

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Vanessa Rocha da Silva

**O secreto parentesco entre o diabo e a mulher: o problema do feminino e do mal na
psicologia complexa de Carl Gustav Jung e a nova religião**

Juiz de Fora

2026

Vanessa Rocha da Silva

O secreto parentesco entre o diabo e a mulher: o problema do feminino e do mal na psicologia complexa de Carl Gustav Jung e a nova religião

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Linha de Pesquisa: Teorias e Linguagens da Religião

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2026

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

Rocha, Vanessa.

O secreto parentesco entre o diabo e a mulher : o problema do feminino e do mal na psicologia complexa de Carl Gustav Jung e a nova religião / Vanessa Rocha. -- 2026.

207 f.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

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

1. Carl Gustav Jung. 2. Psicologia Complexa. 3. Feminino. 4. Mal. 5. Religião. I. Noé, Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Vanessa Rocha da Silva

O secreto parentesco entre o diabo e a mulher: o problema do feminino e do mal na psicologia complexa de Carl Gustav Jung e a nova religião.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Walter Melo Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Ana Maria Galvão Rios
Instituto Sedes Sapientiae

Prof. Dr. Jorge Miklos
Universidade Paulista

Prof.^a Dr.^a Malena Segura Contrera
Universidade Paulista

RESUMO

Esta tese investiga a fenomenologia do feminino e do mal na psicologia complexa de Carl Gustav Jung, articulando a biografia do autor à sua obra. A pesquisa adota uma abordagem cronológica que se inicia com o estudo de *Transformações e Símbolos da Libido* (1912), obra que marca a singularidade de Jung em relação à psicanálise, e o início de sua investigação sobre a natureza criativa e teleológica da energia psíquica. Propõe-se que este marco estabelece as bases para o confronto com o inconsciente que se seguiria, no qual as imagens da sombra e da *anima* emergem como elementos centrais de tensão psíquica. O núcleo do trabalho reside na análise de *Os Livros Negros* (1913-1932), manuscritos que registram a jornada introspectiva de Jung e funcionam como o cadinho alquímico onde a psicologia complexa foi gestada. Através do estudo destes cadernos, a tese demonstra como o enfrentamento deliberado do feminino e das potências do mal desestabiliza a imagem unilateral de perfeição presente no cristianismo e no racionalismo, levando ao sacrifício da perfeição em favor da totalidade psíquica. Na sequência, a pesquisa analisa como as experiências com as potências do feminino e do mal registradas em *Os Livros Negros*, cujos sinais aparecem primeiro em *Transformações e Símbolos da Libido*, culminaram na psicologia complexa. Dedicam-se especial atenção aos textos tardios de Jung sobre religião, nos quais o autor analisa a crise da imagem de Deus na modernidade. Demonstra-se que o percurso junguiano não aponta para uma nova confissão de fé dogmática, mas para o que a alma denomina nos manuscritos como uma nova religião: a fundação de uma igreja interior alicerçada na integridade do indivíduo que suporta a tensão entre os opostos psíquicos. Por fim, a tese conclui que a finalidade última do processo de individuação e da integração do feminino e do mal não é um isolamento heroico, mas a vivência radical da alteridade. O sentido profundo da psicologia junguiana revela-se, assim, na qualidade das relações humanas, onde o sagrado deixa de ser um ideal abstrato para manifestar-se no campo da vida real.

Palavras-chave: Carl Gustav Jung; Psicologia Complexa; Os Livros Negros; Feminino; Mal; Individuação; Religião.

ABSTRACT

This thesis investigates the phenomenology of the feminine and evil in Carl Gustav Jung's complex psychology, articulating the author's biography with his work. The research adopts a chronological approach that begins with the study of *Transformations and Symbols of the Libido* (1912), a work that marks Jung's uniqueness in relation to psychoanalysis and the start of his investigation into the creative and teleological nature of psychic energy. It is proposed that this milestone establishes the foundations for the confrontation with the Unconscious that would follow, in which the images of the shadow and the *anima* emerge as central elements of psychic tension. The core of the work lies in the analysis of *The Black Books* (1913–1932), manuscripts that record Jung's introspective journey and function as the alchemical crucible where complex psychology was conceived. Through the study of these notebooks, the thesis demonstrates how the deliberate confrontation with the feminine and the powers of evil destabilizes the unilateral image of perfection present in Christianity and rationalism, leading to the sacrifice of perfection in favor of psychic totality. Subsequently, the research analyzes how the experiences with the powers of the feminine and evil recorded in *The Black Books*, whose signs first appear in *Transformations and Symbols of the Libido*, culminated in complex psychology. Special attention is dedicated to Jung's late texts on religion, in which the author analyzes the crisis of the image of God in modernity. It is demonstrated that the Jungian path does not point toward a new dogmatic confession of faith, but rather toward what the soul names in the manuscripts as a new religion: the foundation of an inner church grounded in the integrity of the individual who bears the tension between psychic opposites. Finally, the thesis concludes that the ultimate purpose of the individuation process and the integration of the feminine and evil is not a heroic isolation, but the radical experience of alterity. The profound meaning of Jungian psychology reveals itself, therefore, in the quality of human relationships, where the sacred ceases to be an abstract ideal to manifest itself in the field of real life.

Keywords: Carl Gustav Jung; Complex Psychology; The Black Books; Feminine; Evil; Individuation; Religion.

AGRADECIMENTOS

À Deusa una que mora em meu coração, pela condução através de uma jornada fascinante de descobertas e autodescoberta nos anos da pesquisa. Quando escolhi ouvir o chamado para o doutorado, eu não imaginava o quanto a minha vida se transformaria de tantas maneiras. Mas o chamado do si-mesmo é incomensurável, e convocado ou não, ele estará presente.

À minha mãe, Mariangela Rocha, nascida em Juiz de Fora, onde, sincronisticamente, se publica esta tese, que me ensina sobre o amor incondicional e a força do símbolo mãe.

Ao meu pai, Rogério da Silva, por me apoiar incondicionalmente e ser um porto seguro, ensinando, também ele, o poder do símbolo pai.

À minha irmã Andressa Rocha, por me ensinar sobre o amor a partir de nossas diferenças, o que me desafia e, ao mesmo tempo, faz com que eu sinta o amor de forma muito intensa.

À minha irmã Karine Rocha, pelas trocas profundas e por ser um verdadeiro farol que ilumina os subterrâneos da alma e a mim. Seu amor me nutre mais do que consigo colocar em palavras.

Ao meu orientador, Prof. Sidnei Vilmar Noé, por acreditar em mim e apostar comigo no desenvolvimento de uma pesquisa repleta de ciladas e desafios. Agradeço-o, também, por sua generosidade, seu apoio, e pelas contribuições inestimáveis à tese nesses quatro anos de caminhada, que sou incapaz de enumerar, por serem tantas e tão significativas.

Ao Prof. Sonu Shamdasani, por me receber de forma tão generosa em Londres para a sua coorientação durante meu estágio doutoral na University College London, e por compartilhar seu conhecimento e sua visão. Tê-lo nesta jornada me trouxe mais segurança para explorar o tema e colaborou para uma mudança decisiva no formato da tese, o que é inestimável.

Ao Prof. Martin Liebscher, por compartilhar comigo, com tanta gentileza, suas pesquisas e insights durante a minha estadia em Londres, e pela presença tranquila e tranquilizadora. Sinto-me privilegiada pelas chances que tive de estar em contato com sua sabedoria.

A Ana Clara Miranda e Mariana Pietrobon, as virginianas da minha vida, pela amizade que conversa com as profundezas do meu ascendente e do meu *stellium* em Virgem. Cada uma, à sua maneira, me inspira e me mantém conectada ao mistério da vida. A sensibilidade e a profundidade das duas atravessa esta tese e, de alguma forma, também a define.

A Juliana Amaral e Lanuzza de Lima, as aquarianas da minha vida, pelos longos vinte e cinco anos de amizade, um marco em um mundo de relações efêmeras. Agradeço por serem as melhores companheiras de viagem, um colo constante e inspiração de coragem.

Às amigas Carolina Benevides, Christiane Campos, Julia Medina, Renata Huguenin, Red Werneck e Sabrina Curi. Cada uma delas me inspira profundamente e me ajuda a acreditar que a sororidade é um dos caminhos mais potentes de transformação psíquica e social.

À Lu Mattos, cuja sensibilidade me permitiu vivenciar as profundezas do feminino na Escócia, junto de sua linda família, em caminhos tão belos quanto dolorosos da história das mulheres.

A Eliane Oliveira e Waleska Cardoso, mestras que me inspiram e fizeram parte da longa jornada espiritual que me trouxe até esta tese.

Aos amigos homens que me trazem esperança em um futuro mais promissor, no qual homens abraçam suas emoções e fragilidades: Ivan Zandonade, artista sensível e homem consciente, quem primeiro me apresentou o lado assombroso da obra junguiana; Márcio Sanchez, presença forte e artística na minha vida, mesmo à distância; e Gilieder Veríssimo, por compartilhar seu olhar de espanto e encanto diante da vida e me ensinar com sua visão.

A Sidarta Cavalcante, psicólogo e pensador dos mais finos e profundos, homem de sensibilidade ímpar, que seguramente está no agradecimento acima, mas merece destaque. Nossas conversas alimentaram tanto esta tese que é difícil apontar em que momento elas não estão presentes. Agradeço o seu apoio e a sua presença, mesmo à distância, que tanto me ajudaram a mergulhar na obra de Jung e, mais do que isso, em meu mito pessoal.

Aos amigos do grupo de estudos junguianos mais divertido, profundo e livre do qual eu poderia participar, que nunca chegou a ter um nome, o que diz muito sobre a nossa liberdade: além do Sidarta, agradeço a Monica Hortegas, Lucas Carvalho, Hermenegildo Giovannoni e Paulo Ferreira. Não tenho palavras para o que significa tê-los encontrado no meio de um caminho pedregoso. Agradeço a alegria dos encontros semanais, fundamentais para o meu aprofundamento em Jung, mas também para a minha sanidade nos últimos anos da pesquisa.

A Vicente de Moura, pela gentileza e partilha, que me trouxe tanta luz em uma conversa divisora de águas em Zurique, numa rua chamada Jung. As sincronicidades daquele dia seguem sendo um grande mistério e uma grande confirmação.

A João Pinto, Nuno Lucas, Rafael Ruiz, Chris e Pedro, por me acolherem em Londres, neste que foi um dos períodos mais desafiadores da pesquisa, e me conectarem com a cidade de forma

tão especial; e aos colegas dos seminários do Prof. Sonu Shamdasani na UCL, Janina, Joshua, Sheridan, Thiseas e Leah, pela acolhida e o incentivo.

Aos amigos do grupo de pesquisa NERELPSI, do PPCIR-UFJF, com quem aprendi muito, com agradecimento especial a Andréa Olimpio, Maria Schetino e Daniel Dalpra. E aos colegas de curso e congresso, Theobaldo Tolendal, Lucas Teixeira e Jungley Torres.

Aos professores Andrea Musskopf e Frederico Piepper, do PPCIR-UFJF, pelo apoio inestimável durante os anos de doutorado, e à equipe da secretaria, especialmente a Amanda Prado, Bruno Goulart e Imaculada Valentin, por facilitarem consistentemente nossas vidas.

Ao meu professor de alemão, Gustavo Gomes, pela paciência e as aulas leves e divertidas, um verdadeiro oásis no deserto da pesquisa, mesmo no estudo de uma língua tão estranha para mim e de uma obra tão complexa.

Aos maestros André Cardoso, Ernani Aguiar e Marcelo Jardim, pelo apoio à minha jornada, e a todos os amigos da Escola de Música da UFRJ, que me permitiram o afastamento do trabalho para que eu me dedicasse em tempo integral à pesquisa. Sem esse suporte e verdadeiro privilégio, teria sido impossível realizar essa empreitada da forma como ela se realizou.

A CAPES, junto ao Ministério da Educação, por financiar o doutorado sanduíche, oportunidade de valor inestimável para uma pesquisadora, e pelo financiamento de dois anos da minha pesquisa no Brasil, incentivo absolutamente fundamental.

Por fim, agradeço ao gênio de Carl Gustav Jung, que se mantém vivo em todos os que se dedicam ao estudo, ao ensino e à prática de sua psicologia nos consultórios, salas de aula, bibliotecas, arquivos e, mais fundamental, na vida. De alguma forma, sinto que conversei com Jung durante toda a pesquisa e construção desta tese, marcada por inúmeras sincronicidades. Jung foi o nome e a energia mais presente na minha vida nos últimos cinco anos, o que é muito para alguém que, antes disso, havia apenas encostado de leve nessa energia. Sei que as consequências dessa conexão ainda não se revelaram completamente. A intuição me diz que ela ainda me reserva surpresas no *caminho para o que há de vir*. Pois uma pesquisa vivida, como esta foi, nunca é somente um trabalho científico. É também um portal. Estudar Jung, quando se está aberto ao chamado da alma, é abrir portais.

Devo defender a minha vida, mesmo que isso ataque um Deus.

Carl Gustav Jung

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: O chamado do feminino e do mal	28
1.1 Preâmbulo: infância, juventude e primeiras produções	28
1.2 Transformações e símbolos da libido e o feminino terrível	37
1.2.1 Uma mulher como guia	37
1.2.2 As duas correntes da libido	39
1.2.3 A libido diabólica.....	42
1.2.4 O Deus Pai.....	46
1.2.5 A Mãe Devoradora.....	49
1.2.6 O herói solar e o <i>estupro cerimonial</i>	55
1.2.7 Imagens naturais	61
CAPÍTULO 2: A vivência do feminino e do mal	63
2.1 Preâmbulo: o confronto com o inconsciente	63
2.2 Os Livros Negros e alma diabólica	67
2.2.1 O reencontro da alma.....	67
2.2.2 A descida ao inferno	71
2.2.3 O ensinamento do deserto	77
2.2.4 A estadia no inferno	81
2.2.5 Um mago e Satanás	84
2.2.6 Uma nova Igreja	96
2.2.7 O encontro com Abraxas	103
2.2.8 Os sermões aos mortos	109
2.2.9 A diferenciação do si-mesmo.....	118
2.2.10 Uma revelação diabólica	136
CAPÍTULO 3: O secreto parentesco entre o diabo e a mulher e a nova religião	156
3.1 Preâmbulo: religião e alquimia	156
3.2 A nova religião e a construção da psicologia complexa	161
3.2.1 A sacralidade do diabo: o confronto com a sombra.....	161
3.2.2 O poder do feminino: o reconhecimento e a integração da <i>anima</i>	170
3.2.3 A cristificação: o inevitável caminho do eu em direção ao si-mesmo.....	181
3.2.4 A nova religião: o legado da mulher e do diabo	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	204

INTRODUÇÃO

O problema do feminino e do mal na obra do psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) possui muitas nuances, mas não é tão explícito quanto se possa imaginar. Apesar disso, Jung reconheceu no final de sua vida uma associação entre os dois em seu pensamento, e o quanto isso gerou mal-entendidos (Jung e Jaffé, 2026, p. 191). Tanto o feminino quanto o mal estão entre os temas principais de sua reconhecida psicologia, e são amplamente estudados, mas não necessariamente juntos. Marie Louise von Franz (1915-1998) foi quem mais se dedicou ao estudo de ambos de forma interligada, pelo olhar psicológico. No entanto, o impacto que os dois temas possuem na trajetória de Jung e na construção de sua psicologia geral, assim como o significado cultural desse impacto, ainda não foram amplamente compreendidos. Este é o enfoque que a tese propõe: demonstrar como os dois temas estão entrelaçados na construção e no cerne da psicologia complexa, e qual a razão de isso merecer uma pesquisa. Psicologia complexa é como Jung passou a chamar a sua psicologia, ou seja, sua elaboração científica acerca da psique e seus processos, a partir da década de 1930, ampliando o escopo da então psicologia analítica, como era chamada anteriormente. Toni Wolff (1888-1953) comenta, no volume comemorativo dos sessenta anos de Jung, que ele passara a preferir a expressão, especialmente quando se referia ao ponto de vista teórico de sua psicologia, e que a expressão psicologia analítica era mais aplicável aos métodos clínicos práticos (Shamdasani, 2005, p. 28). A psicologia complexa abarca, assim, o pensamento de Jung acerca da psique e da cultura. Por essa razão, sendo um dos objetivos desta tese destacar a importância cultural de Jung e do tema pesquisado, e porque a expressão foi adotada por ele, essa é a terminologia utilizada na tese, com exceção das citações de trechos em que o próprio Jung utiliza o termo psicologia analítica. Como personagens fundamentais dessa psicologia, o feminino e o mal revelarão outro tema intrigante, que se colocou para Jung em um momento chave de sua vida e sua obra, e que será determinante na maneira como ele compreenderá a psique e encaminhará seu pensamento: a nova religião. É o que aparece a ele como propósito no experimento que chamou de “confronto com o inconsciente” (Jung e Jaffé, 2026, p. 203): “uma nova religião e sua proclamação” (Jung, 2020, vol. 7, p. 210).

Porém, veremos que o tema da religião, que une o feminino e o mal na obra de Jung, é apresentado sob uma perspectiva diversa do sentido de religião como confissão de fé ou instituição religiosa. Jung não estava preocupado com a religião no sentido mais tradicional do

termo, ou com a explicação de um campo metafísico, mas com o fenômeno religioso enquanto fenômeno psíquico (Jung, 2012c, OC 12, § 327). Muito menos, desejou transformar a psicologia complexa em religião ou em uma psicologia dogmática (Shamdasani, 1999, p. 542). Apesar de tudo isso, foi a ideia de uma nova religião que o encontrou e se impôs. O que é essa nova religião é tarefa desta tese demonstrar, a partir do próprio Jung. É possível adiantar, no entanto, que ela tem profunda relação com o autoconhecimento e o estar no mundo. Logo, o tema provoca a maneira como pretendo introduzi-lo em grande parte: em primeira pessoa. As experiências pessoais não são apenas relevantes na psicologia junguiana.¹ No caso do próprio Jung, elas foram constitutivas e definidoras de seu entendimento sobre a psique, ainda que tenham revelado a ele a objetividade da psique, não apenas sua subjetividade. Assim, Jung nos convoca a olhar, também, para como as nossas vivências pessoais definem a maneira como nos relacionamos com os conceitos e as hipóteses propostas por ele. Na psicologia, esse fator subjetivo é chamado de equação pessoal (Shamdasani, 2005, p. 44-54).

A equação pessoal é inevitável e, de certa forma, fundamental nas pesquisas, desde que o pesquisador esteja comprometido com o seu processo de autoconhecimento, conforme Jung defendia (Shamdasani, 2005, p. 90-91). Porém, ela não deve ser o único pilar, sob pena de anular a objetividade. No campo da pesquisa, estamos sob os pilares da ciência. Mesmo que as ciências humanas, como é o caso da ciência da religião, não sejam ciências duras, que devem se dobrar ao método científico clássico, elas são ciência. Logo, precisam de objetividade, distanciamento e método. O estudo da psicologia complexa de Carl Gustav Jung, no entanto, inclui um método estranho até mesmo para as ciências humanas, que é a observação do inconsciente, como o próprio Jung nos revela com a sua vida, e como observa Eloisa Penna (2007). Isso traz um debate radical, ainda não internalizado no campo científico: o da objetividade do inconsciente. Infelizmente, a hipótese do inconsciente ainda é ridicularizada em alguns círculos científicos mais conservadores da psicologia e da ciência como um todo, tornando difícil a sua ampla aceitação no meio científico. A proposta de Jung, porém, pode facilitar tal aceitação, pois longe de ser algo transcendental, o inconsciente, para Jung, é “o desconhecimento do que nos afeta imediatamente” (Jung, 2014c, OC 8/2, p. 7). Mais do que isso, é o “desconhecido psíquico”, não um desconhecido qualquer (Jung, 2014c, OC 8/2, § 382).

¹ Embora o termo *psicologia junguiana* seja utilizado amplamente para designar a psicologia clínica baseada tanto em Jung quanto em autores pós-junguianos, na tese, ela se refere especificamente à psicologia geral de Jung.

Fiel, assim, à proposta de Jung, incluí a observação do inconsciente na metodologia de pesquisa, com o objetivo de participar do tema da mesma maneira que Jung participava dos assuntos que pesquisava e, além disso, *era participado* por eles. Percebi, com essa abertura, que mesmo que eu não quisesse, o inconsciente trataria de se impor. E ele, definitivamente, se impôs. Adotei também uma postura hermenêutica, necessária quando se lida com uma obra extensa, volumosa e de grande envergadura intelectual. A hermenêutica, na pesquisa, entrou por duas vias: a do próprio Jung, na utilização do seu método de amplificação simbólica para analisar a psicologia complexa, método esse que se utiliza de comparações entre o objeto de análise com narrativas históricas e mitológicas, com o objetivo de revelar a objetividade da psique; e a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), que considera que a verdade de uma tese reside na fusão dos horizontes históricos do objeto de pesquisa e do cientista (Gadamer, 2015). Desta forma, as conclusões desta tese se pautam tanto em amplificações simbólicas da vida e da obra de Jung, especialmente de sua vivência profunda com o inconsciente na relação com a psicologia complexa, quanto no reconhecimento de que tais conclusões só são possíveis no encontro entre o momento histórico de Jung e o momento atual da autora, seus orientadores e interlocutores. Isso significa que nem sempre o que é dito aqui é o que Jung quis dizer, o que seria impossível. Pensando com o próprio Jung, que estava atento à equação pessoal, nem mesmo aquele que fala tem clareza total do que diz, pois, nas entrelinhas, sempre fala o inconsciente. Logo, a associação das hermenêuticas de Jung e de Gadamer foi o leme que não deixou o barco da tese à deriva total do inconsciente.

A equação pessoal, no entanto, é o ingrediente que faz a diferença. No fundo, acredito que antes de buscarmos respostas para o nosso ecossistema cultural, buscamos respostas para nós mesmos. Foi o que uma conversa com um psicólogo junguiano, que acabou se transformando numa sessão de terapia, me revelou um dia, já durante o doutorado. Ela me mostrou que durante toda a minha vida eu havia negado o feminino, de forma inconsciente. Logo, eu mesma tinha associado o feminino com o mal. Aquilo foi um choque. Mas a conclusão fez tanto sentido que a pesquisa, finalmente, tomou seu rumo certo, e a tese começou a encontrar a sua forma correta. No comentário do tratado taoísta *O segredo da flor de ouro*, Jung nos lembra um provérbio chinês que diz que “se o homem errado usar o meio correto, o meio correto atuará de modo errado” (Jung e Wilhelm, 2021, p. 27). Eu tinha medo de ser a mulher errada usando um meio correto, uma pesquisa científica, para explorar um tema tão denso. Mas aquela conversa me assegurou que não, e mostrou que a pesquisa era o meio correto da pessoa correta. Não porque a pesquisa e a pesquisadora cumpriam plenamente as expectativas acadêmicas,

embora um mínimo de normas e condições deva ser seguido, mas porque a pesquisa passou a estar perfeitamente alinhada à individuação. Esse conceito de Jung, que se refere primeiro à diferenciação do indivíduo do coletivo, para a descoberta de sua própria singularidade (Jung, 2013c, OC 6, § 853) e, posteriormente, à realização de si, como “o problema geral da vida” (Jung, 2012c, OC 12, § 162), é fundamental na minha relação com a pesquisa.

Assim, afirmo, sem medo de errar, que esta tese é tanto fruto da minha jornada pessoal quanto o fim de uma etapa dessa jornada. Ela me transformou profundamente. Inclusive, e de maneira radical, na minha relação com o inconsciente. Nos últimos meses de escrita, vivenciei uma espécie de sincronia com a própria vivência do inconsciente de Jung, relatada em *Os Livros Negros*, testemunha de seu confronto com o inconsciente e matéria bruta da psicologia complexa. Nesses meses finais, experimentei sincronicidades de forma avassaladora, como eu nunca havia experimentado, e fui tomada por uma série de fenômenos anômalos. Com isso, profundos insights vieram a mim e uma grande cura se deu, encerrando anos de sofrimentos e angústias. Nos últimos anos do doutorado, precisei deixar a terapia, depois de cinco anos em análise. Curiosamente, esse foi o momento mais intenso do meu trabalho terapêutico, pois eu me apropriei dele tomando notas dos meus sonhos e fantasias e utilizando a amplificação simbólica. Senti, assim, que estive em terapia com o próprio Jung. Foi a partir dessa vivência, marcada também por encontros extraordinários e, muitas vezes, inesperados, que cheguei à compreensão de que a peça que finalizava o quebra-cabeças do problema do feminino e do mal em Jung era a nova religião. Logo, esse não foi o ponto de partida da pesquisa, mas o de chegada. O que se apresentou antes, e definiu os rumos da pesquisa, foram dois incômodos.

O primeiro dizia respeito à *falta do feminino* no mundo cristão, mesmo a despeito do culto mariano, pois a Virgem Maria não é imagem de um feminino integral, já que exclui a sexualidade. Essa, no entanto, sempre esteve presente na narrativa bíblica. Sua primeira aparição está logo no Gênesis, com a entrada de Eva na história. Mas Eva foi mal interpretada por milênios, e carrega a culpa de revelar um corpo do qual se deveria ter vergonha. No cristianismo, a vergonha do corpo se intensificou, gerando uma histeria que afetou, de forma violenta, especialmente as mulheres (Ranke-Heinemann, 2019). Assim, havia, e ainda há em mim, um incômodo com a demonização do corpo no mundo cristão, que domina a subjetividade de forma ampla. O corpo de Cristo é um corpo sofredor e flagelado. Apesar da força dos símbolos da crucificação e do sacrifício, temos em jogo também um corpo que sofre sem o seu oposto, o prazer. A narrativa do sofrimento dissociado do prazer foi valorizada no dogma, mesmo que nos Evangelhos vejamos Jesus transformando água em vinho e se divertindo em

festas. Esse incômodo se expressa também diante da opressão vivida pelas mulheres no decorrer de milênios da construção da cultura pelos homens, na qual o cristianismo, no caso do Ocidente, com toda a sua carga de demonização da matéria, direcionada especialmente às mulheres, foi e é peça chave. Como mulher, artista e pensadora, nascida em uma família cristã, e muito interessada nas experiências do corpo, esse incômodo me persegue há bastante tempo. Minha experiência com o corpo sempre foi de reverência, ainda que, inconscientemente, eu o tenha violentado algumas vezes. Mas vejo-o como um templo. Sem dúvida, isso passa pela sexualidade, mas se expressa intensamente, também, na minha relação com a natação e outras atividades físicas que pratico, a alimentação, a moda, a cultura da tatuagem, o yoga, o budismo tântrico e a arte, através do teatro, do canto e da dança contemporânea, três expressões artísticas muito físicas que experimentei no decorrer da minha vida. Trabalho, ainda, com a palavra encarnada em poesia falada, e com o inconsciente traduzido em fala, imagem e performance. Meu corpo é instrumento e canal. Para mim é, então, inconcebível excluir o corpo. Percebo que essa exclusão, inclusive, se espalhou por todos os campos da vida, deixando o corpo nas sombras, como um fardo. A própria história do pensamento no Ocidente é um exemplo da exclusão do corpo. A imagem mais tradicional de um intelectual nunca é a de uma mulher que habita seu corpo com presença e prazer, ou a de um bailarino ou artista circense. Mas, quase sempre, a de um homem cujo corpo está adoecido pelo excesso de pensamento. Num determinado momento da história ocidental, a razão substituiu o Deus cristão como força superior. Vejo essa mudança, no entanto, como uma troca de seis por meia dúzia. Ainda que o Deus cristão tenha sido considerado a palavra encarnada, seu corpo nunca foi um corpo integral. Assim, estamos sob a égide de uma razão sem corpo há muitos séculos, o que tem relação direta com a associação do feminino com o mal, conforme veremos no decorrer do texto.

O segundo incômodo que me levou à pesquisa, se expressava diante das intensas manifestações de violência no mundo contemporâneo e na história humana, aquilo que comumente chamamos de mal. O mal sempre me intrigou. Nunca aceitei, por exemplo, o uso das palavras humanizar e humanidade como expressão de algo bom. O ser humano não é apenas bom, e isso sempre foi inquestionável para mim. Logo, humanidade não é sinônimo de bondade ou de algo imaculado. Jung parecia pensar o mesmo. Em 1927, ele escreveu:

A palavra “humano”, que parece soar tão bela, se bem entendida não vem a ser nada de tão belo, tão virtuoso ou inteligente, mas justamente uma *média por baixo*. É o passo que Zaratustra não conseguiu dar, o passo em direção ao “homem mais feio”, repelente, o verdadeiro homem. Nossa resistência de dar esse passo e nosso medo mostram quão grande é a atração e força de sedução do que está embaixo. Tentar separar-se

completamente desse embaixo não é solução. Seria mera ilusão, um essencial desconhecimento de seu valor e seu sentido. Pois, como se poderia conceber a altura sem a profundidade, e como poderia haver luz sem projetar sombras? Nenhum bem pode crescer sem que um mal se lhe venha opor. (Jung, 2013g, OC 10/3, § 271)

Desta forma, a questão em jogo para mim nunca foi como acabar com o mal, pois isso parece impossível, mas como podemos minimizar os efeitos de nossas expressões mais sombrias, sem ignorá-las. A sombra, esse conceito que veremos na tese como um dos principais da psicologia complexa, é um tema de interesse meu que se mostra muito cedo na minha vida. Se minha primeira memória de infância é o sombrio conto de fadas *João e Maria*, é na adolescência e no início da fase adulta que uma procura pela verdade no mundo das sombras se consolida. Foi quando li toda a obra de Edgar Allan Poe, escrevi roteiros de terror e me apaixonei por *Drácula* e *Frankenstein*. Foi nessa época também que passei a ser acusada de flerte com o demônio por duas pessoas de referência na minha vida familiar, que haviam se convertido a uma igreja evangélica. Mas eu era apenas uma jovem mergulhada em profunda angústia existencial. Aqueles foram tempos difíceis, e acabei sendo lançada em experiências mediúnicas e oníricas terríveis. Assim, o tema da sombra acompanha toda a minha formação, tendo deixado uma marca que pode ser considerada o gatilho oculto desta tese.

Quando o projeto de pesquisa se delineou, vivíamos a pandemia da Covid-19. Naquele momento, discursos de ódio, *fake news* e negacionismos começaram a se alastrar por todo o globo. O mal se escancarou sem pudor diante dos nossos olhos, e os monstros da minha infância e juventude, de repente, pareceram pouco assustadores. Hoje, colhemos, globalmente, as dores do renascimento de uma psicologia e uma ideologia fascistas em todo o planeta, que desconsideram a historicidade dos conceitos e passam como um rolo compressor sobre as singularidades. Igrejas e movimentos neopentecostais reacionários multiplicam-se por toda parte, bradando a retomada de supostos valores tradicionais como, por exemplo, a submissão da mulher ao homem e à casa. Pressupõem, assim, princípios femininos e masculinos estáticos como determinantes do sexo biológico, associando ao diabo toda a liberdade e diversidade da existência humana, especialmente quando elas dizem respeito à mulher ou a qualquer pessoa ou objeto que pareça *evocar o feminino*. O feminino, afinal, como veremos Jung defender, não é uma qualidade que se expressa somente na mulher. Além de se expressar também nos homens, é evocado ainda em outros sujeitos e objetos, como, por exemplo, na natureza, que costumamos chamar de mãe. Se observarmos o quanto essa natureza é diariamente violada, assim como milhares de mulheres, veremos a forma como a nossa sociedade lida com o feminino, o que revela uma estreita conexão entre misoginia, cristianismo e capitalismo. Essa é uma premissa

que já foi trabalhada por diversas autoras em diferentes campos. Um dos estudos mais interessantes é o da filósofa italiana Silvia Federici, em seu livro *Calibã e a Bruxa*, de 2004.

Mesmo após tantas conquistas do movimento feminista e, mais recentemente, do feminismo negro, fundamental na revelação da sombra racista do movimento feminista ocidental, observamos um renascimento de discursos dogmáticos que desconsideram a complexidade psíquica do ser humano, mulheres e homens. Para além do âmbito religioso institucional, o aparecimento de uma movimento masculinista, quase religioso, como o Red Pill, conhecido pelo discurso altamente misógino, é extremamente preocupante. Tudo isso pode ser visto como sintoma do medo da natureza humana, logo, o medo de si mesmo, o que costuma acontecer quando o novo se impõe. Esse é um diagnóstico possível, baseado na própria psicologia de Jung. Jung afirmou que “o medo da psique inconsciente é o obstáculo mais árduo no caminho do autoconhecimento e também no entendimento e abrangência do conhecimento psicológico” (Jung, 2013f, OC 10/1, § 530). É perfeitamente justificável a análise da realidade contemporânea pela lógica de uma tensão que nasce a partir de uma não submissão, de grupos excluídos e oprimidos, à cultura dominante. Desta forma, podemos olhar para o ressurgimento do fascismo como uma reação que tem base no medo. O medo, nesse caso, é o da perda dos privilégios e da própria noção de eu, baseado em uma suposta superioridade, quase sempre masculina e branca, ou na crença ilusória em dogmas e conceitos petrificados. Um medo que revela o medo maior da complexidade humana que habita todos nós, e aponta para uma psique infantilizada, que necessita de um Grande Pai para lhe impor as regras (Jung, 2013c, OC 6, § 400). O funcionamento psíquico, pelo olhar de Jung, nos instiga a perceber que a psique é complexa e só encontra a sua expressão total na integração dos opostos que vivem em nós, não apenas fora de nós. É por essa razão que Jung afirmará que “não há homem algum tão exclusivamente masculino que não possua em si algo de feminino” (Jung, 2014b, OC 7/2, § 297). Isso vale também para as mulheres no que diz respeito ao masculino.

Jung é, assim, estruturante na maneira como percebo a realidade hoje, de forma que considero a sua psicologia um refresco para a visão reducionista da realidade em todos os campos do saber e do fazer, como uma espécie de medicamento cultural. Jung viu algo que poucos cientistas viram, e o impacto disso foi tão profundo que ele precisou criar todo um vocabulário novo para a psicologia, assim como encontrar uma linguagem que pudesse falar sobre isso que lhe foi, de certa forma, revelado. Vejo, assim, que nem toda a arte, toda a literatura e toda a filosofia com a qual tive contato foram capazes de me trazer as ferramentas mais profundas que a minha alma precisava para encontrar respostas. Encontrei em Jung a peça que

faltava. Na verdade, Jung me encontrou, e sinto necessidade de contar brevemente essa história, tanto por conta da equação pessoal, quanto pelo fato de eu não ser psicóloga, o que também faz parte da minha equação, determinando a forma como eu abordo a obra junguiana.

Jung entrou na minha vida por uma porta incomum. Foi no início dos anos 2000, através do *I Ching*, tradição oracular e livro de sabedoria da China Antiga, para o qual Jung escreveu um prefácio à edição ocidental. Logo, ele não chega a mim através do Ocidente cristão, nossa paisagem cultural comum, mas por uma cultura antiga e distante, que sempre me atraiu. Em seguida, o conheci um pouco mais através do livro *Jung: vida e obra*, de Nise da Silveira, que me foi apresentado por um ex-namorado. Jung insistiu em permanecer. Aqui, pela força do Eros, o princípio psicológico das relações, como ele conceituou. Mas, naquele tempo, eu não tinha nenhuma maturidade para compreender suas proposições. Ainda assim, ele já me deixou uma forte impressão. Em 2016, Jung retornou à minha vida. Naquele ano, vivi meu primeiro esgotamento emocional mais sério. Tentando me ajudar a encontrar um norte, um amigo músico, admirador de Jung, me emprestou um livro. Era *Resposta a Jó*. Lembro-me de não ter entendido nada naquela leitura. Não, ao menos, pelo intelecto. Mas o livro me marcou. De volta à minha vida intensa de artista e produtora cultural, inconsciente o suficiente para ignorar uma quebra iminente do eu, cheguei a um novo esgotamento entre 2017 e 2018. Desta vez, com consequências drásticas, que envolveram vender tudo o que eu tinha e me mudar de país. Sob o ponto de vista da consciência, a mudança não deu certo, e voltei ao Brasil ainda mais esgotada. Sob o ponto de vista da individuação, ela foi perfeita, o que percebi com suporte e apoio terapêutico. Eu estava em terapia com uma psicóloga junguiana, cuja vertente só descobri depois de muitos meses. Havia chegado a ela por tortos caminhos, sem o menor conhecimento de que Jung era também um parceiro seu de jornada. Em 2020, mergulhada em profunda angústia, catalisada pela pandemia e por toda a violência que se escancarava, me encontrei com *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Ao final da leitura, senti um chamado para estudar a psicologia de Jung. Foi assim que a sincronicidade se deu sob a forma do algoritmo de uma rede social, me trazendo uma pós-graduação em psicologia analítica com ênfase em arte e mitologia. Tomada pela euforia, simplesmente fiz a inscrição. Sequer avaliei as obviedades práticas, como se eu seria capaz de pagar o curso até o fim. A verdade é que não consegui, pois a crise me levou a ter que abrir mão de alguns trabalhos. Logo, a perder dinheiro. Mas iniciei o curso e o fiz por um ano. E foi a partir desse contato mais profundo que nasceu o projeto de pesquisa para um doutorado. O doutorado também se apresentou como uma porta de saída da minha crise, pois eu vivia o momento da maior intensidade dela, já que eu vinha resistindo por anos a aceitá-

la. Em 2021, precisei de intervenção médica para lidar com pânico, ansiedade generalizada e a angústia da minha hiperatividade. Tais diagnósticos, no entanto, não cabem na ótica da psicologia junguiana. Assim, na terapia, continuei trabalhando todos os sintomas que me tomavam como chamados da alma. E, de fato, eles eram.

Foi já no doutorado que um projeto inteiramente voltado para uma defesa do princípio diabólico se transformou em uma pesquisa sobre o feminino e o mal. Minha ideia inicial era estudar o diabo como dinâmica psíquica, defendendo-o de sua caricatura infantil, que parecia levar a estados de violência muito mais intensos do que se ele fosse reconhecido como parte de nós. Nas entrelinhas, o incômodo com *a falta do feminino* aparecia, mas não como linha principal. Porém, o meu orientador, ao conhecer mais a minha história, me questionou: “E o feminino?” Sim, onde estava o feminino? Era também a pergunta que eu me fazia, depois de anos de esgotamento causados por uma vida conduzida unilateralmente pelo que Jung chamaria de princípio arquetípico² masculino, o que me colocou muito cedo no mundo do trabalho e me levou, inclusive, a relacionamentos que foram verdadeiros campos de batalha. Não estranho assim, que, apesar de vir de uma família de mais mulheres do que homens, e de ter grandes amigas no meu círculo de amizade mais restrito, foi com homens que eu sempre trabalhei mais, e trabalhei melhor. Foi também com eles, especialmente nas dinâmicas sexuais e românticas, e na relação com meu pai e meu avô materno, que vi minhas sombras mais profundas, assim como as sombras mais assustadoras dos homens na sua relação com o feminino. Logo, falar do diabo, essa personagem emblemática do mundo cristão, mostrou-me que, necessariamente, eu teria que falar do feminino. Ao ser provocada pelo meu orientador naquele momento inicial da pesquisa, justamente quanto ao feminino, eu sabia que o caminho seria difícil, mas tive a certeza de que ele era o meu caminho. Ali, eu entendi que seria impossível falar do mal sem falar do feminino, bem como de suas projeções sobre as mulheres. Entendi que não se fala do diabo sem falar da mulher, pois a imagem de ambos no Ocidente foi construída pelo olhar do masculino, sob a força do masculino arquetípico. Assim, assumi a tarefa da pesquisa como um chamado pessoal. Com o tempo, entendi também que ela era uma tarefa coletiva.

Antes, porém, de me debruçar sobre o campo coletivo, gostaria de reforçar, mais uma vez, a importância do inconsciente na pesquisa, mesmo me sentindo incapaz de descrever em

² A noção de arquétipo é um dos núcleos da psicologia complexa. Jung afirma que eles são fatores hereditários universais que influenciam o comportamento humano, e que “representam situações tipificadas da vida” (Jung, 2014c, OC 8/2, § 254). Na obra *Tipos Psicológicos*, afirmou que os arquétipos têm uma conexão como os instintos, como imagem destes, sendo os conteúdos do inconsciente coletivo, “representados na consciência como tendências e concepções manifestas” (Jung, 2013c, OC 6, § 696).

detalhes, e na introdução de uma tese acadêmica, o que aconteceu comigo nos últimos meses de escrita. Mas a verdade é que esta tese não existiria sem uma vivência profunda do invisível. Isso se aplica tanto ao processo vivido no final da escrita quanto a todas as sincronicidades que experimentei desde o início do doutorado, e a um ciclo completo de sonhos que contém uma narrativa simbólica extraordinária. No primeiro deles, em 2022, eu visitava a igreja de Santa Sofia, em Istambul, com a minha mãe. Istambul, que foi Constantinopla, é uma cidade de fronteira entre o chamado Ocidente e o chamado Oriente. Sofia, a Sabedoria, será o aspecto mais elevado do feminino que Jung irá reconhecer no mundo cristão. No último dos sonhos deste ciclo, já em novembro de 2025, sonhei com o meu próprio funeral. Uma figura de sabedoria guiava meu espírito, e me ajudava a entender que tinha sido necessário eu morrer, já que eu estava buscando renascer. Com ela, eu definia as cores do velório. Optei por uma sala preta e um caixão branco, integrando o *yin* e o *yang*, como claramente mencionei no sonho. No sonho anterior a esse, eu estava me casando, e antes de entrar na igreja, minha narina direita sangrou. Compreendi a imagem como o sangramento necessário do meu racional excessivo,³ para que eu pudesse realizar a integração dos opostos, o casamento alquímico. Foi a partir do sonho do casamento que se disparou meu processo mais intenso com o inconsciente, levando-me a uma integração de opostos na carne. Essa integração foi crucial e revelou, também, boa parte da minha vida, vivida entre uma base cristã europeia, que sempre atuou de forma inconsciente e, de certa forma, natural em mim, e a busca consciente do *outro* em tradições asiáticas, como o yoga, o budismo e a sabedoria do *I Ching* e do *Tao Te Ching*.

O sonho com a morte fecha, assim, o ciclo de fatos estranhos e anômalos que vivi enquanto precisava finalizar a tese, no segundo semestre de 2025. Entendo que uma espécie de iniciação se deu nos subterrâneos da psique, levando-me à vivência de uma intensa abertura do coração e do campo psíquico. A releitura de *Os Livros Negros* para o Capítulo 2 foi o acelerador

³ A concepção do yoga tântrico, de que o lado direito do corpo rege nossa metade racional, foi a minha associação imediata aqui, além da interpretação cristã para o lado direito como o lado da escolha consciente. Outro indicador que me levou a essa conclusão, é que eu estava me casando com um homem do signo de Virgem. Virgem é o signo mais presente no meu mapa natal, embora meu sol esteja em Gêmeos. Mas possuo um *stellium* de quatro planetas mais o ascendente em Virgem, na primeira casa astrológica, a casa do corpo e da identidade. Trazendo para o campo da análise simbólica, que é o que nos interessa, Virgem é representação de ordenação, limpeza, análise e pureza, cujo oposto é Peixes, o signo da dissolução. Mas também é o vaso alquímico. É o único signo do zodíaco representado por uma mulher. Um homem virginiano no sonho é muito simbólico, e o sonho se deu durante a temporada do sol em Virgem, no mês de setembro. Virgem é interpretado unilateralmente como um signo racional frio, mas essa é a sua sombra. O símbolo o aponta muito mais como um faxineiro e organizador da matéria, incluindo a matéria psíquica, que busca a pureza, ou seja, o ouro alquímico da realização de si. Para me casar com esse *animus* alquímico, tornando-me também alquímico, e realizar a integração dos opostos, precisei me descolar do meu racional, da sombra de Virgem, realizando uma sangria, uma faxina no eu, o que constelou o seu oposto, Peixes, a entrega total ao mistério e a dissolução do eu controlador. Logo depois desse sonho, minha vida se tornou uma grande aventura e a tese ganhou o seu fechamento. A coroa veio no sonho com a morte.

desse processo, e a experiência de Jung me ajudou a dar contorno a essa vivência sem que eu questionasse minha lucidez. Além da cura de feridas que eu carregava há anos, como relatei, a experiência deu à luz algumas certezas, e me trouxe o significado mais profundo da minha pesquisa, dentro do que posso perceber e com as limitações do que consigo ver hoje. Por um lado, vejo que a tese é uma força provocadora da cultura. Por outro, ela é um rito de passagem pessoal, que me leva para um caminho que tem total relação com a sua conclusão. Eu espero um dia ter a coragem de escrever sobre tudo o que vivenciei. Ainda não consigo, pois é anômalo o suficiente para me desafiar e desafiar o meio no qual vivo. Não foi uma experiência igual à do Jung, mas muito impactante e igualmente irracional. Ela me aponta uma encarnação da minha própria tese no meu caminho a partir de então, e essa é a única coisa que consigo deixar registrada aqui em termos de *revelação*. Fato é que, a partir de tudo isso, eu tomei decisões que ajustam o rumo da minha vida de forma muito profunda. Mas decisões que não foram escolhas deliberadas da consciência. Elas se impuseram. Voltando ao ponto de reforço da importância do inconsciente, sinto que registrar essa experiência aqui, na introdução de um trabalho científico, é uma forma de colaborar, mesmo em um pequeno círculo, para a integração de campos que não conversam. A ciência levou a *separatio*⁴ ao extremo. Mas a separação eterna é uma porta para grave cisão psíquica e desequilíbrios sociais. Já vivemos uma realidade cindida, com tantas especialidades e um abismo entre espiritualidade e ciência, espírito e matéria. De certa forma, Jung integrou esses opostos, dentro das limitações dele, mas sofreu para conseguir dar forma a tudo o que viveu e buscou transformar em ciência. Não precisamos sofrer o mesmo, pois já vivemos grandes mudanças desde então. O mundo atual exige coragem, sob pena de sermos devorados, sem perceber, por forças que insistimos em ignorar.

Por tudo isso, vejo também que a pesquisa tem um forte campo coletivo. Pessoal e coletivo se atravessam quando falamos da psique. Foi nesta mesma época da minha imersão mais profunda no inconsciente, que compreendi, não mais somente com o intelecto, que a tese toca em feridas coletivas. Recebi relatos de pessoas que acompanharam a pesquisa, acerca de transformações que fizeram em suas vidas ao entrarem em contato com o tema. Algumas delas, bem significativas. O mais interessante disso é que a maioria dos relatos veio de homens. Isso me tocou muito. Assim, entendi que a pesquisa nunca se fez sozinha, mas com uma multidão. Ou, para ser precisa com o tema, junto de uma legião, a legião dos nossos demônios interiores e coletivos, que pedem o seu lugar em nossas vidas para que não sejam guerra e façam nascer

⁴ Operação alquímica da separação de elementos, que Jung traduz psicologicamente como um processo de discriminação (Jung, 2011a, OC 11/3, § 411).

o amor mais verdadeiro. Tudo isso, no entanto, criou um cenário complexo, tornando difícil, para mim, concluir a tese. Nesses momentos finais, além de lidar com a complexidade diária da minha tendência à dispersão e à inquietação, associada a um tipo psicológico predominantemente intuitivo, pouco útil na escrita de um texto acadêmico, ainda fui atravessada por esses relatos inesperados, que mexeram muito comigo, e experimentei uma total falta de controle com os fenômenos anômalos, lidando com *Os Livros Negros* quase em participação mística.⁵ Várias vezes, vivenciei catarses que me exigiam dias de maturação e recuperação. Por isso, muitas vezes precisei me distanciar da tese para habitar a vida comum. Inclusive, para ganhar o distanciamento científico necessário. Manter esse equilíbrio entre a superfície e a profundidade, a vivência e a ciência, foi o meu maior desafio. Mas sem ele, esta tese não existiria.

Sob esse pano de fundo, posso agora nos conduzir aos aspectos científicos da pesquisa, que também embasam toda essa experiência, não apenas a tese. Quando já estava convencida de que o tema da pesquisa era o feminino e o mal, a obra de Jung começou a se revelar nesse sentido. Então, uma nota de rodapé do livro *Psicologia e Religião*, volume 11 da Obra Completa de Jung⁶, me saltou aos olhos, e ela se tornou uma guia da jornada. Nesta nota, Jung nos conta que o alquimista e médico belga Gerhard Dorn (1530-1584) observou que, no livro do Gênesis, ao separar as águas de cima das de baixo, Deus criou o binário e não afirmou que isso era bom, como fez nos demais dias da Criação. Jung segue dizendo que, para esse autor, “a emancipação da dualidade deu origem ‘à desorientação, à separação e às desavenças’”. Dorn compreendia que a dualidade era feminina, logo, ela significava Eva, enquanto a tríade corresponderia a Adão. Por isso, o diabo tentara Eva em primeiro lugar. Assim, Jung afirma que Dorn descobriu, “com grande astúcia, que o número binário é o secreto parentesco entre o diabo e a mulher” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 104, nota 48). A partir do impacto dessa informação, a pesquisa começou a caminhar, até chegar aonde chegou.

A relação do binário com o feminino, seguida da relação do uno e do trinitário com o masculino, é algo que irá aparecer algumas vezes nos textos de Jung. Ele, inclusive, ressalta que, tanto no Ocidente quanto no Oriente⁷, os números pares são considerados como tendo

⁵ O termo é do antropólogo Lévy-Bruhl. Jung o utiliza para se referir a experiências nas quais estamos envolvidos em “estado de identidade parcial com o objeto sentido” (Jung, 2013c, OC 6, § 140).

⁶ Obra Completa é como é chamado o conjunto de obras coletadas de Jung no Brasil, publicado pela Editora Vozes. Hoje, porém, sabemos que tal obra não está completa. Logo, o título em inglês e em alemão, Obras Coletadas, é muito mais condizente com a natureza do conjunto. Mas como a tese está sendo apresentada no Brasil, e a base das citações é a versão brasileira, embora tenham sido feitas consultas às versões em inglês e alemão, usaremos a expressão Obra Completa em toda a tese, com a abreviação OC seguida do número do volume.

⁷ A nomenclatura Oriente, utilizada por muito tempo para se referir ao conjunto dos países asiáticos, será usada aqui apenas quando considerarmos a perspectiva de Jung, que tem o Ocidente como referência. É preciso registrar

qualidades femininas, e os ímpares, masculinas (Jung, 2016, OC 8/3, § 865; 2014d, OC 9/1, § 642; 2013h, OC 11/2, § 104). Uma rápida pesquisa sobre o tema nos leva tanto a Pitágoras quanto ao *I Ching*, passando por Platão. A escola pitagórica, que deu origem também a uma escola de numerologia, tinha na polaridade uma verdade universal. Os números eram vistos como princípios que regiam o universo, sendo os ímpares a representação de um princípio ativo e perfeito, associado ao masculino, e os pares, à representação de um princípio passivo e imperfeito, associado ao feminino. A mesma relação é vista nos princípios do *yin* e do *yang* no *I Ching* e no taoísmo como um todo. Nos trigramas do *I Ching*, que formam os seus sessenta e quatro hexagramas, as linhas pares, divididas ao meio, são *yin* (femininas), e as linhas ímpares, constantes, são *yang* (masculinas), sendo que o primeiro hexagrama, o Criativo, é *yang*, ativo e solar, e o segundo, o Receptivo, é *yin*, passivo e lunar. A palavra *yang* deriva da antiga palavra chinesa para brilhante, e *yin* deriva de sombrio. Já em Platão, o tema não é tão evidente, mas Jung percebe que ele aparece na obra *Timeu*, de forma muito específica, na dinâmica entre o três e o quatro (Jung, 2013h, OC 11/2, § 121), conforme apresenta na sua interpretação psicológica sobre o dogma da Trindade. No Gênesis, essa relação também está presente, como observou Dorn. Nesse caso, a dualidade assume um caráter de *imperfeição perfeita*, por ser necessária na Criação. O Gênesis evidencia um parentesco, de fato, entre “a mulher” e “o diabo”. No mínimo, a narrativa hebraica nos mostra uma sociedade entre ambos os representantes do feminino e do mal, nas figuras de Eva e da serpente. Veremos o profundo significado simbólico dessa narrativa no Capítulo 3, pois ela é carregada de força arquetípica.

Essa força não poderia passar despercebida por um médico e cientista da alma em busca de cura para os males ocidentais. Não apenas pelo poder que ela possui no mundo ocidental, mas pelo entendimento que Jung tinha da religião. Ele a compreendia como uma atitude natural da consciência e uma função psíquica criadora de símbolos (Jung, 2012a, OC 11/1, § 6-8), antes de ser instituição. Nessa lógica, os símbolos e dogmas religiosos, assim como os mitológicos, são manifestações da psique e contam a história do desenvolvimento da consciência. É no sentido de uma religião natural que a ideia de uma nova religião irá se apresentar como possibilidade a ele. É por essa razão, também, que a psicologia complexa será profundamente marcada pelo estudo da religião, especialmente dos dogmas e símbolos cristãos. Com sua perspectiva da religião e da psique, Jung traz uma leitura do mundo cristão sob o ponto de vista

que essa não é, hoje, a melhor forma de nomear a Ásia, que só se tornou Oriente na medida em que a Europa se considerou o centro do globo e se colocou como Ocidente. Logo, a Ásia não é Oriente, mas tão somente Ásia ou continente asiático. Da mesma forma, o Oriente Médio se nomeia como Ásia ocidental.

das profundezas, revelando os traços psíquicos inconscientes e ocultos, mas latentes nos dogmas e símbolos, que espelham os subterrâneos da cultura ocidental. É possível dizer que, com esse olhar, Jung vira o cristianismo ao contrário. Sua análise do cristianismo colabora, desta forma, para a compreensão do mundo atual como um todo, uma vez que a cultura europeia se espalhou por todo o globo, redefinindo territórios também pela perspectiva subjetiva. Ela nos ajuda, ainda, a compreender o significado profundo da dominação do masculino na cultura em quase todo o planeta, na análise que Jung faz da imagem coletiva de Deus. No mundo globalizado atual, vivemos sob a égide de instituições que foram constituídas pelo espírito masculino, sob a força de um Deus masculino: as leis, a educação, a ciência, a família, a pólis e o mundo do trabalho, absolutamente tudo o que constitui a vida pública foi criado por homens e sob o domínio do masculino arquetípico na figura de um Grande Pai. Por ter sido assim, é que se pode falar em patriarcado, o domínio unilateral do Pai simbólico. Mesmo as regras do mundo privado foram estabelecidas por esse espírito, ainda que as mulheres, no decorrer da história, tenham conseguido atuar com mais influência justamente nesse mundo escondido dos olhares públicos, já que ficaram relegadas, em sua maioria, ao mundo da vida privada. Percebemos, desta forma, que há na história uma associação entre o desenvolvimento da civilização com a dominância masculina. O que é difícil de aceitar é que isso pode ter sido parte do próprio desenvolvimento da consciência, como veremos. O desafio agora é como integrar os mundos sem que haja dominância de poder. Segundo a psicologia de Jung, a violência reside justamente na unilateralidade, que cria um abismo entre os opostos, levando a tensões que, muitas vezes, só se resolvem no alargamento da tensão, onde um polo acaba gerando o seu oposto, pela lógica do princípio da enantiodromia, conceito que Jung toma emprestado da filosofia de Heráclito de Éfeso. Em uma proposição muito feliz, certa vez Jung afirmou: “em tudo o que acontece no mundo, vejo o jogo dos opostos” (Jung, 2013a, OC 4, § 779).

Como esse legado, a psicologia complexa revela que, se quisermos compreender a psique inconsciente, precisamos estudar mitologia e religião. Se hoje falamos em uma associação entre o feminino e o mal a partir da misoginia e de uma cultura fundada na opressão e na dominação das mulheres pelos homens, não se pode tratar isso como algo que nasce apenas de um desejo consciente de dominação, como uma vontade de poder totalmente sob domínio da consciência, sob pena de não se compreender para onde tudo isso nos leva. Jung provocou o olhar sobre os limites do materialismo, observando que o irracional e o invisível eram a realidade primeira, inclusive da matéria, sendo a realidade psíquica a mais prodigiosa (Jung, 2014d, OC 9/1, § 206). Com isso, o estudo da obra de Jung nos mostra que o fundo do poço da

associação do feminino com o mal é muito mais fundo do que gostaríamos. Ele reside nas camadas mais sedimentadas e arcaicas da psique. Uma camada coletiva, compartilhada por toda a humanidade, que, em um determinado momento da construção de sua psicologia, ele nomeou de inconsciente coletivo. No entanto, assim como Jung não estava justificando violências ao demonstrar o funcionamento da psique, esta tese também não. Inclusive, porque a psicologia de Jung vai apontar para o que ele chamou, inspirado nos alquimistas, de *coniunctio oppositorum*, a união dos opostos. É ela o objetivo da individuação e tema fundamental na tese.

A união dos opostos encontra Jung como símbolo vivo em sua jornada, mobilizando-o psiquicamente e revelando a ele o seu próprio mito. Em 1952, ele escreveu no prefácio de *Símbolos da Transformação*, hoje o volume 5 de sua Obra Completa, que em 1912 a questão sobre o que significava viver com ou sem um mito o tomou de assalto (Jung, 2013b, OC 5, p. 12-13), o que havia comentado a um seletivo grupo nos *Seminários de Psicologia Analítica*, em 1925 (Jung, 2014e, p. 65). Isso produziu nele uma vontade de conhecer qual mito o guiava. Motivado por uma crise pessoal, Jung se lançou, assim, em um verdadeiro *tour de force* pelo mundo desconhecido do inconsciente, em busca de seu mito. A empreitada foi registrada em seis cadernos de capa preta, conhecidos como *Os Livros Negros*, e depois foi elaborada no *Liber Novus*, também conhecido como *O Livro Vermelho*, obra fascinante e única na história da psicologia. Esses registros de seu confronto com o inconsciente são a revelação da “cosmologia imaginária complexa” que revela o mito de Jung (Shamdasani, 2026, p. 4) e, por consequência, a psicologia complexa. Por essa razão, *Os Livros Negros*, com alguns comentários do *Liber Novus*, se tornaram o núcleo desta tese, cerne do capítulo mais extenso, que é o Capítulo 2. Breves citações dos *Seminários de Psicologia Analítica*, de 1925, também foram acrescentadas neste capítulo, uma vez que, nesse seminário, Jung falou pela primeira vez sobre suas experiências pessoais. Antes disso, porém, uma obra já anunciou o que estava por vir, como Jung mesmo relata no prefácio de *Símbolos da Transformação*, e como ele reconhece nas entrevistas que deu a Aniela Jaffé, analista junguiana e sua secretária, entre os anos 1957 e 1958 (Jung e Jaffé, 2026, p. 203), segunda e última vez em que falou sobre sua vida e seus processos mais subjetivos. *Símbolos da Transformação* é uma revisão, quarenta anos depois, de uma de suas obras mais importantes de sua biografia, *Transformações e Símbolos da Libido*, de 1912. Nessa obra, já se encontra a semente da psicologia complexa, bem como da relação entre o feminino e o mal na psique e no pensamento de Jung, razão pela qual ela é o centro do Capítulo 1, junto de alguns aspectos biográficos. Para esses, foram utilizadas as entrevistas originais que Jung concedeu à Aniela Jaffé, substituindo o livro *Memórias, Sonhos, Reflexões*, que se

originou a partir das entrevistas e, durante muito tempo, foi considerado a autobiografia de Jung e a fonte mais confiável sobre o autor. Hoje, no entanto, sabemos que o livro foi intensamente editado, incluindo passagens que nunca foram ditas por Jung, e publicado após o falecimento dele debaixo de grande celeuma, sem autorização da forma final por ele (Shamdasani, 2026, p. 405-411). Ainda que já tivéssemos em mãos algumas informações dos protocolos originais das entrevistas, as entrevistas completas só puderam ser acessadas quando a tese já estava em revisão e precisava ser entregue, em função da data de publicação. Infelizmente, por conta disso, não houve tempo hábil para estudá-las profundamente. Ainda assim, foi possível observar como elas se diferem de *Memórias, Sonhos, Reflexões*. O livro construiu uma narrativa coesa e quase mitológica sobre Jung, algo que cai por terra na leitura das entrevistas, repletas de autocrítica, da desconfiança de Jung quanto à possibilidade de uma biografia válida, e caóticas, como toda conversa, em que os temas vão e vem conforme o fluxo de pensamento, sem uma linha narrativa. As entrevistas foram, assim, utilizadas para citar os trechos mais emblemáticos e conhecidos do livro, quando elas puderam confirmá-los. De toda forma, a opção pelo uso das entrevistas originais no lugar do livro não garante veracidade aos fatos biográficos, pois sabemos que a memória é traiçoeira e o ser humano é um contador de histórias nato. Mas, ao menos, garante que o controle da narrativa seja de Jung. Por fim, tendo atravessado esses dois rios que se cruzam, entre a fase inicial da vida de Jung até a sua crise e seu experimento, chegamos ao oceano do Capítulo 3, que conecta ambos com a forma mais elaborada da psicologia complexa, revelando qual a relação que esta possui com o tema da nova religião, e o quanto essa relação só se torna possível a partir de uma outra: a relação que Jung estabelece com o feminino e com o mal durante toda a sua vida. Desta forma, chegamos ao fim da nossa jornada. Obviamente, uma porta para um novo começo.

CAPÍTULO 1: O chamado do feminino e do mal

1.1 Preâmbulo: infância, juventude e primeiras produções

Quem se debruça sobre a obra de Jung, necessariamente esbarra em sua biografia. Ainda que não se considerasse capaz de ousar escrever sua própria biografia (Shamdasani, 2026, p. 407), ao conceder as entrevistas a Aniela Jaffé, em 1957 e 1958, Jung nos deixou pistas importantes sobre o que o mobilizou no decorrer da vida. Nesses relatos, vemos que sua inquietação diante do mal e sua forte relação com o feminino já se mostram presentes desde sua infância. Além disso, sua percepção simbólica de alguns fatos e pessoas é reveladora de temas que aparecem na psicologia complexa, assim como a importância que ele dá à sua experiência com o inconsciente. Por essa razão, alguns dados biográficos nos interessam nesta tese, antes de trabalharmos o feminino e o mal em sua psicologia geral.

O primeiro fato que nos chama a atenção, é o de que, na infância, o jovem Carl Jung sentia ter duas personalidades, uma ligada ao mundo exterior e ao presente, a personalidade consciente, e outra conectada ao passado e ao mundo interior. Em seu caso particular, ele sentia a segunda personalidade como sendo um homem adulto do século XVIII (Jung e Jaffé, 2026, p. 87), o que era, para ele, fruto de ansiedade. Ao fazer a retrospectiva de sua vida nas entrevistas a Jaffé, afirmou que essas duas personalidades, a consciente e a inconsciente, estariam presentes em todos, e que isso não significava, como poderia parecer, uma esquizofrenia, mas algo natural da psique (Jung e Jaffé, 2026, p. 346). Ele percebeu, ainda, que a personalidade que chamou de número dois, a interior, também se apresentava de forma proeminente em sua mãe, Emilie Preiswerk Jung (Jung e Jaffé, 2026, p. 93), a quem ele era mais apegado em sua família, embora a considerasse “desajeitada e carente” (Jung e Jaffé, 2026, p. 78). Sua mãe sofria de depressão e apresentava sintomas de histeria, conforme diagnóstico da época. Vinha de uma família de médiuns e gostava de literatura. A partir dos relatos de Jung, observamos o quanto ela lhe deixou uma forte impressão e parece ter exercido uma poderosa influência sobre ele. Nas entrevistas, são muitos os momentos em que Jung se dedicou a falar sobre a mãe. Em 1878, Emilie foi internada em um hospital psiquiátrico, quando Jung foi morar com uma tia. Esse tempo afastado da mãe, o levou a desconfiar das mulheres, e a estabelecer um vínculo de confiança com a figura do pai, mesmo que associasse ao pai uma imagem de impotência, conforme vemos no trecho a seguir. A desconfiança, no entanto, não parece ter correspondido à realidade:

Para mim, a sensação do feminino significa uma falta de confiabilidade natural; nunca se pode depender disso. “Pai” significa, para mim,

confiabilidade e impotência. Essa é a desvantagem com a qual comecei. Mais tarde, essa impressão foi revista: eu acreditava ter amigos, mas me decepcionei com eles, e desconfiava das mulheres e não me decepcionei. (Jung e Jaffé, 2026, p. 43, livre tradução)

A juventude de Jung é, ainda, marcada por visões e sonhos emblemáticos, além de grandes conflitos internos, que nos revelam temas que o acompanhariam por toda a sua vida. Um dos primeiros sonhos de que se lembra foi com um falo ritual, interpretação que fez somente mais tarde. No sonho, um grande falo aparece como um deus subterrâneo, e sua mãe o apresenta como “o devorador de homens” (Jung e Jaffé, 2026, p. 39-40). À imagem desse canibal, Jung associou “o senhor Jesus”, sobre o qual ouvia nos cultos e orações. Ele também associou esse “devorador de homens” com os padres jesuítas, que o impressionavam e assustavam (Jung e Jaffé, 2026, p. 41-42). Tendo crescido dentro de uma igreja protestante, marcadamente iconoclasta, pode-se compreender, ao menos em parte, o poder de tais imagens. No início da adolescência, sentindo-se distante de uma presença real de Deus, passou a questionar os dogmas cristãos e a criticar os sermões do pai. Paul Achilles Jung, seu pai, foi pastor na Igreja Reformada Suíça, assim como seis parentes de sua mãe e dois tios por parte de pai (Jung e Jaffé, 2026, p. 58). A Igreja Reformada Suíça teve, desta forma, forte presença na vida de Jung.

Quando já era conhecido como médico e pensador, ele criticou a Reforma, justamente por sua iconoclastia, assim como pela grande fragmentação da cristandade, o que deixara, segundo ele, um vazio espiritual na alma do europeu (Jung, 2013a, OC 4, § 750; 2014, OC 6, § 478). Sua crítica é o que parece tê-lo levado, na vida adulta, a se aproximar da Igreja Católica, ainda que com reservas, assim como de movimentos místicos protestantes da Alemanha de sua época, que buscavam resgatar um simbolismo perdido com as inúmeras denominações protestantes (Liebscher, 2020, p. 85-113). Mas mesmo com essa aproximação, desde a juventude deixou de frequentar igrejas, por sentir que, nelas, Deus estava morto (Jung e Jaffé, 2026, p. 80-81). Para o jovem Jung, os sermões de seu pai nada diziam. Soavam como palavras sem sentimento e sem sentido. Um de seus questionamentos, de cuja resposta o pai se esquivou, foi sobre a Trindade (Jung e Jaffé, 2026, p. 59-60). Anos mais tarde, Jung interpretou a Trindade psicologicamente, reflexão fundamental para esta tese.

Em um dos relatos sobre sua juventude, Jung nos informa que, por volta dos onze ou doze anos, voltando da escola, teve uma visão de Deus no alto da cúpula da catedral da Basileia, já uma igreja reformada à época, e sentiu que algo terrível estava prestes a acontecer. Então, ele viu Deus defecando e destruindo a igreja. Ao comentar sobre a visão, afirmou que ela o trouxera um grande alívio (Jung e Jaffé, 2026, p. 56). Já maduro, a interpretou como o Deus vivo na

psique, que pode ser experimentado como uma dinâmica psicológica. A visão resolvera, temporariamente, para ele, a tensão psíquica que vivenciava, naquele momento, entre as ideias de bem e de mal. De alguma forma, o sentimento de ter duas personalidades, o reconhecimento delas em sua mãe, o falo ritual, o vazio diante dos sermões do pai e a visão na catedral, apresentaram a Jung, bem prematuramente, um Deus vivo que não era somente bom, tema que estará presente em sua obra ao buscar as compreensões de Deus como uma imagem psíquica.

A certeza da existência de uma força terrível que acometia o ser humano, tão importante quanto uma força luminosa, ganharia mais substância na vida de Jung a partir da leitura de *Fausto*, de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). A obra lhe foi apresentada por sua mãe quando ele tinha entre quinze e dezesseis anos (Jung e Jaffé, 2026, p. 166). Mais uma vez, vemos a força da presença da mãe em sua vida. *Fausto*, principal obra de Goethe, é um poema épico e peça teatral em duas partes, que narra a jornada do erudito Fausto a partir de seu encontro e pacto com o diabo, representado pela personagem Mefistófeles. Sob impacto do texto, Jung compreendeu que a verdadeira figura trágica da história era Mefistófeles, e não Fausto (Jung e Jaffé, 2026, p. 224), o que conferia, assim, mais dignidade ao diabo no drama humano e divino. *Fausto* pareceu introduzir também, para Jung, as imagens do feminino que habitam a psique ocidental, a partir das personagens Gretchen e Helena, e do Reino das Mães. Por toda a obra intelectual de Jung é possível ver referências ao texto de Goethe, relacionadas tanto ao tema do mal quanto ao do feminino. Foi também na juventude que Jung travou contato com a filosofia pela primeira vez, na biblioteca de sua casa (Jung e Jaffé, 2026, p. 58-60). Leu Immanuel Kant (1724-1804), Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche (1844-1900). Cada um desses viria a ser uma referência importante em seu pensamento. Nietzsche despertaria ainda mais seu interesse posteriormente. Em 1914, Jung releu *Assim Falava Zaratustra* (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 40), obra que o ocupou por anos, sobre a qual realizou importantes seminários entre 1936 e 1939.

Vemos, assim, que além de acessar obras profundas do pensamento ocidental ainda muito jovem, Jung vivenciou conflitos internos desde muito cedo. Mais tarde, ele viria a chamar esses conflitos de jogo dos opostos, marca de sua perspectiva sobre a psique. Mas antes que pudesse chegar a essa elaboração, experimentou os temas do que denominou “primeira metade da vida”. Mais à frente, considerou que a sua psicologia era uma psicologia da segunda metade da vida. A primeira metade seria guiada pelo que chamou de “objetivo natural”, e a segunda pelo “objetivo cultural” (Jung, 2014a, OC 7/1, §114). O objetivo natural seria o impulso de realização no mundo: casar, ter filhos, consolidar uma carreira etc, para o qual tem-se a natureza

e a educação como impulsionadoras. Já o objetivo cultural, seria o impulso de virar-se para dentro e buscar o sentido da vida no mundo interior, não mais nas expectativas sociais. Foi chamado por ele de cultural porque, segundo argumentava, nesse momento da vida os conteúdos do inconsciente coletivo se ativariam, guiando o indivíduo pelas profundezas da alma. Assim, a segunda metade da vida seria marcada por um retorno à alma, conforme as vivências relatadas em *Os Livros Negros* e elaboradas em *O Livro Vermelho*, que serão abordadas no Capítulo 2. Sua psicologia viria a se ocupar da segunda metade da vida e de seus temas, e sua própria vida parecia estar guiando-o a isso.

Mas antes que fosse possível compreender a gênese da psicologia complexa nas vivências de Jung com o inconsciente, e observar nela a força com que os temas do feminino e do mal emergem, é em sua produção científico-literária que os debates sobre o tema foram apresentados. Tal produção se inicia praticamente junto com sua carreira médica, estendendo-se até os seus últimos anos de vida. Em 1900, Jung se forma em medicina pela Universidade da Basileia, assumindo, logo em seguida, o posto de médico assistente do hospital psiquiátrico Burghölzli, em Zurique. Lá, trabalha com o psiquiatra e médico-chefe Paul Eugen Bleuler (1857-1939), que se torna um de seus mentores. É um fato curioso que Jung tenha se formado em um ano emblemático para a psicologia do inconsciente. Em 1900, foram publicadas duas obras fundamentais deste, então, novo campo do saber: *From India to Planet Mars*, de Theodore Flournoy (1854-1920), psicólogo de Genebra que foi uma das principais referências para Jung; e *A Interpretação dos Sonhos*, de Sigmund Freud (1856-1939). Sobre a última, Jung escreveu um ensaio intitulado *Sigmund Freud: Sobre os sonhos*, em 1901, que não foi publicado, mas encontrado em seus espólios, e que provavelmente foi utilizado por Jung em uma palestra sobre o tema em Burghölzli, por solicitação de Bleuler (McGuire, ed., 1993, p. 45, nota 8).

Em 1902, Jung defendeu, para obtenção do título de doutor em psiquiatria, a dissertação *Sobre a psicologia e a patologia dos fenômenos chamados ocultos*, que atualmente integra o volume 1 da Obra Completa. Nela, ele analisa os tranSES mediúnicos de sua prima Hélène Preiswerk⁸, sob a perspectiva psiquiátrica e psicológica. Sua referência na condução da análise foi a obra *From India to Planet Mars*, de Theodore Flournoy. No livro, Flournoy interpreta os tranSES da médium Hélène Smith, pseudônimo de Catherine Elise-Müller, que ele acompanhou por cinco anos, como “obra da imaginação criativa subconsciente alimentada por criptomnésia”

⁸ Jung não informa, na dissertação, que a médium se trata de sua prima. Essa informação nos chega depois, e pode ser confirmada nas entrevistas a Jaffé (Jung e Jaffé, 2026, p. 74). No texto, ele a chama de S.W., e diz se tratar de uma menina de quinze anos cujas sessões ele acompanhou.

(Shamdasani, 1990, p. 39). A dissertação foi o primeiro texto de Jung a ser publicado, e a ela se seguiram ensaios sobre tópicos de interesse da psiquiatria, como análises de casos de histeria, mania e psicoses. Em alguns desses ensaios, Jung apresenta uma abordagem psicanalítica dos fenômenos psíquicos. Entre os textos da época, destaca-se *A psicologia da dementia praecox*, de 1907, que integra, hoje, o volume 3 da Obra Completa. O texto traz uma perspectiva singular, até então, sobre o que se conhecia em relação à patologia que, posteriormente, viria a ficar conhecida como esquizofrenia. As contribuições de Jung para a compreensão da esquizofrenia o colocam em lugar de destaque no campo da psiquiatria. Ele foi o primeiro médico a chamar a atenção para o fato de que as psicoses poderiam ser tratadas com psicoterapia, afirmando terem origem psicológica (Shamdasani, 2005, p. 16).

Para um médico que viria a se ocupar do problema do mal por muitos anos, é interessante notar que sua carreira se inicia com uma preocupação com as dissociações psíquicas mais profundas. No texto *A importância do pai no destino do indivíduo*, de 1909, Jung afirma que “se alguém estiver disposto a ver uma força demoníaca do destino em ação, pode vê-la nestas lúgubres e silenciosas tragédias que acontecem lenta e dolorosamente nas almas doentes de nossos neuróticos” (Jung, 2013a, OC 4, § 727). No ensaio original, sem as revisões realizadas no texto a que temos acesso no volume 4 da Obra Completa, podemos ler, ao final, a seguinte afirmação: “Espero que a experiência dos próximos anos cave mais fundo nesta área ainda escura, que só consegui iluminar fugazmente, e revele mais sobre a oficina secreta do demônio que guia o destino” (Jung, 1927, 2ª ed., p. 18-19). Em trechos como esses, observamos que o tema do mal ainda não havia se apresentado a Jung da forma como será tratado posteriormente, especialmente a partir da década de trinta. Mas a associação que ele faz entre os desequilíbrios psíquicos e a oficina do demônio nos revela uma atuação inconsciente do tema. Quiçá, uma intuição sobre o papel do mal no desenvolvimento psicológico. A consciência de um princípio diabólico como um aspecto da energia psíquica, aparecerá pela primeira vez em seu primeiro livro de grande envergadura, que veremos a seguir.

Desse mesmo momento de sua vida, constam ainda os escritos que apresentam os resultados dos testes de associação de palavras, presentes no volume 2 da Obra Completa. Os testes foram desenvolvidos em Burghölzli sob incentivo de Eugen Bleuler e a direção de Jung e Franz Riklin. Segundo Shamdasani, o objetivo de tais testes “era fornecer um método rápido e confiável para diagnóstico diferencial” (Shamdasani, 2012, p. viii). Ele afirma, porém, que eles falharam em alcançar tal objetivo, mas ficaram impressionados com “a importância das perturbações nas reações e nos tempos de resposta prolongados” (Shamdasani, 2012, p. viii).

Jung e Riklin argumentaram que a presença das perturbações se dava em função da atuação, na psique, de complexos de alta carga emocional. A partir disso, construíram a teoria dos complexos, considerando a afetividade como base da energia psíquica. Jung dá os créditos do termo afetividade a Bleuler:

Bleuler propõe, em vez de sensação, sentimento, afeto, sensibilidade, a expressão afetividade, que designa não apenas os afetos no sentido próprio como também as leves sensações e as tonalidades afetivas de prazer e desprazer em todas as vivências possíveis. (Jung, 2014, OC 3, §78)

Desta definição nasce a expressão *complexos de intensidade afetiva*, abundantemente utilizada por Jung em sua obra. A teoria dos complexos ganharia novos contornos posteriormente, a partir da concepção arquetípica da psique.

Observando o início da vida profissional de Jung, vemos que sua preocupação mais evidente é encontrar respostas e tratamentos para o sofrimento psíquico. Durante o inverno de 1902-1903, ele vai, então, a Paris, para estudar com Pierre Janet (1859-1947), primeiro médico a desenvolver uma teoria estruturada das dissociações psíquicas. Janet oferecia suas aulas no Collège de France, e trabalhava e desenvolvia suas pesquisas no Hospital Salpêtrière, onde era mentorado pelo famoso neurologista Jean-Martin Charcot (1825-1893), referência importante para Freud. Salpêtrière recebia, especialmente, à época, mulheres diagnosticadas como histéricas, e Janet ficou conhecido pelo uso da hipnose no tratamento dessas mulheres.

Aqui, um dado nos chama a atenção. Vemos que uma parte substancial dos experimentos clínicos e tratamentos da época pareciam ser realizados em pacientes mulheres. Inclusive, mulheres eram a maioria entre os médiuns de destaque no período. No caso de Jung, se tomarmos como base a forte presença da mãe em sua vida, o estudo de sua prima médium e o quanto os relatos de uma mulher irão impressioná-lo ao ponto de ele escrever seu primeiro grande livro, como veremos, podemos cair na tentação de acreditar que as pacientes mulheres eram maioria em sua clínica, além de mais importantes. Jung afirmou, porém, que a quantidade de pacientes homens e mulheres foi equilibrada desde o início de seus atendimentos e pesquisas (Jung e Jaffé, 2026, p. 284). Isso se comprova com a leitura dos casos clínicos apresentados em seus textos iniciais. Apesar disso, as mulheres parecem ter exercido forte efeito sobre Jung no decorrer de sua vida, desde Emma Rauschenbach, com quem se casou em 1903, até Toni Wolf, com quem se relacionou por bastante tempo, mesmo estando casado, passando por suas muitas colaboradoras. Se é verdade que Jung possuía uma quantidade equilibrada de pacientes de ambos os sexos, e também um círculo grande de relações formado tanto por homens quanto por

mulheres, como suas cartas e seminários nos revelam, é verdade também que o papel das mulheres e do feminino foi fundamental na construção do seu pensamento mais maduro sobre o feminino e o masculino, conforme sua vivência com o inconsciente irá nos revelar. Em um texto de 1927, ele irá reconhecer o papel determinante da mulher na psicologia, afirmando que “grande porcentagem do material empírico da psicologia dos complexos provém das mulheres”, por ser, a mulher, mais psicológica, conforme compreendeu (Jung, 2013g, OC 10/3, § 258).

Nesses anos iniciais, no entanto, seu entendimento acerca do feminino e do masculino era determinado por seus estudos de sexologia, com base na psiquiatria e na psicanálise. Nesse caso, os dois conceitos não possuíam relevância para além de uma conexão com o sexo biológico, o que irá se transformar depois, quando os conceitos de masculino e feminino ganharão mais camadas com a perspectiva arquetípica. Quanto à psicanálise, vemos que ela estava presente na prática médica de Jung como um método de psicoterapia incentivado por Bleuler, e parece ter sido especialmente eficaz nos tratamentos de mulheres, como no caso de Sabina Spielrein (1885-1942). Spielrein, que se tornou um nome relevante da psicanálise, foi paciente de Jung entre 1904 e 1905, tendo sido um “caso-teste” para ele, como ele qualifica em uma carta a Freud, no uso do método psicanalítico (McGuire, ed., 1993, p. 279). O contato de Jung com a psicanálise, e sua relação com Freud, são fundamentais para uma compreensão mais ampla da singularidade de seu entendimento sobre a psique.

Jung iniciou seu contato com Freud em 1906, a partir do envio, ao já renomado neurologista, da publicação completa dos seus *Estudos diagnósticos de associações*, que integra o volume 2 da Obra Completa. Freud, no entanto, como revela em sua carta de resposta, do dia 11 de abril daquele ano (McGuire, ed. 1993, p. 43), já havia adquirido o material, e se mostra bastante satisfeito com as conclusões de Jung. O contato foi apenas o começo de uma intensa troca e colaboração entre ambos, até a já conhecida ruptura entre 1913 e 1914. A presença de Jung na psicanálise, embora ignorada em alguns círculos psicanalíticos, é de fundamental importância. Foram as iniciativas de Bleuler e Jung em Burghölzli que colaboraram para a divulgação do novo saber na Europa, transformando Zurique no primeiro núcleo de interesse pela psicanálise fora do restrito grupo de Freud em Viena (McGuire, ed., 1993, p. 14). Além disso, a reconhecida técnica da supervisão na psicanálise foi uma contribuição de Jung. Entusiasmado com o saber psicanalítico, no qual encontrou ressonância com algumas de suas ideias, foi considerado por Freud o seu sucessor e tornou-se o presidente da Associação Internacional de Psicanálise. Mas se, por um lado, Jung vinha contribuindo consistentemente para a psicanálise, por outro, já possuía ideias muito próprias sobre a psique, com as quais Freud

não concordava (Jung, 2013a, OC 4).⁹ Além de se interessar bastante pelos fenômenos ocultos, que não animavam tanto Freud, Jung questionava a centralidade da teoria sexual freudiana desde o início de seu contato com a psicanálise. Nos *Seminários de Psicologia Analítica*, de 1925, realizados em Zurique, primeira vez em que Jung relata vivências pessoais e apresenta a sua psicologia em primeira pessoa (Shamdasani, 2014, p. 17), afirmou: “Quando Freud falava de sexualidade era como se estivesse falando de Deus – comoalaria um homem que experimentou uma conversão” (Jung, 2014e, p. 60). Para Freud, era impensável, no entanto, que a teoria sexual perdesse sua importância e, mais ainda, que desse lugar a estudos do oculto. A ruptura viria após o lançamento do livro que inaugurou o pensamento singular de Jung: *Transformações e Símbolos da Libido*.¹⁰ Shamdasani (2012), no entanto, nos oferece uma leitura de que a ruptura entre ambos não se deu exatamente em função do conteúdo do livro, mesmo porque, Freud chegou a elogiá-lo em uma carta de 1911 (McGuire, 1993, p. 523). O argumento é de que um desgaste na relação, por razões políticas e de personalidade, havia tornado a colaboração entre ambos insustentável. Jung, porém, considera o livro como marco dessa ruptura, como afirma no prefácio de sua revisão (Jung, 2013b, OC 5, p. 11-15). De toda forma, em sua famosa entrevista para a BBC, em 1959¹¹, revelou haver grandes diferenças de personalidade entre ambos, o que era um desafio para a relação.

Transformações e Símbolos da Libido foi lançado primeiro em duas partes, entre 1911 e 1912, nos volumes III e IV do *Anuário de Pesquisa Psicanalítica e Psicopatologia (Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung)*, editado por Freud e Bleuler. Em 1912, a editora Deuticke Verlag o lançou em formato definitivo de livro. Na obra, Jung elabora a sua perspectiva, até então, sobre a libido, conceito central da psicanálise. No decorrer do texto, vemos sua visão se diferenciar substancialmente da abordagem psicanalítica, ainda que Jung o inicie abordando o Complexo de Édipo. Trata-se de um livro ousado, repleto de referências mitológicas, que convida o leitor a uma jornada de fôlego. Nele, Jung busca demonstrar que a libido, termo que usa no livro praticamente como análogo à psique, seria uma energia neutra, e não uma energia movida exclusivamente por conteúdos sexuais. Ela seria movida por símbolos. Tais símbolos, por sua vez, a qualificariam, podendo seus conteúdos serem sexuais ou não. A

⁹ Além das conferências de Jung em Nova York, em 1912, *A Teoria da Psicanálise* (Jung, 2013a, OC 4), conferir a introdução de Sonu Shamdasani à nova edição das conferências, *Jung contra Freud*, de 2012.

¹⁰ Como esta primeira versão do livro não foi traduzida para o português, apenas sua versão intensamente revisada, relançada em 1952 sob o título *Símbolos da Transformação* (volume 5 da Obra Completa), optamos por utilizar o título traduzido livremente do original em alemão *Wandlungen und Symbole der Libido*.

¹¹ A entrevista foi dada ao jornalista John Freeman para o seu conhecido programa *Face to Face*. Uma versão legendada, colorida e remasterizada pode ser assistida no canal do YouTube do Instituto Freedom.

libido também se dividiria em duas correntes, uma positiva, a favor do desenvolvimento psíquico, e outra negativa, contra o desenvolvimento. Essa divisão, conforme Jung afirmou alguns anos mais tarde, é a tese fundamental do livro (Jung, 2014e, p. 66). Podemos considerar que essa compreensão antecipa sua teoria posterior da energia psíquica com base nos opostos.

No livro, Jung buscará demonstrar, ilustrando com uma variedade de mitos, como a qualidade simbólica da libido permaneceria viva no âmbito inconsciente, e se expressaria entre os homens e as mulheres do mundo moderno. Para isso, usa como estudo de caso as fantasias de uma jovem norte-americana chamada Frank Miller,¹² a quem se refere no livro como Miss Miller, relatadas em um ensaio publicado por Theodore Flournoy. Miller havia sido aluna de Flournoy em Genebra durante um período na Europa, quando escreveu o ensaio *Alguns fatos sobre a imaginação criativa subconsciente* (*Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente* no título original), no qual relatou sonhos e fantasias suas. Seu objetivo, com o ensaio, foi classificar e analisar tais experiências como imaginação criativa, conceito de Flournoy, a partir de criptomnésia,¹³ contrariando a tendência da época de considerar tais produções espontâneas como mediúnicas. Flournoy o publicou, junto a uma introdução sua, no volume V dos *Arquivos de Psicologia de Genebra*, em 1905. Esse é o texto ao qual Jung teve acesso, e a partir do qual deu início à construção de sua concepção ampliada sobre a libido, ressaltando a importância dos elementos mitológicos e religiosos na psique.

Argumentamos, assim, que *Transformações e Símbolos da Libido* inaugura o pensamento de Jung sobre a relação entre religião e psique. Embora seja possível dizer que seu interesse anterior pelos fenômenos ocultos, assim como pela obra de William James (1842-1910)¹⁴, já revelava sua disposição pela compreensão do fenômeno religioso, é somente no livro de 1912 que essa disposição vem à tona de forma mais consistente. Assim, *Transformações e Símbolos da Libido* lança a semente de sua psicologia fortemente marcada pelo tema da religião. Nele, a importância do mítico e do religioso não está apenas no uso que Jung faz de comparações entre as fantasias de Miss Miller com mitos e símbolos religiosos, no método que posteriormente chamaria de amplificação simbólica, mas também em como trata esses

¹² No prefácio da edição alemã de 1925, datado de 1924, Jung afirma que Frank Miller era um pseudônimo. Mas uma pesquisa de Sonu Shamdasani (1990) sobre Miller concluiu que esse era o nome verdadeiro dela.

¹³ A criptomnésia é entendida como uma memória indireta. Aparece sob a forma de uma criação espontânea que, na verdade, é a expressão de uma memória presente há muito no inconsciente (Jung, 2013, OC 1, § 138).

¹⁴ Junto com o alemão Wilhelm Wundt, William James é considerado o precursor da psicologia, sendo o criador do Departamento de Psicologia da Universidade de Harvard. Sua série de conferências *As variedades da experiência religiosa*, oferecidas em 1901 na Universidade de Aberdeen, na Escócia, foi uma referência importante para Jung, que o conheceu pessoalmente em 1909. Jung afirmou em suas memórias que James “foi uma das pessoas mais notáveis que conheceu na vida” (Shamdasani, 2005, p. 72-73).

conteúdos como psíquicos. É ainda, neste texto, que vemos o embrião da teoria arquetípica, na referência a um inconsciente histórico, e observamos o tema do feminino associado ao mal pela primeira vez na obra de Jung. Por isso, o livro ocupa lugar de destaque na tese. Importante ressaltar que a revisão de 1952, hoje o volume 5 das Obra Completa, não é levada em consideração aqui, embora algumas comparações tenham sido necessárias. O foco é na obra original de 1912, para que possamos acompanhar o desenvolvimento do nosso objeto no decorrer da construção e da consolidação da psicologia complexa.

1.2 Transformações e símbolos da libido e o feminino terrível

1.2.1 Uma mulher como guia

Marco da obra junguiana, *Transformações e Símbolos da Libido*¹⁵ apresenta a psicologia de Jung em seu estado embrionário. Alguns temas que se consolidarão posteriormente, dando origem aos conceitos explicativos de sua psicologia complexa, apresentam-se pela primeira vez neste livro. Seu confronto com o inconsciente, que começará um ano depois do lançamento do livro, tema do nosso próximo capítulo, está contaminado pelos estudos mitológicos e religiosos que dão substância a essa obra (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 22), revelando-se, assim, uma confirmação, pela experiência, da grande intuição que parece ter sido o livro. Não é sem razão que Jung o compreende, anos mais tarde, como uma revelação sobre ele próprio, como veremos. O livro também se insere dentro do espírito da época, marcado pelo interesse em religião e mitologia comparada (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 11).

O texto nasce do contato de Jung com as fantasias inconscientes de uma mulher, algo que é notável por si só. Portanto, antes de voltarmos nosso olhar para o texto junguiano, falemos um pouco sobre essa mulher. Sabemos que Jung não a conheceu. Seu acesso a ela se deu apenas através do texto publicado por Flournoy. Miller, que realmente se chamava Frank, como informado em nota de rodapé acima, nasceu e viveu nos EUA, mas estudou filosofia e literatura nas universidades de Berlim, Genebra e Lausane (Shamdasani, 1990). Ela ficou conhecida tanto por seu ensaio já citado, quanto por colaborar com jornais e realizar palestras nos EUA e no Canadá a respeito da cultura de países europeus. Nas palestras, não apenas falava sobre a cultura, mas se apresentava de forma performática, usando roupas típicas das mulheres das

¹⁵ Para esta tese, foi estudada a tradução para o inglês, de Breatice M. Hinkle, lançada em 1916 nos EUA e na Inglaterra pela editora Moffat, Yard and Company sob o título *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido*, associada a consultas à obra em alemão, *Wandlungen und Symbole der Libido*, na edição de 1925, que mantém o texto original de 1912.

regiões. Essas informações são reveladas por matérias de jornais com críticas favoráveis, algumas efusivas, às preleções de Miller. A história de Miller também nos revela que ela foi internada no hospital psiquiátrico do Estado de Massachussets contra a sua vontade, o que lhe gerou indignação, já que ela não se considerava psicótica, apenas uma mulher sobrecarregada e cansada. Ao apurar o fato, Shamdasani nos traz um artigo da historiadora Elizabeth Lunbeck (1987), sobre a patologização dos comportamentos de uma nova geração de mulheres que surgia à época. Ele diz que Lunbeck:

Observa que o diagnóstico de psicopatia foi esmagadoramente aplicado a mulheres jovens que foram as primeiras a viver sozinhas na cidade e a conseguir uma liberdade limitada para se associarem com quem quisessem. A emergente expressão de sexualidade e independência dessas mulheres, que transgredia as normas sociais, era suficiente para serem rotuladas de imorais e, por conseguinte, institucionalizadas. (Shamdasani, 1990, p. 32, livre tradução)

Sabendo que Jung não conheceu Miller, e observando como ele trata as suas imaginações criativas em seu livro, percebemos que ele também patologizou Frank Miller. Na edição original, a tratou como uma mulher neurótica. Já na segunda edição, de 1952, foi além, e considerou suas fantasias como prenúncios de uma esquizofrenia. Inclusive, em outra obra, ele cita que esse caso “terminou numa catástrofe psíquica” (Jung, 2012c, OC 12, § 324). Não podemos afirmar, no entanto, que ele chegou a um diagnóstico pelo fato de Miller ser mulher, mesmo que seja possível observar a patologização do comportamento feminino como parte do espírito da época, algo que ainda vemos nos dias de hoje. Como vimos, o número de pacientes homens e mulheres de Jung era equilibrado, logo, os seus diagnósticos de neuroses e psicoses, tanto em mulheres quanto em homens, também. Ainda que o fato de Jung patologizar as fantasias de Frank Miller possa ser algo incômodo, revelando um ponto cego de Jung, *Transformações e Símbolos da Libido* tem grande importância por marcar a originalidade do seu pensamento. Sabemos que, durante os seminários de 1925, ele confessou que o livro foi uma grande projeção sua sobre as fantasias dela (Jung, 2014e, p. 64-65). No prefácio da revisão de 1952, ele afirmou que nunca gostou do livro, e que o havia escrito “em cima do joelho”, de forma apressada, em um momento turbulento de sua vida, em que tudo o que ali escreveu chegou a ele como uma avalanche (Jung, 2013b, OC 5, p. 11-15). Associou o livro ao estresse de sua ruptura com Freud. O que se passava, porém, era o início do pensamento original e profundo de Jung sobre a psique, que seria marcado pela força da fantasia. Miller poderia não estar à beira de um colapso, mas deu a Jung, indiretamente, os primeiros insights para a construção de sua psicologia. Shamdasani afirma, inclusive, que o estilo do texto de Frank

Miller “em torno de um conjunto de sonhos, fantasias e imaginações ativas, em vez de em torno de anamneses da infância”, teria fornecido a Jung “uma antevisão daquilo que se tornou seu estilo predominante de material de caso” (Shamdasani, 1990, p. 53), embora hoje saibamos, como o próprio Shamdasani trouxe à tona com a edição de *O Livro Vermelho* e de *Os Livros Negros*, que a própria experiência de Jung com o inconsciente foi determinante para a forma que ele deu à psicologia complexa. No entanto, atuando como guia de Jung para o inconsciente, Miller foi quem primeiro o ajudou a dar à luz um pensamento não apenas inovador, mas provocador, sobre a alma humana, que já mostra seus contornos em 1912.

1.2.2 As duas correntes da libido

Decidido a provar que a fantasia não teria morrido na psique humana mesmo com o desenvolvimento do pensamento racional, Jung deu início à sua psicologia, ainda que essa não tenha sido a sua intenção. Naquele momento, seu objetivo era, como revela o subtítulo do livro, contribuir para a história do pensamento.¹⁶ A primeira parte do livro é dedicada, assim, à apresentação de dois tipos de pensamento que, segundo Jung, determinariam a vida e a história humanas: o pensamento onírico, ou fantasioso, e o pensamento dirigido, ou direcionado. A história da humanidade, sob o ponto de vista de Jung nesta obra, seria a história da passagem do primeiro ao segundo. Como isso ocorreu, é o que ele buscará explicar no livro, chamando a atenção para o fato de que o segundo não teria desaparecido nas sociedades modernas, mas viveria sob a forma de sonhos e fantasias inconscientes, revelando a libido como simbólica. Porém, ao afirmar isso, ainda não trata do conceito de símbolo da maneira como ele aparecerá depois em sua psicologia, mas do simbólico como expressão imagética e narrativa da libido.

No capítulo de abertura, Jung busca, especialmente, realizar uma descrição sistemática do pensamento fantasioso, o que, segundo ele, ainda não havia sido realizado. O caso era diferente, porém, quando se tratava do pensamento dirigido, que é acessível à consciência e facilmente compreendido e exemplificado, e que teria dado origem à ciência. Ele argumentará que os antigos não tinham pensamento dirigido. Esse seria um fato moderno. Sua explicação para tal se dá pela perspectiva psicanalítica. Eles não o tinham porque “não conseguiram arrancar a libido, que poderia ser sublimada, das outras relações naturais, e não se voltaram voluntariamente para o antropomorfismo”, uma vez que “o segredo do desenvolvimento da

¹⁶ O subtítulo de *Transformações e Símbolos da Libido é Contribuições para a história do desenvolvimento do pensamento*, na tradução livre de *Beiträge zur entwicklungsgeschichte des denkens*.

cultura está na mobilidade da libido e em sua capacidade de transferência” (Jung, 1916, p. 20). Desta forma, seus deuses estariam na natureza, e suas explicações para a realidade residiriam em uma simbiose humana com essas forças naturais. A psicanálise se faz presente o tempo inteiro na linguagem de Jung no livro, assim como em sua referência inicial ao complexo de Édipo, seu ponto de partida, ainda que na segunda parte ele o relativize com a perspectiva simbólica. Na introdução, afirma que “a mãe pode ser a paixão avassaladora do filho, que talvez mina toda a sua vida e a destrói tragicamente” (Jung, 1916, p. 4). Essa é uma frase marcante que, à revelia da relativização do complexo de Édipo, irá ressoar em toda a imagem da psique apresentada na segunda parte, no mito do herói solar. Veremos adiante, de que maneira Jung se desvincula da proposta freudiana.

Nesta primeira parte do livro, o que mais importa é a hipótese de que o pensamento fantasioso dos antigos não teria deixado de existir na modernidade racional. Pelo contrário, por ter sido reprimido pela força do pensamento dirigido, ele apareceria em sonhos e fantasias de forma avassaladora, provando que a libido possuiria dois tipos de correntes. Tal afirmação antecipa a perspectiva energética que Jung terá da psique, em consonância com o pensamento mais inovador da época em campos como os da física e da química. Ela antecipa também a imagem da psique como um jogo entre os opostos. Aqui, Jung afirma que “tudo o que é psicológico tem um significado superior e um inferior” (Jung, 1916, p. 63).

Enquanto elabora o pensamento fantasioso, um trecho nos chama a atenção. Trata-se da alta recorrência de sonhos de agressão sexual entre mulheres (Jung, 1916, p. 33-34), o que parece apontar para traumas e imagens que habitam o inconsciente. Jung discorre, nessa parte, sobre o quanto o rapto de mulheres e os atos de violência sexual foram comuns e aceitos em diversas épocas da humanidade, aparecendo ainda na mitologia, como nos mitos de Perséfone, de Europa e das Sabinas. Seguindo essa linha de pensamento, ressalta o poder dado ao falo na mitologia greco-romana. Sendo símbolo da criação, o falo é também objeto de violência, tanto física quanto simbólica. Observamos com curiosidade o fato de Jung ressaltar essa característica da cultura. No livro, ele não apresenta um pensamento muito organizado nem uma linguagem muito sistematizada e estruturada a ponto de evidenciar certas conexões. Na verdade, sua linguagem se apresenta mais como um grande fluxo de pensamento. Mas diante da segunda parte do livro, é possível dizer que o tema da violação da mulher vai encontrar ressonância no mito do herói solar. Quanto aos efeitos das bases psicológicas desse mito na vida das mulheres e nos relacionamentos entre os sexos, o que encontramos são falas soltas de Jung no decorrer do texto, mas que são suficientes para revelar alguns pensamentos importantes do nosso autor

nesse momento inicial de seu pensamento sobre a psique. Mas tão curioso quanto Jung ressaltar tudo isso, é como ele não parece perceber que, ao fazer isso, estava se referindo à cultura europeia. Logo, é importante destacar que, ao falar em humanidade nesse momento, Jung fala do mundo europeu. Mais à frente, em sua vida, quando amplia a sua consciência a respeito das atrocidades sob as quais se assenta a história da Europa, busca, não sem propósito, uma psicologia que possa ser uma espécie de redenção dessa história sangrenta. Ainda que Jung trabalhe também com mitos egípcios e babilônicos no livro, neste trecho, especificamente, ele está falando do mundo grego e romano, uma das bases da cultura europeia.

Interessante também em relação a esse pequeno, mas relevante trecho, é o fato de que, ao chamar a atenção para o não desaparecimento dessas inclinações arcaicas ainda hoje, Jung nos revela que elas podem não estar presentes na consciência – e consideramos o rapto e o estupro como crimes –, mas estariam presentes no nível mais arcaico da psique. Logo, atuantes de alguma maneira:

(...) passamos por um período em que os impulsos em direção a essas inclinações arcaicas aparecem repetidamente, e que por toda a nossa vida possuímos, lado a lado com o pensamento recém-recrutado, direcionado e adaptado, um pensamento fantástico que corresponde ao pensamento dos séculos de antiguidade e barbárie. Assim como nossos corpos ainda guardam as lembranças de velhas funções e condições em muitos órgãos antiquados, assim também nossas mentes, que aparentemente superaram essas tendências arcaicas, carregam, no entanto, as marcas da evolução passada, e os ecos muito antigos, pelo menos sonhadoramente, em fantasias. (Jung, 1916, p. 35, livre tradução)

Quanto às razões para a permanência do pensamento fantasioso, Jung delineia um pensamento embrionário de seu conceito de inconsciente coletivo. Ao argumentar que o pensamento fantasioso conecta o pensamento dirigido com os fundamentos mais antigos da humanidade (Jung, 1916, p. 36), nos diz que ele apareceria em devaneios, sonhos e, por vezes, em fantasias, que exibiriam uma tendência para uma personalidade dissociada, logo, neurótica ou psicótica, trazendo à tona temas mitológicos. Tudo isso provaria, para Jung, “que a alma possui em algum grau, estratos históricos, o estrato mais antigo dos quais corresponderia o inconsciente” (Jung, 1916, p. 36). Para ilustrar sua tese, irá recorrer às fantasias de Frank Miller, reconhecendo as imagens que emergem nelas, assim como as que se ocultam, como símbolos históricos e arcaicos da libido. Entre essas imagens está o diabo, que terá um papel fundamental no entendimento de Jung sobre a psique.

1.2.3 A libido diabólica

No segundo capítulo, Jung apresenta aos seus leitores uma análise da primeira parte do texto de Miller, onde ela nos revela uma série de exemplos de um fenômeno que experimentava no dia a dia. Qualificando-os como “sensações de outros”, ela conta que elas lhe ocorriam vivamente como se fossem dela própria, embora tenha afirmado que esse não era o caso, já que essas impressões passavam em questão de segundos (Miller, 2013b). Jung começa o capítulo fazendo a seguinte afirmação, em referência a essas visões de Miller: “Sabemos, por meio de muita experiência psicanalítica, que sempre que alguém relata suas fantasias ou seus sonhos, lida não apenas com o mais importante e íntimo de seus problemas, mas com aquele que é mais doloroso no momento” (Jung, 1916, p. 42). Ainda que Jung não pudesse ter certeza de que isso procedia no caso de Frank Miller, o que é importante notar aqui é como ele dá início à sua psicologia chamando a atenção para a dor, o que é perfeitamente condizente com seu interesse inicial por respostas aos sofrimentos provocados pelas dissociações psíquicas. Ao iniciar o seu capítulo com tal sentença, ele nos diz que a máquina que engendra a psique mais profundamente, e produz suas fantasias, é movida por conflitos dolorosos. Veremos adiante que um dos principais é o conflito com a mãe, que nos traz uma poderosa imagem do feminino.

Nos capítulos seguintes, *O Hino da Criação* e *O Canto da Mariposa*, ele fará sua análise psicológica de duas das três fantasias escritas por Miller. A primeira delas é, na verdade, um sonho que Frank Miller teve enquanto viajava de navio com sua família pela Europa, quando contava vinte anos. O sonho lhe ocorreu após alguns dias de devaneios no convés, imaginando as antigas civilizações que estudara, e de interações com os marinheiros, enquanto tentava lhes ensinar inglês. Um deles, que cantava à noite, pareceu ter lhe causado uma impressão maior. Realçando essa impressão, Jung vai basear sua análise em uma possível repressão do desejo erótico por Miller. Naquela noite, ela sonha que ouve um coro que, como informa depois, lhe lembrou o oratório *A Criação*, do compositor Franz Joseph Haydn. No sonho, escuta um poema. Acorda e, imediatamente, corre para escrevê-lo. Meses depois, quando redigia seu ensaio, ela reelaborou o poema na tentativa de chegar mais próximo do que teria ouvido no sonho.

Miller o intitula *Glória a Deus*, qualificando-o como um poema onírico. O texto expressa a criação do som, da luz e do amor pelo Eterno. Nele, ela reconhece algumas referências implícitas. Além do oratório de Haydn, ele lhe lembrara a obra *Paraíso Perdido*, de John Milton (1608-1674). Inclusive, ela compara a métrica de seus primeiros versos aos primeiros versos do poema épico de Milton. Afirma, ainda, que o poema possui uma tônica próxima a do *Livro de Jó*. Essas informações são dignas de nota. Ambos os textos têm no

diabólico a sua centralidade, tema que ganhará força na psicologia junguiana mais adiante. O *Livro de Jó* será objeto de uma de suas obras mais profundas, quarenta anos depois. Miller também afirma perceber influências de um texto lido por sua mãe para ela aos quinze anos, que falava sobre a criação a partir da ideia, contando-nos que o texto a deixara impressionada. Refletindo sobre tais comparações, Jung traz o diabólico, ou satânico, para a análise:

A ideia, ou melhor, o estado de espírito que é expresso pela referência a *Paraíso Perdido*, é o sentimento da Srta. Miller de que ela havia perdido algo que estava conectado com a tentação satânica. Para ela aconteceu, assim como para Jó, que ela sofreu inocentemente, pois ela não foi vítima da tentação. (Jung, 1916, p. 59, livre tradução)

A tentação apareceria, assim, de forma inconsciente, associando, nas profundidades psíquicas, o erótico ao erro e ao pecado, logo, ao mal. Jung chama essa sensação, que vem da vítima da tentação, de “sofrimento do incompreendido”. Ele nos lembra, inclusive, do interesse de Miller pela peça *Cyrano de Bergerac*, um grande incompreendido da literatura, que aparece na primeira parte de seu texto. Há um conflito no incompreendido que revela, segundo Jung, o conflito da própria criação divina, entre o caos e o cosmos, “que traz à tona uma imagem bela e misteriosa pertencente ao inconsciente, e que ainda não forçou seu caminho até a luz do mundo superior” (Jung, 1916, p. 60). Essa nos parece uma profunda percepção inicial de Jung sobre o aspecto numinoso¹⁷ do mal, que fará parte de suas inquietações posteriores. Aqui, o que Jung nos apresenta é o diabo como parte da natureza da libido, ou seja, como um símbolo que expressa a qualidade caótica e separatista da libido.

A partir do sentimento do incompreendido, o tema da criação divina vem à tona. A primeira fantasia sublimaria, assim, para Jung, o amor erótico no amor pela criação divina e, conseqüentemente, pelo Criador. Mas quando Jung nomeia o capítulo de seu livro em referência ao hino do Criador do *Livro de Jó*, que, segundo ele, apresentaria os atributos da libido em suas polaridades, ele nos diz algo mais. Revela, segundo sua leitura, que algo muito importante escapa tanto de Miller quanto de Jó: justamente, o aspecto destrutivo do Criador, ou seja, da própria libido, considerando Deus como um dos mais poderosos símbolos da libido. Assim,

¹⁷ A palavra numinoso é usada por Jung em sua definição de religião, nas conferências que realizou nas *Terry Lectures*, na Universidade de Yale, em 1937, como veremos no Capítulo 3. O termo é um neologismo criado pelo teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937) a partir da palavra latina *numen*, para se referir à característica fascinante e assustadora do fenômeno religioso subjetivo, como “um momento peculiar da consciência, ou seja, um estupor diante de algo ‘inteiramente outro’, chame-se a esse outro de espírito, daemon ou deva, ou deixe-se sem nenhum nome.” (Otto, 1917/1959, p. 41, apud Miranda, 2019)

Jung argumenta que ambos não têm consciência do mal, tanto do mal que os habita, quanto do aspecto terrível de Deus, e percebem o mal como externo, ou seja, uma tentação diabólica.

Nesse momento, Jung incorpora à análise a obra *Fausto*, de Goethe, que encontramos abundantemente referenciada em seus textos e seminários. Aqui, ele recorre a Goethe para ressaltar a importância do reconhecimento do diabólico. Afirma que Fausto, diferente de Jó e de Frank Miller, reconhece o mal em si. Indo além, sugere a explicação de que isso se dá através do problema erótico, que foi ignorado por Miller e por Jó.

Enquanto em Jó as duas grandes tendências são caracterizadas simplesmente como boas e más, o problema em *Fausto* é pronunciadamente erótico; a saber, a batalha entre sublimação e eros, na qual o diabo é notavelmente caracterizado pelo papel adequado do tentador erótico. O erótico está faltando em Jó; ao mesmo tempo, Jó não tem consciência do conflito dentro de sua própria alma; ele até mesmo contesta continuamente os argumentos de seus amigos, que desejam convencê-lo do mal em seu próprio coração. Até esse ponto, pode-se dizer que Fausto é consideravelmente mais honrado, pois ele confessa abertamente os tormentos de sua alma. A Srta. Miller age como Jó; ela não diz nada e deixa que o mal e o bem venham do outro mundo, do metapsicológico. (Jung, 1916, p. 68, livre tradução)

Desta forma, tanto em Miller quanto em Jó, Deus, louvado como o único Criador, é exclusivamente um deus bondoso. A Satanás cabe o papel daquele que destrói a fecundidade da vida, como uma perturbação externa à divindade, da mesma forma que no dogma cristão. Diferente é o seu papel em *Fausto*, onde também atua na Criação. É desta forma que Mefistófeles, a representação do diabo em *Fausto*, se apresenta: “Eu sou parte da Energia que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria” (Goethe, 2004, p. 139). No *Livro de Jó* e no poema de Miller, Deus apareceria, então, como uma analogia para um amor incorpóreo e incondicional, enquanto o erotismo é imagem do mal, um poder diabólico. O amor erótico é sublimado e retirado do Criador que, como um pai amoroso, é reconhecido por ambos como capaz de afastar o mal. Jó não tem conhecimento, afinal, de que Deus havia feito uma aposta com Satanás, e sua inconsciência é justamente o que teria lhe custado caro. Isso também teria acontecido a Miller, segundo Jung. Ele diz que “o poder desenfreado da natureza” foi o que destruiu a vida de Jó (Jung, 1916, p. 70). Tal poder se referiria à capacidade destrutiva da própria libido, sua corrente negativa, que atuaria como fruto da repressão.

Nesse ponto, Jung traz, pela primeira vez em sua obra, uma imagem de Deus também como criador do mal, afirmando que esse Deus estaria vivo no inconsciente, a despeito da imagem recorrente de Deus como um bem supremo. Importante ressaltar que, já nesse momento nascente de seu pensamento, Jung reflete sobre Deus pela via da psicologia, e não da teologia.

Ainda que a interpretação arquetípica apareça apenas alguns anos mais tarde, neste livro ele compreende que a divindade “nada mais é do que um complexo projetado de representação, que é acentuado em sentimento de acordo com o grau de religiosidade do indivíduo” (Jung, 1916, p. 71). Assim, Deus deveria ser considerado como o representante de uma certa soma de energia, ou seja, de libido. Vemos, desta forma, que sua perspectiva de religião, nesse momento, é mais próxima da psicanálise freudiana, como uma projeção carregada de sublimação, diferente do sentido que vai ganhar posteriormente na psicologia complexa. Aqui, considerando a hipótese da sublimação, Jung se pergunta por que ela acontece, afirmando desenterrar a raiz erótica que existiria na base das religiões, e com ainda mais intensidade, no cristianismo, dando origem ao “complexo de representação designado como o Redentor”, um deus que se autossacrifica (Jung, 1916, p. 73-76). Ele argumenta que, por meio da projeção ingênua, o cristianismo enfraqueceu a natureza animal, de modo que grande parte desse instinto foi direcionada para a preservação social. A relação com a natureza, visível, por exemplo, no mitraísmo, que existiu na mesma época do cristianismo primitivo, se perde na religião cristã. Porém, ressurgiu mais tarde, quando o pensamento alcança independência das impressões inconscientes, elevando-se a uma condição reflexiva. Com o desenvolvimento da ciência e do mundo da técnica, afirma Jung que “o mundo não apenas perdeu seu Deus, mas também a sua alma” (Jung, 1916, p. 83), e a natureza reprimida, ou seja, os instintos reprimidos, emergiram de forma diabólica. Há aqui uma antecipação de uma tese que será trabalhada anos mais tarde por Jung. Em *Símbolos da Transformação*, sua revisão do texto de 1912, todo este trecho é ampliado, correspondendo à sua visão amadurecida do tema. Aqui, ao afirmar que, ao perder Deus, o mundo perdeu também a sua alma, Jung revela posicionamentos e referências. A referência clara é à filosofia de Friedrich Nietzsche. Mas, neste trecho, diferente de Nietzsche, Jung demonstra uma visão positiva da religião cristã, mesmo crítico a ela. Uma passagem do livro corrobora essa afirmação:

Em consideração ao fato de que essa religião prestou, no entanto, serviço inconcebível à educação, não se pode rejeitá-la *eo ipso* hoje. Parece-me que ainda podemos fazer uso, de alguma maneira, de sua forma de pensamento e, especialmente, de sua grande sabedoria de vida, que por dois mil anos provou ser particularmente eficaz. O obstáculo é a combinação infeliz de religião e moralidade. Isso deve ser superado. Ainda permanecem vestígios dessa luta na alma, cuja falta em um ser humano é relutantemente sentida. (Jung, 1916, p. 85, livre tradução)

Ao fazer a ressalva sobre a moralidade, Jung se refere à negação do erótico na história do cristianismo. No caso, ao compreender, naquele momento, a religião como projeção, Jung entendia que a religião organizava um sistema que reanimava as imagos parentais, reavivando

o sentimento de proteção destas e as memórias inconscientes da primeira infância, levando a sentimentos místicos (Jung, 1916, p. 98). A capacidade destrutiva da libido estaria, assim, associada a uma repressão erótica ligada à proibição do incesto, pois o desejo, inconscientemente, se voltaria sob essas imagens parentais. A religião, no entanto, não as tornaria, conscientemente, objeto de transferência, em função do terror do incesto, mas sublimaria o desejo em figuras etéricas. O desejo seria sentido, então, como um poder perturbador, logo, satânico. No caso do poema de Miller, embora ele não possa ser considerado um produto religioso (Jung, 1916, p. 81), a imagem de um Deus-Pai, o Criador, se faria presente dentro dessa perspectiva, como um objeto de amor a ser alcançado para a libertação do mal.

1.2.4 O Deus Pai

Ao se dedicar à análise da segunda fantasia de Miller, Jung abordará, com mais ênfase, o tema da religião, aprofundando a relação do desejo erótico e incestuoso na manifestação de sentimentos religiosos. Alguns meses depois da primeira experiência, de onde surgiu o poema *Glória a Deus*, Frank Miller viajava de trem, quando observou um inseto voando ao redor de uma luz. Ela adormeceu e, antes que pudesse pegar no sono, lhe veio o poema que nomeou *A mariposa ao sol*. Miller o classificou como um poema hipnagógico, porque produzido no estado de consciência entre a vigília e o sono. No texto, uma mariposa fascinada pela luz anseia por ela. Percebe, no entanto, que não pode alcançá-la sem um custo muito elevado: a própria morte. Refletindo sobre a experiência e o poema, Miller se lembra de uma peça de teatro e de outras referências que lera sobre mariposas e luzes, considerando que a imagem da mariposa em direção à luz era algo já presente em sua memória, despertado pela imagem no trem, ou seja, uma criptomnésia.

Jung, porém, afirma que o poema é fruto do mesmo complexo central que levara à criação do primeiro, e traz à tona uma reflexão sobre os significados dos símbolos. Com isso, ele antecipa um termo que apareceria depois em sua obra, a enantiodromia, movimento no qual uma polaridade se transforma no seu oposto. Afirma, por exemplo, que todos os símbolos poderiam ser reduzidos a uma raiz muito simples, na medida em que seriam todos, símbolos da libido, mas que a simplificação, por sua vez, levaria à multiplicidade por necessidade. Assim, a “redução e a simplificação psicológica” estariam em acordo com um esforço histórico das civilizações para unificar e simplificar o número infinito de deuses, buscando unidade:

Nós nos deparamos com este desejo desde os antigos egípcios, onde o politeísmo ilimitado, como exemplificado nos numerosos demônios, finalmente necessitou de simplificação. Um destino semelhante atingiu o politeísmo helênico e romano por meio dos esforços sincréticos dos séculos posteriores. (Jung, 1916, p. 102, livre tradução)

O caso oposto ocorreria com o monoteísmo, onde “há um esforço ainda maior para criar repetidamente uma multiplicidade, de modo que mesmo nas chamadas religiões monoteístas severas, como o cristianismo, a tendência politeísta é irreprimível” (Jung, 1916, p. 107). Nesse caso, ele exemplifica com a divisão em três da própria divindade, a Trindade, além da “adição” de uma divindade feminina na figura de Maria, e de uma série de “deuses menores” nas figuras dos anjos e dos santos. É curiosa essa referência a Maria como expressão de uma divindade feminina. Jung não elabora o tema neste livro, mas ele reaparecerá anos mais tarde em seu pensamento, com mais protagonismo, como veremos no Capítulo 3.

O segundo poema de Miller será o mote para Jung trazer à cena um tema relevante, não apenas no livro, mas em suas elaborações posteriores sobre a psique: a identificação da luz com Deus. Essa seria recorrente, expressa em inúmeros símbolos da libido, mas ganharia força na simplificação simbólica do Deus Pai no cristianismo. Pois tal identificação se daria, no caso, com uma face masculina de Deus. Recorrendo a diversas mitologias, Jung afirma que “Pai, Deus, sol e fogo são mitologicamente sinônimos” (Jung, 1916, p. 98) e que “o falo é a fonte da vida e da libido, o grande criador e operador de milagres, e como tal recebeu reverência em todos os lugares” (Jung, 1916, p. 105). Outra identificação que também existiria, seria a da luz com a linguagem. Referenciando as Upanishads indianas, diz encontrar nesses textos da Índia védica uma associação antiga entre o fogo, a luz e a linguagem, na imagem do *ātman*. Afirma, assim, que o pensamento linguístico foi uma das primeiras conquistas advindas da transformação da libido no processo de passagem do pensamento fantasioso para o racional. Acrescenta, desta forma, mais uma qualidade que se associaria à luz na psique: a racionalidade. Aqui, é possível ver um pensamento que talvez o tenha influenciado em suas reflexões posteriores a respeito do princípio psicológico que chamará de Logos. Vemos, ainda, que o pensamento dirigido parece se apoiar nesse princípio, historicamente associado ao masculino.

Retornando à sua análise, Jung diz que tentar alcançar esse Pai, no entanto, como “a mariposa tenta alcançar a luz” para unir-se a ela, levaria a uma autoaniquilação, como nos revelaria a inquietação do poema de Miller. O terror do incesto estaria presente nesse sentimento, embora inconsciente. Não só no ato de querer unir-se a esse pai, mas porque, para que isso aconteça, é preciso, antes, retornar à mãe, como veremos no mito do herói solar. O Pai

solar, no entanto, não é o pai em si, mas seria um símbolo do eu em sua mais elevada forma. Assim, o anseio de alcançar o Pai solar e unir-se a ele seria um símbolo do anseio pela própria personalidade superior. Mais uma vez, vemos o masculino como imagem de desenvolvimento. Nesse caso, da personalidade por vir.

Seguindo em seu raciocínio, Jung argumentará que essa imagem da união com Deus, ou com uma fonte criadora, é muito antiga, sendo constitutiva de nossa humanidade e reveladora das bases das religiões. Porém, pelo terror do incesto, unir-se ao pai é algo inconcebível. Desta forma, a psique buscaria por substitutos simbólicos. Esse pai que se deseja alcançar seria um pai simbólico, não o pai real. Através, então, dessa perspectiva simbólica da libido, Jung faz sua crítica à teoria sexual de Freud, relativizando, assim, a triangulação real pai, mãe e filho do Complexo de Édipo. Para ele, como símbolos, o pai e a mãe são tão antigos que a questão sexual perde apelo e força. Assim, afirma que “o objeto sexual é superestimado”, conferindo importância ao que chamou de “desejo divino” (Jung, 1916, p. 95).

É vergonhoso ou exaltado (...) que o desejo divino da humanidade, que é realmente a primeira coisa a torná-la humana, seja colocado em conexão com uma fantasia erótica. Tal comparação choca os sentimentos mais sutis. Portanto, somos inclinados, apesar dos fatos inegáveis, a contestar a conexão. (Jung, 1916, p. 93, livre tradução)

Logo, se o cultivo da terra pode ser visto como a fertilização da mãe, um problema incestuoso, ele o deixa de ser na medida em que o terror do incesto encontra um substitutivo no símbolo da Mãe-Terra. Ampliando seu argumento, Jung afirma que a questão central não seria, então, a mãe ou o pai, mas um direcionamento da libido do filho: “Não é a mãe física real, mas a libido do filho, cujo objeto já foi a mãe” (Jung, 1916, p. 249). Assim, a regressão religiosa, mesmo fazendo uso da imagem parental, conscientemente não a tornaria um objeto de transferência, fazendo a religião se expressar em “sinônimos”. No caso do pai, se expressaria como o Deus Pai, ou como imagens não personificadas, como no caso do sol e do fogo (Jung, 1916, p. 100). Essas conclusões preparam o pano de fundo para a segunda parte do livro.

Em relação ao tema da autoaniquilação, presente no poema, Jung recorre novamente a Fausto, que, inconformado com a limitação humana, deseja a maior das luzes e faz um pacto com o diabo. Os temas do pacto e da queda são mitologemas que se tornaram centrais na cultura cristã, encontrando ressonância, para Jung, até esse momento, na ambivalência da libido. Assim, Jung destaca que a busca pela luz suprema é uma busca de consequências desastrosas, porque essa luz é ambivalente. O Deus Pai é solar e fálico, representação da luz criadora e da semente, mas não se revelaria apenas como um bom deus, como já visto no drama de Jó. Ele

também possuiria uma face destruidora, tanto quanto o falo possui. Jung afirma, por isso, que “a libido é Deus e o Diabo” (Jung, 1916, p. 120), e diz que “através da perda do Diabo, o próprio Deus sofreu uma perda considerável, algo como uma amputação no corpo da Divindade” (Jung, 1916, p. 121). À perda do Diabo, ele se refere à separação entre Deus, como uma divindade exclusivamente bondosa, e o diabo, como uma realidade fora de Deus. Valendo-se da teoria freudiana, defende que o diabo é uma imagem do princípio da realidade, que “corrige” a visão de mundo infantil dominada pelo princípio do prazer, que buscaria apenas um pai bondoso. Ao ignorar essa realidade, permaneceríamos na melancolia da negação e na infantilidade da adoração de um Deus paternalista.

A partir dessa ampliação simbólica, Jung vai ressaltar que “com a morte da mariposa na luz, o mal é mais uma vez deixado de lado” (Jung, 1916, p. 121). Por isso, o poema possui um tom de tristeza e melancolia, já que Miller não teria alcançado a realidade mais profunda do complexo de representação chamado Deus, ou seja, a sua ambivalência. Mas ele afirma, também, que há “promessa no ar”. Tal promessa seria “a premonição do Redentor, do Bem-amado, do herói-Sol, que novamente sobe à altura do sol e novamente desce à frieza do inverno, que é a luz da esperança de raça para raça, a imagem da libido” (Jung, 1916, p. 126). Como símbolo da libido, o redentor também revela ambivalência. Além do par bem e mal, traz ainda à consciência o par masculino e feminino. Mas, no caso do feminino, veremos como o herói, como drama interno da psique, ressalta seu aspecto terrível e devorador. Se ao Pai fica associada a bondade, o amor incondicional, o calor acolhedor, à Mãe é reservado o papel do diabólico.

1.2.5 A Mãe Devoradora

A segunda parte do livro será dedicada ao exame do complexo materno pela primeira vez por Jung, conforme ele afirmou em 1926, no prefácio da segunda edição do ensaio *A importância do pai no destino do indivíduo* (Jung, 2013a, OC 4). Tal exame será ilustrado por uma fantasia de Frank Miller, o drama do herói Chiwantopel. Mas antes de se dedicar a esse trabalho, Jung apresenta, nos capítulos iniciais, as bases de sua teoria simbólica sobre a libido. No conjunto de sua obra, o termo energia psíquica, que ele usa pela primeira vez em 1907, em *A psicologia da dementia praecox*, será preferido por Jung ao termo libido. Porém, vemos que em *Transformações e Símbolos da Libido*, ele dá preferência ao termo original da psicanálise.

Em sua tese sobre o complexo materno, Jung afirma que o deus solar seria um deus natural, que representaria o aspecto luminoso e criativo da libido, sendo o falo uma imagem

desse aspecto criador. Para nascer, esse deus precisaria retornar à mãe, tornando-se, assim, esposo e filho ao mesmo tempo. Antes de argumentar as razões da naturalidade do deus solar, porém, ele destaca alguns deuses que exerceriam essa função, como deuses do amor. Entre eles, estariam Eros, Priapo e Fanes, apesar de este último se apresentar como um deus andrógino. Chama a atenção, no entanto, que Jung ressalte o caráter criador ativo do masculino nos mitos. Pensando em sua teoria das antinomias, no jogo dos opostos, é justamente esse aspecto que seria também o destrutivo, não o feminino, que é percebido como receptivo. Também salta aos olhos o nome de Fanes, uma vez que essa divindade será uma das figuras a se apresentar a Jung em seu confronto com o inconsciente, como veremos no Capítulo 2.

É interessante notar como essa discussão sobre as qualidades da libido associadas ao masculino e ao feminino, e ao bem e ao mal, é um tanto confusa no livro. Isso pode ocorrer, porque, para Jung, as qualidades dos símbolos da libido são intercambiáveis. Não há significado fixo no símbolo. Uma árvore, por exemplo, pode ser tanto um símbolo masculino quanto feminino. Porém, veremos que a força do mito do herói na batalha pela libertação da mãe, tema desta segunda parte do livro, ressalta a conexão entre certas qualidades no decorrer do desenvolvimento da consciência. O tema das associações entre bem e mal e masculino e feminino perpassará toda a obra de Jung.

Na obra em questão, ao fazer tais associações, Jung reforça, mais uma vez, que a libido se expressa para além da esfera sexual, afirmando que “seu significado é amplo o suficiente para cobrir todo o desconhecido e as inúmeras manifestações da Vontade no sentido de Schopenhauer” (Jung, 1916, p. 185-186). O filósofo alemão Arthur Schopenhauer é uma referência importante para Jung, e comparece em vários momentos de sua obra. Aqui, a referência está no conceito schopenhaueriano de Vontade.¹⁸ Jung dirá que a expressão mais elevada da Vontade seria a forma humana do herói religioso. Nesse trecho, ao afirmar que a libido se expressa para além da sexualidade, reconhece, no entanto, as tentativas de Freud de ampliar seu conceito de libido. No caso, quando o criador da psicanálise refletiu sobre a paranoia, em seu famoso caso Schreber, publicado em 1911. Para Jung, a compreensão de que a teoria sexual não tinha validade universal viera antes, em seus estudos sobre a esquizofrenia.

¹⁸ Em linhas gerais, Schopenhauer (2007) afirma, em sua tese de 1819, expandida em 1844, que a Vontade seria a força motriz da realidade, não a Razão. Por Vontade, ele compreendia uma força irracional que move tudo, sem que se possa controlar. Ele parte de Kant, que compreendia que a realidade possível era a realidade dos fenômenos, não a da coisa em si, que não poderia ser conhecida. Schopenhauer, no entanto, afirmará que o corpo conhece a coisa em si, mas não pela Razão, e sim, pela atuação da Vontade. O filósofo vai compreender que a Vontade, por estar fora do controle, seria a fonte do sofrimento humano. Jung, porém, não compartilhava dessa visão pessimista, conforme sua psicologia do inconsciente nos revelará.

A partir deles, Jung compreendeu haver outros motivos que impulsionariam a libido para além dos sexuais. Ele afirma que se a regressão/introversão da libido tivesse somente caráter sexual, isso levaria apenas a neuroses, especialmente às de transferência, sem explicar a esquizofrenia, na qual se perde a *função do real*, expressão que ele toma emprestada de Pierre Janet: “A função da realidade está faltando a tal ponto que até mesmo o poder motriz deve ser invadido na perda. O caráter sexual disto deve ser contestado absolutamente, pois a realidade não é entendida como uma função sexual” (Jung, 1916, p. 143). Nesse trecho do livro, há uma breve referência à tese de Sabina Spielrein, de 1911, sobre a substituição da função do real por equivalentes arcaicos nos casos de paranoia e esquizofrenia, com a qual Jung concorda.

Ele segue afirmando que a concepção da libido, em função disso, precisaria se estender para além das ciências físicas, e abarcar um aspecto filosófico, uma “concepção de Vontade no geral”, referenciando, mais uma vez, a filosofia de Schopenhauer. Necessário destacar aqui que, na revisão de 1952, Jung abandona essa explicação, que poderia causar confusão diante de suas constantes defesas, durante boa parte de sua vida, de que sua psicologia não se baseava em conceitos filosóficos, mas explicativos. Na revisão, ele reformula o trecho dizendo que houve várias tentativas filosóficas, e também mitológicas, “de formular e esclarecer a força criadora que o homem conhece como vivência subjetiva” (Jung, 2013b, OC 5, § 198).

No segundo capítulo desta parte, dedica-se à defesa de uma teoria genética da libido, em contraposição a uma teoria de psicologia descritiva. A concepção genética consideraria uma espécie de libido primordial, dessexualizada, que depois se ramificaria em partes separadas. Jung diferencia, assim, a libido voltada à nutrição daquela que é sexual. A firma que, no estágio da infância, a libido está totalmente alocada no instinto de nutrição, que cuida para que o corpo se desenvolva, e que isso nada teria de sexual, como apontava Freud. Apenas com esse desenvolvimento do corpo, “são sucessivamente abertas novas esferas de aplicação da libido”, sendo a sexual a última delas (Jung, 1916, p. 148). Nesse caso, “a libido aparece muito propriamente como um impulso de procriação, e quase na forma de uma libido primária sexual indiferenciada, como uma energia de crescimento, que claramente força o indivíduo à divisão” (Jung, 1916, p. 149). Conforme Jung pensava naquele momento, haveria uma compulsão psicológica para a transformação da libido, baseada em uma divisão original da Vontade. Assim, “a transição ocorre, como foi repetidamente sugerido, por meio da mudança para uma analogia. A libido é retirada de seu devido lugar e transferida para outro substrato” (Jung, 1916, p. 171). Desta forma, seria possível afirmar que os símbolos religiosos, em determinada instância, são

também símbolos sexuais (Jung, 1916, p. 184), ainda que a sexualidade em si não seja a questão. É o que veremos na sustentação de sua tese sobre o mito do herói solar.

Na primeira parte do livro, Jung afirma que “todos nós carregamos, em um canto oculto do nosso coração, um desejo mortal em direção ao herói” (Jung, 1916, p. 38). O herói representaria o eu, no sentido de consciência de si. Logo, seu mito seria uma representação do desenvolvimento psicológico. Ele inicia essa parte com a seguinte frase: “Preparados pelos capítulos anteriores, abordamos a personificação da libido na forma de um conquistador, um herói ou um demônio” (Jung, 1916, p. 191). O fato do herói também poder ser um demônio nos chama a atenção. Interpretando o mito, Jung irá dizer que o herói gera a si mesmo a partir de sua mãe, logo, em um ato incestuoso e violento, atuando como esposo e filho ao mesmo tempo. Daí poder ser visto como demoníaco. Isso nos aponta que o próprio eu seria também ambivalente, como demônio e herói ao mesmo tempo, provando, para Jung, a teoria das duas correntes da libido. Já a referência à mãe se torna possível na medida em que a mãe seria uma imagem arcaica do inconsciente, como nos provariam inúmeros mitos e as associações entre imagens do feminino, conforme já vimos aqui. Assim, a consciência nasceria do retorno ao inconsciente, ou seja, ao ventre da mãe, para uma batalha com sua tendência devoradora, logo, a tendência “preguiçosa” da psique de se manter inconsciente.

Jung afirma, desta forma, que o problema do incesto seria, então, o complexo nuclear de todo ser humano, logo, também o de Miller. Nesse conflito, o inconsciente, reino da mãe simbólica para a psique de todo filho, geraria a imagem da mãe terrível ou mãe devoradora.¹⁹ No mito do herói solar, há sempre um momento da jornada em que o herói é devorado por um monstro, fase em que some da vida *clara* e mergulha em uma vida *escura*. É o caso, por exemplo, do mito bíblico de Jonas. Aqui, Jung traz referências mitológicas de associações do feminino com a lua, astro regente da noite, logo, da vida da escuridão, a vida do inconsciente. Não seria sem razão, assim, que o feminino seria associado ao lunar e ao escuro em muitas culturas, já que é percebido na psique, primeiro, como útero.

A mãe devoradora seria representada em imagens de serpentes, dragões e monstros marinhos, e revelaria uma associação psíquica arcaica do mal com o feminino. Uma das representações dessa noite que engole a luz é a deusa egípcia Nut, deusa do céu que, toda noite, engole Rá, o deus do sol. Jung, no entanto, não faz tal afirmação explicitamente. Mas observamos que esse é um dos motes do livro, na medida em que ele tenta provar a ambivalência

¹⁹ Jung usa as duas expressões de forma intercambiável.

da libido. Porém, a relação entre o feminino e o mal talvez não tenha ficado tão evidente para Jung naquela época. Mas ela já se apresenta a ele aqui, e o tema da associação do diabo com a mulher irá persegui-lo por toda a sua vida. Quanto às imagens de serpentes e dragões, Jung nos leva o olhar para o fato de que o mar e a terra costumam surgir, nos mitos, como símbolos do feminino, o que ele demonstra exaustivamente com referências mitológicas de diversas épocas e lugares. Ainda que possam evocar imagens masculinas em alguns momentos, sempre que isso acontece é possível observar uma tendência andrógina nas imagens. Assim, o mar e a terra nunca são completamente masculinos, mas podem ser completamente femininos como símbolos da libido. Monstros da água e criaturas que rastejam, como representações dessa mãe devoradora, expressariam a tendência do inconsciente de se sobrepor à consciência, uma tendência do útero de chamar o seu filho de volta. No entanto, observemos que a mãe devoradora contribui para a tomada de consciência, embora, apenas na medida em que a libido não se contenta em permanecer regredida na infância, presa nas imagens parentais, e leva o eu a um movimento de libertação. Isso nos revela que, de fato, a mãe devoradora só pode existir a partir da libido do filho, conforme Jung afirma no livro, e não como uma mãe primordial assassina e maléfica por natureza. Ela o é na relação do filho, o eu, com ela, o inconsciente em sua tendência destrutiva. Quando o herói se movimenta na direção da batalha contra ela, renasce como herói solar. Ele representa, assim, o deus que renasce, e que, para Jung, já existiria em potência na psique como um deus escondido. Desta forma, a psique humana conteria os dois princípios: o deus mortal e o deus imortal. Isso encontrará consonância com argumentos posteriores de Jung sobre a naturalidade do religioso na psique.

Pelas analogias já trazidas anteriormente entre o sol, a luz, o pai e Deus, Jung argumenta que o ciclo do sol é uma imagem que serve ao mito histórico do herói. Toda noite, o sol “retorna ao útero”, caindo no mar ou em uma montanha, para renascer no dia seguinte, alcançar seu ápice, e novamente descer. Essa dinâmica do sol seria encontrada nos mitos dos vários heróis religiosos, entre eles Gilgamesh, Buda, Osíris, Maomé e Jesus Cristo. O anseio pela mãe, ou seja, pelas riquezas do inconsciente, seria assim, uma expressão do anseio pela fonte da vida, Deus. Nesse ponto, Jung traz as concepções maternas do símbolo do Espírito Santo, assim como a relação que haveria entre a pomba e Afrodite na cultura grega, que teria se estendido no símbolo cristão. A água do batismo seria também um símbolo do renascimento pela mãe, assim como a Igreja é um símbolo da mãe de todos os irmãos. Nesse sentido, “a libido que jaz inativa

no vínculo incestuoso reprimido, com medo da lei e do Deus Pai vingador²⁰, pode ser conduzida à sublimação através do símbolo do batismo (nascimento da água), e à geração (nascimento espiritual), através do símbolo da descida do Espírito Santo” (Jung, 1916, p. 254). Porém, em obras posteriores, Jung defenderá que essa qualidade feminina do Espírito Santo se perde na história, trazendo um pensamento profundo sobre o feminino e o masculino na cultura cristã. Tal perspectiva já se encontra latente no texto de 1912. Há, inclusive, um trecho interessante e revelador, em que Jung faz uma importante reflexão acerca do feminino no cristianismo. Optamos por citá-lo integralmente aqui, não apenas por ser relevante para a tese, mas porque o livro original não está publicado no Brasil:

Parece que na época em que o cristianismo teve sua origem, esse processo²¹ era especialmente necessário; pois naquele período, como resultado do incrível contraste entre a escravidão e a liberdade dos cidadãos e senhores, se havia perdido completamente a consciência do vínculo comum da humanidade. Uma das mais próximas e essenciais razões para a regressão energética ao infantil no cristianismo, que anda de mãos dadas com o renascimento do problema do incesto, provavelmente foi encontrada na depreciação de longo alcance das mulheres. Naquela época, a sexualidade era tão facilmente atingível que o resultado só poderia ser uma depreciação muito excessiva do objeto sexual. A existência de valores pessoais foi descoberta pela primeira vez pelo cristianismo, e há muitas pessoas que não a descobriram nem mesmo nos dias atuais. No entanto, a depreciação do objeto sexual impede o fluxo daquela libido que não pode ser satisfeita pela atividade sexual, porque pertence a uma ordem superior já dessexualizada. (...) Pois como essas avaliações mais elevadas poderiam ser dadas a um objeto sem valor e desprezado? Portanto, a libido, depois de ter visto uma “Helena em cada mulher” por tanto tempo, parte em busca do difícil de obter, do adorado, mas talvez inatingível, objetivo, e que no inconsciente é a mãe. (Jung, 1916, p. 255, livre tradução)

Mais adiante, Jung afirma que “o cristianismo, com sua repressão da manifestação sexual, é o negativo do antigo culto sexual” (Jung, 1916, p. 257). No entanto, o que se sucedeu foi apenas uma mudança estética, uma alteração no símbolo a ser cultuado. O impulso sexual não desapareceu, logo, não desapareceu a depreciação pelo objeto de interesse sexual. Mas, por ser reprimido, esse impulso levaria a libido à regressão e ativaria o terror do incesto, ainda que inconscientemente. Se antes do cristianismo, no mundo greco-romano, a depreciação da mulher era lugar comum, com o cristianismo ela se torna velada, escondida sob o véu da libido regredida, que busca pela mãe sem se dar conta disso. Não sem razão, Jung argumentou que o cristianismo está repleto de símbolos sexuais disfarçados (Jung, 1916, p. 257), inclusive

²⁰ Interessante observamos aqui que, se existe um Deus Pai vingador, então também há uma associação do mal com o masculino. Apesar disso, veremos que até essa característica temerosa de deus será considerada benéfica quando relacionada ao Deus Pai.

²¹ Jung se refere ao direcionamento da libido incestuosa para imagens religiosas substitutivas dos pais.

símbolos homossexuais masculinos, uma vez que a depreciação das mulheres dá lugar ao desprezo. Todo esse trecho destaca o que parece ser, segundo Jung, algo natural na psique: a tendência a considerar a mãe como primeiro objeto sexual. Logo, pelo terror do incesto, também o primeiro objeto de repulsa e ódio. O tema do incesto desaparecia no caso de uma sociedade que deprecia e explora mulheres sexualmente. Oculta, a mãe daria lugar a “Helena”, a amante. Quando essa tendência passa a ser condenada, o terror do incesto reaparece. A mãe volta a ser o objeto de desejo que foi outrora pela libido do filho. O terror diante desse fato geraria na psique a imagem da mãe devoradora. O desprezo pelo feminino permanece, pois a cultura continua sendo masculina. O domínio do Filho, o herói solar que destrona o Pai, tem na Mãe o receptáculo terrível para o seu nascimento. Uma fatalidade. Esse movimento da consciência pode facilmente levar a uma analogia do masculino com o bem e do feminino com o mal. Afinal, mesmo diante da ambivalência do símbolo, se considerarmos válida a interpretação psicológica de Jung acerca do mito do herói solar, torna-se impossível ignorar o fato de que o herói se consolidou, historicamente, como um personagem masculino. Inclusive porque, como símbolo, está investido de atributos paternos, uma vez que ele toma o mundo do Pai para si (Jung, 1916, p. 367). Além disso, sendo associado ao fogo e à luz, é o falo filho da libido-mãe, libido primordial que daria origem também à fala, mas que é apenas a geradora do Deus que estava escondido e precisava nascer (Jung, 1916, p. 393). É o mito do herói que irá conduzir a interpretação de Jung da última fantasia relatada por Miller, o drama de Chiwantopel. É também ele que carrega a mais arcaica imagem de violação, no “estupro cerimonial” da mãe pelo herói. Apesar de trazer o tema da depreciação e do desprezo contra as mulheres no texto, Jung não afirmou com todas as letras que o mito do herói solar pode ser a base psíquica de uma violência estrutural, a violência contra a mulher e contra toda expressão de um suposto princípio feminino. Porém, é essa a imagem que nos fica de seu texto rizomático, entre tantas afirmações e reflexões, e nas entrelinhas de sua análise do mito.

1.2.6 O herói solar e o *estupro cerimonial*

A fantasia de Chiwantopel aparece na vida de Frank Miller quatro anos depois das primeiras. Desta vez, Miller não sonha nem se depara com poemas, mas vivencia um verdadeiro drama que lhe acontece sem que ela domine a narrativa. Ela inicia o relato do acontecimento afirmando que fora dormir após uma noite de preocupações, e que estava agitada. Cansada, fecha os olhos e tem o sentimento de que algo estaria prestes a acontecer. Em atitude passiva, uma frase lhe vem: “Fala Senhor, pois tua serva ouve, abre tu mesmo meus ouvidos” (Jung,

1916, p. 197). Então, ela vê a cabeça de uma esfinge, que logo desaparece. Em seguida, emerge a figura de um asteca, e o nome Chiwantopel forma-se, segundo ela, parte a parte. O drama começa com uma batalha e a visão de uma cidade de sonho, que Miller associa com a foto de uma cidade que vira na capa de uma revista, e com toda a euforia de viver em uma cidade grande como Nova York, onde morava. Após, a cena da batalha se transfere para uma floresta. Um indígena surge para atacar Chiwantopel com uma flecha, que lhe mostra o peito sem medo da morte. Assustado, o outro foge, e Chiwantopel inicia um monólogo em meio à mata, em busca “daquela que compreenderá” (Jung, 1916, p. 341). Ao fim, uma víbora surge de uma árvore, o ataca e ao seu cavalo, que sucumbe primeiro. Chiwantopel se despede do cavalo e agradece à serpente por colocar fim às suas peregrinações. À beira da morte, aos pés da árvore, ele clama a Deus que o leve e chama por Janiwama, aquela que, enfim, o compreende.

Apenas a partir do resumo dessa imaginação criativa de Miller, é possível supor o impacto da narrativa sobre um Jung inebriado pelo estudo da mitologia. Mais ainda, vivendo uma crise existencial (Jung e Jaffé, 2026, p. 203). A leitura que Jung faz do drama experienciado por Frank Miller revela, assim, uma batalha interna de Jung na busca pela compreensão do invisível. Ele irá dedicar cinco, dos oito capítulos da segunda parte, ao mito do herói na batalha contra a mãe, mobilizado pelo drama de Chiwantopel. Segundo sua interpretação, a fantasia havia sido uma espécie de mensagem do inconsciente sobre o que aconteceria a Miller se ela se mantivesse no estado infantil de regressão. Assim, ele vê Chiwantopel e sua busca por “aquela que compreenderá” como uma personalidade infantil de Miller, expressando seu desejo pela mãe. Ao mesmo tempo, porém, reconhece Chiwantopel como a personalidade querendo nascer, já que o ato de nomear é como um batismo. Identifica, no entanto, nesse momento, a emergência de imagens mitológicas como indícios de uma grave dissociação psíquica.

É importante destacar aqui que, em suas reflexões sobre o incesto, Jung afirma que o desejo de retorno à mãe não seria apenas um desejo dos meninos, mas também das meninas, uma vez que a mãe é o primeiro objeto de afeição da criança, além de receber as projeções sobre o inconsciente: “O fato de que o buscador é masculino e o buscado é do sexo feminino não é tão surpreendente, porque o principal objeto da transferência inconsciente é a mãe, como provavelmente foi visto pelo que já aprendemos” e que, assim, “a filha assume uma atitude masculina em relação à mãe” (Jung, 1916, p. 341-342). Jung diz que o sexo do objeto desempenha um papel pequeno na estimativa do inconsciente. O objeto em si, tomado como uma realidade objetiva, é de pequena importância. Mas ele seria da maior importância quando a libido é transferida ou introvertida, ressaltando o fato de que o inconsciente e a mãe são

análogos. No entanto, na revisão de 1952, Jung fará uma distinção entre a importância da mãe para o filho e a importância do pai para a filha, mudando um pouco sua compreensão, mesmo que não retire a centralidade do drama do herói. Ainda quanto ao fato do personagem ser um homem nas fantasias de uma mulher, considerando que o herói representa o eu, Jung o interpreta como algo que poderia estar relacionado a um complexo materno das meninas criadas nos EUA. Segundo ele, naquele país as meninas viviam afastadas do pai, e as mulheres traziam um aspecto de masculinidade, assumindo também, os papéis paternos. Naquele momento, sua teoria da *anima* e do *animus*, que ainda veremos, não existia, mas já é possível observar uma semente nas linhas que Jung nos deixou neste livro.

Há um aspecto importante a se considerar no fato de Jung concentrar seus esforços no mito do herói. A partir de um mito encontrado em todo tempo e lugar, ele busca fortalecer sua tese sobre o inconsciente filogenético, e sua defesa de que a cientificidade da psicologia viria do estudo dos componentes coletivos comuns da psique. Afirma que, “assim, o inconsciente, superando o indivíduo em sua generalidade, é, em primeiro lugar, o objeto de uma verdadeira psicologia” (Jung, 1916, p. 199). Nessa perspectiva, entende-se a razão de Jung argumentar que não saber sobre a vida pessoal de Miller poderia ser positivo. Para ele, suas fantasias expressariam conteúdos arcaicos comuns, pertencentes a um complexo nuclear, que apareceria necessariamente em algum momento da vida de qualquer pessoa. Ele afirma que “cada conflito neurótico está envolvido com o destino humano como um todo” (Jung, 1916, p. 192). Esse destino diria respeito à batalha do eu, o herói, contra a mãe devoradora, o inconsciente. Ao trazer o drama do herói, Jung nos diz, assim, que a mãe é um dos símbolos mais poderosos na vida de um ser humano, e essa mãe simbólica, a fonte da maior dor, que é a jornada pelo inferno, o retorno ao útero da mãe, um símbolo do processo de autoconhecimento. A Esfinge, primeira imagem a aparecer na última fantasia de Miller, seria um símbolo dessa mãe terrível, logo, da qualidade incestuosa original (Jung, 1916, p. 204).

Levando a reflexão mais além, Jung entra profundamente no campo da psicologia da religião. Vai afirmar que, uma vez que o divino em nós é a libido, “não devemos nos surpreender que tenhamos levado conosco, em nossa teologia, representações antigas de tempos antigos, que levam à figura trina do Deus” (Jung, 1916, p. 227). Essa imagem teria sua nascente no fato psíquico de que, para conquistar a mãe e renascer, o herói precisa matar o pai e tomar o seu lugar. Logo, do mundo do Pai, surge o mundo do Filho. Mas esse segundo nascimento, que é o nascimento de uma personalidade mais profunda, de uma espécie de eu superior, não é literal. Assim, não poderia se dar pela libido animal. É desta forma que Cristo, o maior símbolo

religioso do Ocidente, é entendido, nesse momento, por Jung, como um símbolo dessa libido animal sacrificada aos pés da mãe, sendo também ele uma libido-mãe, uma vez que é o Deus que já está contido na possibilidade de desenvolvimento psíquico, como um Deus que se autogera. A partir dessas imagens, e de tantas outras que se espelham em todo mito de herói solar, Jung afirma que “nosso desejo de incesto” nunca desapareceu, embora imaginemos que sim. Seria possível observá-lo nos símbolos religiosos. Porém, por uma perspectiva infantilizada, como afirma, na qual o céu é o Pai bondoso, a terra (e a Igreja), a Mãe acolhedora, e todas as pessoas são irmãs e irmãos. Algo que “a verdade da realidade” contradiria, ao fazer destes símbolos verdadeiros poderes de destruição “quanto mais infantil e irrefletidamente nós confiamos à chamada mão paternal de Deus” (Jung, 1916, p. 260). Aqui, Jung fará uma defesa, ainda pouco elaborada do que, à época, chamou de uma possível “cura psicanalítica” para a crença e a descrença (Jung, 1916, p. 262-263), que seria a necessidade da compreensão de que os símbolos não podem ser objetos de crença, pois a crença é infantil. Logo, seria necessário separar a crença do símbolo, compreendendo que o símbolo representa os conflitos da psique, mas que não são dinâmicas que existem fora da psique, como algo para se acreditar e cultuar. Esse trecho parece antecipar um insight profundo sobre a *imitatio christi* que Jung terá durante sua vivência com o inconsciente, e que elaborará mais tarde em *O Livro Vermelho*.

Entrando no mito do herói, Jung lista uma série de “coincidências” entre todas as suas variações, buscando não apenas sua validade universal. Veremos, também, que é intenção sua compreender e, de certa forma, explicar o desenvolvimento da consciência, a partir da transformação do símbolo no decorrer do tempo. O mito de Cristo seria o mito do herói solar em sua forma mais acabada até então. Nele, vemos todos os elementos simbólicos do mito do herói em formas mais abstratas e refinadas. Um desses elementos, que Jung analisa, é a árvore, que observamos também na fantasia de Chiwantopel. Dentre as narrativas mitológicas envolvendo o símbolo da árvore, uma das mais elaboradas antes de Cristo é a do mito egípcio de Osíris, também um deus que renasce. Como sucessor do deus Rá, Osíris era um deus solar. Porém, no mito de seu renascimento, ele se torna o senhor do submundo. O submundo é uma das imagens do inconsciente. Aqui, no caso, o submundo é o lugar dos mortos. No mito de Cristo, a morte também está presente, assim como uma jornada de três dias pelo inferno antes da ressurreição. No entanto, a diferença entre os dois mitos, que possuem várias semelhanças, é que Cristo ascende aos céus, enquanto Osíris permanece senhor do mundo dos mortos. De alguma forma, ambos são senhores de uma vida eterna, com as diferenças marcadas pela consciência coletiva de cada época e lugar.

Na história do renascimento de Osíris, todos os símbolos da mãe estão unidos: a terra, a água e a madeira. Logo, a árvore é um dos símbolos mais poderosos, por unir os três. Esse simbolismo, nos revela Jung, irá aparecer na história de Cristo na imagem da cruz, como uma “árvore” que integra todos os mundos, e que é velada, dia e noite, pelas mulheres que acompanharam Jesus, entre elas, sua mãe, Maria, e Maria Madalena, a primeira a vê-lo ressuscitado. Contemporâneo ao surgimento do cristianismo, o mitraísmo, uma religião masculina no centro do Império Romano, também evoca o simbolismo da árvore, como Jung nos mostra. Mitra, um deus solar, era adorado apenas por homens, o que é bastante interessante quando nos lembramos da associação, no decorrer da história, entre a luz, a razão, o sol e o masculino. Sua história nos mostra um deus que renasce de uma pedra, cravada de galhos e folhas, à beira de um rio. Ou seja, um deus solar que também renasce do retorno à Mãe.

Quanto a Osíris, ele renasce da reconstrução de seu corpo por sua irmã-esposa Ísis. O deus é morto por seu irmão Seth, que desejava tomar o seu lugar. Seth prende Osíris em uma caixa e a joga no rio Nilo. Após o evento, Ísis busca um esconderijo e formas de encontrar o corpo do esposo-irmão. A caixa na qual o corpo é confinado para morrer, fica presa em uma árvore na beira de um rio na Fenícia, que, com o tempo, o envolve. Um pouco depois, essa árvore é transformada num pilar do palácio do rei de Biblos. Ísis consegue um acordo com o rei, ao ser revelada como a deusa, e segue com o pilar para realizar o funeral de Osíris. Ao descobrir seus planos, Seth rouba o pilar e o corta em quatorze pedaços, espalhando-os em diversos pontos do delta do Nilo. Transtornada, Ísis parte em busca dos pedaços para juntá-los e trazer Osíris de volta à vida, o que ela consegue com magia, junto de Néftis (irmã de Ísis e Osíris e de Seth, de quem também era esposa), e de Anúbis, aquele que guia a alma dos mortos, que embalsama Osíris. Assim, Osíris renasce e se torna o senhor do submundo.

Observando os três mitos, vemos que eles têm em comum o fato de que essa árvore, seja ela uma cruz, uma caixa emaranhada numa árvore ou a pedra na árvore na beira do rio, é um símbolo de vida e de morte ao mesmo tempo. Nos três casos, é o feminino que assume essa duplicidade. Em Mitra, é a pedra que o confina, mas na qual ele se transforma para renascer. Em Osíris, é a madeira da árvore, tanto quanto as águas do Nilo, associadas ao poder de sua irmã-esposa Ísis, senhora da vida e da morte, que o traz de volta. Em Cristo, é a cruz, que conecta os mundos celeste e terrestre, a esquerda e a direita, o mundo das sombras com o mundo da luz. A cruz é também o símbolo do amor de Jesus Cristo por sua mãe terrena (Jung, 1916, p. 338), como veremos a seguir. Aqui, Maria é a primeira mãe, mas há uma segunda, a pomba sagrada, o Espírito Santo, que o leva para a cruz, o símbolo integrador. O motivo das duas mães

aparece no mito do herói. A primeira mãe sendo a real, mas a segunda sendo o útero sagrado, ao mesmo tempo temido, que precisa ser violado para que o deus solar renasça. A cruz é um refinamento do símbolo da árvore, e une as duas mães no sacrifício do Filho diante de sua mãe real, que jamais poderia ser violada, mas é representada na parte mais à terra da cruz. Afirmando que, na Idade Média, as árvores eram “poeticamente” chamadas de senhoras, Jung diz:

Tendo em mente o fato de que a árvore é predominantemente um símbolo materno, então o significado místico dessa maneira de sepultamento não pode ser de forma alguma incompreensível para nós. Os mortos são devolvidos à mãe para o renascimento. (Jung, 1916, p. 264).

Em seguida à reflexão sobre o simbolismo da árvore, Jung nos traz sua associação com a cobra e o útero, através do estudo etimológico das três palavras – árvore, cobra e útero – em diversas línguas. Encontra, nessa pesquisa, o motivo do enrolamento com o abraçar das árvores e, por sua vez, com um simbolismo materno. Com essa imagem, é impossível não se lembrar do mito de Eva e a serpente, que antecipa a vinda de Cristo, pois ele não nasceria na carne se Eva não tivesse dado ouvidos à serpente e *aliciado* o desatento Adão à ganhar a consciência do bem e do mal. Vemos, assim, que o nascimento do herói se dá através de circunstâncias sempre estranhas e misteriosas. Afinal, é o renascimento através da mãe-esposa. Em tudo isso, encontramos o simbolismo do sacrifício da personalidade infantil ao adentrar o reino sombrio do inconsciente para dele renascer, fato que expressa uma violência. Sendo imagem desse reino sombrio a mãe que resiste à investida do filho, a imagem da entrada nele equivale, assim, a um estupro. Porém, ainda que seja uma imagem forte, esse seria um subterfúgio da psique para evitar a violência no mundo real. No caso do mito, o “estupro cerimonial” do inconsciente-mãe, como subterfúgio da psique, representa o sacrifício da libido animal. Uma violência sem a qual a consciência se torna frágil, podendo cair na tentação de materializar o que era para ser vivido de forma simbólica e interior. Pois, em sua forma mais acabada, o mito do herói revela outra espécie de sacrifício, o autossacrifício, como vemos em Cristo. Isso configuraria o cristianismo como fruto de uma ampliação da consciência. Do mundo mais indiferenciado do Pai, passa-se, através do autossacrifício do Filho, para o mundo da personalidade superior. As características e implicações desse mundo do Filho não foram analisadas aqui por Jung. Um estudo mais minucioso sobre o tema será feito anos depois, na década de 1950. Os livros *Aion* e *Resposta a Jó*, respectivamente de 1951 e 1952, mostram, assim, um amadurecimento do pensamento de Jung sobre o mito do herói solar. No caso, em sua forma cristã, o que não é um acaso.

1.2.7 Imagens naturais

Vimos que, em *Transformações e Símbolos da Libido*, os principais temas da psicologia complexa, assim como o objeto de nossa tese, já estão esboçados. O livro atua, assim, como um chamado do feminino e do mal para que Jung os desse atenção, como se estivesse antecipando o que estava por vir e todos os seus estudos futuros sobre o dogma cristão. Nesta obra, Jung fala abertamente sobre o diabo pela primeira vez, como uma soma de libido considerável que, se ignorada, produz efeitos desastrosos. Também é a primeira vez em que reflete sobre o complexo materno, logo, sobre o feminino. Suas explicações, contudo, podem parecer muito fantasiosas fora dos limites da psicologia do inconsciente. Mas quando se observa a recorrência desses símbolos em diversos tempos e lugares, tendo a psicologia junguiana como guia, é possível chegar perto de possíveis origens para a violência que recai sobre as mulheres e sobre tudo o que parece *evocar o feminino*. Elas residiriam, inicialmente, no temor ancestral e inconsciente do próprio inconsciente, que se reveste de um papel maternal, porque uterino. Não se trata de uma associação lógica e racional. Ela viveria nas profundezas da psique, como um rio subterrâneo que fertiliza o solo da cultura material. Mas é importante, também, não simplificar essa origem em tais imagens naturais, o que pode levar à justificação das violências. Vimos que é a libido do filho que cria a imagem da mãe devoradora. Mas como toda pessoa é filho e filha, essa mãe terrível é uma das imagens mais ancestrais que habitam a psique e moldam o real. Aqui, o mito do herói solar informa o que pode impedir estados profundos de violência: a libertação da condição de filho no autossacrifício. Ou seja, a libertação das dependências que constroem e mantêm uma imagem frágil do eu, para o nascimento da personalidade mais robusta e inteira, que assume responsabilidade sem terceirizá-la.

A forma como Jung irá compreender o mito do herói solar na batalha contra a mãe devoradora posteriormente é um pouco diferente da maneira como foi apresentada no livro. Ela começa a se transformar na experiência mais radical que viveu, conforme veremos a partir de agora. Mas o mito do herói solar jamais deixou de ser considerado por ele como mito fundador do ideal humano de civilização, uma vez que é o mito fundador da própria consciência. Sendo assim, a mãe devoradora é uma imagem natural que desafia os princípios da cultura, da mesma maneira que os dá à luz. Em seu confronto com o inconsciente, o próprio Jung parece ter vivido o mito do herói.

O tema do “estupro cerimonial” de uma mãe que pode devorar o filho também está na origem do fenômeno religioso, como Jung comprova de maneira exaustiva em seu livro. Tal imagem seguiria, assim, assombrando homens e mulheres no mundo moderno, na medida em

que não é reconhecida, muito menos recolhida e elaborada pela consciência, mas projetada em sujeitos e objetos, e vivida como uma possessão. A perspectiva da projeção ficará evidente na teoria da *anima* e do *animus*. A *anima*, como imagem do feminino inconsciente do homem, como veremos, é, em sua manifestação primeira, muito parecida com a mãe devoradora. Como *anima*, o feminino assume seu aspecto terrível em grau elevado, o que possui um sentido redentor para a consciência masculina, além de uma pista de libertação para a consciência feminina. É na vivência radical de Jung com o inconsciente que veremos o encontro com essa *anima* diabólica, que aponta para a expressão humana mais sublime, confirmando a hipótese de que o diabo é uma dinâmica psíquica tão necessária, e natural, quanto o Deus de luz.

CAPÍTULO 2: A vivência do feminino e do mal

2.1 Preâmbulo: o confronto com o inconsciente

As décadas de 1910 e 1920 serão marcadas, na vida de Jung, por experiências psíquicas profundas. A partir de 1913, ele se lançou em um experimento com o inconsciente que durou até 1932. O momento da experimentação mais intensa, porém, ocorreu entre 1913 e 1917, com alguns episódios relevantes até os primeiros anos da década de 1920. Nos anos seguintes, ele se deu de forma mais esporádica, até ser abandonado. O experimento teve início em um período crítico da vida de Jung, marcado por tensões pessoais, como a já insustentável relação com Freud e com os círculos psicanalíticos, por uma crise de sentido e por terríveis visões. Diante disso, ele chegou a acreditar estar à beira de uma psicose (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 18).

O experimento foi chamado posteriormente, por Jung, de “confronto com o inconsciente” (Jung e Jaffé, 2026, p. 203), embora a palavra inconsciente apareça somente uma vez no decorrer de seus registros da experiência (Shamdasani, 2020, vol. 5, p. 233, nota 173). O inconsciente, nesta vivência, foi visto como fonte de sabedoria elevada (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 58). Para vivenciá-lo, Jung se colocava em estado de introspecção, quando se isolava em seu escritório, à noite, após cumprir todas as atividades de seu dia (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 35). Como relata nos *Seminários de Psicologia Analítica*, usava a imagem de escavar um buraco para entrar no modo introspectivo e meditativo necessário (Jung, 2014e, p. 88). Na jornada, lhe vinham imagens autônomas, que conversavam entre si. Não é possível saber exatamente como essas imagens chegavam a ele, nem se Jung as registrava depois ou se elas ocorriam no processo da escrita. Em conversa com James Hillman (1926-2011) sobre sua pesquisa desse experimento de Jung, Shamdasani revela:

Esta é uma das questões imponderáveis com as quais tenho me debatido (...) porque é difícil chegar à conclusão sobre isso. Certos segmentos do texto oferecem a impressão de que ele via uma sequência dramática, e então a anotava, enquanto outros segmentos do texto parecem se revelar na escrita (Hillman e Shamdasani, 2015, p.15)

O que se pode observar, porém, é que de observador passivo das imagens e sujeito de seus efeitos no início, com o tempo Jung passou a interagir com elas. Primeiro, em busca de orientação. Depois, questionando-as e se impondo também sobre elas, em diálogo vivo. A vivência deu origem a seis cadernos que relatam, de forma tanto narrativa quanto dialógica, o que se passou nessa caminhada pelo mundo obscuro da psique, cuja técnica Jung veio a chamar de imaginação ativa. A autoexperimentação era relativamente comum na época, na psicologia

e na medicina (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 19), mas em Jung deu origem a uma das mais originais e profundas concepções psicológicas existentes. Os cadernos, todos de capa preta, foram nomeados por ele de *Livro Negro*, numerados de dois a sete.²² Jung afirma ter sido esse “o livro dos seus experimentos mais difíceis” (Jung, 2020, vol. 2, p. 172). Já “a designação no singular de Jung, indica que ele via esses cadernos como um todo integral” (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 113). Os cadernos foram publicados, no entanto, sob o título no plural, *Os Livros Negros*, vindo a público no ano de 2020.

Profundamente impactado por sua vivência, Jung tomou a imaginação ativa como um método do trabalho analítico, que poderia ser aplicado a outras pessoas, como uma forma mais efetiva do que a análise de sonhos para trazer à consciência os conteúdos do inconsciente. Aqui, é preciso destacar que esses conteúdos não se referem apenas ao inconsciente pessoal, mas especialmente ao coletivo, o que Jung já tentara demonstrar em *Transformações e Símbolos da Libido*. Com o experimento, provou-os na própria pele. Quando a 1ª Guerra Mundial eclodiu, ele teve certeza de que várias de suas fantasias e visões tinham sido precognições da guerra e das transformações pelas quais a Europa e o mundo passariam (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 8). Seu *Livro Negro* foi, assim, reconhecido por ele próprio como obra profética (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 43). Não porque profetizasse um mundo novo, mas porque revelava, pela experiência, que a psique é especialmente coletiva, e contém em si o futuro, não apenas o passado. O futuro seria, assim, revelado através de sonhos, fantasias e sintomas em todos nós.

Os fundamentos da imaginação ativa foram elaborados intelectualmente pela primeira vez em um texto de 1916, *A função transcendente*, publicado apenas em 1948, e no texto *O eu e o inconsciente*, de 1928. Nesse último, Jung afirma que a imaginação ativa é uma fantasia de caráter extremamente visual, porém, “uma visão obtida mediante a concentração máxima do fundo da consciência, técnica esta que só produz efeito depois de exercícios prolongados” (Jung, 2014b, OC 7/2, § 366). Sendo assim, trata-se de uma sequência de fantasias gerada pela concentração intencional (Jung, 2014d, OC 9/1, § 101). Ao ressaltar o caráter ativo da imaginação, Jung reforça, assim, a participação da consciência, diferenciando tais fantasias dos sonhos (Jung, 2014c, OC 8/2, § 404). Porém, isso não pode significar uma censura da consciência, mas uma participação ativa, que observa e toma notas, a fim de elaborar e integrar os conteúdos. Desta forma, tal “método de introspecção”:

²² Jung numerou os cadernos de seus experimentos com o inconsciente a partir do número 2. Seu diário da adolescência era o caderno número 1 (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 20). O *Livro Negro 1*, na publicação, ficou sendo, então, a introdução histórica aos volumes.

Consiste na observação do fluxo das imagens interiores: concentra-se a atenção em uma imagem onírica que causa impacto, mas é ininteligível, ou em uma impressão visual, observando-se as mudanças que ocorrem na imagem. Evidentemente, devemos suspender todo senso crítico e o que ocorre deve ser observado e anotado com absoluta objetividade. É óbvio também que as objeções como: isso é “arbitrário ou inventado por mim mesmo”, devem ser postas de lado, pois surgem da ansiedade da consciência do eu, que não tolera nenhum senhor a seu lado na própria casa; em outras palavras, é a inibição exercida pela consciência sobre o inconsciente. (Jung, 2014d, OC 9/1, § 319)

Depois da eclosão da Guerra, em meados de 1914, Jung deu início a uma série de manuscritos, elaborando o que vivenciava em seu processo de imaginação ativa. O trabalho hermenêutico seguiu até 1925, entre esboços e correções, e deu origem ao volume caligráfico e artístico nomeado como *Liber Novus*, que contém dois livros, o *Liber Primus* e o *Liber Secundus*, além de uma sessão acrescida na edição, chamada *Aprofundamentos*, que elabora fantasias dos *Livros Negros* 4, 5 e 6. Conhecido também como *O Livro Vermelho*, por sua capa original vermelha, o livro é uma espécie de incunábulo, repleto de iluminuras e pinturas do próprio Jung, escrito em caligrafia gótica. Ele apresenta “uma camada de comentários interpretativos e elaboração lírica” (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 8) às experiências relatadas em *Os Livros Negros*, no qual Jung busca traduzir suas experiências em princípios psicológicos. Ali, procurou, ainda, uma compreensão da relação entre tais fantasias e o desenvolvimento histórico e cultural. Dessas experiências, associadas à sua concepção anterior de um inconsciente filogenético, nasceu o conceito de inconsciente coletivo. Assim, *Os Livros Negros* contém o material mais bruto da psicologia complexa, e o *Liber Novus*, a primeira elaboração psicológica de Jung acerca daquelas vivências. Juntos, eles são “o âmago da psicologia analítica e permitem que sua gênese histórica seja estudada desde seus primórdios” (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 112). Quando lidos em conjunto com os *Seminários de Psicologia Analítica*, de 1925, primeira vez em que Jung relata vivências pessoais publicamente (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 88), tem-se um panorama bastante rico desse momento inicial.

Na elaboração do *Liber Novus*, Jung também transcreveu algumas das fantasias relatadas em *Os Livros Negros*. Mas muitas frases e, por vezes, parágrafos inteiros, não são reproduzidos, o que de fato configura o *Liber Novus* como uma camada interpretativa dos escritos, filtrados pela consciência. O *Liber Novus* foi composto, ainda, durante muitos anos. As transcrições de 1914 e 1915 contêm alterações por volta de 1920, próximo à publicação de *Tipos Psicológicos*, em 1921, buscando já comportar uma nova terminologia e compreensão. A maior parte dos comentários do livro às fantasias originais é datada deste período. Mas há

inserções da década de 1950. Logo, o *Liber Novus* é, também, testemunha da individuação de Jung. Neste capítulo, o *Liber Novus* será utilizado como complemento ao que Jung revela em *Os Livros Negros*. Nosso foco será nesses primeiros cadernos, que trazem a experiência seminal. Assim, *Os Livros Negros* se tornaram o núcleo desta tese, tanto por sua importância histórica e cultural e sua relevância para o tema, quanto pelo fato de que há pouquíssimos estudos dos livros, já que eles foram lançados apenas em 2020. A partir deles, podemos compreender o nascimento de imagens que irão inspirar Jung na constituição da psicologia complexa, especialmente aquelas que dizem respeito ao nosso objeto de pesquisa. Importante ressaltar aqui que Jung irá chamar a atenção, em 1925, para a objetividade psicológica dessas imagens (Jung, 2014e, p. 172), fala que remete diretamente à sua concepção da psique enquanto realidade primeira e última das coisas.

A pergunta científica que Jung lançou, ao se colocar à disposição de suas fantasias, foi o que lhe aconteceria se ele desligasse a consciência e trouxesse para a frente dela as imagens do inconsciente (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 24). Assim, o experimento está em total consonância com o caráter empírico da psicologia junguiana. Ele levou Jung a vivenciar, por conta própria, o que antes havia projetado nas fantasias de Frank Miller, e compreendido apenas a partir do intelecto. Em seguida, com o *Liber Novus*, Jung afirmará o valor da consciência, mas já numa perspectiva renovada, após a desintegração e reintegração do eu no processo que foi chamado de “descida aos infernos” (Jung, 2020, vol. 2, p. 169). Por essa razão, Shamdasani os chamou de “cadernos de transformação”, reconhecendo-os como a matéria bruta de uma ciência visionária, nascida de uma imaginação visionária (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 11).

A primeira frase que lemos ao abrir o primeiro caderno é: “Uma grande tarefa estava diante de mim – eu via seu tamanho gigantesco – e seu valor e sentido esquivavam-se de mim. Encontrei-me na escuridão e, tateando, segui minha trilha. Essa trilha levava para dentro e para baixo.” (Jung, 2020, vol. 2, p. 149). Como a frase se encontra na página inicial, à esquerda do primeiro caderno, antes dos textos datados, presume-se que tenha sido acrescentada depois da conclusão do processo. Aqui, vemos como Jung considerou sua experiência uma jornada pelo mundo subterrâneo da psique, cujos objetivos se revelaram, posteriormente, como sendo, antes de tudo, o reconhecimento e a integração da sombra, e, então, a integração da *anima*, ambos como uma preparação para a morte (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 130). Sombra e *anima* são dois conceitos junguianos que nascem dessa vivência impactante, assim como o si-mesmo, como veremos. Nascerá dela, ainda, a perspectiva finalista da psique (Jung, 2014c, OC 8/2,

§147), logo, da individuação, bem como a própria concepção mais apurada do processo de individuação e a noção de inconsciente coletivo.

A seguir, veremos os principais acontecimentos dessa experiência, que revelam diretamente o nosso objeto de pesquisa e para onde ele aponta, que é a nova religião. Movido por uma necessidade profunda de conhecimento da realidade, Jung afirma logo no início: “Uma coisa eu aprendi, que a gente deve viver essa vida” (Jung, 2020, vol. 2, p. 149). Em seguida, na mesma página, após convocar a presença da alma, lemos o que parece ser o fio condutor de todo o processo: “Esta vida é o caminho, o caminho de há muito procurado para o inconcebível, que nós chamamos divino” (Jung, 2020, vol. 2, p. 149). Na nota que acompanha a sentença, Shamdasani afirma que ela ocorre várias vezes em escritos posteriores de Jung (Shamdasani, 2020, vol. 2, p. 149, nota 2). Vemos, assim, a afirmação da força da vida para além do intelecto, embora esse não possa jamais ser negligenciado, e a orientação ao divino, que será marca da psicologia complexa. Não no sentido da criação de uma religião institucionalizada, mas no sentido de dar ao irracional e ao mistério o seu lugar de direito em uma realidade na qual foram reprimidos e sufocados pelo que Jung chamou de “deusa Razão” (Jung, 2013f, OC 10/1, § 544), como irá concluir muitas vezes em sua vida. Em sua obra posterior, reconhecerá essa repressão como uma das causas dos males do mundo ocidental.

Seu experimento revelará, também, um homem em busca de seu mito pessoal, como vimos na Introdução. Veremos que essa busca se mostrará, para ele, relevante também para o coletivo, iluminando a necessidade de cada ser humano buscar conhecer seu próprio mito. O mito pessoal de Jung tem relação direta com o tema da nova religião. Observaremos como ele nasce, e o significado profundo que ativa, a partir de uma viagem por seu confronto com o inconsciente, focados, especialmente, em sua relação com o feminino e o mal. São esses os dois temas que conduzem Jung à nova religião. Tudo começa com o reencontro da alma.

2.2 Os Livros Negros e alma diabólica

2.2.1 O reencontro da alma

No dia 12 de novembro de 1913, Jung chama por sua alma: “Minha alma, onde estás? Tu me escutas?” (Jung, 2020, vol. 2, p. 149). Tem início, assim, sua jornada pelos subterrâneos da psique, cuja voz chamará de “espírito das profundezas” no *Liber Novus* (Jung, 2015, p. 111), em contraposição ao espírito do tempo ou da época. O espírito das profundezas será visto por ele como sendo tanto o espírito de sua própria profundidade, como “o senhor da profundidade do

que acontece no mundo” (Jung, 2015, p. 113). Ambos os espíritos aparecem apenas no *Liber Novus*, no início do *Liber Primus*, quando Jung percebe que havia sido dominado, durante toda a vida, pelo espírito pragmático e raso da época, o qual é confrontado pela alma e por todos os demais personagens com os quais se encontra nas profundezas, conforme *Os Livros Negros*. Ao acompanhar sua jornada, veremos exatamente as características de cada um.

O chamado pela alma despertará um profundo contato de Jung com o feminino, um dos aspectos relegados às profundezas da cultura. Perceberemos que ele irá se relacionar com a alma, o tempo inteiro, como se falasse com uma mulher. Antes do contato, porém, o momento é marcado por confusão e angústia. Do chamado pela alma até a efetiva aparição dela pela primeira vez, transcorrem sete dias. Até esse dia, Jung reflete sobre o que pode tê-lo afastado dela, chegando a conclusões ainda obscuras no momento como “o amor pela mulher me arrancou completamente da alma” (Jung, 2020, vol. 2, p. 153). Ele também discorre sobre um sonho com uma pomba que se transformava em uma menina, enquanto ele e suas filhas brincavam em uma mesa redonda de tampo verde que, associará, em 1925, com a Tábua de Esmeralda de Hermes Trismegisto e a tábua redonda dos cavaleiros do Rei Arthur (Jung, 2014, p. 80). Compreende que a menina-pomba era a alma, que o incita a uma curiosa decisão: entregar-se a um relacionamento com Toni Wolff (Jung, 2020, vol. 2, p. 156). Toni fora paciente de Jung. Depois de seu trabalho analítico com ela, ele a dispensou, mesmo sentindo uma forte conexão com ela (Jaffé, 2023, p. 50-52). Poucos anos depois, após alguns sonhos, retomou o contato, e ambos se envolveram, levando Jung, já casado há dez anos com Emma Jung Rauschenbach, a um dilema. Wolff será uma das personagens mais importantes na vida de Jung, assim como na psicologia complexa. Tão importante quanto Emma, acompanhará Jung por bastante tempo, sendo a terceira peça de um triângulo ainda pouco conhecido em seus detalhes. Não sabemos, por exemplo, como Emma lidou com a situação, pois temos apenas a narrativa de Jung. Naquele momento, ele afirmou que, havia três anos, tinha encontrado “uma mulher cuja alma lhe pareceu mais preciosa que o seu medo do matrimônio”, e disse que, por amor a ela, venceu o seu medo e lhe daria toda a sua fé e confiança (Jung, 2020, vol. 2, p. 157). As questões projetadas em Toni Wolff, e depois recolhidas à psique, serão um dos temas deste seu confronto com o inconsciente, assim como a relação com Maria Moltzer, outra mulher que participou de sua vida, embora apenas nos anos iniciais do experimento (Shamdasani, 2020, p. 60-63). É a voz de Moltzer, inclusive, que ele associa como a voz da alma em um primeiro momento (Shamdasani, 2015, p. 19). A pomba do sonho, no entanto, tinha mais uma função. Ela havia aparecido para dar a Jung um recado. Naquele momento, o recado tem tom profético

e inalcançável pela consciência de Jung: “Apenas nas primeiras horas da noite, posso transformar-me numa pessoa, enquanto o pombo estiver ocupado com os doze mortos” (Jung, 2020, vol. 2, p. 156). A questão fica em aberto nesse início, e será compreendida apenas três anos mais tarde. A pomba, aqui, passa a ser vista como expressão da criança divina, e leva Jung a uma especulação sobre as razões de a alma aparecer representada como uma menininha.

Tal especulação, associada à reflexão sobre as crianças divinas da mitologia e das religiões, o leva a se perguntar se a menina não seria Deus falando com ele, e se Deus, então, não seria uma “criança mulher” (Jung, 2020, vol. 2, p. 151). Ele se pergunta: “Deve a Filha do Homem ser o nome de Deus?” (Jung, 2020, vol. 2, p. 151). A expressão Filha do Homem aparece exatamente como grafada aqui: sublinhada. Isso revela uma ênfase de Jung em algo que, talvez, lhe tenha ocorrido pela primeira vez: a ideia de que Deus, como dinâmica psíquica, também possuiria uma face feminina, e de que seria plausível que Cristo, chamado de Filho do Homem algumas vezes nos Evangelhos, pudesse ser uma mulher. Por que razão, afinal, haveria de ser necessariamente um homem? Indo além, por que razão, Cristo, como imagem de um arquétipo, teria sexo? Essas questões ainda não estavam evidentes para Jung naquela época. Ele sequer utilizava a palavra arquétipo, ou havia concebido o conceito em sua psicologia. Utilizava, antes, a expressão imagens primordiais. A reflexão sobre o simbolismo de Cristo e sobre uma imagem feminina de Deus começará a se delinear a partir de 1930, ganhando mais força na última década de vida de Jung. Aqui, vemos como, no início de seu experimento, o tema emerge para Jung na forma de insights profundos, como perguntas que nascem de movimentos do inconsciente. No dia 15 de novembro de 1913, ele, inclusive, pergunta “por que menina?” (Jung, 2020, vol. 2, p. 153), ao lembrar um sonho que tivera aos dezenove anos.

Finalmente, sete dias depois do chamado, a alma fala com ele pela primeira vez: “Olha primeiro para a sua própria profundidade” (Jung, 2020, vol. 2, p. 159). Ainda não está claro, nesse momento, que se trata da alma. Saberemos depois. Antes que a voz lhe falasse, porém, seu eu estava fazendo uma série de perguntas, incomodado por não receber respostas. Ele reconhece, então, ser mimado e impaciente ao desejar que sua alma estivesse de prontidão. Mas a voz lhe pede que ele reze à profundidade e desperte os mortos, um trabalho que exigiria paciência (Jung, 2020, vol. 2, p. 159). Essa é a primeira das muitas vezes em que a alma lhe pedirá paciência. Quatro dias depois, a um eu tateando no escuro, ela lhe pede que ele não se distraia do que precisa fazer. Mas o eu de Jung não sabe o que precisa ser feito ainda, e segue a relatar à alma dois sonhos que sentiu serem importantes. Um deles é bem conhecido entre os leitores de Jung. Trata-se do sonho onde se encontram um velho aduaneiro austríaco, “alguém que não pode

morrer, apesar de ter morrido há uns 30 ou 40 anos” (Jung, 2020, vol. 2, p. 160), e um cruzado do século XII. Ele interpretou o velho como sendo Freud, e o cavaleiro como sendo ele mesmo. Enxerga o cruzado como um símbolo cristão vivo ainda nos dias de hoje. No outro sonho, ele vê sua esposa Emma acordar e subir pelas paredes, vestindo uma camisa branca estampada com bruxas e hereges queimados. Desperta no sonho na mesma hora em que uma prima de Emma falece (Jung e Jaffé, 2026, p. 249). Jung segue relatando mais sonhos e situações do cotidiano, que lhe pareciam ter relação com tudo o que vivia, mesmo que ele não soubesse como. Alguns deles envolviam mosteiros. No último, Jung pergunta a um amigo se o mosteiro era masculino ou feminino. A pergunta é curiosa. A resposta é ainda mais interessante. O amigo lhe diz: “naturalmente um mosteiro feminino” (Jung, 2020, vol. 2, p. 163). Jung acorda do sonho pensando em um “mosteiro de pessoas”, com ideias sobre novas formas de sociedade. O termo está sublinhado como no texto original, e tem conexão direta com o tema da nova religião, que aparecerá para ele quase dez anos depois.

O primeiro contato com a alma levará Jung ao sentimento de estar lançado num deserto, sentimento bastante comum a todos que se veem em crise. Ele pergunta à alma o que ele está fazendo ali e ela lhe pede que ele espere (Jung, 2020, vol. 2, p. 165). O comando de esperar leva a Jung uma aflição diabólica. Ele percebe a espera como “o mais cruel dos castigos infernais do diabo” (Jung, 2020, vol. 2, p. 165). Aqui, vê-se uma intencionalidade no sofrimento e no castigo, quando Jung afirma que o tormento faz parte do deserto. Ele se inquieta: “Esperar pelo que?” (Jung, 2020, vol. 2, p. 165). A alma lhe informa, porém, que não é a mãe dele, e que ele fala com ela como se fosse uma criança que se queixa à mãe (Jung, 2020, vol. 2, p. 166).

Logo de partida, ela se coloca no lugar de quem traz sabedoria. Ao afirmar não ser a mãe do eu de Jung, informa sobre seu caráter de figura autônoma do inconsciente, que sempre causa um efeito numinoso. Jung sente como diabólica a espera necessária para se alcançar satisfação (Jung, 2020, vol. 2, p.167), e não percebe, naquele momento, a sabedoria que a alma lhe oferta. Muito menos ocorre a ele que tudo estava apenas começando, e que a espera e a paciência que a alma lhe pediam eram as sementes do feminino que ele deveria encontrar em si mesmo. Tudo lhe parecia assustador e demoníaco. Nesse ponto, a alma informa a Jung que este livro não serviria à vaidade dele, mas seria uma conversa com ela. Ela ressalta, assim, a sua centralidade no processo, retirando a centralidade do eu. Ele percebe, então, ser o recipiente dela, “vazio sem ela, transbordante com ela” (Jung, 2020, vol. 2, p. 168). No *Liber Novus*, afirma: “Meus amigos, é sábio alimentar a alma, senão criareis demônios e dragões em vossos corações” (Jung, 2015, p. 115). Porém, para não criar demônios no próprio coração, seria

preciso descer ao próprio inferno. A sensação diabólica de Jung se concretiza, e é justamente isto o que ele faz: começa a descer para o inferno.

2.2.2 A descida ao inferno

A descida ao inferno é um momento marcante da vivência de Jung. Ela o prepara para uma longa estadia nos íferos. O uso da palavra inferno para descrever boa parte da jornada revela bem o sentimento que domina o eu quando a consciência passa a participar do processo de individuação, que antes que seja tomado por ela, acontece à revelia e a domina. Trata-se, assim, de um sofrimento profundo, aquele ligado à mudança de pele que antecede o nascimento de uma nova personalidade. O que se apresenta primeiro nessa jornada é o confronto com a escuridão do próprio eu. Tal confronto é, no entanto, apenas o começo, pois a jornada pelos íferos leva a uma escuridão ainda mais profunda e difícil de encarar, que é o outro em nós.

Em sua descida, o eu de Jung, tão desconfiado quanto certo de que deve seguir em frente, reflete: “O primordial eterno deve se manifestar aqui” (Jung, 2020, vol. 2, p. 169). A alma lhe orienta: “Desce para a tua profundidade” (Jung, 2020, vol. 2, p. 170). A caminhada pelo submundo é rodeada de serpentes, de fogo e de um escaravelho, e levará Jung até um episódio crucial de seu experimento: o assassinato do herói. Nos *Seminários de Psicologia Analítica* ele o relata como tendo sido aquele o momento em que precisou destruir o ideal do herói de sua eficiência (Jung, 2014e, p. 89-90). Nesta época, Jung sonha que mata o herói da mitologia nórdica e germânica Siegfried, e o sonho lhe traz tormento mental. Ele chega a dizer que teria que se matar caso não conseguisse entender o sonho. Com o tempo, entende “que a verdade mais sublime é idêntica ao absurdo” (Jung, 2020, vol. 2, p. 176). Essa frase parece definir a essência de sua vivência, tanto quanto da psique, que apesar de se revelar também na lógica, revela-se principalmente no absurdo. O absurdo se mostra, assim, produtor de sentido. O episódio é elaborado no *Liber Novus* (Jung, 2015, p. 145-156), onde o assassinato do herói vem acompanhado de uma reflexão sobre os limites da crítica e da ciência. Como cientista já consolidado naquela época, mas vivendo uma experiência profunda de contato com o irracional, Jung entendeu que era necessário sacrificar sua racionalidade para que pudesse acessar o que a sua alma lhe trazia. O assassinato do herói será a porta de entrada para uma personagem fundamental dessas fantasias, que levará Jung a uma nova compreensão da alma.

Preocupado com o fato de que “descer ao inferno significa transformar-se em inferno” (Jung, 2020, vol. 2, p. 172), Jung segue questionando a alma. Diz que ela parece chamar de luz

o que nós chamamos de escuridão. Mas ela revela que sua luz não é deste mundo (Jung, 2020, vol. 2, p. 173). Mais uma vez, afirma seu caráter de figura autônoma do inconsciente. Pela primeira vez, vemos uma postura hostil de Jung diante da alma: “minha alma que és um diabo” (Jung, 2020, vol. 2, p. 174). Como se tivesse alcançado uma revelação com essa fala, Jung reflete sobre o papel da culpa e do mito cristão, com referências ao Zaratustra de Nietzsche. Então, aparecem dois personagens muito importantes do confronto: Elias e Salomé.

Jung já havia iniciado seu experimento há seis semanas quando o encontro com as duas figuras acontece. Era o dia 21 de dezembro de 1913. No *Liber Novus*, ele elabora o trecho em dois capítulos: *Mysterium, Encontro e Instrução*. Logo de antemão, estranhando a curiosa dupla formada por um profeta bíblico do Antigo Testamento e a enteada do rei Herodes, dançarina que pede a cabeça de João Batista nos Evangelhos de Mateus e Marcos, Jung julga Salomé, chamando-a de “a mulher sanguinária” (Jung, 2020, Livro 2, p. 181). Elias informa que Salomé é cega e é sua filha, o que estranha um atônito Jung. Ela pede a ele que a ame, mas ele faz de tudo para se afastar dela: “Larga de mim. Tu me apavoras, besta” (Jung, 2020, vol. 2, p. 182). O medo que Jung tem de Salomé parece sufocá-lo, e ele profere insultos, chamando-a de “monstro sanguinário e lascivo” (Jung, 2020, vol. 2, p. 183). Vemos aqui que Jung não consegue aceitar que Elias e Salomé, conforme o profeta lhe informa, são uma unidade. Ele se protege de ambos afirmando que são símbolos. Mas Elias lhe diz que eles são reais, e não símbolos (Jung, 2020, vol. 2, p. 183).

Salomé segue insistindo que Jung a ame. Estarrecido sobre a necessidade de aprender a amar uma figura que lhe causa repulsa, Jung reconhece nela a Kali do panteão hindu, deidade sanguinária que desce aos infernos para matar os demônios. Vê, então, em Salomé, a sua própria alma (Jung, 2020, vol. 2, p. 188). E sua alma está cega. Então, ele pede ajuda a Elias, o chamando de pai: “Sou acometido de fraqueza fatal, meu pai” (Jung, 2020, vol. 2, p. 188). Elias o ajuda a vivenciar o fato de que não pode fugir de sua própria lei interior, pois se não fosse sua lei, ele jamais estaria vivendo tudo aquilo. Salomé se aproxima, e informa ao eu de Jung que é sua mãe e sua irmã ao mesmo tempo, e que Maria é a mãe dos dois (Jung, 2020, vol. 2, p. 190). Jung fica perplexo, e pergunta como a mãe do “nosso Salvador” poderia ser mãe dele mesmo e de Salomé. Ainda vê Salomé como a viram todos os poetas e artistas no decorrer de séculos no mundo ocidental: a jovem lasciva e manipuladora, longe de qualquer referência ao seu papel bíblico, cuja personagem sequer possui um nome. Aqui, observamos a vivência de Salomé como a mãe devoradora, na figura da amante que desafia a lógica, e encontramos todas as condições para a consumação do mito do herói solar: o pai, o filho e a mãe-esposa. Mas todos

têm como sua Grande Mãe o vaso de onde nasce o Deus, representado por Maria. Naquele momento, Jung ainda não vivenciou o símbolo do vaso e do nascimento do Deus, como vivenciará mais adiante, e trata Salomé com o ódio típico da misoginia. Ela é percebida como uma figura terrível, que lhe revela o poder erótico, ou seja, relacional, esquecido em nome da lógica e da razão. Ela revela a Jung o poder do amor. Inclusive, do amor à própria escuridão. Salomé desafia o herói da eficiência de Jung que, mesmo tendo sido assassinado, parece reencarnar várias vezes até que esteja finalmente livre.

Satya Doyle Byock, em seu artigo de 2009 sobre Salomé, afirma que Jung encontrou nessa imagem o antídoto para a morte da alma produzida pelo patriarcado.

Uma vez reconhecido e envolvido, o verdadeiro trabalho criativo de Jung nasceu desses encontros. Ele reconheceu que havia passado a primeira metade de sua vida subindo a escada do sucesso patriarcal. Sua crise na meia-idade minou todo o desejo anterior por elogios da academia e de uma comunidade de colegas condecorados. Ele se aposentou de cargos ilustres; se aposentou de conselhos. Essas realizações e objetivos não interessavam à sua alma. Salomé estava, na verdade, simplesmente enlouquecida pela negligência e exigia uma forma totalmente diferente de atenção. E depois que a vida de Jung perdeu o sentido e sua depressão o afundou em um estado de quase psicose, ele foi forçado a testemunhar essa negligência de frente. Ele foi forçado a reconhecer também que o súbito ataque da guerra ao mundo estava intimamente relacionado ao seu próprio surto de sofrimento; era, na verdade, o resultado da mesma raiz do sofrimento, a mesma ausência de algo precioso para os humanos modernos em todos os lugares, mas escondido e esquecido. O estado do mundo e o estado da psique de Jung eram um e o mesmo. Para buscar a restauração de ambos, Jung teve que mergulhar em seu próprio caos. Ele teve que se envolver com Salomé. (Byock, 2009, p. 3-4, livre tradução).

Byock nos mostra que Salomé é a emergência de uma dinâmica psíquica reprimida e esquecida nos recônditos da psique coletiva, em prol do valor da eficiência racional. Acrescentamos, ainda, que Salomé é uma imagem do feminino construída pelo olhar do masculino no mundo ocidental. Segundo a própria psicologia complexa, como veremos, só poderia emergir como figura assustadora e fascinante em uma consciência masculina. A concepção de psique contrassexual, que nascerá logo em seguida, assim como a compreensão do papel da sombra na psique, são herdeiras diretas não só da figura da alma nas fantasias de Jung, mas de seu desdobramento como Salomé. No *Liber Novus*, ele afirma: “Uma pessoa que pensa, teme Salomé, pois ela quer sua cabeça, sobretudo quando ela é um santo (...) Uma pessoa que pensa não deve ser um santo, senão cai sua cabeça.” (Jung, 2015, p. 163).

Isso explica porque, logo em seguida a esse encontro que tanto desestabilizou Jung, aparecem duas serpentes em suas fantasias, uma branca e uma preta, assim como o tema do

Deus sol (Jung, 2020, vol. 2, p. 192-193). Também lhe vêm as imagens de uma criança e de uma cruz (Jung, 2020, vol. 2, p. 195). A serpente que acompanhava Elias se enrola, então, em Jung, e seu rosto se transforma em um leão, lembrando o mito do herói solar Mitra. Jung é, então, crucificado. Após esse acontecimento, nos deparamos com o tema da *imitatio Christ* (Jung, 2020, vol. 2, p. 196), a imitação de Cristo, que levará Jung a ver Cristo como modelo da individuação. Porém, não um modelo a ser imitado *ipsis litteris*. Sua mensagem é que cada ser humano deve aprender a carregar a própria cruz e ser crucificado nela, para renascer enquanto ser autêntico. No *Liber Novus*, o tema da imitação de Cristo finaliza o *Liber Primus*, faltando ainda algumas elaborações do *Livro Negro 2*, que seguirão no *Liber Secundus*.

No sequência de tais acontecimentos, as fantasias de Jung o levarão até um novo personagem, o cavaleiro vermelho, chamado apenas de O Vermelho. Jung imagina ser o diabo, e é chamado de supersticioso pela figura. Nesse episódio, veremos Jung defender o cristianismo, ainda tomado pelo espírito da época. Ele sente que o cavaleiro traz algo de pagão (Jung, 2020, vol. 2, p. 200) e revela que “ninguém pode fugir impune aos mistérios da religião cristã” (Jung, 2020, vol. 2, p. 201). Ocorre, por conseguinte, um curioso diálogo, no qual O Vermelho pergunta se Jung seria um doutor em teologia. Jung responde que “dificilmente é um acaso que o mundo inteiro tenha se tornado cristão, mas que uma das grandes tarefas da humanidade – ou, mais precisamente – da humanidade ocidental, tenha sido carregar Cristo no coração e edificar-se com seu sofrimento, sua morte e ressurreição” (Jung, 2020, vol. 2, p. 202). O Vermelho o questiona. Seu papel parece ser ampliar a visão de Jung sobre os aspectos relegados na tradição cristã. No *Liber Novus*, Jung interpreta O Vermelho como o seu demônio pessoal e a sua “alegria de pessoa séria” (Jung, 2015, p. 194). Nesse trecho, já traz a compreensão de que essas imagens “são reais porque atuam” (Jung, 2015, p. 195), e que, por isso, conversou com o demônio como se ele fosse uma pessoa, aceitando-o e se entendendo com ele: “Aceitar o demônio não significa passar para o lado dele, caso contrário a gente se torna demônio. Significa-se entender-se. Com isso assumes o teu outro ponto de vista. Com isso o demônio perde algum terreno e tu também. E isto poderia ser muito bom.” (Jung, 2015, p. 195). Sabiamente, O Vermelho lhe diz que “a vida não exige seriedade, pelo contrário, é melhor atravessar a vida dançando” (Jung, 2020, vol. 2, p. 203).

Nesse trecho, além da referência implícita ao Deus do Zaratustra de Nietzsche²³, vemos a presença de Eros, como princípio psicológico de relação, e O Vermelho como um daimon. Na Grécia Antiga, os daimons eram conhecidos como os mensageiros entre os deuses e os humanos, sendo também protetores. Eles tanto podiam fazer o bem quanto o mal, já que sua função era levar os humanos ao pleno desenvolvimento da alma.

Seguindo em nossa jornada pelo submundo, junto a Jung, testemunharemos mais um episódio importante de conexão com o feminino. Hospedado no castelo de um velho intelectual, em uma floresta pantanosa, Jung conhece a filha desse velho. Assim como Salomé, ela lhe pede amor. De início, ele a vê como “uma heroína entediante” de romance (Jung, 2020, vol. 2, p. 207). Mas a mulher insiste que ele a ame, para que ela se liberte do banal. O banal é trazido a cena como o que precisa ser integrado, e que talvez seja capaz de tornar invisível essa mulher como aspecto da alma do homem. Sem conseguir se controlar, o eu de Jung, ao fim, diz que a ama. Ela, então, o saúda em nome de Salomé, e desaparece. Inesperadamente, Jung começa a chorar, enquanto aperta contra os lábios um punhado de rosas vermelhas que aparecem no lugar onde a mulher havia estado. O episódio é curto, mas significativo, pois faz chorar copiosamente um homem que esteve dominado pelo racional por anos, que descobre que precisa aprender a amar. Ele se segue ao encontro com Salomé e com o demônio. Aqui, Jung se entrega ao amor pela alma, mesmo temendo-a, o que mudará todo o curso de sua história. No comentário do *Liber Novus*, escreve sobre alimentar o oposto (Jung, 2015, p. 202), e segue com uma reflexão acerca do masculino e do feminino, falando diretamente aos homens e às mulheres:

O que se passa com a masculinidade? Sabes quanta feminilidade falta ao homem para seu aperfeiçoamento? Sabes quanta masculinidade falta à mulher para seu aperfeiçoamento? Vós procurais o feminino na mulher e o masculino no homem. E assim há sempre apenas homens e mulheres. Mas onde estão as pessoas? Tu, homem, não deves procurar o feminino na mulher, mas deves procurá-lo e reconhecê-lo em ti, pois tu o possuis desde o começo. Mas gostas de desempenhar o papel da masculinidade, porque isto flui pelo caminho desimpedido do tradicional. Tu, mulher, não deves procurar o masculino no homem, mas deves aceitar em ti o masculino, pois tu o possuis desde o começo. Mas isto te diverte e é fácil fazer o papel de mulherzinha, por isso o homem te despreza, pois ele despreza o feminino. Mas a pessoa é masculina e feminina, não é só homem ou só mulher. De tua alma não sabes dizer de que gênero ela é. Mas se prestares bem atenção verás que o homem mais masculino tem alma feminina, e que a mulher mais feminina tem alma masculina. (Jung, 2015, p. 203)

²³ Em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche escreveu: “Eu não poderia crer num Deus que não soubesse dançar” (Nietzsche, 2014, p. 52).

A última frase irá aparecer de forma bastante semelhante em *Tipos Psicológicos*, em 1921 (Jung, 2013c, OC 6, § 759). A passagem do *Liber Novus*, produzida em algum momento entre 1915 e 1920, é a primeira vez que Jung elabora o tema do masculino e do feminino dessa maneira, conforme sua concepção posterior da *anima* e do *animus*. Seguindo em seu raciocínio, vai afirmar que “o feminino no homem está ligado ao mal”, assim como o masculino se liga ao mal no caso da mulher (Jung, 2015, p. 204). Aqui, observamos como a conexão entre sexo e moralidade²⁴ emerge, segundo a psicologia de Jung, no âmbito da psique do sexo oposto. É desta forma que a relação entre o feminino e o mal deve ser lida em sua obra, o que não desconsidera uma relação entre o masculino e o mal. Veremos, no entanto, por que “o parentesco entre o diabo e a mulher” se torna mais evidente psiquicamente na história humana, especialmente na cultura ocidental e em seus desdobramentos. Embora em sua análise do mito do herói solar, de 1912, já fique claro que a mãe devoradora, assim como o herói, são figuras psíquicas naturais de um inconsciente histórico, uma relação entre o feminino e o mal com sérias implicações culturais ainda não está tão evidente no pensamento de Jung nesse momento. Ela está em processo de tornar-se.

Em seu confronto, no entanto, está explícita na maneira como Jung se horroriza com Salomé, considerando-a monstruosa, e no tratamento hostil que dispensa, tantas vezes, à figura da alma. Essa maneira de tratar a alma, que desde o início se mostra como essencialmente feminina, irá se estender no tempo, mesmo depois de Jung ganhar maior consciência dessas dinâmicas do inconsciente, integrando-as à consciência. Inclusive, a própria integração da *anima*, considerada como um dos objetivos alcançados por Jung nesse confronto (Shamdasani, 2020, p. 102) não é garantia de um completo desprendimento dos efeitos numinosos dessa imagem. A projeção sempre existirá em algum grau, como um mecanismo natural da psique, de conexão entre o eu e o outro, e entre o eu e o mundo. Integrar os opostos na consciência, porém, é necessário para Jung, na medida em que leva à compreensão de que o que vemos fora está também dentro. Assim, a hostilidade do eu de Jung à alma é uma hostilidade a aspectos de si mesmo, que revela muito mais uma dificuldade em se aceitar múltiplo, e em aceitar a própria fraqueza e fragilidade. Mas há algo que se revela a ele como uma espécie de salvação: o amor por toda a multiplicidade da alma humana. Esse amor levaria à redenção na cruz de si mesmo, que leva ao renascimento.

²⁴ Embora sejam percebidos como dinâmicas psíquicas autônomas, como complexos de intensidade afetiva, bem e mal são vistos por Jung com um par de opostos de “caráter especificamente moral” (Jung, 2014b, OC 7/2, § 237), um juízo de valor da consciência.

O amor pela alma levará Jung a constatar que chegara ao fundamento mais baixo, de onde somente, a partir dali, seria possível subir (Jung, 2020, vol. 2, p. 211). Nesse momento, ele encontra um personagem que reconhece como um vagabundo, um homem comum com uma vida banal, procurando por trabalho e estímulo intelectual. O vagabundo acaba morrendo nos braços de Jung, jorrando sangue pela boca, e sua última palavra antes de morrer é “mãe” (Jung, 2020, vol. 2, p. 215). O eu de Jung fica assustado diante da morte súbita de um homem qualquer. Talvez o suficiente para ignorar que, naquele momento, ele chamou Jung de mãe também. A morte lhe aparece como uma revelação da crueza da realidade, que vem quando menos se espera, sem ninguém para lamentá-la (Jung, 2020, vol. 2, p. 216). Diante disso, Jung se apavora com sua alma. Reconhece, no *Liber Novus*, que se um vagabundo quer entrar em sua alma (a mãe seria a alma?), é porque ele também tem seu lado vagabundo. Jung questiona: “Onde se meteu a minha vagabundagem enquanto eu não a praticava?” (Jung, 2015, p. 211). O vagabundo torna a vida simples. Assim, ele conduz à profundeza, ao fundamento, de onde se vê a altitude. Jung conclui, desta forma, que “uma pessoa que não consegue mais descer de sua altitude é doente e tormento para si e para os outros (...) Como poder tornar-te, se nunca és? Por isso, precisas do nível profundo, pois lá tu és. Por isso, precisas da altitude, pois lá te tornas.” (Jung, 2015, p. 212). O nível profundo, o inferno da alma, é reconhecido por Jung como o lugar onde se toma “consciência de teu si-mesmo” (Jung, 2015, p. 212)²⁵. A altura não é esse lugar. Ela é o momento posterior, onde nos tornamos o que deveríamos nos tornar. Mas primeiro, o caminho é, como Jung identifica no início da jornada, para dentro e para baixo.

2.2.3 O ensinamento do deserto

Continuando a caminhada por sua senda pedregosa e escura, Jung sentirá o peso do afastamento de seu mundo conhecido. Perceberá que, grande parte desse mundo intermediário que vivencia, está distante da ciência, e é atormentado pela ideia de que tudo isso deva acontecer a ele para chegar ao mundo através dele. Esse é um primeiro indício de uma revelação que a alma lhe fará anos depois. Aqui, Jung sente que talvez ninguém possa obter luz do que ele consiga levar à superfície. Apesar disso, confia na alma. Acredita “que ela conhece melhor o seu próprio caminho e que nenhuma intenção pode ditar-lhe um caminho melhor” (Jung, 2020, vol. 3, p. 99). Nesse momento, há uma entrega que ainda não havia aparecido na atitude de Jung. Ela se mostra, assim, fruto do amor dispensado anteriormente à alma, apesar do pavor.

²⁵ O conceito de si-mesmo será desenvolvido aos poucos no decorrer da obra de Jung, a partir de 1921, atingindo seu ápice em 1951. Ele o compreenderá como o arquétipo central da psique, ao mesmo tempo que sua totalidade.

Jung se vê, então, em um deserto. Depara-se com uma cabana com uma cruz vermelha pintada na porta, onde encontra um velho eremita, que tem nas mãos a versão original, em grego, do Novo Testamento. Jung lhe pergunta: “Eu te incomodo, pai?” (Jung, 2020, vol. 3, p. 99). Ao que o velho lhe responde: “Não incomodas. Mas não me chames pai. Sou um homem como tu. O que desejas?” (Jung, 2020, vol. 3, p. 100). Mais uma vez, vemos Jung chamar de pai um velho, como já havia feito com Elias. O eremita lhe diz que ele parece ser pagão. Estabelece-se, com isso, uma discussão sobre elementos cristãos e pagãos, como a que Jung já havia tido com O Vermelho. Jung diz que foi criado na fé cristã e o anacoreta se desculpa. Jung pede para ser instruído por aquele, que lhe traz uma revelação: “As palavras não devem tornar-se ídolos” (Jung, 2020, vol. 3, p. 104). No *Liber Novus*, a palavra ídolos é substituída por deuses (Jung, 2015, p. 219). Em nota, Shamdasani nos lembra que no ensaio *Presente e Futuro*, de 1957, Jung diz que, apesar da irreligiosidade de nossa época, estamos tomados pelo logos cristão: “A palavra tornou-se, ao pé da letra, nosso Deus, e assim permaneceu” (Jung, 2013f, OC 10/1, § 554). Mas o eremita leva a Jung os primeiros insights sobre a encarnação do Logos como uma elevação, no qual o ser humano é de grande relevância. Isso reverberará no livro *Resposta a Jó*, de 1952, que veremos no próximo capítulo.

No comentário do *Liber Novus*, Jung discorre sobre deixar que a palavra volte ao seu criador, ou seja, o ser humano. Temos aqui uma primeira intuição do tema de *Resposta a Jó*: “Que o homem seja luz, limite, medida.” (Jung, 2015, p. 223). Ele compreende que “as trevas não entendem a palavra, mas o homem (...), pois ele mesmo é um pedaço das trevas”, e segue afirmando que “as trevas são tua mãe, convém a elas ter respeito, pois a mãe é perigosa. Ela tem o poder sobre ti, pois é tua genitora. Honra as trevas como a luz, assim ilumina tuas trevas” (Jung, 2015, p. 223-224). No dia seguinte do encontro com o eremita, chegamos no primeiro dia do ano de 1914. Jung se acha ainda mais estranho naquele mundo. Ele reza ao sol, às pedras e a um escaravelho, e se vê como um pagão, que compreende o chamado da natureza: “O deserto parece exigir orações de forma absoluta” (Jung, 2020, vol. 3, p. 109). No dia seguinte, encontra o sombrio, um novo personagem. “Ele veste um manto preto e enrugado (...), é pálido e magro, e há uma seriedade final em seus traços” (Jung, 2020, vol. 3, p. 114). O sombrio o ajuda a ver um exército de pessoas, jovens, velhas, crianças, todas indiferentes a eles, e um mar de sangue. No comentário no *Liber Novus*, Jung fala que a solidão lhe penetrou naquele momento com um frio horripilante, e ele pensou sobre o mal em si próprio, e no mal como metade do mundo. Nesse momento, Jung parece ter uma epifania sobre a importância do mal: “Quando entendi

minha escuridão, veio sobre mim a noite maravilhosa, e meu sonho mergulhou-me nas profundezas dos milênios, e daí ergueu-se minha fênix” (Jung, 2015, p. 236).

Alguns dias depois, Jung se vê com o corpo coberto de folhas verdes, que parecem brotar dele e de sua roupa, e reencontra O Vermelho e o eremita, ambos envelhecidos. O eremita chama Jung de Satanás, e O Vermelho de “gentalha pagã” (Jung, 2020, vol. 3, p. 117). O eremita, a quem ele chama de monge neste trecho, lhe diz que ele foi o início de sua ruína, que “o seduziu com a maldita curiosidade dele”, enquanto O Vermelho lhe fala sobre a impressão que Jung lhe passara de falta de caráter, com “tua maldita pose cristã” (Jung, 2020, vol. 3, p. 117). É possível interpretar esses personagens como aspectos à sombra do eu de Jung, que chamam a atenção para questões enterradas nas profundezas da psique, que pedem manifestação e integração. Não é sem razão que O Vermelho e o Monge se unem em um só. Jung percebe que eles se unem por necessidade, pois “tanto o clero quanto o diabo se mostram necessários um ao outro” (Jung, 2020, vol. 3, p. 119). No comentário no *Liber Novus* (Jung, 2015, p. 242-246), Jung revela que sentiu um novo tipo de energia naquele momento, uma energia de gente, barulho, prazer, luxúria, tagarelice, vinho. Reconhece não ser mais quem era, mas um estranho que cresceu através dele: um alegre da floresta, um sátiro, que vive sozinho e que ama o verdejante.

Nem belo nem feio, nem bom nem mau, somente vivo, velhíssimo e ainda bem jovem, nu e assim mesmo vestido naturalmente. Não é gente, mas natureza, assustador, ridículo, poderoso, infantil, fraco, enganador e enganado, cheio de inconstância e superficialidade e, no entanto, atingido na profundidade até o cerne do mundo (Jung, 2015, p. 243).

Vemos aqui a natureza se impondo sobre a consciência de Jung, como lembrança dos instintos reprimidos. Segue-se a essa imagem, uma reflexão sobre a preparação para o fim. Jung conclui que o herói de todos nós precisa morrer, para que não nos tornemos loucos com mania de grandeza (Jung, 2015, p. 243). Após o assassinato do herói, todos os acontecimentos o levam ao seu “outro lado”, ao ínfimo que deve ser integrado na personalidade. Ele entra, então, em uma reflexão sobre os inúmeros renascimentos que passamos em vida, ao tomarmos consciência de nosso si-mesmo, um eu muito mais profundo e verdadeiro.

O acontecimento que se segue a mais essa revelação será impactante. No dia 08 de janeiro, dois caminhos se apresentam a Jung: de um lado, um caminho branco, de gelo; do outro, um caminho preto, de metal quente. Ambos levavam a um cânion rochoso, onde Jung encontra Izdubar. Izdubar é um dos nomes dados a Gilgamesh, o deus-herói da Epopeia de Gilgamesh, épico da Mesopotâmia, que teria sido escrito por volta do ano 1.800 a.C. No *Liber Novus*, Jung nomeou esse capítulo como *Primeiro dia*, um nome curioso, a considerar a

quantidade de dias que já havia se passado desde o início do chamado pela alma, em novembro de 1913. O encontro com Izdubar é visto, no entanto, como o encontro do Ocidente com o Oriente, um encontro definitivo do eu com o outro. Jung e Izdubar discutem a respeito das diferenças entre a ciência e as cosmologias orientais. A ciência, com suas explicações sobre a natureza, é chamada de veneno por Izdubar. Jung explica a ele: “O que chamas veneno é a ciência. Em nossa terra, somos nutridos com ela desde a juventude, e isto pode ser uma razão pela qual não crescemos direito e permanecemos pequenos como anões” (Jung, 2020, vol. 3, p. 121). Izdubar fica desorientado e pergunta a Jung se, por ventura, existem duas verdades, ao que Jung responde que parece que sim (Jung, 2020, vol. 3, p. 123). A conversa segue numa tensão entre opostos, e o eu de Jung revela ao gigante não há mais nenhum Deus no Ocidente, restando-nos apenas as palavras. Ele afirma “que a ciência nos tirou a capacidade de crer” (Jung, 2020, vol. 3, p. 123). Izdubar passa a noite perplexo, imerso em pensamentos. Jung percebe que o ama e quer ajudá-lo, mas sabe que já “é longe demais para buscar ajuda no Ocidente” (Jung, 2020, vol. 3, p. 126). O mergulho no mistério já é profundo demais para que Jung possa encontrar respostas lógicas. Ele se pergunta se há socorro no Oriente, no entanto, e convence Izdubar a se reconhecer como uma fantasia, para que ele perca o peso. Izdubar fica leve e Jung consegue, assim, carregá-lo.

No caminho, encontram o anacoreta e O Vermelho fugindo. Jung os compreende, desta vez, como relíquias do passado. Eles estão escapando de uma cidade onde vivem “os esclarecidos”, que Jung considera perigosos (Jung, 2020, vol. 3, p. 129). Seria um crítica ao pensamento excessivamente científico? Para que Jung e Izdubar possam passar a noite em uma casa, ele reduz o gigante ao tamanho de um ovo, e o coloca no bolso, pois “uma fantasia não ocupa espaço” (Jung, 2020, vol. 3, p. 129). No comentário (Jung, 2015, p. 263-265), observa que acreditou ser possível capturar um Deus. Ele remete a Nietzsche, refletindo sobre como o ocidental acreditava que era possível matar Deus. Observa, então, que Deus foi salvo na torrente de luz do Oriente (Jung, 2015, p. 263). Após o comentário, há cinco páginas de “encantações” no *Liber Novus*, poemas que acompanham ilustrações sobre a regeneração de Izdubar. Ocorre, então, a abertura do ovo (Jung, 2015, p. 273-279). Aqui há uma diferença significativa para o *Livro Negro 3*, na qual a regeneração de Izdubar se dá por si mesma, sem pedir “encantações”. Nesse, Jung se desculpa por tê-lo carregado, e diz que seus olhos não conseguem compreender a luz. Afinal, Izdubar é um herói solar. No *Liber Novus*, com o distanciamento temporal, Jung compreende sua participação no nascimento do deus. Após esse acontecimento, uma visão

informa a Jung que ele, finalmente, chegara ao submundo, depois de tanto descer. Estamos em 12 de janeiro de 1914, quando Jung chega ao inferno.

2.2.4 A estadia no inferno

No inferno, Jung fará, pela primeira vez, profundas reflexões sobre o mal a partir da experiência. Ele vivenciará o que antes havia sido apenas uma intuição, ou compreensão intelectual, sobre o Diabo como soma de libido. Mais adiante, o tema do mal será um dos principais com o quais irá se ocupar, e o diabo será compreendido como imagem arquetípica e princípio psicológico. Já aqui, no entanto, ele conclui: “O 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.” (Jung, 2020, vol. 3, p. 133). A chamada é para que a consciência perceba que o mal não se desfaz ou some quando deixamos de dar atenção a ele, sob o pretexto de uma mente esclarecida. Ou mesmo, transferindo seu poder para uma figura caricata como um diabo vermelho com chifres.

No comentário da chegada ao inferno (Jung, 2015, p. 275-279), Jung sente-se como uma mãe que dá à luz. Esse é um sentimento forte vindo de um homem que passara toda a sua vida adulta, até então, performando o que se espera dos homens e dos intelectuais, identificado com suas máscaras, conforme seu relato no início do *Liber Primus* (Jung, 2015, p. 107-118). O fato de Izdubar ser a imagem que lhe aparece antes do nascimento do deus, ou seja, o nascimento de uma nova consciência, é notável, pois ele é um dos mais antigos heróis solares da história humana. Ele é um recado do inconsciente coletivo de que o passado mais remoto ainda está vivo e atuante na psique. Sabemos que o herói renasce como deus solar do ventre da própria mãe. Aqui, Jung é o herói e o deus renascido, mas também a mãe. O ato de parir esse deus solar, no entanto, ativa também o seu oposto, as trevas. Há uma conexão direta, assim, da potência da mãe com a ativação do mal.

Ai da mãe que dá à luz um Deus! Se der à luz um Deus ferido e cheio de dores, uma espada traspassará sua alma. Mas se der à luz um Deus curado, abrir-se-á para ela o inferno do qual sairão monstros serpentários, que sufocarão a mãe com bafo pestilento. O nascimento é difícil, mas mil vezes difícil é o pós-parto infernal. Através do filho divino vem todos os dragões e monstros serpentários do vazio eterno. (Jung, 2015, p. 275-276)

O nascimento da criança divina, ou seja, da consciência ampliada, desperta “o outro lado”. A perspectiva da enantiodromia, marca da psicologia junguiana, é vivenciada por Jung de forma numinosa. Jung afirma que “o Deus sofre quando o ser humano não assume suas

trevas” (Jung, 2015, p. 276). A perspectiva de uma imagem cindida de Deus se faz presente. No Ocidente, adora-se um deus sofredor, o que adiaria o confronto com o inferno de si próprio. Apenas o Deus vivo, “aquele que se aproxima”, despertaria o lado escuro da profundidade (Jung, 2015, p. 276), que precisa também de reconhecimento para que não se transforme em mal. O trecho que se segue é de grande profundidade. Pensando em termos de polaridade, no caso, entre o vazio e o cheio, Jung observa que mesmo o bem pode fazer a função de mal.

Há muitos bons que se esvaem em sangue devido à sua conformação, porque não conseguem aceitar na mesma medida também o mal. Quanto melhor alguém é e quanto mais, por isso, está preso à sua conformação, tanto mais perderá sua força. (Jung, 2015, p. 277).

O desejo egoísta de saciedade humana, Jung reflete, irá sempre trazer o mal à tona. É no momento em que mais se cobiça, inclusive o bem, que o mal se torna necessário, como uma espécie de regulador psíquico da Hybris²⁶, ainda que possa ser comparado a ela. Por isso, para o mal não se expressar como possessão, é preciso conduzir tudo a que se está conformado até o vazio. Ou seja, é preciso esvaziar as próprias verdades, esvaziar a matéria para dar à luz uma nova materialidade. “Quando Deus sai da matéria, sentimos o vazio da matéria como parte do espaço infinitamente vazio” (Jung, 2015, p. 279). Sustentar o vazio é necessário, para que não se sucumba ao mal. Nesse ponto de sua elaboração, Jung aponta um caminho para a integração desse mal: “Através da pressa, da vontade e do agir multiplicados queremos escapar do vazio e, portanto, do mal. Mas o caminho certo é aceitar o vazio, destruir a imagem da configuração em nós, unir o Deus e descer ao insondável e abominável da matéria” (Jung, 2015, p. 279).

Nos parágrafos seguintes, Jung chega ainda mais fundo em seus questionamentos, tomado pelo poder das trevas. Ele se pergunta: “O que é que não quero ver?” (Jung, 2020, vol. 3, p. 133). Um assassinato sacrificial está prestes a acontecer (Jung, 2015, p. 284). Entre outras imagens terríveis, ele vê uma menininha morta. Uma mulher está aos pés da menina e conversa com ele. Diz ser a alma dela, e incita Jung a retirar o fígado da garota morta e comê-lo, para expiação de sua alma (Jung, 2020, vol. 3, p. 134). O eu de Jung fica horrorizado. Uma consciência importante emerge: “Quando tenho apenas conhecimento de algo, é mais simples e leve. Não se percebe o horror através do mero conhecimento.” (Jung, 2020, vol. 3, p. 134). Há, aqui, uma compreensão do valor da experiência como superior ao valor do entendimento

²⁶ Hybris é um termo grego usado para se referir a tudo que ultrapassa a medida, como a vaidade, a soberba, a insolência. Hybris é também um daimon que personifica essas qualidades. Trata-se do pecado de Lúcifer, na narrativa da queda dos anjos, que atravessa a cultura ocidental. No poema épico *Paraíso Perdido*, de 1667, do inglês John Milton, tem-se uma das mais extensas e profundas imagens dessa narrativa que, à sua época, estava totalmente consolidada na cultura.

intelectual. Pela pressão da mulher, Jung cede ao ato terrível. Após comer o fígado da menina, a mulher levanta seu véu e se apresenta como a alma de Jung. A proposta da antropofagia e do sacrifício do corpo será um tema trabalhado posteriormente por Jung em seus escritos sobre o cristianismo (Jung, 2011a, OC 11/3). Chama a atenção que o órgão a ser devorado seja o fígado, cuja função é purificar o organismo. Na Medicina Tradicional Chinesa, o fígado é também o responsável pela purificação de fortes emoções, como a raiva, e aquele que garante a distribuição uniforme da energia vital. Nada disso parece ser acaso.

No comentário do trecho (Jung, 2015, p. 281-284), Jung reconhece o poder incontestado do mal e sua ativação, conforme se deseja criar o bem e acessar a luz: “Quem quer criar o eternamente cheio, vai criar para si também o eternamente vazio. (...) Se queres fugir do mal, não crias nenhum Deus, mas tudo o que fazes é morno e cinzento.” (Jung, 2015, p. 281). Refletindo sobre “o olho do mal”, dirá que “só por causa de seu olho pode o vazio captar o cheio brilhante. Pelo fato do vazio sentir a falta do cheio, ambiciona o cheio e sua força reluzente.” (Jung, 2015, p. 281). Mais uma vez, vemos Jung compreendendo o poder do mal de ampliar a consciência, de também conduzir a alma humana até o cerne do sagrado. O mal seria uma espécie de negativo do bem, e o bem o negativo do mal. Um não existindo sem o outro, ambos interdependentes, sendo que o bem pode, muitas vezes, fazer papel de mal, e o mal, de bem. Desta forma, Jung entende que o pecado, o erro, o vazio, possuem lugar de força no âmbito do divino: “O que sabes de seu erro? Talvez seja sagrado. Não debes perturbar o sagrado. Não olhes para trás e não lamentos” (Jung, 2015, p. 283). Na página seguinte, afirma que “o diabo é sagrado” (Jung, 2015, p. 284). Mas Jung não lida com tudo isso de forma sóbria e tranquila. Ele se espanta diante da necessidade de abraçar o mal para dar à luz um Deus e restaurar o poder da vida humana diante desse Deus:

Como a criação de Deus é uma ação criadora do mais elevado amor, a restauração de nossa vida humana significa uma ação do inferior. (...) Este é um grande e obscuro mistério. A pessoa humana não consegue por si só realizar esta obra, para tanto ajuda-a o maligno, que a faz em lugar da pessoa. Mas a pessoa precisa reconhecer sua culpa conjunta na obra do diabo. Precisa comprovar esse conhecimento comendo da carne sangrenta do sacrifício. Com esse gesto anuncia que és uma pessoa humana, que reconhece tanto o mal quanto o bem. (Jung, 2015, p. 287)

Essa integração do mal serve, antes de tudo, à alma. É a alma que ganha com a plenitude do Deus, que inclui todos os seus aspectos, entre eles, o bem e o mal. Por isso, ela pede que se coma do corpo morto, pois é preciso provar as trevas também, não apenas a luz, para que o próprio desenvolvimento seja possível. Diante do terror dessas imagens, Jung, no entanto, faz

uma ressalva, importante e necessária por conta do perigo da interpretação literal: “Não existem muitas verdades, mas poucas. Seu sentido é profundo demais para que as possamos compreender, a não ser como símbolos.” (Jung, 2015, p. 287). O conceito de símbolo será desenvolvido em *Tipos Psicológicos*, como o que “explica o indizível de forma insuperável” (Jung, 2013c, OC 6, § 905). Seu sentido é o apropriado para compreender frases como “o Deus quer minha vida” (Jung, 2015, p. 289). Deus está sendo vivenciado em sua força como imagem psíquica, logo, como um Deus vivo na experiência, não um Deus ente que existiria em algum outro lugar, manipulando nossas vidas. A experiência do mistério só pode ser comprovada enquanto experiência psíquica. É esse Deus que irá se revelar de maneira intensa e profunda na experiência de Jung. Antes que ele seja possível, porém, um encontro fundamental acontece. Uma nova personagem se apresenta e uma consciência mágica se instaura.

2.2.5 Um mago e Satanás

O momento seguinte da temporada de Jung nas profundezas será marcado por uma ampliação do significado de tudo o que lhe chega, com mais aceitação da escuridão e do que se apresenta fora dos limites da compreensão lógica. O *Livro Negro 4* marca a entrada de um dos personagens principais desta jornada, Filêmon. Mas antes desse encontro, transcorrem alguns episódios importantes. Primeiro, em uma biblioteca, Jung solicita o livro *A imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis. Lá, ele faz importantes reflexões acerca das diferenças entre ciência e religião, e sobre o cristianismo. “Sabes que prezo sumamente a ciência, mas existem, de fato, momentos em que também a ciência nos deixa vazios e doentes (...) Não chegamos ao fim com o cristianismo se simplesmente o deixarmos de lado. Parece-me que há mais nele do que vemos.” (Jung, 2020, vol. 4, p. 204).

No comentário (Jung, 2015, p. 293-295), Jung reflete sobre a vida de Cristo como imagem do caminho de cada ser humano, que é carregar a própria cruz e ser crucificado para poder renascer. Ou seja, a individuação, que leva ao nascimento de uma personalidade mais íntegra. Logo, não vê Cristo como quem deve ser imitado e adorado, mas como símbolo. Ser como Cristo seria viver a própria jornada. “Ele não imitou modelo algum (...) Se eu, portanto, seguir verdadeiramente o Cristo, não sigo a ninguém, não imito ninguém, mas trilho meu próprio caminho, nem me denominarei mais cristão” (Jung, 2015, p. 294). Essa é a primeira vez que Jung elabora esse tema, fundamental na ideia da nova religião que lhe será apresentada, e objeto de alguns de seus livros posteriores. Nesse episódio, em uma cozinha “grande e

antiquada”, Jung irá encontrar um grupo de mortos indo para Jerusalém. O encontro com os mortos é significativo e retornará em 1916, conforme veremos em breve. Entre os mortos, está um anabatista chamado Ezequiel, que diz a Jung que não encontrou a paz, ao que Jung retruca: “não viveste teu animal” (Jung, 2020, vol. 4, p. 208). Em nota, Shamdasani chama a atenção para o texto *Sobre o inconsciente*, de 1918, no qual Jung argumenta que o cristianismo tinha suprimido o elemento animal (Jung, 2020, vol. 4, p. 208, nota 16). Essa tese será trabalhada também nos seminários realizados na Cornualha, em 1923. No comentário (Jung, 2015, p. 300-308), ele reflete sobre seu reencontro com Cristo, compreendendo que o espírito desse mundo o odiou. Ele, então, abandona o espírito desse mundo para seguir “o mestre que comanda este outro reino em mim” (Jung, 2015, p. 301). Apesar disso, entende que há uma *falta* em Cristo. Nos seminários na Cornualha, Jung afirma que o “pecado psicológico” cometido por Cristo foi que ele não viveu o seu lado animal (Shamdasani, 2020, vol. 4, p. 208, nota 16). Esse seria o ponto de desequilíbrio do cristianismo, que levaria à todo tipo de violência.

Quem nunca vive teu animal vai tratar forçosamente seu irmão como um animal. Humilha-te e vive teu animal, a fim de que possas ser justo com teu irmão. Assim salvos todos aqueles mortos que vagueiam por aí e aspiram nutrir-se junto aos vivos. E não faças daquilo que praticas uma lei, pois isto é arrogância de poder. (Jung, 2015, p. 303).

Jung exalta os animais como aqueles que vivem segundo suas leis, sem prejudicar a própria espécie. O devir animal é visto como um devir mais respeitoso, que segue a natureza e suas regras. Não fica explícito o que necessariamente são essas regras e o que Jung chama de natureza aqui. Mas uma interpretação possível, baseada nas suas primeiras experiências com o inconsciente, aponta para uma vivência que não negue os instintos. Um dos principais, seria o da sexualidade. A sexualidade, no entanto, ainda é um tema que aparece velado nessas vivências, como no enfrentamento de Salomé. Mais à frente, aparecerá com mais evidência.

Essa relação se fará sentir a partir de uma afirmação de Jung, em que diz que “é tempo que nós intervenhamos a favor dos mortos” (Jung, 2015, p. 305), pois esses mortos estão vazios de seu lado animal. Porém, há que se ter cuidado, pois “na criação do novo está um mal que não podes difundir em voz alta” (Jung, 2015, p. 304). Seguindo na reflexão sobre o bem e o mal, destaca que “nenhum bem é tão perfeito que não fizesse injustiça e quebrasse o que não deveria ser quebrado” (Jung, 2015, p. 307). Aceita, então, o caos, e sua aceitação traz a alma de volta (Jung, 2015, p. 308). Durante toda essa passagem, esteve presente o tema da loucura, e Jung se vira em um hospital psiquiátrico, também um navio, sendo examinado por um médico.

A alma, então, pede a ele que aceite a própria loucura, já que ele queria aceitar tudo que faz parte dele. Ela diz que, à loucura, ele deve dar a vida, uma vez que ela é grande parte da natureza dele, e que é preciso reconhecer a loucura para não se tornar vítima dela (Jung, 2020, vol. 4, p. 211). Jung descobre, a partir disso, que o médico, também um professor, era o próprio diabo, e que o manicômio-navio era o inferno. A ideia do diabo como um médico é magnífica, e revela o pensamento mais refinado de Jung acerca dessa figura, que ele já reconhecera no *Fausto*, de Goethe, como a verdadeira personagem trágica, como vimos. Junto da mulher, o diabo é a personagem mais mal interpretada da narrativa bíblica. Nesse trecho, uma figura conhecida apenas como R, que no *Liber Novus* é nomeado com Louco, diz a Jung que ele deveria se casar com Maria, a mãe de Deus, embora o diabo a tenha em seu poder. Ele diz também que, toda noite, ele gera uma criança com ela, que nasce pela manhã para ser morta por todos os diabos. Shamdasani afirma que R é, provavelmente, abreviação de Redentor (Shamdasani, 2020, vol. 4, p. 213, nota 35). Ao fim do episódio, Jung tem a visão de um sol vermelho nascendo no horizonte, onde vê uma cruz e o crucificado.

No comentário (Jung, 2015, p. 312-319), reflete sobre a palavra, no sentido do logos divino: “Na palavra correm juntos o vazio e o cheio. Por isso a palavra é uma imagem de Deus” (Jung, 2015, p. 312). Afirma, então, que o caos deve vir sobre os seres humanos, para depois vir a salvação. Diz que “o Ungido dessa época é um deus que não nasce na carne, mas no espírito, como útero concebedor de Deus. A este Deus é feito o que tu fazes ao menor em ti mesmo, sob a lei do amor, da qual nada pode ser subtraído” (Jung, 2015, p. 313). Jung refere-se aqui à doutrina do Paráclito. Compara essa permanente encarnação com a individuação. Logo, é o espírito que precisa se curar em nosso tempo, e não a carne. O espírito estaria doente, na medida em que negaria as experiências da carne, que conduz à individuação. Ele, então, faz uma inversão no pensamento dominante no mundo cristão, chamando a atenção para os elementos do símbolo.

Assim como Cristo subjugou a carne através do sofrimento da santificação, assim também o Deus dessa época martirizará o espírito através da carne (...) pois nosso espírito tornou-se prostituta insolente, um escravo das palavras criadas pelos seres humanos e não mais a palavra divina (Jung, 2015, p. 314).

O trecho seguirá por mais um caminho de reflexão sobre a aceitação do ínfimo e do outro na consciência. Jung afirma que “as pessoas ignorantes dessa época só veem o um; nunca percebem a aproximação do outro. Mas se existe o um, também existe um outro.” (Jung, 2015, p. 314). Lembra do Cristo que traz a espada, em Mateus 10,34, afirmando que “ao Cristo dentro

de si não se dará a paz, mas uma espada”, e que “assim como Cristo foi crucificado entre dois malfeitores, também nosso ínfimo está em ambos os lados de nosso caminho (...) Um desce ao inferno, outro sobe ao céu” (Jung, 2015, p. 315). “Quem aspira ao mais alto encontra o mais profundo” (Jung, 2015, p. 316), ele afirma. No *Liber Novus*, encontramos aqui a imagem de Fanes, “o Deus recém-aparecendo”, alegoria do sol, da criança divina. No entanto, na cronologia de *Os Livros Negros*, Fanes só aparece no outono de 1916, no *Livro Negro 6*. Shamdasani afirma que Fanes é o Deus de Jung (Shamdasani, 2015, p. 317, nota 211).

Ainda no comentário, Jung faz uma primeira reflexão sobre o tema da *privatio boni*, embora sem citá-la. A *privatio boni* é uma doutrina cristã, muito difundida por Agostinho de Hipona (354-430), que afirma que apenas o bem foi criado por Deus, sendo o mal uma privação do bem. O mal seria uma espécie de deficiência dos seres humanos, instigado pelo maligno. Jung irá criticar a *privatio boni* em suas obras sobre psicologia e religião, conforme veremos no Capítulo 3, afirmando que, na psique, o bem e o mal têm pesos iguais.

Porque separaste, de acordo com tua melhor opinião, o bem do mal, e só atentaste para o bem e renegaste o mal, que apesar disso praticaste e não o tomaste sobre ti, tuas raízes não mais sugaram a escura nutrição da profundidade, e tua árvore ficou doente e secou. (...) Por isso diziam os antigos que após Adão ter comido a maçã, a árvore do paraíso secou. Tu precisas do escuro para tua vida. (Jung, 2015, p. 318)

Antecipando o que encontraria na alquimia anos mais tarde, e lembrando a narrativa do Gênesis, Jung afirma: “Tão logo separas bem e mal, tu os conheces.” (Jung, 2015, p. 319). Ele segue afirmando que suportar a dúvida é suportar a si mesmo. A dúvida é sentimento de separação, de desavença, angústia diabólica. No entanto, ela é caminho. Parte da escuridão que se precisa atravessar, de uma escuridão que se impõe. No dia 19 de janeiro de 1914, isso já estava evidente: “Eu não faço. Algo faz por mim.” (Jung, 2020, vol. 4, p. 215).

No mesmo dia, surge uma percepção sobre a necessidade de conectar os opostos: “Corredores suaves devem ser construídos entre todas as coisas opostas; estradas suaves e planas devem levar de um polo a outro” (Jung, 2020, vol. 4, p. 215). O que veremos depois do confronto com o inconsciente, será uma busca de Jung por esses corredores e estradas, especialmente com a implementação da imaginação ativa e da amplificação simbólica como métodos. Aqui, Jung chama seu estado de inferno, e reclama: “Náusea desolada pesa sobre mim” (Jung, 2020, vol. 4, p. 216). Ele se vê novamente na cozinha e lembra de um sono profundo. Observa a cozinheira, se pergunta se ali é o reino das mães. O reino das mães é uma referência ao *Fausto*, de Goethe. Jung o associa com o inconsciente coletivo, assim como faz

em *Transformações e Símbolos da Libido*. Na cozinha, percebe uma dinâmica entre a cozinheira e o bibliotecário. Após a aparição de vários seres mitológicos, Jung se vê em cada um deles, empreendendo um batismo de si próprio (Jung, 2020, vol. 4, p. 218-219). O batismo, como vimos na análise de Jung da fantasia do herói Chiwantopel, de Frank Miller, é um ato de consagração de uma personalidade.

No comentário (Jung, 2015, p. 323-329), ele aprofunda o tema das antinomias. Reflete sobre pares de opostos como mentira/erro e verdade/acerto, sim e não, claro e escuro. Pensando em como ignoramos o nosso outro, o tema da unilateralidade se revela: “O um fica supersaciado e o outro superfaminto.” (Jung, 2015, p. 324). Então, afirma: “Por amor ao outro em ti, abandona teu papel mirabolante que desempenhaste até agora e torna-te o que és” (Jung, 2015, p. 324). A individuação se revela como a integração do outro na consciência, um outro que deseja expressão. Jung vai afirmar que, assim, tomando o peso de sua pequenez, carregando sua feiura, seu ridículo e tudo o que é desprezível em si, alivia o peso do Deus de receber sobre si toda a tolice que cairia sobre Ele (Jung, 2015, p. 324-325). Vemos aqui uma afirmação que irá ressoar no que Jung afirmará mais a frente, sobre recolher para si a imagem de Deus, logo, a imagem do si-mesmo, que se confunde com a imagem de Deus, evitando culpar um Deus metafísico por expressões que não assumimos como nossas. Em todo o comentário, Jung destaca o caráter sagrado de abraçar a escuridão do ínfimo, bem como o seu caráter dual:

Este é o caminho da vida, tu não podes chamá-lo de mau ou bom, de puro e impuro. (...) É também doença e começo da cura. É a mãe de todas as infâmias e de todos os símbolos salutares. (...) É o grande sábio (...) É o caráter serpentário, o pernicioso e salutar, o demoníaco aterrador e ridículo (...), de natureza inumana. É o filho da terra, o escuro, que tu deves despertar. É homem e mulher ao mesmo tempo e de sexo imaturo, rico de interpretação e de má interpretação. (Jung, 2015, p. 326-27)

A partir dessa reflexão, faz analogias daquele que desce ao inferno com Cristo. “O filho da terra é o grande sofredor que precisa da redenção (...) Ele é o escolhido, pois foi o mais rejeitado.” (Jung, 2015, p. 327). O tema do outro continua:

Ao me rebaixar, elevei-me como um outro. Ao me assumir, dividi-me em dois, e ao me conciliar comigo mesmo, tornei-me uma pequena parte do meu si-mesmo (...) Eu fui batizado com água impura para o renascimento (...) Nada deve separar-me dele, o escuro. Se quero afastar-me dele, ele me segue como uma sombra (Jung, 2015, p. 328).

Mais adiante, ao elaborar o significado da escuridão, depara-se com uma revelação:

A partir da escuridão inundante que o filho da terra havia trazido, a alma deu-me coisas velhas, que significam o futuro (...): a calamidade da guerra,

as trevas da feitiçaria, a dádiva da religião. Se fores inteligente, entenderás que essas três coisas estão interligadas. (Jung, 2015, p. 332)

Vemos, aqui, uma menção a receber a dádiva da religião. O tema lhe será revelado pela alma somente em 1922. Nesse trecho, Jung apenas sente o que está por vir: “Eu sentia o peso do trabalho mais terrível dos tempos vindouros” (Jung, 2015, p. 332). A relação entre a guerra, “as trevas da feitiçaria” e a dádiva da religião não é óbvia. Tanto os registros de *Os Livros Negros*, quanto boa parte dos textos do *Liber Novus*, são bastante herméticos para que possamos concluir qualquer coisa com muita certeza. Aqui, a equação pessoal associada a hermenêutica é o único método possível de análise. Jung estava vivendo uma iniciação, afinal. Não aos moldes das antigas ordens iniciáticas, mas uma iniciação pela própria alma. Ainda assim, é possível compreender, ao menos em parte, o que ele revela no trecho. A guerra e as trevas da feitiçaria antes da religião parecem imagens de tudo o que ele vivia. Uma guerra interna que, se não vivida, se torna guerra fora. A feitiçaria como o mergulho no irracional e uma imagem da alquimia psíquica necessária à guerra interior. Alquimia que dá origem à nova religião. Porém, ciente do que ainda precisava viver para que a nova religião se tornasse possível, afirma: “O futuro deve ser deixado para os futuros. Eu retorno ao pequeno e real, pois este é o grande caminho, o caminho do que há de vir” (Jung, 2015, p. 333).

A jornada segue com uma conversa com a alma em que ela informa que ele precisa superar sua ciência por amor à magia (Jung, 2020, vol. 4, p. 223). Jung recebe uma varinha e a identifica com a serpente, “a filha da escuridão” (Jung, 2020, vol. 4, p. 226). Dominado pelo preconceito, diz que a magia nada fala. Mas sua alma o provoca: “Talvez ela aja” (Jung, 2020, vol. 4, p. 226). Uma poderosa imagem se revela. A serpente preta da varinha sai pelo chão e se enrosca num tronco onde está o crucificado. Entra por sua ferida e sai branca pela sua boca, purificada. Aloja-se acima de sua cabeça, de onde sai uma luz. No oriente, surge o sol. Jung ainda não compreende o que se passou, tem o insight que se trata de renovação. A alma lhe pede mais paciência. No *Liber Novus*, não é a alma quem fala aqui, mas um pássaro branco (Jung, 2015, p. 343). Algumas vezes, a alma e o pássaro são a mesma voz. No comentário, conclui:

Realmente, o caminho passa pelo crucificado, isto é, por aquele a quem não foi pouco viver a própria vida e que, por isso, foi elevado à glória. Não ensinou conhecimento ou coisas dignas de serem conhecidas, mas ele viveu isto. Não dá para dizer quão grande deve ser a humildade daquele que toma sobre si a tarefa de viver a própria vida.” (Jung, 2015, p. 344)

Com isso, começa a aparecer a ideia de Cristo como símbolo do si-mesmo, que Jung irá aprofundar em 1951. Uma elaboração do conceito de símbolo aparece nessa camada interpretativa, próxima do lançamento de *Tipos Psicológicos*, onde Jung irá desenvolver pela

primeira vez o conceito da maneira como ele ficou conhecido na psicologia complexa, dentro de sua obra intelectual. No *Liber Novus*, ele diz:

A liberdade interior só a criamos através do símbolo (...) O símbolo é a palavra que sai da boca, que a gente não fala, mas que sobe da profundidade do si-mesmo como uma palavra da força e da necessidade e que inesperadamente se coloca sobre a língua (...) estranha ao aspecto consciente” (Jung, 2015, p. 346).

Uma informação sobre a função do símbolo nos é dada: “O bem e o mal precisam sempre conciliar-se primeiro, quando o símbolo deve ser criado” (Jung, 2015, p. 347). Tal conclusão chega a Jung após algumas passagens emblemáticas sobre o bem e o mal, como, por exemplo, “ninguém sobe acima de si mesmo que não tenha empregado as armas mais perigosas contra si mesmo” (Jung, 2015, p. 345). Entre essas armas perigosas, está a magia apresentada pela alma. Mas Jung não a compreende, e percebe que “quem não consegue chegar a nenhuma conclusão por si mesmo deve procurar ensinamento” (Jung 2015, p. 345). Assim, ele diz que vai a uma terra distante onde mora um mago. Trata-se de Filêmon.

No dia 27 de janeiro de 1914, logo, dois meses após o início de toda a jornada, vemos a primeira aparição de Filêmon, junto com sua esposa Baucis. No *Liber Novus*, o episódio corresponde ao Capítulo 21, *O mago*. Filêmon e Baucis, um casal de idosos, são personagens do livro *Metamorfoses*, do poeta romano Ovídio, nascido em 43 a.C. Na história, conta-se que ambos são os únicos de um vilarejo a oferecerem hospitalidade a dois maltrapilhos em busca de descanso. Tão logo, os maltrapilhos revelam ser Júpiter e Mercúrio disfarçados. Por terem sido rejeitados, ambos os deuses punem os demais habitantes do vilarejo. E por terem sido acolhidos por Filêmon e Baucis, os poupam, concedendo, ainda, dois desejos. O casal pede, então, para se tornar sacerdotes de seus templos, e para morrerem juntos, o que é concedido. Depois que falecem, são transformados em duas árvores, que ficam lado a lado. O casal também irá aparecer na segunda parte de *Fausto*. Nesta obra, porém, eles são assassinados por Fausto que, movido por um feroz desejo de implementar o novo, agindo como colonizador e motor de civilização, causa grande desgraça. Não é estranho que Filêmon represente, assim, para Jung, a figura de um velho sábio (Shamdasani, 2015, p. 41). Explorando as profundezas de si próprio, logo, do inconsciente coletivo, ele chega a uma figura que lhe ensina a magia (Jung, 2020, vol. 4, p. 235), que pede a ele que espere o tempo das coisas. Um homem simples, anterior à ciência, conectado à natureza, que conhece as verdades da alma. Filêmon, mesmo diante de toda a resistência do eu desconfiado de Jung, lhe ensina o poder da magia.

Depois que Filêmon entrega a Jung “as artes negras” (Jung, 2020, vol. 4, p. 235), a alma retorna. Na conversa com ela, em um banquete, Jung segue recebendo revelações: “Um pensamento horripilante e doce: ser convidado e comida ao mesmo tempo” (Jung, 2020, vol. 4, p. 237). Ela o informa que esse foi o destino de Cristo. A frase tem teor iniciático, mas a nota histórica nos levará à associação com a necessidade de retornar à alma o que está projetado (Shamdasani, 2020, vol. 4, p. 237, nota 116). Eis que Jung sente, nesse momento, a força de uma unidade formada por opostos. Ao que parece, pela primeira vez: “Uma unidade antagônica parece estar se formando dentro de mim. Nunca senti isso antes” (Jung, 2020, vol. 4, p. 237). A alma o informa que, embora isso seja novo para ele, a ela não é estranho. Mais uma vez, ele a sente como diabólica, e se inquieta com sua existência: “Minh’alma – sim, tu és um diabo, mas Deus te aceitou” (Jung, 2020, vol. 4, p. 238). Assim, aceita com resiliência a condição. Fala em alegria dolorosa, e a alma reconhece que ele segue seus ensinamentos e que não escapará de si mesmo, nem da linha “serpentiforme” da vida (Jung, 2020, vol. 4, p. 238).

Na noite seguinte, Jung se pergunta: “Como será agora que Deus e o Diabo se tornaram um só?” (Jung, 2020, vol. 4, p. 239). Ele questiona a alma se a unidade dos opostos suspende o processo da vida. A alma fica confusa. Demonstra fragilidade. Ele pede urgência. Que ela interrogue os seres do submundo. A alma estranha o “novo estilo”, mas obedece, mesmo com relutância. O que vemos aqui parece ser a primeira vez que o eu de Jung se impõe sobre uma figura do inconsciente, assumindo o importante papel da consciência em encontrar respostas e colocar limites às manifestações do inconsciente. A alma mostra a ele, então, o trono de Deus com a Trindade, a mãe com a criança, o céu e o inferno. Esse último revela Satanás, que sai se arrastando de um buraco escuro, e é puxado por Jung, episódio que trará uma das mais interessantes conversas deste confronto com o inconsciente.

Satanás diz a Jung, um pouco impaciente, que a alma anda fazendo um escarcéu no lugar deles, ou seja, no lugar de Deus, do Cristo, do Diabo, do Espírito Santo e da Virgem. Jung revela a ele que o considera “a coisa mais viva e mais interessante de toda a dogmática” (Jung, 2020, vol. 4, p. 24), e que ele e a alma haviam acabado de uni-lo com Deus. O diabo, no entanto, considera isso uma besteira e um monismo. Jung está intrigado pelo fato de que nada mais aconteceu depois da união dos opostos (Jung, 2020, vol. 4, p. 242). Satanás segue sem paciência, inquirindo Jung sobre as razões de ele querer entender a ordem do mundo. Jung pede a ele que seja “calmo e absoluto”, como a Trindade, mas Satanás diz que a Trindade é irracional, e o desaconselha a levar a sério aqueles símbolos. O caráter “irracional” da Trindade será um dos temas de sua interpretação psicológica sobre a Trindade, na década de 1930. Jung o julga

parcial. Mas o diabo afirma estar do lado dele quando o aconselha a deixar a Trindade de lado, afirmando que ele descobrirá a paralisia de vida que ela provoca com a semelhança com o absoluto. Jung estranha que o diabo possa estar do lado dele, mas esse é claro em afirmar que “o absoluto sempre foi adverso ao vivo” e que ele “é o verdadeiro mestre da vida”: “Eu sou totalmente vida inquieta, apressada. Jamais estou satisfeito, nunca sereno. Eu derrubo tudo e reconstruo apressadamente; eu sou ambição, avidez de fama, prazer de ação, sou a fonte de novas ideias. O absoluto é (...) enfadonho e vegetativo” (Jung, 2020, vol. 4, p. 243).

O diabo questiona Jung se ele é capaz de viver sem discórdia, e o aconselha a escolher um lado e se irritar com algo. Mas Jung se diz cansado desse jogo de oposição, e Satanás o provoca afirmando que, assim, ele está cansado da vida. Eles seguem em um debate sobre o que é vida, afinal. Para Satanás, é o que ferve, borbulha, levanta ondas, desejo ardente e inquietação. Mas Jung afirma que o absoluto também vive. O diabo continua afirmando que o absoluto é paralisia. Jung sente, então, algo de especial. Ele percebe que Satanás acendeu nele uma luz, libertando-o. Satanás retorna, assim, ao seu buraco, e Jung agradece à alma por tê-lo levado a ele: “Eu te agradeço, minh'alma, trouxeste à tona a pessoa certa. Sua linguagem é universalmente inteligível, pois ela é pessoal. Podemos voltar a viver, minh'alma, uma vida longa; podemos desperdiçar milênios.” (Jung, 2020, vol. 4, p. 244). No comentário, Jung divaga sobre os cabiros, seres elementares que fazem parte do submundo. São figuras da mitologia grega, e aparecem também em *Fausto*. No livro, eles saúdam Jung como “senhor da natureza inferior” (Jung, 2015, p. 376). Jung não entende porque ele, mas os cabiros o informam que ele não era este senhor, mas que agora é. No restante do comentário, parecem fundamentar esta verdade: a de que Jung já domina com destreza o mundo inferior, após tantos acontecimentos. Jung recebe deles uma espada para separar o emaranhado de sua loucura, aqui representado pelos próprios cabiros, que querem morrer pelo seu senhor (Jung, 2015, p. 377-378). Com isso, Jung chega a uma grande consciência: “Não sirvo a ninguém e ninguém me serve. Eu sirvo a mim mesmo e me sirvo a mim” (Jung, 2015, p. 379). No *Livro Negro 4*, após a conversa com o diabo, Jung encontra, ainda no inferno, um enforcado deformado, que o provoca sobre o diabo ser sempre o adversário, que nunca consegue conciliar vida pessoal e vida absoluta. Segundo o enforcado, esse não seria um par de opostos, mas simplesmente diferenças. Jung tem um pressentimento: “Acredito que os mortos serão extintos em breve” (Jung, 2020, vol. 4, p. 247). Nos momentos seguintes, a alma traz um aviso. Ela diz que “a vida ainda nem começou” e que irá pagar a Jung por seu trabalho bem feito com imagens (Jung, 2020, vol. 4, p. 248). Nesse momento, reaparecem Elias e Salomé.

Agora, no inferno, Salomé não é mais cega. É “aquela que vê” (Jung, 2020, vol. 4, p. 249). Jung a curou, e Elias a entrega a ele. Mas ele se assusta, afirmando que já é casado. Diz que a curou sem intenção, como algo que foi arrancado dele. Salomé quer ser dele e amá-lo. Ele se comove, mas não acha que isso seja possível, e se sente um crucificado. Ela o questiona. Ambos discutem sobre amor, sacrifício e doação. Jung não a quer, diz que está cansado e não acredita que tenha mais algo a oferecer a ela, mas ela insiste: “Mas eu me dou a ti, só me aceita” (Jung, 2020, vol. 4, p. 251). Ele insiste que faltam, a ele, forças para carregar mais um destino. Ela quer dividir o peso com ele, mas ele diz a ela que só ele mesmo pode carregar a si próprio. Elias intervém, concordando com Jung e convencendo Salomé: “Cada qual carregue o seu fardo. Aquele que impõe seus fardos a outros é seu escravo.” (Jung, 2020, vol. 4, p. 252). Salomé ainda quer ser de Jung, mas ele está decidido de que ninguém deve ser propriedade do outro. Ela acredita que ele está mandando-a embora, mas ele revela seu ponto de vista:

Eu não estou te mandando embora. Não debes estar distante de mim. Mas dá-me de tua plenitude, não do teu desejo. Não posso saciar a tua pobreza, assim como tu não podes acalmar meu desejo. Se tiveres uma colheita abundante, dá-me alguns frutos do teu jardim. Se sofreres de excesso, beberei de tua cornucópia transbordante. Sei que isso será leite para mim. Só posso me saciar à mesa do saciado, não com as migalhas pobres dos necessitados e saudosos. Não quero roubar o meu salário. Não possuis nada, como podes dar? Dando, tu exiges. Elias, velho, ouve: És um judeu patriarcal, tens uma gratidão antiquada. Não entrega tua filha a um homem, mas coloca-a sobre as próprias pernas. Que ela dance, cante ou toque o alaúde para as pessoas, e que elas lhe atirem aos pés moedas cintilantes. (Jung, 2020, vol. 4, p. 252)

Chorando, Salomé abraça seu pai. Elias diz a Jung que ele mudou desde a última vez em que se viram. De fato, desde o encontro com Filêmon, passando por sua conversa com o diabo, passamos a acompanhar um Jung que confronta sua alma e as imagens do inconsciente. A mudança reflete a passagem de um lugar de passividade, daquele que sofre os efeitos, para o lugar ativo do eu, que negocia para não se perder nessas imagens. Aquele que sabe gerenciar a própria loucura, para que não se perca nela. A mudança irá se refletir também em uma transformação das próprias imagens, revelando a intrínseca conexão entre consciência e inconsciente. Jung informa a Elias que ele também mudou, pois está sem a sua serpente. O velho profeta diz que a perdeu, mas Jung revela que ela está com ele: “Precisávamos da serpente no mundo superior, caso contrário o submundo teria tido a vantagem para nos prejudicar” (Jung, 2020, vol. 4, p. 253). Elias o expurga, pede a Deus que o castigue, o chama de ladrão e o amaldiçoa. Mas Jung está em paz, e sabe que essa maldição não pode mais alcançá-lo, pois ele “possui a serpente”. “Aquele que possui a sabedoria não cobiça o poder, e só possui poder

aquele quem não o exerce.” (Jung, 2020, vol. 4, p. 253). Ele pede que ambos desapareçam, e que Elias extinga o falso brilho do poder de sua sabedoria. A Salomé, pelo bem do amor dos dois, pede que nunca se esqueça de dançar, ou seja, de transbordar: “Não chores, Salomé, só é felicidade aquilo que tu mesma crias, não aquilo que recebes” (Jung, 2020, vol. 4, p. 253). Todo o trecho é muito simbólico e muito especial, revelando o que será o cerne da psicologia complexa. Aqui, na medida em que Filêmon já se apresentou a Jung, Elias perde seu caráter numinoso como figura de sabedoria. Essa nova imagem do velho sábio, já não tem colada a si uma filha cega. Essa filha já enxerga, e ainda que queira pertencer ao eu, é livre e selvagem, e deve dançar, criar, viver para si mesma. No comentário (Jung, 2015, p. 388), Jung a compreende como alguém que espelha sua necessidade de amar a si mesmo, pois ela perdeu a capacidade de sedução para aprender sobre o amor. Uma diferenciação entre o eu e tais imagens já está presente. Estamos em fevereiro de 1914, apenas três meses após o chamado pela alma.

Em nova conversa com alma, Jung diz que, apesar de todo o ocorrido, ainda ouve Salomé chorar (Jung, 2020, vol. p. 254). A alma o faz compreender que ela chora porque Jung não tem mais que se ocupar dela. Ele está angustiado, pede orientação sobre o que fazer. Ela diz a ele que use o pensamento para solucionar problemas. Ele continua sem saber como, e a alma lhe mostra uma face nova, que não sabe as respostas: “Não acho nada, tampouco conheço um caminho” (Jung, 2020, vol. p. 254). Jung pede que ela vá ao inferno ou ao céu em busca dessas respostas. Ela decide ir ao céu. Na volta, entrega a Jung uma coroa como presente, onde se lê: “O amor não acaba jamais” (Jung, 2020, vol. 4, p. 255). Jung não compreende o presente, e lembra à alma o que eles fizeram com o céu e o inferno. A lembrança, provavelmente, se refere à união dos opostos. Ela pede a ele, demonstrando cautela, que não exagere, pois ainda há diferença entre o céu e o inferno, embora ela acredite que pouco aconteça nos dois. Essa fala emblemática revela uma pista da alma sobre o significado das instâncias absolutas. Por serem absolutas, pouco têm a oferecer, diferente do ínfimo, que precisa ser vivido no dia a dia.

Salomé reaparece. Desta vez, não chora mais. Jung está enforcado, e diz que é por ela. Ele revela que, na primeira vez, foi crucificado, e que, agora, está enforcado, e pede ajuda a ela. Salomé não compreende o que ela pode ter a ver com isso, pois já desistiu dele. Ele pede, ao menos, que ela o ajude a cortar a corda, mas ela não consegue, pois ele está pendurado “na copa da árvore da vida” (Jung, 2020, vol.4, p. 257). Ela lhe diz que ele deve ficar pendurado até que consiga pensar em alguma ajuda. Fazendo uma amplificação, é possível associar a imagem com a carta doze do tarô, *O Pendurado*, também chamada em algumas versões de *O Enforcado*. A carta representa momentos de pausa, e indica a necessidade de sacrifício, entrega e paciência,

numa imagem clara de conexão entre os opostos céu e terra. Esses são temas presentes na jornada de Jung pelo submundo, e de forma intensa nesse momento. Jung tem a coroa do céu dada pela alma, mas não sabe o que fazer com ela. Está em suspensão, até que descubra. Salomé fica em êxtase, e diz que ele deve ser coroado. Mas ele não entende as razões, e ela se irrita, afirmando que fique enforcado até entender, partindo depois disso. Mais uma vez, vemos a simbologia da carta de número doze, pois ela representa o tempo de maturação de algo. Não se pode forçar o entendimento de algo. Logo, não se pode forçar a própria coroação como rei e rainha de si próprio. Jung pede ajuda a Salomé, um fractal de sua alma, mas mesmo a alma não pode ajudar o eu a acelerar uma compreensão que o eu precisa alcançar por conta própria, o que se dá somente com espera e maturação.

No momento seguinte, a alma volta a falar com Jung, agora na forma de um pássaro branco. A forma encontra ressonância na imagem do Espírito Santo, mas também em Afrodite, uma vez que um de seus símbolos é uma pomba, conectando a figura da alma a essas divindades. A conversa atrai a serpente e, também, Satanás, que provocam o eu enforcado de Jung com enigmas sobre a união dos opostos. A alma lhe diz que ele e Salomé são um só: “Salomé é o que tu és. Voa, e crescerão asas nela” (Jung, 2020, vol. 4, p. 261). Jung tem, assim, um momento de revelação, e se liberta da copa da árvore, caindo em terra firme, e sentindo-se em paz. No comentário, afirma: “O começo de todas as coisas é o amor, mas o ser das coisas é a vida” (Jung, 2015, p. 395).

A saga continua. Há algo estranho no ar: “Desde então, porém, as coisas estão estranhas — nem quentes nem frias, nem para frente nem para trás” (Jung, 2020, vol. 4, p. 261). Jung consulta a alma, que também não sabe o que está havendo. Ela acredita que ele sente falta do diabo. Jung retruca: “De forma alguma, gosto da tranquilidade. Mas a cabeça me pressiona, como se estivesse grávido. Anseio o parto” (Jung, 2020, vol. 4, p. 261). O estado de gravidez revela um aspecto do feminino acessado pelo eu de Jung. Tem-se, então, um intervalo de uma semana, até que Jung retorne ao seu experimento, em um episódio não registrado no *Liber Novus*. É dia 22 de fevereiro de 1914. Jung conversa com um alemão do campo. Este revela a ele algo importante: “Nunca fui e não quero ser exemplo. No entanto, insisto em meu direito de viver a minha individualidade” (Jung, 2020, vol. 4, p. 266). No dia seguinte, Jung retoma sua conversa com a alma, sem compreender o que o detém de continuar sua obra. Parece que a conversa com o alemão foi um interlúdio, que existiu para tirar Jung da letargia que havia lhe distanciando de seu experimento. A alma responde a ele que “a sede de fama” o afasta do trabalho (Jung, 2020, vol. 4, p. 268). Jung não está muito consciente disso e pede ajuda. Ela lhe conta

uma história, sobre um rei que não tinha filhos, mas queria ter, e acabou gerando, matando e gerando novamente um filho da terra, com a ajuda de uma feiticeira. O filho quis tomar o reino do pai, que não aceitou e o matou. Após a morte do filho, o rei, em melancolia, se arrependeu. A feiticeira deu-lhe o filho novamente, e o rei concedeu, então, seu reino ao filho, que honrou o pai até a morte. Ao fim, a alma diz a Jung: “Imagina que és o velho rei e que tua obra é teu filho. Assim tens se comportado em relação ao teu trabalho e assim deves se comportar” (Jung, 2020, vol. 4, p. 271). A alma o provoca a ser o filho da feiticeira. Jung diz que esperava ser apenas um homem, e não também uma criança. Mas ela lhe revela que “isso não é possível se quiseres ser um criador. Criar significa – mãe e filho” (Jung, 2020, vol. 4, p. 271). A proposta que a alma lhe faz é um antídoto ao desejo de fama que o atrapalha. Tentar resistir a ser criança é resistir à própria obra, ao trabalho que precisa ser feito. Jung precisa, assim, não apenas aprender a ser mãe, mas aprender a ser criança, e submeter-se à obra como um filho se submete à mãe. A alma o tranquiliza, informando que seu único trabalho é a entrega. É justamente ela que manifesta todos os recursos necessários ao cumprimento da obra: “Jamais pergunta pelo amanhã, o hoje te basta. Não precisas te preocupar com os recursos. Deixa que tudo cresça, que tudo floresça – uma obra cresce por si mesma” (Jung, 2020, vol. 4, p. 272).

A partir daqui, um novo momento se inicia. A conversa com a alma revela a Jung que tudo que a atinge, atinge a ele mesmo: “Eu sou teu espelho. O que vai, volta” (Jung, 2020, vol. 4, p. 275). Ela lhe pede para priorizar o amor, como “órgão de percepção mais sensível” (Jung, 2020, vol. 4, p. 274). Ele apela à razão, mas ela lhe diz que a razão vem depois. Jung quer saber tudo, e a alma questiona se ele quer isso para abusar de tudo. Insiste que o que ele precisa agora é se permitir ser amado, não apenas dar amor. Vemos, nas falas da alma, a necessidade de Jung desenvolver a qualidade receptiva do *yin*, o princípio feminino, para que possa seguir seu trabalho, que, como ela afirma, exige o sacrifício dos preconceitos masculinos dele (Jung, 2020, vol. 4, p. 276). Ela o ensina: “Sê exigente e torna-te raro” (Jung, 2020, vol. 4, p. 276).

2.2.6 Uma nova Igreja

Estamos no dia 18 de março de 1914, início das anotações no *Livro Negro 5*. Quase um mês se passou após a última conversa do eu de Jung com a alma. A partir daqui, a experiência de descida e de contato deliberado com o inconsciente se tornará mais espaçada. Porém, não menos impactante. Jung inicia a jornada neste dia utilizando uma expressão de Nietzsche para qualificar o que sentia: solidão última (Jung, 2020, vol. 5, p. 203). Diz à alma, esgotado, que os

presentes dela são sombrios, após receber um bode velho: “Teu animal heráldico, querido”, ela diz (Jung, 2020, vol. 5, p. 204). Novamente, ele a chama de diabo. Ela lhe diz que, na solidão, os homens começam a feder, e informa a Jung que ele é sacrificador e sacrificado ao mesmo tempo (Jung, 2020, vol. 5, p. 205). No dia seguinte, eles conversam sobre a relação entre solidão e amor. Jung sente o caos dentro de si. A alma lhe revela: “Feliz aquele que está grávido do caos” (Jung, 2020, vol. 5, p. 206). A passagem lembra mais um trecho do Zaratustra de Nietzsche: “É preciso ter o caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante” (Nietzsche, 2014, p. 19). Lembremos que Jung, em 1914, estava relendo *Assim Falava Zaratustra*, como vimos na Introdução.

Mais uma vez, nas fantasias, vemos aparecer o tema da gravidez, convocando Jung a acessar o feminino. Aqui, sob a face da mãe, para parir uma criança. Jung sente-se solitário diante de tudo isso, mas a alma lhe diz que a solidão é o caminho, pois para amar, ele deve antes aprender a amar o que considera ruim em si próprio (Jung, 2020, vol. 5, p. 207). Ela lhe pede que ele suporte, pois há um além dele mesmo o esperando: “Aqui o tormento, ali a realização” (Jung, 2020, vol. 5, p. 209). Nos dias que se sucedem, ela o convoca a aprender a amar o novo que ainda virá, um amor ainda sem objeto, mas cheio de sentido (Jung, 2020, vol. 5, p. 211), e lhe informa que precisa partir e “ascender para os espaços eternos” (Jung, 2020, vol. 5, p. 213). A razão disso é que é preciso deixá-lo ser tocado por luz humana agora. Antes de ir, ela o relembra de sua gravidez: “Tu carregas uma criança” (Jung, 2020, vol. 5, p. 213). Após a partida da alma, Jung se sente desolado, vazio e aterrorizado. Ele se pergunta se deve sair e pregar o evangelho da solidão (Jung, 2020, vol. 5, p. 214). Curiosamente, essa frase foi suprimida do *Liber Novus*. Também no *Liber Novus*, e também curiosamente, ele substitui a alma, neste trecho, por “o Deus”, revelando uma compreensão um pouco diferente do que havia vivido, entendendo que sua alma lhe havia revelado Deus e estava junto Dele. Mas o novo Deus ainda não tinha se revelado a Jung.

Aqui termina o *Liber Secundus*.²⁷ Ao final, Jung insere um trecho que não aparece em *Os Livros Negros*. Ele revela que chegou ao seu si-mesmo, e que ele é uma figura insegura e lamentável (Jung, 2015, p. 404). Ele o considera o seu próprio eu, e fica horrorizado que, depois de tudo, tenha chegado a si próprio, e não a qualquer outra coisa. O trecho tem algo de

²⁷ O *Liber Novus* é finalizado com o *Liber Secundus*. Haverá mais comentários, porém, que entrarão apenas na edição do livro, em 2009. Em 1917, Jung iniciará a escrita do comentário que nomeou como *Aprofundamentos*, no qual elabora trechos dos volumes 5 e 6 de *Os Livros Negros*, alguns deles com alterações significativas.

enigmático, mas ele se conecta profundamente ao que começará a se desenhar no horizonte de Jung a partir de então:

Uma obra é necessária, sobre a qual se pode desperdiçar dezenas de anos, e necessariamente se deve desperdiçar. Eu tenho de recuperar um pedaço da Idade Média em mim. Terminamos mal e mal a Idade Média no outro. Tenho de começar cedo, naquele tempo em que os eremitas desapareceram. Ascese, inquisição, tortura estão à mão e se impõem. O bárbaro precisa de meios bárbaros de educação. Meu eu, tu és um bárbaro. Quero viver contigo, por isso vou arrastá-lo por todo um inferno medieval, até que sejas capaz de tornar suportável a vida contigo. Deves ser recipiente e mãe geradora da vida, portanto vou purificar-te. A pedra de toque é o estar só consigo mesmo. Este é o caminho. (Jung, 2015, p. 404)

De volta a 1914, Jung está sozinho, sem a presença da alma. Nos dias 20 e 21 de abril, ele tem uma conversa com o próprio eu, bastante hostil, que se assemelha muito mais a um confronto com a sombra. Naquele momento, porém, a palavra sombra ainda não é usada. Na conversa, Jung critica a “sede de honra” de seu eu, o chama de manipulador, descarado, risível, acusa-o de falsa modéstia, desnuda seu amor como interesse (Jung, 2020, vol. 5, p. 215-223). Diz que irá torturá-lo, pois “o homem moderno precisa de revisão” (Jung, 2020, vol. 5, p. 219). O trecho inteiro, tanto no *Livro Negro 5*, quanto no *Liber Novus* (Jung, 2015, p. 407-412), já na seção *Aprofundamentos*, é bastante intenso. Jung ridiculariza a si mesmo, se vê como deplorável e invejoso, um homem fraco que pede ajuda a um Deus que está morto e que nada pode fazer por ele. É um momento libertador, no entanto. No *Liber Novus*, ele afirma: “Depois que falei para o meu eu essas e muitas outras palavras zangadas, percebi que comecei a suportar o estar sozinho comigo mesmo” (Jung, 2015, p. 412). O momento é de purificação. Se Jung já tivesse se aprofundado na alquimia, poderia dizer que se tratou de uma *mortificatio*, a operação alquímica de purificação, que retira a sujeira do processo para que, nele, sobre apenas o que é cristalino. Shamdasani nos lembra que logo após esse momento, no dia 30 de abril, Jung renunciou à cátedra na Faculdade de Medicina na Universidade de Zurique (Shamdasani, 2015, p. 412, nota 9). Parece que a autocrítica lhe serviu para perceber o que já não se sustentava. Passam-se, então, dezessete dias desde esse período até a retomada do experimento.

Inesperadamente, a alma volta a falar. Jung ouve sua voz vinda do alto. Impressiona-se que ela esteja tão distante, mas que ele possa ouvi-la ainda melhor assim. Eles conversam. Novamente, o assunto é o sentimento de estar crucificado e sozinho. Jung acusa a alma de viver do sangue do coração humano. Assumindo um caráter vampiresco, ela confirma que nenhuma bebida lhe é mais agradável que o sangue tinto (Jung, 2020, vol. 5, p. 226). A alma exige a vida de Jung. Ele sente raiva. Afirma que está carregado de mortos. Ela lhe diz para deixar que os

mortos enterrem seus mortos, e dá um conselho que, segundo Jung, “vem na hora certa”: “Não lhes tires a compaixão” (Jung, 2020, vol. 5, p. 227). Ela lhe diz que a compaixão une morte e vida, e que, com compaixão, talvez os aparentemente mortos, assim como os inconscientes, conseguirão alcançar o que ainda não alcançaram. Jung ainda não compreende por que sua alma subiu para os céus no momento de seu maior tormento. Ela é clara com ele: “Meu destino não é estar em vosso mundo. (...) Eu pertenço ao alto” (Jung, 2020, vol. 5, p. 228). Ela lhe diz que sustentar sua solidão irá levar até ele, também, aqueles que precisam estar com ele no novo caminho. E profetiza: “Tua obra permanecerá” (Jung, 2020, vol. 5, p. 229). Informa ainda que ele deve seguir seu caminho sem se preocupar com todos aqueles que caem por causa dele (Jung, 2020, vol. 5, p. 230). Jung acrescenta no *Liber Novus*: “Eu temo fazer uma injustiça às pessoas, seguindo meu próprio caminho” (Jung, 2015, p. 416). O ensinamento é duro, mas o medo precisa ser abandonado em prol do que está por vir, exigindo de Jung uma sustentação da própria cruz, para que possa cuidar da criança prestes a nascer. A alma insiste: “Tudo está claro demais. Mas tu não queres acreditar. Chega de provas! Tu te bastas” (Jung, 2020, vol. 5, p. 230). Na noite seguinte, um anacoreta aparece para lembrar a Jung que ele é humano e deve sangrar em prol da humanidade. Mas que, para isso, precisa abrir mão do excesso de ciência (Jung, 2020, vol. 5, p. 231). O tema da ciência aparece novamente, e com mais força ainda, na elaboração no *Liber Novus* (Jung, 2015, p. 417). É possível perceber, com isso, que mesmo depois do assassinato do herói e da passagem pelo inferno, Jung ainda se sente inseguro para lidar com tudo o que lhe chega. Inclusive, ele afirma isso para a alma algumas vezes. Vemos, assim, que alguns temas retornam porque precisam retornar até que estejam integrados, como costuma acontecer na vida de cada ser humano. As figuras do inconsciente, que conversam com Jung, retomam sempre os mesmos assuntos. É possível perceber, porém, que no retorno eles parecem sempre aprofundar mais uma camada. O anacoreta, por exemplo, lhe diz que ele deve se distanciar da ciência, como Jung já havia sentido, mas não se afastar totalmente, pois a ciência é a sua linguagem. Não o objeto e o fim, no entanto, mas uma linguagem.

No dia 24 de junho de 1914, um mês após o registro anterior no *Livro Negro 5*, Jung chama seus cadernos de “meu inconsciente escrito” e afirma que “o maior vem ao menor” (Jung, 2020, vol. 5, p. 233). Em 28 de julho, é deflagrada a 1ª Guerra Mundial. Jung registrou no *Liber Novus*: “Depois disso nada mais foi dito. E então, estourou a guerra. Abriram-se, então, meus olhos sobre muita coisa que eu havia vivido antes, e isto me deu também a coragem de dizer tudo o que escrevi nas partes anteriores deste livro” (Jung, 2015, p. 418). Em *Os Livros Negros*, ele insere a informação de que, naquele tempo, foram escritas as partes I e II do *Liber*

Novus. O próximo registro no *Livro Negro 5* será feito apenas um ano depois, em maio de 1915. Entre julho de 1914 e maio de 1915, Jung prestou serviço militar, em períodos intervalados. O retorno para *Os Livros Negros* ocorre com a inserção de um sonho, que Jung interpreta como imagem de uma mudança na sua relação com o mundo, marcada por uma crescente introversão, na qual entende que deve enterrar a si mesmo para que seu filho possa crescer (Jung, 2020, vol. 5, p. 235). O filho, aqui, lembra o conto do rei, mas também se refere à criança divina, imagem de uma nova consciência, de um novo eu.

Em 14 de setembro, lemos um belíssimo discurso de Filêmon sobre o ouro. Nele, o mago diz a Jung que Hermes é o daimon dele (Jung, 2020, vol. 5, p. 236), e que ele é a vontade do todo. A alquimia, antes mesmo que Jung se debruçasse sobre ela, já se fazia presente em sua vida. No dia seguinte, Jung chega à conclusão de que quem compreende Filêmon, que possui “fala ambígua”, compreende a si mesmo (Jung, 2020, vol. 5, p. 237). O tema da fala ambígua parece ter perseguido Jung como um tema pessoal. A linguagem de sua ciência, que, em si, é colocada pelo anacoreta, a ele, como “apenas uma linguagem”, se torna uma questão desde o momento em que Jung passa a vivenciar o poder das imagens do inconsciente. Segundo Shamdasani, depois do experimento Jung tentou traduzir a linguagem do espírito das profundezas para a linguagem do espírito do tempo (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 51). Isso exigiu todo um novo vocabulário psicológico e uma linguagem que desse conta da natureza complexa da psique. Nas palavras de Jung, ele precisou manter uma linguagem ambígua em sua obra, como afirma em uma carta de 17 de junho de 1952: “A linguagem que falo precisa ser ambígua, deve ter duplo sentido, para fazer justiça à natureza psíquica com seu duplo aspecto. Eu procuro consciente e intencionalmente a expressão de duplo sentido, porque é superior à univocidade e corresponde à natureza do ser” (Jung, 2002a, p. 245). Filêmon pode ter sido seu principal guia para o encontro e a aceitação de uma fala ambígua. O desafio da linguagem já apareceu no início do *Liber Novus*, antecipando um tema que seria fundamental para Jung na consolidação e na comunicação de sua psicologia complexa.

De volta ao *Livro Negro 5*, lemos um discurso de Jung sobre não desistir de si mesmo, “para que não obrigue o outro a fazer o mesmo” (Jung, 2020, vol. 5, p. 238). Alguns dias depois, Filêmon diz a Jung que é necessário voltar-se para o interior, para reestabelecer o vínculo com o si-mesmo. Ela deixa uma pista do que está por vir: “Através da união com o si-mesmo, alcançamos o Deus que une o céu e o inferno em si mesmo (...) O si-mesmo não é o Deus, mas através do si-mesmo temos o Deus” (Jung, 2020, vol. 4, p. 239). É, então, o Deus que age a partir de si mesmo, sendo que “aquilo que fazemos ao si-mesmo, fazemos a Deus”

(Jung, 2020, vol. 4, p. 240). Esses ensinamentos de Filêmon terão consequências na própria conceituação do si-mesmo e da *imago Dei* na psicologia complexa. Filêmon, sendo uma figura de sabedoria, informa que “é serviço a Deus servir a si mesmo” (Jung, 2020, vol. 4, p. 240). A nova religião está semeada em toda a experiência de Jung, mas aqui ela ganha um contorno mais definido. Filêmon aconselha Jung a entrar mais fundo na experiência de Deus, enquanto Jung havia pensado em se livrar de Deus (Jung, 2015, p.426).

No dia 2 de dezembro de 1915, três mortos procuram Jung e pedem a ele o “símbolo do meio” (Jung, 2020, vol. 4, p. 242). Jung não compreende do que se trata, até que eles lhe mostram um falo. Os mortos dizem que esse é o outro polo de Deus, justamente o polo do qual precisam. No *Liber Novus*, os mortos são chamados de sombras, e a palavra falo é substituída por Hap, nome do deus egípcio da fertilidade, representado por um touro negro com um triângulo na testa. Os mortos dizem que necessitam do Deus que é “o espírito da carne”, para que o Deus do espírito saia da noite em que vivem. Informam a Jung que ele não pode ignorar esse fato, e que deve sugar o sangue. Jung os ignora, por considerar o caminho infernal (Jung, 2020, vol. 4, p. 243). No entanto, após três dias refletindo sobre o assunto, ele pede a uma das falecidas que lhe ensine o conhecimento dos vermes e das criaturas rastejantes (Jung, 2020, vol. 4, p. 244). Comenta, no *Liber Novus*, que pressentia a imprevisível solidão desse caminho, mas que era preciso tomar sobre si “a solidão do sagrado erro” (Jung, 2015, p. 428). Ele descobre que são os mortos que precisam do seu sangue, e oferece-lhes o sangue do seu coração.

Depois de beber bastante sangue e desejar o corpo de Jung ardentemente, a morta se sente renovada, e fala para ele: “Ouve: constrói a tua igreja. Escreve os livros sagrados, os novos da era que contém o eco do ser eterno, os misteriosos, a sabedoria zombada, a verdade inferior e superior” (Jung, 2020, vol. 5, p. 245). Esse trecho não aparece no *Liber Novus*. A razão talvez esteja no espanto de Jung diante das falas da mulher morta: “Quando bastará desse mistério cruel?” (Jung, 2020, vol. 4, p. 246), ele pergunta. Dois dias depois, os mortos lhe dizem que “a noite de todos os dias está próxima” e que “a vida se transforma em sombra (...) e a sombra é maior que tu” (Jung, 2020, vol. 4, p. 247). Os mortos já sabem que Jung pressente o que vem (Jung, 2015, p. 431). Jung afirma: “Sinto um grande anseio. Meu coração feminino anseia” (Jung, 2020, vol. 4, p. 249). Sabemos, agora, que Jung já aceita melhor o seu feminino. Apenas o feminino talvez seja capaz de compreender a construção de uma igreja e a escrita de novos livros sagrados, pois o feminino fala do espírito das profundezas. Os mortos dizem a Jung que precisam de um papa, “um papa infalível que possui tudo o que necessitas” (Jung, 2020, vol. 4, p. 249). No *Liber Novus*, Jung acrescenta a seguinte fala da mulher falecida:

“Como podem esses clérigos hipócritas falar de amor, amor de Deus e dos seres humanos, quando provam com o mesmo evangelho o direito da guerra e da injustiça assassina?” (Jung, 2015, p. 431). O trecho revela, assim, a necessidade de uma nova religião, uma que fale da verdade, que vem do superior e do inferior ao mesmo tempo, em contraposição a uma religião que prega o amor mas exerce a guerra.

Na conversa seguinte, a falecida o convoca: “Sê sombra, não homem. Assim, outros podem tornar-se homens diante de ti” (Jung, 2020, vol. 4, p. 250). Ela o instiga, ainda, a compreender o amor por novos ângulos: “Viver sobretudo, isso é que é amor” (Jung, 2020, vol. 4, p. 251). Ao mesmo tempo, pede a ele que se congele, pois ainda não é tempo para o amor, mas para ações. Com ações, ela se refere à obra de Jung. Ele não entende, e pergunta se é o livro ou sua ciência. Um tema que já havia aparecido antes, retorna. A morta lhe diz que não é o livro dele, mas o livro! Ela também lhe fala que ele não deve abandonar a ciência, assim como um anacoreta havia lhe falado antes, pois a ciência é o que ele faz e o lugar onde ele coloca o amor. Jung se mostra ansioso. Ele o conforta: “Continua andando. Tudo virá até ti. Não hoje, mas amanhã” (Jung, 2020, vol. 4, p. 251). Sete diz depois, Jung parece compreender que precisa dar lugar ao seu oposto: “A transformação em uma mulher, que ainda faltava, é isso que acontecerá agora?” (Jung, 2020, vol. 4, p. 252).

No dia 26 de dezembro de 1915, o tema da igreja reaparece. A morta lhe pergunta: “Onde está tua Igreja? Onde está a sagrada cerimônia?” (Jung, 2020, vol. 4, p. 254). No *Liber Novus*, Jung insere o seguinte questionamento: “O que falas de uma Igreja? Sou por acaso um profeta? Como poderia arrogar-me semelhante coisa? Sou apenas um ser humano que não tem o direito de querer saber tudo melhor do que os outros” (Jung, 2015, p. 434). A falecida não lhe dá ouvidos, e insiste que a Igreja é necessária para ele e para os outros (Jung, 2020, vol. 4, p. 254). Ele pergunta a ela, então, como deve criá-la. “Pedra após pedra. Teus sonhos falarão” (Jung, 2020, vol. 4, p. 254). Mas Jung se espanta, imaginando se terá que ser líder de uma seita. A falecida o tranquiliza: “O belo e o natural se aconchegarão e apontarão caminhos. A Igreja também é algo natural” (Jung, 2020, vol. 4, p. 254). Ele pergunta se “deve ser algo externo”, e a morta lhe responde: “Não, algo interno” (Jung, 2020, vol. 4, p. 254). Confuso, ele a questiona, então, sobre a necessidade de cerimônias. A falecida tem a resposta pronta: “Existem também as cerimônias internas. A cerimônia deve ser desatada e tornar-se espírito. A ponte deve levar para além do humano.” (Jung, 2020, vol. 4, p. 254). A referência ao além-homem de Nietzsche é explícita, conforme demonstrada em nota (Shamdasani, 2020, vol. 5, p. 254, nota 299). A falecida continua informando a Jung as características dessa nova igreja. Pelo visto, para que

fique bem claro que não se trata de uma seita, um espaço físico ou uma instituição. “Não deve existir nada visível”, pois a comunidade, chamada Igreja, é uma “comunidade espiritual interna” (Jung, 2020, vol. 4, p. 255). A origem da palavra igreja é a palavra grega *ekklesia*, que significa tão somente comunidade ou assembleia. Entregando a Jung uma oração aos mortos, a falecida diz que ele precisa realizar uma comunhão com os mortos. Mas que saiba se separar deles. Ela o informa que essa comunidade com os mortos é necessária, para que ele não sucumba à comunidade dos vivos e à cobiça, pois é isso que leva ao mal (Jung, 2020, vol. 4, p. 256). A oração diz que não se viva o excesso de ambição com os vivos, pois isso pertence às sombras. Que se peça interdição aos mortos, para que sejam favoráveis aos vivos e abram o espírito trancado dos vivos, para que todos sejam participantes da luz redentora (Jung, 2020, vol. 4, p. 256). Ao fim da oração e, antes de partir, a morta informa a Jung que “grande é a necessidade dos mortos” (Jung, 2020, vol. 4, p. 257), não de Deus, pois Deus não precisa de orações. Por fim, ela fala sobre a pobreza espiritual da modernidade, afirmando que esqueceu-se dos mortos, acreditando que a vida acabou de começar (Jung, 2020, vol. 4, p. 257). Aqui, finaliza-se um momento fundamental do confronto com o inconsciente, que reverberará por todo o restante do experimento.

2.2.7 O encontro com Abraxas

Prostituta, torturadora, perversa, infiel, demônio, sanguinária, assassina, monstro enganador, mentirosa infame. Essas são algumas das terríveis qualidades computadas à alma, em um discurso sobre ela, após Jung perceber seu retorno quando da partida da falecida. No *Livro Negro 5*, não sabemos de quem é o discurso. Sabemos apenas que não se trata do eu de Jung, pois a voz lhe dirige a palavra após Jung lamentar tudo de terrível que a alma lhe traz: “Despe, ó homem, a tua alma também do divino, na medida do possível” (Jung, 2020, vol. 5, p. 258). No *Liber Novus*, Jung compreende que o discurso foi de Filêmon (Jung, 2015, p. 436). O velho sábio o aconselha a ter cuidado com a alma. Não perdê-la jamais, apesar disso, mas temê-la e amá-la ao mesmo tempo, pois “quando perdida, ela se transforma em serpente ardilosa” (Jung, 2020, vol. 5, p. 258). Ela é um “tesouro infernalmente divino (...) protege dela a humanidade, (...) ela pertence à raça demoníaca” (Jung, 2020, vol. 5, p. 259). Filêmon faz um alerta, que irá ganhar consistência teórica na psicologia complexa alguns anos à frente, na formulação do tema da projeção dos arquétipos: “Se não veres a tua alma, tu a verás nos teus próximos, e isso te levará à loucura, pois tu não consegues enxergar esse mistério diabólico e essa assombração infernal” (Jung, 2020, vol. 5, p. 259). O velho também recomenda que Jung

faça oferendas à alma, assim como aos Deuses, para que essas oferendas não sejam feitas erroneamente aos seres humanos. E que ele permaneça em silêncio, suportando, pois nada se pode fazer quanto aos demônios e deuses. Suportando-os, eles deixam de atormentar (Jung, 2020, vol. 5, p. 260). No *Liber Novus*, Filêmon o aconselha, inclusive, a não opinar sobre os demônios dos outros, pois isso é uma pretensão cristã. Orienta-o a se calar sobre os outros, porque “há o suficiente que falar dos teus próprios demônios” (Jung, 2015, p. 438). Deve-se, porém, diferenciar-se da alma (Jung, 2020, vol. 5, p. 260).

Jung, então, se dirige à alma, informando que a ouviu. Ela lembra a ele de amá-la, e se identifica como uma mulher: “Como todas as mulheres naturais, a forma não importa, quero que tudo me pertença e a mais ninguém” (Jung, 2020, vol. 5, p. 261). Ela lhe pede até mesmo o ódio que ele dedica a outros. Jung sente amargura. Agora, vê sua alma como “concubina do céu”, “monstro divino” e “torturadora de animais” (Jung, 2020, vol. 5, p. 262-263). Pergunta a ela se ela quer que ele seja sua alma terrena, assim como ela é a sua alma. Ele a entende como “a escolhida entre as mulheres” e “a parideira de Deus” (Jung, 2020, vol. 5, p. 263). A partir daqui, veremos um Jung mais crítico e menos submisso em relação à alma. Estamos no dia 13 de janeiro de 1916. A consciência de Jung já se transformou no contato com essas imagens, especialmente com a alma: “Passou o tempo em que roubava as pessoas. Devolve tudo o que lhes é herança sagrada” (Jung, 2020, vol. 5, p. 264). Ele a pede de volta o ouro que lhe pertence. “Lembra o que suportei e sofri por ti” (Jung, 2020, vol. 5, p. 267). Exige que ela faça a parte dela para a felicidade terrena dos homens, não apenas para o trabalho e o sofrimento humano. Compreende que “o destino eterno governa também os deuses, não apenas os mortais” (Jung, 2020, vol. 5, p. 267). Então, a alma lhe apresenta uma fornalha, para que ele queime nela toda “coisa velha e quebrada, inutilizada e destruída” (Jung, 2020, vol. 5, p. 268). Ele volta a estabelecer um vínculo de confiança com a alma, pois ela o ouviu. Vemos aqui, novamente, um tema que aparece na alquimia, a *calcinatio*, a operação do fogo, que representa a queima do que já não serve e é supérfluo, para que sobre apenas o que é essencial para a Grande Obra. Jung pede à alma que lhe ensine a cerimônia. Ela lhe responde:

Acima de tudo, dirige a mim a tua oração, para que eu a transmita ao Deus distante. A oração possui poder mágico e obriga os Deuses. Sentes a influência dos Deuses e dos demônios? Eles oram também a ti e assim te obrigam. Faze então o mesmo com eles. Eu lidero através da intercessão. (Jung, 2020, vol. 5, p. 268)

Jung compreende, e pede a ela que o ensine a invocar. “É sem palavras, são poucas palavras, antes é ação” (Jung, 2020, vol. 5, p. 269). Ela o instrui que “a terra é mais poderosa que o falo”, pois a terra é a mãe primordial, e o falo, apenas o filho transitório. Vemos aqui um

chamado à matéria e ao corpo, bem com a associação de ambos com o feminino. Nesse trecho, a alma conta a Jung, também, sobre as eras, o que parece ser um prelúdio da forma como Jung interpretará o cristianismo em seu livro *Aion*, de 1951. Ela diz que a primeira era já estaria superada, a era do Pai. A segunda, a era do filho, o “Deus-sapo”, seria a era atual. Uma terceira ainda viria, “de distribuição e poder equilibrado” (Jung, 2020, vol. 5, p. 269). Por isso, afirma que Jung sentirá bastante o poder de Deus, pois vive na segunda era. Depois de ouvi-la, ele lhe faz uma pergunta estranha: para onde ela havia ido antes, se tinha sido para os animais. A resposta da alma não será uma resposta trivial e curta, mas um longo discurso que ocupa quase sete páginas da parte final do *Livro Negro 5*. Seu discurso será preparatório para um acontecimento disruptivo na vida de Jung, que o apresentará a uma nova imagem de Deus, o temível Abraxas. A fala da alma tem, assim, perfil iniciático, em forma de alegorias alquímicas, religiosas e mitológicas.

Ela começa dizendo que liga o superior ao inferior, e que sem isso, se decompõe em três partes: serpente, que é a alma terrena, alma humana, e pássaro, que é a alma celeste. Três partes que vivem de forma independente. Ela parece dar, com isso, um recado importante: o de que a sua integridade, logo, a integridade da psique, vem da união dos opostos, sendo papel da alma humana unir a alma terrena com a alma celeste. De um lado seu, ela diz estar a mãe celestial, cuja contraparte é o falo, que é filho da mãe terra, e busca pela mãe celestial (Jung, 2020, vol. 5, p. 270). A mãe celestial, por sua vez, é filha do mundo celestial. Esse é iluminado pelo sol espiritual, cuja contraparte é a lua, uma transição para a morte, assim como o sol espiritual é uma transição para o pleroma. Essa é a primeira vez que esta palavra entra no universo de *Os Livros Negros*. O pleroma é definido pela alma como “o mundo superior da plenitude” (Jung, 2020, vol. 5, p. 270). Trata-se de um termo que era usado entre os gnósticos, especialmente no Gnosticismo Valentiniano, do segundo século da era cristã, designando o mundo superior potencial, de onde tudo emana. Conforme nos lembra Shamdasani (Jung, 2020, vol. 5, p. 270, nota 389), Jung compreendeu que os gnósticos expressaram o pleroma como um estado de plenitude, no qual os pares de opostos estão unidos, e não separados como na vida manifesta.

A alma continua seu discurso afirmando que a lua é o olho do vazio, e o sol, o olho do cheio, e segue apresentando o funcionamento dos Deuses (Jung, 2020, vol. 5, p. 271). Para tanto, ela diferencia a mãe celestial desses Deuses. A mãe celestial seria um daimon, logo, uma espécie de guia, estando abaixo dos Deuses. Sabemos que, em sua psicologia, Jung considera que os deuses de antigamente *tinham se transformado* em sintomas no mundo atual. Eles seriam imagens da psique, logo, arquetípicos, vividos na psique individual na forma de complexos de

intensidade afetiva. A mãe celestial, como guia dos deuses, pode ser vista como uma expressão da alma, como a parte que está mais perto dos Deuses. É por essa razão que a alma pode falar dos Deuses, e dizer que “os Deuses são favoráveis e adversos, impessoais (...), que não são perigosos nem bondosos (...), e que seu número é incontável” (Jung, 2020, vol. 5, p. 271). Então, ela informa que o homem surge do *principium individuationis*. Essa é uma noção da filosofia de Arthur Schopenhauer, e um termo também utilizado por Eduard von Hartmann (1842-1906), para nomear a singularidade de cada indivíduo, que viria, segundo ele, do inconsciente (Shamdasani, 2020, vol. 5, p. 270, nota 309). Percebemos, assim, que a noção de individuação em Jung possui duas bases muito fortes na filosofia de língua alemã. A diferença é que Jung compreenderá o princípio da individuação pela psicologia, tratando-o como uma realidade incontestada da alma, a maior força de movimentação da energia psíquica. Aqui, acerca desta noção que já acompanhava Jung, a alma informa que o ser humano busca a sua individualidade absoluta, e que isso seria condensar o pleroma em um ponto de máxima tensão, tornando cada ser humano, também, uma estrela, um sol, um Deus e um ancestral das almas (Jung, 2020, vol. 5, p. 272). Para isso, porém, seria necessário ser, por vezes, uma luz azul, fria e vazia. Seria necessário, assim, ser lua para poder ser sol.

Na sequência, ela diz que, à enorme quantidade de humanos, corresponderia uma igualmente grande quantidade de deuses. Mas faz um alerta sobre essa relação: “Aquele que não levar a cabo o *principium individuationis*, não se tornará Deus, pois não suporta a individualidade” (Jung, 2020, vol. 5, p. 272). A relação entre seres humanos e deuses ficará mais evidente com o passar do tempo para Jung, culminando no livro *Resposta a Jó*, de 1952. A fala da alma, no entanto, já aponta para o entendimento de Jung sobre Deus, e vai ao perfeito encontro de sua crítica à adoração de Cristo no lugar de Cristo como modelo da individuação. A razão pela qual os mortos estavam assediando a alma e Jung, ela afirma, era porque não haviam cumprido sua individuação. Por isso, possuíam um direito a eles, já que é preciso “uma quantidade de morte” para cumprir a individuação (Jung, 2020, vol. 5, p. 272). Para renascer, é preciso, antes, morrer. Essa é a verdade da alma que cada ser humano conhece na pele.

Após todo esse preâmbulo sobre o cheio e o vazio, a vida e a morte, a lua e o sol, o frio e o calor, a alma, como quem apresenta um símbolo, começa a falar sobre o Deus das rãs e dos sapos. Trata-se de Abraxas, “a união do Deus cristão com Satanás” (Jung, 2020, vol. 5, p. 274). Sua natureza seria semelhante a de Eros, com a diferença de que Eros é um daimon e Abraxas é um Deus. Abraxas foi um nome inventado pelos gnósticos para nomear sua deidade suprema. Significa 365, uma referência à quantidade de dias do ano. É, assim, um deus do tempo. Por

isso, é representado como um monstro, pois o tempo dá e tira, faz viver e faz morrer. Ele se assemelha ao demiurgo no gnosticismo, o deus criador do mundo manifesto. Portanto, Abraxas é um deus que une o bem e o mal. Por essa razão, deve ser temido, não adorado. Adorado deve ser apenas o Deus uno, que a alma informa que reside no coração do ser humano. Sendo assim, também o ser humano é um Deus uno e um Abraxas de sua própria realidade. Ao dizer que se deve temer Abraxas, afirma que foi um alívio quando ele se separou dela (Jung, 2020, vol. 5, p. 273). Aqui temos uma afirmação importante, que nos leva ao cerne da psicologia complexa: a diferenciação das imagens do inconsciente. Abraxas é uma figura autônoma. Logo, ele se impõe, e precisa ser reconhecido como diferente da alma. Não, porém, como Abraxas em si, com esse nome, mas como o que ele representa em termos de dinâmica psíquica: um Deus que não é somente bom, mas também mau. Um Deus, na verdade, que somos em nossa própria realidade, pois *ele age* através do ser humano, como cada ser humano. Por isso, a alma lembra a Jung, e lembra também aos seus leitores, que é preciso manter o olhar na estrela luminosa que é o Deus Uno, para não se perder em Abraxas. O Deus Uno existe para além de Abraxas, no meio de cada ser humano, em seu coração, como a luz mais potente e amorosa. Não é a ele que se deve temer, pois quem age é Abraxas. O Deus uno é horizonte e suporte. Abraxas é matéria e caos. No entanto, ambos parecem ser um só, pois a fala da alma, às vezes, aponta para as mesmas características nos dois. Ela chama Abraxas, em um momento, de “Deus-estrela-uno” (Jung, 2020, vol. 5, p. 273). Talvez porque aceitar o Deus Uno, e se permitir ser guiado por sua luz, signifique, antes, aceitar Abraxas, o deus que une a dualidade. Abraxas abre o caminho para o Deus Uno, que nada mais é do que imagem da divindade que cada ser humano também é. Por isso, aceitar Abraxas é temer Abraxas, para que o coração do Deus, ou seja, para que o coração do próprio ser humano, não seja torturado.

Abraxas é visto como o senhor deste mundo (Jung, 2020, vol. 5, p. 273). Assim, guarda semelhança com o diabo cristão, embora tenha sido apresentado como uma união do diabo com o Deus cristão, união essa que, psicologicamente, seria necessária. Essa confusão nas associações expõe a cisão que permeia o cristianismo. Sendo Abraxas o senhor deste mundo, e a união do bem e do mal, ele é, então, temperamental. Daí a sua associação com o demiurgo gnóstico, que seria ninguém menos do que Javé, o Deus temperamental do Antigo Testamento. Por conta dessa característica, a alma diz a Jung que, além de temer Abraxas, é preciso, também, enfrentar Abraxas. Isso significa aceitar o que ele obriga, mas não de forma passiva, e sim, vivendo a própria individuação. A forma de vivê-la é aceitando o paradoxo, pois Abraxas dá e tira, o que impõe sofrimento e, por isso, é ele quem leva até a cruz necessária. A cruz, o texto

irá revelar, não significa, assim, um avatar capaz de remover o sofrimento do mundo, mas uma imagem de que é preciso enfrentar as próprias idiossincrasias. A alma aqui é clara, e faz uma inversão radical na interpretação do dogma cristão:

A morte do Cristo não tirou nenhum sofrimento do mundo, mas sua vida nos ensinou muito, ou seja: que o Deus uno se agrada quando o indivíduo vive sua própria vida contra o poder de Abraxas. Através disso, o Deus uno se livra do sofrimento da terra, no qual seu Eros o lançou; pois quando o Deus uno viu a terra, ele a desejou para a procriação e esqueceu que já lhe havia sido dado um mundo no qual ele era Abraxas. Assim, o Deus uno se tornou homem. Por isso, o Deus uno eleva o homem até si e para dentro de si, para que o uno volte a ser completo. (Jung, 2020, vol. 5, p. 276)

A alma segue, então, falando sobre os poderes de Abraxas, e como não se deve esquivar-se deles, pois isso seria pior. Abraxas é o tipo de Deus que cresce quando é ignorado. Não se pode, assim, fugir da dor e da decepção: “As obras de Abraxas devem ser cumpridas” pois “ele é a vida da terra” (Jung, 2020, vol. 5, p. 277). Ele é um outro com o qual se relacionar, assim como a alma, diferente do Deus Uno, que apenas habita, calmamente, o coração. Mas é preciso saber lidar com Abraxas, para não se tornar escravo dele. A alma informa, então, que ela é a intercessora dos humanos junto a Abraxas. Deve-se, assim, confiar nela, seguir seu chamado e orientação. “Eu, tua alma, sou tua mãe” (Jung, 2020, vol. 5, p. 277). Pois da alma, no confronto com Abraxas, nasce a nova personalidade. Ela tem as artes que protegem o eu da ação destruidora de Abraxas. Com essa fala, a alma termina seu discurso.

Dois dias depois, Jung sente-se desprotegido e assustado diante da revelação de Abraxas. Mais uma vez, dirige-se à alma de maneira hostil: “Maldito espírito atormentador, monstro enganador, o que pretendes com teus espectros fraudulentos?” (Jung, 2020, vol. 5, p. 278). Mesmo depois de tantas vivências com a alma e outras imagens do inconsciente, Jung ainda apresenta dificuldade em aceitar o que se passa, mostrando-se aterrorizado. A reação, porém, é perfeitamente natural para um homem intelectual de uma época dominada pela desconfiança do invisível. Uma experiência radical como essa não é integrada na consciência tão facilmente. A alma, como uma figura sábia, compreende isso, e exige também o medo de Jung para “apresentá-lo ao senhor deste mundo” (Jung, 2020, vol. 5, p. 279). Abraxas exige sacrifícios, e disso não se pode escapar. Ele convoca ao seu serviço aqueles dispostos à individuação. Mas Jung está cansado, e diz que não quer. Paciente, a alma lhe fala: “Tens a palavra que não pode permanecer oculta” (Jung, 2020, vol. 5, p. 279). Jung pede, então, pela visão redentora, mas o que vê é um mar de fogo sobre cidades, e ele carregado de loucura. No *Liber Novus*, é a alma quem tem a visão (Jung, 2015, p. 446). Assim, ele se sente abandonado

por Deus, e pede a alma que fale alguma coisa. Ela lhe faz uma convocação: que ele “anuncie o vindouro” (Jung, 2020, vol. 5, p. 280).

Agora, estamos no final de janeiro de 1916. Jung diz à alma que sabe que ela chamou o diabo (Jung, 2020, vol. 5, p. 281) e lhe pergunta para quê. Ela lhe responde colocando luz sobre a função sagrada do diabo: “Para abrir o que está trancado” (Jung, 2020, vol. 5, p. 281). Ele diz estar cansado de feiura e sujeira, e que quer apenas ser. Ela lhe pede silêncio, para que o diabo possa trabalhar. Novamente, Jung a trata com hostilidade, e a chama de vagabunda. Sábia, ela lhe chama a atenção: “Cala-te, estás perturbando a obra” (Jung, 2020, vol. 5, p. 281). Nesse momento, o diabo e a alma exigem, juntos, ter parte na fama de Jung. “Calada diaba, sinto nojo” (Jung, 2020, vol. 5, p. 282), é assim que ele responde à alma. Mas veremos que eles conseguirão ter parte da fama de Jung. “Espíritos fazem o trabalho, não tu. Fica calmo e nos deixa trabalhar (...) constrói pedra após pedra com calma. Faremos a nossa parte. Não te preocupas. Já brilha o fogo” (Jung, 2020, vol. 5, p. 282). São essas as orientações da alma em acordo com o diabo.

Através das memórias de Jung, descobrimos que esse momento aconteceu em um período denso em sua casa (Jung e Jaffé, 2026, 131-133). Suas filhas sentiam as cobertas serem puxadas à noite, vozes eram ouvidas, seu filho, que nunca pintara, estava pintando, a campainha era tocada sem que houvesse ninguém à porta. Não apenas Jung vivenciou esses fenômenos anômalos, mas toda a família e as empregadas. Se antes os mortos perturbavam Jung apenas em sua vivência pessoal com o inconsciente, agora a perturbação havia alcançado a casa. Como um símbolo da psique, a casa parece ter encarnado a relação com o invisível que Jung estabelecia, provando para ele a estreita conexão entre psique e matéria, que o levará, adiante, a um de seus conceitos mais brilhantes, junto com o físico Wolfgang Pauli, que é o de sincronicidade. É assim que, no dia 30 de janeiro de 1916, Jung diz à alma que está atormentado desde que ela levara o diabo para a vida dele, e que os espíritos o puxam e ele mal consegue se manter de pé (Jung, 2020, vol. 5, p. 283). Mas a alma o instrui a se entregar a eles. Jung, então, se vira aos mortos e pede que digam o que querem. Eles dizem: “Viemos de Jerusalém, onde não encontramos o que procurávamos. Deixa-nos entrar!” (Jung, 2020, vol. 5, p. 283).

2.2.8 Os sermões aos mortos

Nesse momento, Jung é chamado a instruir os mortos. Aqui, vemos que todo o confronto com o inconsciente até então o preparou para este momento. Jung é colocado no lugar de instrutor pela primeira vez no experimento, e profere seis instruções, que depois se

transformarão no texto conhecido como *Sete Sermões aos Mortos*, em uma publicação feita por ele apenas para o seu círculo mais íntimo, no mesmo ano de 1916. Nesta publicação, ele transforma as seis instruções em sete sermões, e os assina como sendo do gnóstico do primeiro século da era cristã, Basíledes de Alexandria. Sob o título *Sermones*, insere o subtítulo *As sete instruções dos mortos escritas por Basíledes de Alexandria, onde o Ocidente toca o Oriente*. Essa versão se encontra publicada, atualmente, no final de *Memórias, Sonhos, Reflexões* (Jung e Jaffé, 2016). No *Liber Novus*, Jung coloca os sermões na boca de Filêmon, também em número de sete. Nesse livro, já há um entendimento de que não fora o seu eu consciente que produzira tal conteúdo, mas uma figura autônoma e sábia do inconsciente. A considerar pelo conteúdo dos sermões, isso faz todo o sentido, pois eles seguem a estrutura de um mito gnóstico, e funcionam como uma revelação. É importante observar aqui que Jung decide deliberadamente transformar os seis dias de instruções, como ocorrem em *Os Livros Negros*, em sete sermões. Na experiência original, as instruções chegam a ele em seis dias diferentes, entre o dia 30 de janeiro e o dia 8 de fevereiro de 1916, intercaladas por um dia de conversa com a alma em que não há sermão, que é o dia 02 de fevereiro. Nas versões editadas, a quinta instrução se transforma em quinto e sexto sermões, e a sexta instrução se torna, assim, o sétimo sermão. Não sabemos a razão para essa escolha, mas o número sete carrega uma carga simbólica em diversas tradições. No sistema pitagórico, sete é a expressão da perfeição, pois une o três, que representa o espírito, com o quatro, que representa a matéria. Isso encontra eco na psicologia complexa, na dinâmica entre a trindade e a quaternidade da psique. O sete também é fundamental na tradição judaico-cristã. No yoga e nas tradições indianas tântricas, são sete os chacras principais. Poderíamos enumerar uma lista de aparições do sete em tradições espirituais, mas essas nos bastam. Aqui, veremos a versão bruta dos sermões, de *Os Livros Negros*, por ser aquela que nasce da experiência mais crua de Jung, sem lapidação ou elaboração consciente. É o inconsciente ganhando expressão pela palavra, indicando a Jung o que estava por vir sem que ele soubesse: a psicologia complexa.

O subtítulo dado por Jung na publicação caseira, assinada por Basíledes, já indica que o que os sermões apresentaram a ele ia além de um mito gnóstico. Eles falavam da união dos opostos. São, assim, uma experiência profunda que Jung viveu de conexão com o mundo imaterial, que ele já vinha vivenciando há quase dois anos e meio. Importante lembrar que esses mortos já aparecem no *Livro Negro 4* (Jung, 2020, vol. 4, p. 207). Naquele momento, eles estavam indo para Jerusalém. Resumiremos brevemente, aqui, o conteúdo de cada sermão, porque não é possível avançar sem eles, e porque um deles, que está bem no centro, toca

diretamente no objeto da tese. No entanto, não se pode explicar os sete sermões de uma forma racional, sob pena de perdemos sua essência simbólica. É possível, sim, fazer paralelos com o que se torna a psicologia complexa depois, mas as associações ficarão mais evidentes no Capítulo 3. Agora, eles nos interessam enquanto parte fundamental da experiência que leva à nova religião e à psicologia complexa. Nas entrevistas a Aniela Jaffé, Jung explica:

Essas conversas com os mortos formam uma espécie de prelúdio para o que eu precisava comunicar ao mundo. Seu conteúdo é como um prelúdio para as ideias dos meus livros. Naquela época e desde então, os mortos se tornaram cada vez mais claros para mim como as vozes dos não respondidos, dos não resolvidos e dos não redimidos. E como não me chegavam perguntas e exigências externas para resolver, elas vinham do lado dos mortos. (Jung e Jaffé, 2026, p. 251, livre tradução).

O primeiro sermão começa com a seguinte frase: “Então mortos, ouvi! Eu vos ensino: começo no nada. O nada é o mesmo que a plenitude” (Jung, 2020, vol. 5, p. 284-285). Depois, Jung afirma que o nada é o cheio e o vazio ao mesmo tempo, e que seu nome é pleroma. O sermão vai informar aos mortos que o pleroma, por ser eterno e infinito, não possui qualidades. Logo, toda criatura existe fora do pleroma, apesar do pleroma ser o início e o fim de toda criatura. Porém, mesmo que estejamos fora do pleroma, nós somos pleroma. Assim, todos os opostos que residem no pleroma, residem em nós, embora em nós estejam em tensão, cindidos, e não como sizíguas. Não temos parte nele, mas estamos contidos nele (Jung, 2020, vol. 5, p. 285). Esse é um ensinamento sobre o lugar de onde tudo vem e para onde tudo volta. Em sua psicologia, posteriormente, Jung fala sobre o inconsciente psicoide, não acessível pela psique, mas como o *quase psíquico* (Jung, 2014c, OC 8/2, § 368 e § 382). O psicoide guarda relação com a ideia de pleroma. Jung aventava a hipótese, então, de que o arquétipo seria, assim, um fator psicoide, que existiria no espectro invisível da psique (Jung, 2014c, OC 8/2, § 417). Por isso, não o acessamos, diferente das imagens arquetípicas, que já são psíquicas. Da mesma forma, a primeira instrução irá dizer que não se pode acessar o pleroma, mas as suas manifestações, que são diferenciações do pleroma. Será dito que a única coisa que se diferencia é a criatura, pois ela é mutável, e o mutável é a única coisa fixa e determinada (Jung, 2020, vol. 6, p. 207). Logo, falar do pleroma é estabelecer essa diferenciação entre o que somos, a própria diferenciação, e aquilo com o qual não deveríamos nos preocupar, que é o infinito e imutável, que está fora do nosso alcance. Neste sermão, encontramos um trecho muito caro ao tema da tese, que chama a atenção para a ativação do oposto sempre que se tensiona um polo. O trecho é ainda relevante porque o sermão está sendo proferido a mortos cristãos, que foram até a terra prometida e não

encontraram o que procuravam. No cristianismo, a imagem bondosa de Deus é soberana. Uma das mais fortes críticas de Jung em sua vida posterior será a essa imagem. Aqui, o sermão diz:

Quando buscamos o bom ou o belo, nós nos esquecemos de nossa natureza, que é a diferenciação, e nos rendemos às qualidades do pleroma, que são os pares opostos. Buscamos alcançar o bom e o belo, ao mesmo tempo, porém, adquirimos também o mau e o feio, pois, no pleroma, eles são um com o bom e o belo. Mas se fizermos o mesmo em nome e sob o signo da nossa natureza, que é a diferenciação, nós nos diferenciamos do bom e do belo e, portanto, também do mau e do feio, e não caímos no pleroma. (Jung, 2020, vol. 6, p. 209)

Tem-se, nesse trecho, um profundo ensinamento sobre a verdadeira natureza da psique: a sua complexidade e existência na tensão entre opostos, sem nunca ser nenhum deles. O psíquico existe, assim, no meio. Por isso, a hipervalorização de um dos polos dos pares sempre gera desequilíbrio. A instrução termina com um chamado à materialidade, à experiência, ao descolamento do mundo *pleromático* das ideias: “Existe apenas uma busca, *i. e.*, a busca da natureza em vós (...) Visto, porém, que o pensamento nos aliena da essência, devo ensinar-vos o conhecimento que vos permite dominar vosso pensamento” (Jung, 2020, vol. 6, p. 210).

No dia seguinte, os mortos pedem a Jung que fale de Deus, e perguntam se Ele está morto. “Deus não está morto, ele está tão vivo como jamais esteve” (Jung, 2020, vol. 6, p. 210). Assim começa o segundo sermão, focado na natureza de Deus. Ele informa que Deus é criatura, não o pleroma, mas a plenitude em sua forma operante. Assim como o diabo é o vazio operante. Ambos são as primeiras manifestações do grande nada. Logo, são também diferenciações, embora mais indefinidos do que o ser humano. Uma frase é emblemática: “Não precisamos de provas de sua existência, pois basta que somos obrigados a falar sobre Deus e o diabo” (Jung, 2020, vol. 6, p. 211). Aqui, Jung explica que essa distinção entre Deus e o diabo é importante: um é o cheio, o outro, o vazio. Mas, mais importante é o fato de que ambos são operantes. Logo, são dinâmicas atuantes, independente da vontade da consciência. Essa fala ecoará na psicologia complexa mais madura, que concebe Deus e o diabo como dinâmicas do inconsciente carregadas de afetividade. Outro trecho importante desse sermão diz respeito à relação entre ambos. Nunca haverá Deus sem o diabo e vice-versa, pois eles são um par de opostos. Nada existe como manifestação do pleroma que não seja um par. Aqui, vem a distinção que recai sobre Abraxas. Ele é o Deus acima de Deus, que une os dois operantes, o cheio e o vazio, logo, o Deus cristão bondoso e o diabo: “Se o pleroma tivesse uma essência, Abraxas seria sua manifestação” (Jung, 2020, vol. 6, p. 212). Abraxas, porém, não é bem um Deus muito efetivo, por estar muito distante. Ele age através do ser humano, mas não é possível lidar diretamente

com ele. É mais efetivo, assim, lidar com o Deus bondoso e o diabo. Um é palpável como o cheio, a luz e o acolhimento. O outro, como divisões, cisões e o vazio necessário para que um novo cheio se faça. No *Liber Novus*, ao fim dessa segunda instrução, lemos: “Aqui os mortos levantaram grande tumulto, pois eram cristãos” (Jung, 2015, p. 456). No *Livro Negro 6*, Jung chama por sua alma, pedindo que ela encerre esse tormento que cai sobre ele: “Não suporto mais” (Jung, 2020, vol. 6, p. 212). Mas a alma lhe pede que ele “visite o fogo”, ensine o que é do fogo, e se cale, nada mais (Jung, 2020, vol. 6, p. 213).

O terceiro sermão, no dia 01 de fevereiro de 1916, continuará falando sobre Deus, especialmente sobre o poder de Abraxas. Aqui, é dito que o ser humano extrai o *summum bonum* (o sumamente bom) do Deus Sol, e o *infimum malum* (o mais baixo mal) do diabo, mas de Abraxas, extrai a vida indeterminada, que é mãe do bem e do mal (Jung, 2020, vol. 6, p. 213). Abraxas não se conhece diretamente, mas seu poder é maior, porque é duplo, Deus e diabo, vida e morte ao mesmo tempo. Abraxas é o que existe e também não existe, nunca uma coisa ou outra. Por isso, ele é terrível. Abraxas está naquela palavra que é luz, mas acaba se tornando trevas, e vice-versa. Conhecemos bem Abraxas, pois é ele quem atua em nós o tempo todo, sendo o próprio jogo do par Deus solar e diabo. Um nunca caminha sem o outro. Por isso, “tudo que vós pedis de Deus produz um ato do diabo” (Jung, 2020, vol. 6, p. 214).

No dia seguinte, mais uma vez, Jung apela à alma. Ele continua cansado, lutando contra tudo o que lhe chega, como o herói que nega seu destino assim que se depara com a necessidade de sair do seu *lugar de conforto*. Ou seja, do lugar da personalidade que não se sustenta mais, em direção àquela que pede para nascer. Jung chama a alma de presunçosa, e diz que ela trabalha contra ele, e que está apaixonada por ele (Jung, 2020, vol. 6, p. 215). A alma é paciente, mas certa: “Só comigo podes te desenvolver” (Jung, 2020, vol. 6, p. 215). Mas ela pensa ser um ser celestial. O eu de Jung lhe informa, porém, que ela é duas: celestial e ctônica. Percebemos, aqui, a participação do eu consciente no sentido também de qualificar a própria alma, e de compreender seu caráter duplo. A alma, como o outro do eu, é vista pelo eu como espécie demoníaca, e o eu, como alma da alma, é o paradoxo, pois a alma não existe sem o eu. Por isso, a alma tem a sabedoria de pedir ao eu que se separe dela. Caso se misturem, pode ser trágico. É aqui que acontece uma diferenciação efetiva entre o eu e a alma: “Nós nos separamos”, ambos dizem (Jung, 2020, vol. 6, p. 216). Curiosamente, essa parte não foi transcrita para o *Liber Novus*. Mas é marcante e merece destaque.

O quarto sermão demora a chegar. Estamos no dia 03 de fevereiro. Jung quer saber o que Abraxas tem contra ele para tê-lo humilhado tanto (Jung, 2020, vol. 6, p. 217). Essa é uma clássica reação psicológica diante do imponderável e desafiador: acreditar que os deuses têm algo contra nós. A alma o informa, porém, que ele não pode resistir à humilhação. Quanto mais resiste, mais é humilhado. Em seu favor, ele argumenta que existe um limite na capacidade de suportar, e pergunta se isso continuará assim para sempre. A alma lhe oferece, porém, a resposta que tira o ar, aquela que se intui diante da chegada de algo importante, mas que revela a necessidade de um longo caminhar: “Isso apenas começou” (Jung, 2020, vol. 6, p. 217). Jung, então, se dirige a ela como marido dela em espírito, e pai, em espírito, da serpente. E conjura Abraxas. Mas a alma lembra, antecipando também *Resposta a Jó*, que o ser humano tem uma arma divina, um “ferrão envenenado com o qual pode paralisar também os Deuses” (Jung, 2020, vol. 6, p. 219). Os mortos retornam e pedem a Jung que fale sobre Deuses e diabos. A fala aqui é alegórica e de difícil tradução. O sermão apresentará a ideia de dois diabos-deuses, o Ardente e o Crescente, o primeiro sendo Eros e o segundo a Árvore da Vida (Jung, 2020, vol. 6, p. 219). Eles seriam parte dos quatro deuses principais: o Deus sol; Eros, que se expande em brilho; a Árvore da Vida, que preenche o espaço; e o Diabo, aquele que abre o que está trancado. Vemos, assim, que o diabo é uma chave necessária. Vemos, também, um prelúdio da ideia da psique quaternária, como uma cruz dentro de um círculo, que surgirá em textos posteriores de Jung. Observamos, ainda, que os diabos-deuses são intermediários entre o Deus solar e o diabo, e a estrutura lembra, assim, os tipos psicológicos do livro que Jung lançará em 1921.

Os mortos se agitam com essas imagens: “Tu és um pagão, um politeísta” (Jung, 2020, vol. 6, p. 220). Jung lhes responde com a frase “bendito sou eu por reconhecer a multiplicidade e a diversidade dos deuses” (Jung, 2020, vol. 6, p. 220), afirmando, ainda, que eles criaram tormento ao substituir essa diversidade por um único Deus. Afinal, “como podeis ser fiéis a vossa natureza se quereis transformar o múltiplo em um único?” (Jung, 2020, vol. 6, p. 220). Essa fala é de grande importância para o entendimento do princípio da individuação. Se todos somos deuses, a imagem de um Deus único expressa uma morte da própria vida.

O quinto sermão virá dois dias depois. Apesar de estarem inquietos, os mortos pedem que Jung continue instruindo-os, “por amor à redenção” (Jung, 2020, vol. 6, p. 220). Jung os instrui, então, informando que à multiplicidade dos deuses corresponde a multiplicidade dos homens, e que “inúmeros deuses aguardam o tornar-se humano”, assim como “inúmeros Deuses foram humanos” (Jung, 2020, vol. 6, p. 220). Mais uma vez, temos um prelúdio de *Resposta a Jó*, lançado trinta e seis anos depois. O sermão, porém, é interrompido pela chegada de alguém

que vem “do Leste” e diz: “Eu te trago o oriental” (Jung, 2020, vol. 6, p. 221). Ele informa a Jung que isso significa a renúncia do sofrimento e da alegria junto dos humanos, justamente o que Jung precisa. A fala lembra a segunda nobre verdade do budismo, que afirma que a causa do sofrimento humano é o apego. O homem ainda reforça que é preciso compaixão, “mas nenhum apego” (Jung, 2020, vol. 6, p. 222). O sermão só continua após a partida desse homem do Leste, que faz uma espécie de interlúdio necessário. Este é um dos sermões mais importantes para o objeto da tese, pois ele diferenciara espiritualidade e sexualidade no homem e na mulher. Ele atua, assim, como uma espécie de antevisão da teoria da *anima* e do *animus*.

A primeira diferenciação que a instrução revela, antes de chegar ao tema da sexualidade e da espiritualidade, é entre os deuses brilhantes, do mundo celestial, e os deuses escuros, do mundo terrestre. O senhor dos primeiros sendo o Deus sol, e o do segundo, o diabo. Ambos possuem o mesmo poder. Aqui, a ideia de uma assimetria de poder entre Deus e o diabo, como se vê no dogma cristão, perde toda a validade. Então, o sermão informa que o mundo dos deuses se manifesta através de duas “entidades”: a espiritualidade e a sexualidade (Jung, 2020, vol. 6, p. 223). Os deuses celestiais se expressam na espiritualidade, que é associada à mãe celeste. Já os deuses terrenos, se expressam na sexualidade, associada ao falo, o pai terreno. Logo, a sexualidade do homem seria mais terrena, por ressonância com o caráter masculino dos deuses regentes da sexualidade, e a da mulher mais espiritual, por ressonância com o caráter feminino dos deuses celestiais, que são regidos pela mãe celestial, que é aquela que o falo procura para completar a si mesmo, sendo ele terreno e masculino. Já a espiritualidade da mulher seria mais terrena, por ressonância com a mãe ctônica, a mãe-serpente do falo, e a espiritualidade do homem mais celestial, por ressonância com o filho da mãe celestial. Assim, a espiritualidade do homem visaria ao maior, à vida lógica e etérea, incorporal e alta, em oposição ao caráter totalmente terreno de sua sexualidade. E a da mulher, ao menor, ao baixo, ao terreno, à vida relacional, para balancear sua sexualidade voltada ao alto. Nesse momento, o sermão afirma: “Homem e mulher tornam-se diabo um do outro se não separarem seus caminhos espirituais, pois a natureza da criatura é a diferenciação” (Jung, 2020, vol. 6, p. 223). Assim, a sexualidade do homem busca o terreno, e a da mulher o espiritual, e elas também precisam ser diferenciadas.

Se tais ideias podem parecer absurdas, por associarem o simbólico ao biológico e cultural, é porque, por um lado, de fato são. Por outro, no entanto, expõem o jogo dos opostos que deve ser superado pela psique, além da necessidade da não identificação do eu com tais entidades, o não apego com compaixão que o homem do Leste vem lembrar. Veremos que a psicologia complexa existirá em uma fronteira entre o biológico e o cultural, sem nunca concluir

se a origem das imagens arquetípicas é uma ou outra. Isso parece uma tarefa impossível, que a ciência ainda não alcança. É típico da psicologia existir na fronteira. Mesmo a psicologia baseada em evidências esbarra no limite do desconhecido. A psique não pode ser totalmente definida e controlada. Logo, nesta instrução aos mortos, vemos expressões que emanam desse campo fronteiro. Se lida a partir de uma visão determinista ligada ao sexo biológico, ou como determinismo cultural, ela é complicada. Se compreendida, porém, como imagem arquetípica e jogo de opostos, é possível entender o que é dito a seguir no sermão: “O ser humano deve distinguir-se da espiritualidade e da sexualidade”, pois a mãe é o Graal e o falo é a lança (Jung, 2020, vol. 6, p. 224). A forma como se manifestam, segundo o sermão, pode ressoar com a consciência da mulher e com a do homem, mas isso não é regra no jogo real da vida, mas projeção de imagem arquetípica. Inclusive, o fato da mulher ser vista como possuidora de uma espiritualidade mais terrena, pode ser expressão da compreensão da mulher pelo ponto de vista masculino, do homem espiritual. Justamente essa percepção puniu a mulher no decorrer de uma história de intensa cisão entre o espiritual e o material. No sentido que o sermão aborda, a mulher inverteria os valores cristãos, pois sua sexualidade, sendo celeste, ousaria buscar por Deus, enquanto sua espiritualidade, sendo terrena, estaria relacionada ao senhor da matéria, o diabo. O sentido dessa revelação, no entanto, não é manter a punição ou a cisão, mas separar-se dessas qualidades. “Logo, se não vos distinguides da sexualidade ou da espiritualidade e não as contemplardes como entidades em si, sereis entregues a elas como qualidades do pleroma” (Jung, 2020, vol. 6, p. 224). Aqui, o sermão chama a atenção para o fato de que tanto a sexualidade quanto a espiritualidade, esse par de opostos tão determinante da vida humana, não são coisas que possuímos, mas que nos possuem. São demônios, formas divinas manifestas, entidades autônomas com as quais devemos nos relacionar de forma cautelosa. São complexos, se quisermos ser mais técnicos, que possuem a consciência e podem moldar a vida se não houver diferenciação deles. Assim, são perigosos. Por isso, o sermão afirmará que o ser humano precisa de duas forças: a comunidade e a singularidade. A primeira porque é volta à mãe, à origem, onde somos todos filhos da mesma fonte e nos protegemos. Ela “purifica e preserva” (Jung, 2020, vol. 6, p. 225). A segunda porque é futuro, o que nos leva a sermos o falo criador, onde somos todos a mãe ctônica que dá origem ao poder criador. “A comunidade nos dá o calor, mas a singularidade nos dá luz” (Jung, 2020, vol. 6, p. 225). Parece haver, aqui, uma espécie de receita da individuação, na relação entre a comunidade e a solidão, mas que ainda não está evidente para Jung. É algo que chega a ele de *um outro lugar*, que é o inconsciente.

Por fim, o sermão informa de que maneira os demônios da sexualidade e da espiritualidade se apresentam ao ser humano.²⁸ No primeiro caso, através da serpente, que é feminina e astuta. A serpente é um símbolo ligado ao feminino e à sabedoria do terrestre. Logo, pode ser vista como a sabedoria do corpo e de eros, mas também um aviso sobre os perigos do puro instinto. A serpente flerta com o diabo. Já a espiritualidade chega pelo pássaro branco, um mensageiro da mãe celeste. É ele quem comanda a singularidade, segundo diz o sermão (Jung, 2020, vol. 6, p. 226), o que é bastante curioso, já que a singularidade leva até o falo. Aqui, contemplamos a beleza de toda essa narrativa simbólica: existe uma dança entre opostos, onde um nunca existe sem o outro, na qual o superior sempre leva para o inferior, e vice-versa. É uma espécie de chamado à integralidade da psique humana, pois se todas essas imagens são imagens psíquicas, elas falam sobre tudo o que constitui o humano. Assim, não há pássaro sem que haja, também, serpente. Não há falo sem a mãe e sem a mulher celeste que ele busca, como não há mãe divina sem filho. Assim, não há masculino sem feminino, nem espiritualidade sem sexualidade. O ensinamento deste sermão tão hermético é, na verdade, muito simples: é na unilateralidade que mora o perigo. Uma sexualidade totalmente terrena e uma espiritualidade totalmente celeste pode se tornar violência. Uma espiritualidade totalmente terrestre e uma sexualidade totalmente celeste pode se tornar fuga e alienação. Por isso, a sexualidade terrena precisa buscar o alto, e a espiritualidade celeste precisa buscar o baixo. A história do mundo ocidental é marcadamente a história da cisão entre espiritualidade e sexualidade, especialmente marcada pela espiritualidade celeste e a sexualidade terrena do masculino. Esse será um ponto de crítica de Jung, assim como um par de opostos marcante no tema da nova religião. Portanto, a integração proposta por Jung neste sermão não é um exercício de harmonia estética, mas uma necessidade ética de sobrevivência psíquica. Ao reivindicar uma espiritualidade que não nega o falo e uma sexualidade que não ignora o Graal, o indivíduo retira das mãos do coletivo o poder de definir o que é sagrado ou profano. É nesse campo de batalha entre a serpente e o pássaro branco que a psique deixa de ser um campo de sintomas para se tornar o palco da expressão de uma verdade singular.

Finalizado esse sermão, os mortos pedem, três dias depois, que agora sejam instruídos sobre os homens. É assim que a última instrução se inicia com a frase “o ser humano é um portão” (Jung, 2020, vol. 6, p. 226), um portão pelo qual os deuses e os demônios entram no mundo menor, o mundo interior. Nesse mundo há uma estrela azul poderosa, que é o Deus uno.

²⁸ É nesse ponto que acontece a quebra do quinto sermão em dois sermões diferentes (o quinto e o sexto) no *Liber Novus* e na versão assinada por Basílides de Alexandria.

Um paralelo com o si-mesmo é possível aqui, embora o conceito ainda não estivesse desenvolvido. A imagem emerge, no entanto, como antevisão do conceito do si-mesmo, o que pode ser visto na seguinte frase: “Essa estrela é o Deus, a finalidade do ser humano (...) a esse Deus reze o ser humano” (Jung, 2020, vol. 6, p. 227), pois a oração aumenta a sua luz. Nesse mundo interior, habitado por deuses e demônios, o sermão nos informa que nós somos Abraxas, que gera e devora o mundo. E que é preciso desviar os olhos do espetáculo de Abraxas para encontrar o Deus estrela. Não ignorar Abraxas, mas não oferecer aplausos a ele. Abraxas é o poder da inconsciência, que ativa a individuação. É luz e escuridão, e cobra seu preço. O necessário é desviar os olhos apenas de seu “espetáculo flamejante” (Jung, 2020, vol. 6, p. 227), para que nada fique no caminho entre o eu e o Deus, ou, em linguagem psicológica, entre o eu e o si-mesmo. Pois entregar-se aos desígnios de Abraxas sem carregar a própria cruz, é possuir-se do espírito violento e devastador dessa força arquetípica capaz de consumir. Assim, o sermão caminha para o seu *gran finale*, com a seguinte sentença: “O homem aqui, Deus ali. Aqui, nada além de escuridão e frio úmido, lá, nada além de sol” (Jung, 2020, vol. 6, p. 227).

2.2.9 A diferenciação do si-mesmo

O fim dos sermões marca um momento de virada nas imaginações ativas de Jung, como um rito de passagem. O que se segue após é uma caminhada rumo a uma chocante revelação da alma. Os episódios ficam ainda mais espaçados. A guerra está no seu ápice e, em alguns momentos, Jung voltará a cumprir serviço militar. Os trechos que ainda serão elaborados no *Liber Novus* são apenas as imaginações dos próximos onze dias após os sermões, que compreendem um período de meses, que vai do dia 17 de fevereiro ao dia 06 de junho de 1916. Depois disso, tudo o que acontece no restante do *Livro Negro 6* e no *Livro Negro 7* inteiro não possui elaboração consciente de Jung. Uma possível explicação para isso, além das atribuições geradas pela guerra, é que o eu de Jung já se preparava para encarnar os ensinamentos vivenciados. De alguma forma, ele já estava levando para o mundo, para o exterior, o que vivenciava no interior. Dedicava-se a seminários, palestras e à escrita de *Tipos Psicológicos*, que foi lançado em 1921 e se tornou rapidamente um *best-seller* à época. A própria elaboração do *Liber Novus* já é um indício de exteriorização e encarnação da vivência no mundo.

Esse momento pós-sermões começa com Jung se dirigindo à mãe sublime, pedindo que ela o renove, o proteja e o aceite como filho (Jung, 2020, vol. 6, p. 228). Ele afirma precisar de uma nova sombra após reconhecer o terrível poder de Abraxas e se afastar dele. Sente frio e

percebe sua estrela brilhando mais fortemente, reconhecendo que só poderá suportar o inferno infantil do mundo humano se receber novamente o vínculo primordial da infância. Ele implora que a mãe aceite o “Filho do Homem” (Jung, 2020, vol. 6, p. 228) no lugar dos deuses, e que lhe ofereça auxílio maternal. A mãe, porém, responde que só o aceitará quando ele estiver purificado. Sua impureza é a “mistura”: o envolvimento emocional com as alegrias e sofrimentos humanos. Ela ordena que ele permaneça em isolamento até completar a renúncia e libertar-se do toque humano. Somente, então, poderá ser acolhido como filho. Jung aceita as condições e agradece. Mais uma vez, vemos a necessidade da separação do eu e do coletivo, e uma libertação do apego, o mesmo sobre o qual lhe falou o homem do Leste.

Alguns dias depois, Jung questiona para onde o caminho o conduz, e encontra uma figura que percebe como um turco (Jung, 2020, vol. 6, p. 229). Ele pergunta se esse guia representa o Islã, e o que traz de Maomé. A figura responde falando de poligamia e das huris, as mulheres do paraíso no Islã, afirmando que não traz tormento, mas alegria. O eu de Jung reage com ironia e dor, pois sangra das “mil feridas do ser humano” (Jung, 2020, vol. 6, p. 229). O turco insiste que traz cura, pois “as mulheres conhecem medicinas e curam crianças”, sugerindo que Jung é também uma “criança enferma” e deve se permitir ser tratado. Ele afirma ainda que o trabalho de Jung “floresce sem ele”, e que seus filhos e filhas continuarão a obra (Jung, 2020, vol. 6, p. 230). Se o trabalho ruir ao ser largado, então não deveria sobreviver; aquilo que está prestes a morrer deve morrer. Ele deve soltar o peso e permitir que a vida siga seu curso natural. A conversa retorna ao tema da poligamia e das huris. O guia explica que “muitas mulheres são muitos livros”: cada mulher é um livro, cada livro é uma mulher (Jung, 2020, vol. 6, p. 230). As huris correspondem a pensamentos, e o paraíso é o mundo das ideias. A referência ao Islã é apresentada como alegoria intelectual e simbólica. Jung afirma que viver apenas nos pensamentos contraria seu gosto e sua responsabilidade moral. O guia replica que homens e mulheres têm seus próprios destinos, e que ambos seguem as leis do Eros e do espírito. Mesmo o que parece impossível hoje pode tornar-se realidade. Logo, é preciso manter as portas abertas, pois, no fim, “a necessidade tem a última palavra” (Jung, 2020, vol. 6, p. 230).

O que temos visto a partir de agora é uma espécie de assentamento de todo o vivido até então. Jung chama pela mãe, pede acolhimento como “Filho do Homem” e é visitado por mais um homem “do Leste”, desta vez do Islã, uma tradição bem mais próxima do cristianismo, que o traz notícias sobre mulheres, esse grande outro para os homens. Sua alma também se apresenta como mulher, e já o havia informado antes que ele mesmo deveria aprender a ser uma mulher. Tudo parece conduzi-lo para um desfecho de compreensão e integração dos opostos

vivenciados de forma profunda e dolorosa. Nos próximos dois dias, ainda em fevereiro, Jung se pergunta se está iniciando uma descida ao “brejo das rãs” (Jung, 2020, vol. 6, p. 231). Não há menção a Abraxas, mas já vimos que ele é o deus dos sapos. Assim, o brejo é seu reino. Jung sente tudo morrer dentro de si, como se estivesse sendo rasgado e fragmentado. Todavia, uma voz afirma que ele ainda não conheceu a verdadeira dilaceração, e será espalhado aos ventos, quando cada pessoa carregará um pedaço dele e celebrará com ele a Última Ceia. Dele, restará apenas a sombra. Não sabemos se é a alma quem fala aqui, não está claro. No *Liber Novus*, é Filêmon (Jung, 2015, p. 475-476). A alma, ou Filêmon, o explica que seu eu já não é mais uma identidade fixa, mas um rio que se derrama pela terra, correndo inevitavelmente para a profundidade, rumo ao mar. Ele pergunta como viver sem um eu, e a voz responde que ele é apenas uma passagem entre eternidades, um caminho por onde todos passam, pisam e até cospem. Quando Jung procura seu próprio sentido e suas ações, lhe é dito que nada disso é visível, pois ele tenta apropriar-se do que não lhe pertence. Ele pergunta à Mãe se foi ela quem lhe enviou esse “demônio cruel” (Jung, 2020, vol. 6, p. 231). Jung, então, recebe a imagem de um reino frágil que ele deverá segurar com mãos trêmulas de criança (Jung, 2020, vol. 6, p. 232). Ele é comparado a uma árvore que lança raízes na escuridão profunda, e galhos luminosos para o alto. Animais habitam seus ramos e pessoas se abrigam em sua sombra. A seiva dessa árvore nasce de uma grande ilusão, uma decepção imensa, mas a árvore ainda assim permanecerá verde por muito tempo. Tanto a copa quanto as raízes mergulham em silêncio. Essa parece uma bela imagem da psicologia complexa e de sua penetração na vida.

Em seguida, as imaginações cessam por um tempo. Jung só retornará ao trabalho com o inconsciente em 12 de abril de 1916. Neste dia, ele se dirige a Jesus Cristo, louvando a grandeza de sua obra espiritual e sua paciência infinita diante da humanidade (Jung, 2020, vol. 6, p. 232). No *Liber Novus*, o discurso continua sendo de Filêmon. Mas lá, Jesus é reconhecido como uma sombra que se aproxima, a quem Filêmon se dirige “segurando um peixe prateado na mão” (Jung, 2015, p. 477). No *Livro Negro 6*, Jung reconhece que Cristo dedicou sua vida ao bem da humanidade animal, e lamenta que as pessoas continuem desejando e pedindo sem parar a ele, movidas pela cobiça. Desta forma, não amam Cristo verdadeiramente, mas apenas querem seus dons e bens. Não satisfeitas, cobiçam, ainda, os bens do próximo. Caso realmente amassem Cristo, aprenderiam com seu exemplo e saberiam que cada um deve carregar sua própria vida e a vida da humanidade dentro de si, como Cristo fez (Jung, 2020, vol. 6, p. 233). Em vez disso, muitos continuam infantis, pedindo ajuda constante e não assumindo responsabilidade. Esse trecho é fundamental para o que nascerá em Jung com a ideia de uma nova religião. Aqui, ele

afirma que a obra de Cristo já deveria ter sido acolhida interiormente pelos homens. Que já deveriam ser capazes de agradecer, amadurecer e dar continuidade à obra da redenção a partir de si mesmos, sem permanecer como crianças ingratas que dependem eternamente dos bens dos pais. O verdadeiro agradecimento a Cristo seria assumir o próprio fardo, e permitir-lhe descanso, completando em si o que ele começou. Assim, a obra de Cristo estaria concluída quando cada pessoa continuasse a tarefa da redenção dentro de si (Jung, 2020, vol. 6, p. 235). Quatro dias depois desse profundo insight, em um pequeno registro emblemático, mas que não foi inserido no *Liber Novus*, algo em Jung lhe diz que Cristo amou uma mulher e colocou sua alma nela (Jung, 2020, vol. 6, p. 235). Que mesmo que esse não fosse o lugar certo da alma, era o que o amor levava a fazer. Independentemente se Jung estava se referindo a uma provável relação entre Jesus e Maria Madalena, que é uma possível leitura desse trecho, ou se referiu-se a uma mulher interior ou divina, o que importa é uma consciência que parece nascer sobre a projeção da alma, que recairia, no caso do homem, especialmente na mulher.

A próxima entrada no *Livro Negro 6*, quase um mês depois, traz de volta Salomé, aquela que Jung precisou aprender a amar em sua jornada para poder seguir em frente, o que pode suportar a hipótese da consciência sobre a projeção da alma na mulher. Nesse trecho, ele relata um sonho em que Elias, Salomé e sua “alma materna” aparecem como figuras necessitadas dele (Jung, 2020, vol. 6, p. 235). Ele questiona a alma materna, que antes o amara, sobre por que agora ele surge para ela como um homem não amado. Diz que ela deve desistir dele e retornar ao seu verdadeiro marido, pois com ele, ela adocece, já que não pode fingir que ele seja seu marido. Ele pergunta também se a alma materna deseja parir novamente sua imagem, recriando-o de acordo com outros modelos emocionais. Dirige-se a Elias e Salomé. Salomé tenta abraçá-lo, e assume a responsabilidade por isso. Elias parece preso a forças primordiais. Jung diz que ajudará Elias, que afirma estar fraco e empobrecido, pois parte de seu poder passou para Jung (Jung, 2020, vol. 6, p. 236). Ele pede de volta um pouco da força que perdeu. Diz que ouviu uma voz confusa e assustadora, cheia de advertências. Elas falavam sobre uma faca que ceifa algo, possivelmente uvas, uma figura de manto vermelho relacionada ao derramamento de sangue, ouro oculto que mata quem o toca, e um fogo terrível prestes a se acender. Depois, Elias confessa ter ouvido também algo blasfemo, sobre a morte de Deus. Jung, então, revela que um grande acontecimento já ocorrera, que o Deus único havia morrido, e com a sua morte, uma multiplicidade de deuses e espíritos retornou ao mundo. A alma única também tinha se fragmentado. O mundo, antes uno, tinha se tornado repentinamente rico em pluralidade. Salomé comenta que o que existe não dá prazer, mas o que vem, o novo, sim. Ela ironiza a alma materna,

dizendo que ela deseja variedade, não constância. Jung insiste que o mundo mudou. O único Deus se dividiu, gerando um que é múltiplo e outro que é uno com corpo humano maior que o sol. Da mesma forma, a alma tornou-se uma escada de variados níveis, desde o eu pessoal até figuras como serpente, pássaro, mãe, pai, Salomé e Elias. Ele explica que Elias e Salomé, por estarem ligados ao primordial, não percebem essas transformações. Diz que devem participar do que é novo. Elias admite sua dificuldade em aceitar a multiplicidade. É a imagem das coisas velhas que já não se sustentam. Salomé prefere a variedade ao simples. Jung conclui que a multiplicidade não deve ser pensada, mas contemplada como uma imagem. Salomé concorda que o simples é entediante e que a variedade é mais bela e rica (Jung, 2020, vol. 6, p. 239). Salomé é o feminino que compreende o valor da diversidade, porque a carrega dentro de si.

Quase vinte dias depois deste episódio, Jung se dirige novamente a Jesus, reconhecendo a impureza humana e lembrando que o próprio Cristo sofreu abandono e angústia na cruz (Jung, 2020, vol. 6, p. 240). Cada ser humano, segundo ele, está simbolicamente crucificado entre dois criminosos, parte subindo ao céu, parte caindo no inferno. Cerca de dez dias depois, Jung pergunta à alma pelo significado de uma visão sombria e sufocante. A alma lhe responde que ele sofre perseguição por parte de um ser do abismo, e que o tormento sentido por ele é, na verdade, o tormento dos deuses atingindo-o. Ela diz que os deuses precisam de um mediador humano, um salvador humano, já que Cristo salvou os homens. Mas agora os deuses também sofrem e necessitam de ajuda. Mais uma vez, ela lhe diz que ele deve se voltar menos aos seres humanos e mais aos deuses, pois apenas através deles é possível ajudar verdadeiramente. Os Deuses estão atormentados e precisam que Jung apague o fogo de seu sofrimento. Ele não sabe, porém, como distinguir seu próprio tormento do tormento divino. A alma lhe diz que a sua sagacidade é essencial, e que o processo exige “trabalho e compensação paciente” (Jung, 2020, vol. 6, p. 242). Ela explica que os deuses sofrem porque Jung lhes entregou seu tormento. E agora, parte dele retorna a ele. Ele aceita que deve lidar com os deuses, mas estabelece limites. Não deseja retomar todo o sofrimento que deixou a eles, e insiste que não existe mais obediência incondicional. Essa fala é um marco da mudança psicológica vivida por Jung, pois ele externaliza que não irá simplesmente obedecer ao inconsciente. Ele afirma, assim, que o ser humano é também um “Deus dos Deuses” (Jung, 2020, vol. 6, p. 242) e merece respeito. Quer ouvir o que os deuses desejam, mas também quer expressar sua própria vontade. Novamente, temos um prenúncio do tema de *Resposta a Jó*, diretamente conectado à expressão da nova religião. A alma diz, então, que os deuses querem que ele faça justamente aquilo que não deseja fazer. Jung reage questionando o que os deuses fazem por ele em troca. Reclama da

insaciabilidade dos deuses, que sempre exigiram mais sofrimento humano, e até permitiram que os homens ficassem cegos à existência divina (Jung, 2020, vol. 6, p. 243). Ele recusa a obedecer sem retorno. Diz que os deuses precisam aprender a moderar-se através da escassez. Exige reciprocidade deles. A alma responde que os deuses acham inaudita sua falta de obediência, mas ele afirma que esperará até o dia seguinte para ouvir o que os deuses decidirão, insistindo na necessidade de reconhecimento. No dia seguinte, a alma retorna e lhe diz que os deuses cederam (Jung, 2020, vol. 6, p. 244). Assim, Jung se assemelha a um diabo para os deuses, por ter quebrado a coerção interna deles. O diabo é a exceção da regra, que sempre deve existir. A alma explicita sua função: “É para isso que serve o diabo. Ele te ajuda a vir a ti mesmo” (Jung, 2020, vol. 6, p. 244-45).

Alguns dias depois, Jung encontra uma figura em um jardim, moldada pelo pecado e o sofrimento do mundo. Logo depois, Filêmon aparece e começa uma conversa com ela. No *Liber Novus*, Filêmon chega primeiro e a figura é chamada de sombra (Jung, 2015, p. 486). A figura quer saber de Filêmon se ela está no jardim dele ou se ele está no dela, e o chama por Simão Mago. No *Liber Novus*, saberemos que a sombra é Cristo. Filêmon informa que é o jardim dele, onde ele e Baucis são os anfitriões dos deuses. A sombra, ou Cristo, não parece compreender: “Este jardim não é propriedade minha?” (Jung, 2020, vol. 6, p. 246). Filêmon o questiona, afirmando que ele está no mundo dos humanos, e que esses estão mudados e não são mais servos nem enganadores dos deuses, mas agora lhes oferecem hospitalidade. Antes desse encontro, o “terrível verme”, irmão do amado, também já tinha sido acolhido no jardim, o mesmo que um dia aconselhou o amado no deserto. Filêmon refere-se ao diabo, e vemos, desta vez, um prenúncio de *Aion*, de 1951. Ele reconhece que enquanto foi Simão tentou fugir do verme pela magia, mas que agora lhe ofereceu abrigo. Isso, no entanto, atraiu também o irmão. Cristo reconhece a conexão entre eles, e admite que carrega também a natureza da serpente, como alguém que desceu ao inferno antes de ascender, onde viu seu irmão aprisionado. Ele pergunta se Filêmon quer saber o que ele traz. Filêmon sabe apenas de uma coisa: que aquele que é hospedeiro do verme precisa também de seu irmão. Se o verme trouxe a feiura, ele, ao contrário, traria a beleza? Cristo, então, lhe responde: “Eu te trago a beleza do sofrimento. É disso que necessita aquele que é hospedeiro do verme.” (Jung, 2020, vol. 6, p. 247). Essa é também a frase final dos *Aprofundamentos* e do *Liber Novus* como um todo (Jung, 2015, p. 488). Os trechos que veremos a seguir aparecem apenas em *Os Livros Negros*. Mas eles são fundamentais para o que Jung chamará de psicologia complexa, e o apresentarão à nova religião. A frase é uma imagem do que significa ser humano e estar sob domínio do *principium*

individuationis: ser o hospedeiro do diabo, o princípio da cisão e da separação. Como afirma um dos sermões aos mortos, a criatura é diferenciação. Para que ative o símbolo, o fruto da individuação, precisa vivenciar o sofrimento de carregar a própria cruz, reconhecendo seus quatro diferentes lados, e crucificar-se entre ladrões, no meio da cruz. Não há verdade que nasça da inércia e da manutenção de uma diferenciação primordial. É preciso separar-se ainda mais, para poder unir tudo na cruz.

Nos dias que se seguem, a percepção de um chamado começará a ficar mais forte. Mas a consolidação de uma forma ainda levará alguns anos. Após uma iniciação pesada entre 1913 e 1916, é possível perceber agora uma preparação mais fina do eu de Jung pela alma e seus parceiros do subterrâneo. Entre os meses de junho e julho de 1916 (Jung, 2020, vol. 6, p. 247-249), Jung ainda pergunta o que querem dele. Novamente, a alma lhe pede paciência, afirmando que não é ele quem constrói o caminho. O caminho conduz sempre além dele mesmo. Jung se sente impotente, mas sua impotência é a realização da alma. Por isso, a alma lhe pede confiança e descanso. Informa que ele deve renunciar ao excesso de preocupações externas e deixar a obra amadurecer por si mesma. Que é preciso retornar ao interior, para que a obra não fique presa ao desejo e à expectativa, e que ele deve se desligar de sentimentos como raiva e vingança. A alma o instrui de que o mal deve sair dele, não ser imposto aos outros, pois ele não pode saber o que os outros querem. Agora, a alma é literal quanto à mensagem que está sendo enviada, que já havia chegado antes a Jung através do homem do Leste: ela diz que ele se esqueceu de Buda (Jung, 2020, vol. 6, p. 249). Informa que é preciso permanecer em expectativa calma, como uma chama que o vento não apaga. Ele pergunta se ele é o diabo por ter sido levado aos demônios através de seu caminho. A resposta da alma abre um clarão no que pode significar uma superação dos opostos bem e mal, ou seja, a sua integração no campo psíquico: ela responde que o cristianismo também despertou o pior nos homens, e isso não torna Cristo um diabo, embora também ele tivesse um lado demoníaco. Afinal, Cristo nega parte de sua cultura, criando uma separação, que inaugura uma nova linha do tempo. O segredo é, então, permanecer imperturbável, sem deixar que a raiva e a vingança, que são fogo terreno, perturbem a chama sagrada. Há aqui uma compensação do Ocidente pelo que Jung e a alma consideram o seu outro, o Oriente. O desapego e a compaixão desinteressada do budismo compensam a ardente tensão entre bem e mal do cristianismo.

No mês seguinte, Jung pede a Deus que lhe permita fazer o que é certo (Jung, 2020, vol. 6, p. 250). A alma o provoca e questiona se ele realmente quer isso, pois o que é “certo” para ele pode ser “errado” para Deus. Ela diz que muito ainda é exigido dele, tanto pelos vivos

quanto pelos mortos, e que coisas estranhas ainda precisam ser cumpridas através dele. Ele não deve resistir, pois o bem pode nascer do mal. O mal está claro na vida de Jung desde o início da jornada: é tudo o que está desestabilizado em sua vida e em sua psique individual. Aqui fica evidente que o diabólico conduziu todo o processo até então. Antes do simbólico, é o vazio operante que precisa atuar. A vida de cada ser humano dá provas diárias de que essa é a forma primordial da individuação. Primeiro, a desestabilização, a separação, as desavenças entre consciente e inconsciente, um esvaziamento do sentido. Antes de Deus, o diabo. A alma recomenda que Jung faça algo por si mesmo para ter forças para a sua tarefa, e afirma que está totalmente com ele (Jung, 2020, vol. 6, p. 250). Jung se queixa. Está cansado, sente-se assediado por ela. Novamente, a acusa de ser um demônio que explora a aflição humana. Depois de três anos, o racional em Jung ainda resiste a aceitar o que lhe acontece. A alma lhe diz que o que a torna violenta é ele não ser egoísta o suficiente (Jung, 2020, vol. 6, p. 251). Jung a acusa de ser uma parasita e diz que oferece seu próprio sangue a ela, e não sacrifícios simbólicos. Ela observa que, assim como muitos seres, se torna mais atrevida quanto mais recebe, e conclui que precisa “jejuar” (Jung, 2020, vol. 6, p. 252). Ele afirma que o “pós-cristianismo” já começou, onde as almas vão ao mosteiro e se disciplinam. Conclui que sua alma é cristã, mas que o cristianismo a tornou monstruosa. Pede a Deus que sua obra não seja devorada pelas almas.

Em setembro, algumas revelações virão à tona. No dia 21, Jung escreve: “Está preto, totalmente preto” (Jung, 2020, vol. 6, p. 252). Ele se dirige aos seres invisíveis, oferecendo sangue para que eles falem e revelem o que exigem. Sua alma menciona um “velho” que ele “abateu”, possível referência a Freud, como a nota editorial nos informa (Shamdasani, 2020, vol. 6, p. 252, nota 252), e pergunta se, talvez, esse velho estivesse certo, especialmente sobre a sexualidade. Jung diz que acredita tanto no que ele dizia quanto na posição contrária. A alma continua pressionando, fazendo-lhe ver que a sexualidade é importante para ele. Jung pede orientação. A alma pede tempo. Ele se desespera. A alma diz que precisa do seu coração, não apenas de sangue. Ele entrega o coração em troca de vida, perguntando se isso o tornará mestre de seus sentimentos. A alma pede paciência, novamente, pois uma resolução está por vir.

Em 25 de setembro, a primeira frase que lemos é “houve uma resolução” (Jung, 2020, vol. 6, p. 254). Jung sente que a vida retornou. Está leve e feliz. Ao que parece, pela primeira vez em muitos anos. Ainda assim, percebe uma atmosfera pesada de culpa e medo, bem como a inevitável presença da guerra. A alma lhe pede para escolher quantas “luzes” ele quer: três, que representariam o íntimo e modesto, ou sete, que representariam o geral e o abrangente, o que o estranha (Jung, 2020, vol. 6, p. 254). Ele escolhe, então, as sete, o que não surpreende a

alma, que lhe entrega as sete luzes: o pleroma, Abraxas, sol, lua, terra, falo e a estrela. A estrela contém as figuras simbólicas que não apareceram na lista, que são o pássaro, a mãe celestial e o céu. As seis primeiras luzes representam a multiplicidade, a sétima, a unidade. Nesse ponto, começa uma conversa curiosa acerca da tríade que foi rejeitada por Jung. A alma lhe diz que é uma tríade de mulheres – aurora, meio-dia e noite –, e que ele escapou delas corretamente, pois a mulher poderia sufocá-lo. A alma, então, revela a Jung ser espelho do que a mulher é para o homem: “uma armadilha e uma escada para o céu” (Jung, 2020, vol. 6, p. 255). Para além disso, só a mulher pode dizer o que ela é. Importante que a interpretação aqui não falhe em função de nenhuma equação pessoal. A alma está revelando o que a projeção dela, a alma, sobre a mulher, significa para o homem. Não o que é a mulher em si. Essa distinção precisa ser clara, inclusive para a compreensão posterior da psicologia dos sexos em Jung, que nesse momento ainda está bastante nebulosa. A razão pela qual a tríade é feminina ainda não está evidente nesse momento. No entanto, há uma fala importantíssima da alma sobre a relação entre homens e mulheres:

Entre homem e mulher foi fixado um profundo abismo. Eu sou esse abismo. Aquele que não vê o abismo está alienado de si mesmo. Aquele que me tem vê o abismo intermediário, que nenhuma alma consegue ultrapassar. Separação gera anseio, e apenas o anseio une. Aqueles que estão distantes se amam. (Jung, 2020, vol. 6, p. 255).

Jung lhe pergunta como essa que lhe fala pode ser sua alma. Mas ela confirma: “Sinto contigo, estou unida contigo” (Jung, 2020, vol. 6, p. 256), o que o leva a questionar se ela “é aquela que sempre procurei (...) a companheira de mim mesmo” (Jung, 2020, vol. 6, p. 256). Podemos fazer um paralelo dessa com “aquela que me entenderá”, que o herói Chiwantopel procura na fantasia de Frank Miller, como vimos no Capítulo 1. Aqui, a alma lhe diz que ela é o que sonda adiante, diferente do eu. Ela vê a vastidão maior do que já é, e chama isso de “cristianismo da alma” (Jung, 2020, vol. 6, p. 256). “Carrego comigo todo maior sofrimento e toda mais alta alegria” (Jung, 2020, vol. 6, p. 256). Ela promete dar força a Jung e afastar perturbações se ele lhe der lealdade. Assim, ele subirá ao que está adiante.

Nos próximos dias, Jung volta a sentir o peso da experiência. Ele sente nojo e a alma reconhece que ela é mesmo repugnante (Jung, 2020, vol. 6, p. 257). Ela lhe diz ser a única mulher dele, e a única que pode dar vida a ele. Pede que ele reconheça isso, que apenas ela pode oferecer o que nenhuma mulher pode, e o lembra que deu a ele as sete luzes. Jung se resigna e diz que cumprirá todas as condições da alma. A primeira que ela lhe impõe é que ele pare de trocar cartas com mulheres. Sabemos pelas notas que, à época, Jung trocava cartas com Maria Moltzer e Toni Wolff (Shamdasani, 2020, vol. 6, p. 257, nota 261). A alma lhe pedirá, inclusive,

que ele “deixe a preta ir”, uma possível referência a Wolff (Shamdasani, 2020, vol. 6, p. 258, nota 262), dizendo que ela também é vazia como ele e vive através dele. No dia seguinte, Jung fica intrigado sobre os motivos de a alma ter falado mal da preta, e ela lhe diz que é ciúme: “Eu sou contra ela, não porque ela não é boa, mas porque ela tira demais de mim” (Jung, 2020, vol. 6, p. 258). A alma vê as mulheres como seus adversários principais, pois elas possuem as suas qualidades. Logo, é possível sempre a um homem confundir sua alma com uma mulher. Por isso, ela se preocupa com “a preta”, que toma muito da alma. Diferente é a “branca”, referência provável a Moltzer (Shamdasani, 2020, vol. 6, p. 258, nota 264), menos perigosa por não se parecer com a alma. Logo, seria impossível a Jung se perder nela. O caso é diferente com “a preta”, a quem a alma quer fora do seu caminho (Jung, 2020, vol. 6, p. 259). Aqui é possível imaginar o nível de conflito que Jung estava vivendo naquele momento, tomado por uma paixão fora de seu casamento. Há uma tentativa evidente, expressa na conversa com a alma, de se aliviar da carga projetiva que provavelmente o possuía em suas relações. Mas ele também coloca freios à alma, reconhecendo que há certas coisas que ela não pode exigir, pois não é humana. Ele espera que através do coração dele, ela entenda um pouco o que é ser humano, e que nem sempre “precisa ser como o inferno” (Jung, 2020, vol. 6, p. 259). Por isso, ele encaminha a conversa para outro ponto, que também possui um peso para esta tese. Afirma saber que está prestes a confrontar o mágico (Jung, 2020, vol. 6, p. 259), e pergunta se é correto fazer isso naquele momento. A alma não pode objetar, mas o questiona quanto aos motivos de querer mais do que já sabe. Ele ainda acredita que a alma tem todo o conhecimento sobre o mágico. Ela lhe informa, porém, acerca de seus limites, e diz que não sabe como ela mesma opera. Que cabe ao humano descobrir os caminhos da alma. Ela lhe esclarece que o além que ela vê é tão somente o além que há nele. A diferença entre eles é que ela consegue compreender tudo que ele carrega, incluindo o além dele mesmo, e ele não.

Jung percebe, no entanto, que tem algo que ela está querendo dizer, mas não diz. Mesmo sendo difícil, ela faz uma tentativa e lhe fala sobre o pássaro dourado, que “é toda a natureza” (Jung, 2020, vol. 6, p. 260). Seu nome é Fanes, ou Agni, o deus brilhante, o fogo. Fanes nasce da união do indivíduo com Abraxas, através da alma, que o transforma na árvore das sete luzes, a mãe de Fanes. Estamos aqui diante de mais uma linguagem altamente simbólica, carregada de mistérios. Mas a dinâmica lembra o Axioma de Maria Profetisa, alquimista que viveu no Egito próximo ao ano 273 a.C., que Jung encontrará anos depois em seus estudos sobre alquimia. O axioma diz que o um se torna dois, dois se tornam três e do terceiro surge o um como o quarto. Abraxas é apresentado pela alma como a pulsão inicial, à qual o indivíduo está

ligado e da qual precisa ser diferenciado (um que se torna dois). Isso acontece através da alma. Depois, é preciso unir-se novamente a Abraxas, mas já descolado da fusão inicial. Segundo a alma, o homem se une ao Abraxas físico pela mulher (sexualidade) e ao Abraxas espiritual pela alma (espiritualidade), pois Abraxas é pássaro e serpente ao mesmo tempo. Ele se assemelha, assim, ao espírito Mercurius da alquimia.²⁹ Essa última união é a árvore das sete luzes, o três. Dela nasce o brilhante, o luminoso, que aqui a alma nomeia como Fanes. Fanes é o um como o quarto. O que nasce da individuação, a personalidade luminosa que se torna um novo um. O axioma de Maria será interpretado por Jung como imagem da individuação.

Na manhã seguinte, Jung anota que tropeçou novamente, referindo-se às cartas que trocava. A alma se diverte com a irritação e “os pecados” dele (Jung, 2020, vol. 6, p. 261). Ela diz que é bom que ele tenha voltado a ela, pois se não faz isso, ela se perde nas coisas e nas pessoas. À noite, Jung pede ajuda, e a alma descreve visões confusas, como em névoa: símbolos, runas, figuras divididas, olhos de fogo, lágrimas, um túmulo vazio, bifurcações, cabeças decepadas, grades, laços, um galo. Ela percebe que algo estranho e venenoso entrou em Jung por causa da magia do dia anterior, como feitiço ardiloso e impuro. Empreende uma espécie de exorcismo aqui, afirmando que o diabo montou uma armadilha (Jung, 2020, vol. 6, p. 263). Se, por um lado, o diabo é necessário para abrir portas, e mandatório, ele precisa ser tomado de forma cautelosa também, pois cria armadilhas. Ela implora que o “emaranhado do submundo” desapareça, e quando o veneno se vai, informa que “a preta é boa” e “lá o ar é bom” (Jung, 2020, vol. 6, p. 263). Entende que ela havia caído numa armadilha junto ao eu de Jung, ao considerar que ele deveria deixar a preta ir embora. Uma forte magia sombria tinha se apoderado de ambos. Ao fim, Jung pede a ela que fique com ele, e ela lhe diz que será necessário que ele se purifique por meio do trabalho rígido (Jung, 2020, vol. 6, p. 264).

O mês de outubro trará um novo encontro com Elias e Salomé. Jung se sente preso em trevas profundas. A alma lhe diz que apesar de perceber que ele está do lado sombrio do mundo, ela vê a luz, embora distante, pois ele ainda não compreende o pássaro dourado. Logo, ela diz que ele deveria rezar ao Deus dele, pois só Deus pode aproximá-lo da luz: “Ele tem a luz, eu

²⁹ O espírito Mercurius dos tratados alquímicos é visto por Jung como a própria personificação da *coincidentia oppositorum*. Nele, bem e mal, luz e sombra, pássaro e serpente, masculino e feminino, coexistiriam em um único ser, entidade, corpo, elemento. Mercurius é, assim, veneno e remédio ao mesmo tempo, o que lembra a máxima que ficou amplamente conhecida a partir da medicina alquimista de Paracelso (1493-1541), a de que a diferença entre o veneno e o remédio é a dose. Jung compara Mercurius a Cristo, pois ambos contêm os opostos, mas se mostra mais favorável a esse elemento alquímico e simbólico, porque ele é o espírito na matéria, enquanto Cristo subiu aos céus. Mercurius é, assim, o início e o fim do processo alquímico, da matéria bruta à pedra filosofal, o invisível visível e o visível invisível que conduz a individuação, a união entre o celeste e o terrestre. Jung trabalhou o espírito Mercurius em 1943, em um ensaio que hoje integra o volume 13 da Obra Completa.

não a tenho” (Jung, 2020, vol. 6, p. 264). De repente, os mortos reaparecem. Entre eles estão Elias e Salomé. Elias diz que vem como porta-voz dos mortos, e que eles se sentem abandonados pelos vivos. Salomé chora, e ambos pedem compaixão. A alma responde que se os mortos quiserem continuar vivendo, o vivo morrerá, e por isso eles devem se sacrificar. Elias hesita e oferece a sabedoria sobre o que os vivos não sabem. A alma pede aconselhamento sobre a “passagem” e a vida após a morte (Jung, 2020, vol. 6, p. 265). Elias promete refletir, e pergunta a Salomé se ela vê um caminho. Ela diz que seus olhos estão fechados, mas que sente o calor de um antigo lugar sagrado, onde antes havia uma grande chama. Pede que ele a leve até lá. Salomé sente o símbolo na pedra, a luz acima dela, e pede que o vivo se aproxime e que o “pássaro-serpente-mulher demoníaco” se afaste (Jung, 2020, vol. 6, p. 267). Ela chama Jung de irmão e nota que suas mãos estão frias e seus olhos secos. Pede um beijo, mas ele sofre novamente ao ter que fazer isso. Sente Salomé fria e vazia como uma sombra. Ela pede que ele remova as pedras para chegar ao fundo. Ao fazê-lo, ele encontra seu próprio corpo morto, deitado sobre a chama enterrada. Jung percebe que foi ele mesmo quem sufocou a chama, cobrindo-a com montanhas. Lamenta sua própria morte e acusa Salomé de tê-lo enfeitado para descer da árvore da vida, onde ele era Fanes, o luminoso, no ovo nos galhos. Ao descer, ele teria enterrado a si mesmo e deixado o mundo na noite. Jung lamenta e clama por luz. A alma diz que ele deve subir à árvore e olhar para o alto. Assim, talvez as asas cresçam ou o fogo desça como um pássaro dourado. Ela diz que ele deve morrer como homem, primeiro como “o um”, e depois como “o outro” (Jung, 2020, vol. 6, p. 268). Informa que ele se tornou o verme da terra e que Fanes surgiu dele. Antes, ele era o homem luminoso e o verme era Fanes. Mas então, Jung se tornou o verme que “escava passagens subterrâneas e derruba os poderosos” (Jung, 2020, vol. 6, p. 268), e Fanes se tornou o luminoso que surgiu a partir desse verme.

Alguns dias depois, Jung pergunta se Fanes é o último e o mais alto. A alma confirma que sim, e que o que vem depois dele é apenas “desdobramento, preservação e declínio” (Jung, 2020, vol. 6, p. 268). Ele pergunta se ela vê os desdobramentos, mas ela lhe diz que de forma confusa. Vê guerras, sofrimentos, confusão: “A humanidade é desanimadora” (Jung, 2020, vol. 6, p. 269). Aqui, faz um alerta: de que o início de algo importante precisa permanecer protegido, pois a antecipação e a previsão poderiam destruí-lo. Ela afirma que o que virá será reconhecido apenas pelos poucos marcados pelo espírito, que se encontrarão discretamente. Jung pergunta se está no caminho certo para esse destino, e ela diz que sim, mas que ele não deveria confiar que conseguirá. Ela lhe diz que as pessoas aguardam a “notícia redentora” que ele deveria comunicar, mas que terá que fazer isso aos poucos (Jung, 2020, vol. 6, p. 269).

Onze dias depois, Jung faz uma oração à “luz do Oriente” (Jung, 2020, vol. 6, p. 269), sentindo que deve se curvar a ela. Percebe um mundo tomado pela loucura e pelo fogo. Pede silêncio e superação. A alma observa que ele brilha e que há ao redor dele uma “névoa solar” (Jung, 2020, vol. 6, p. 270). Ele estranha, pois não percebe nada, mas a alma tem a sabedoria, e compreende que talvez ele brilhe porque ela é a sombra dele. Importante guardamos esta afirmação da alma: “Eu sou tua sombra, mas não sou tua luz” (Jung, 2020, vol. 6, p. 270). Ela sabe que ele está mais próximo do pássaro dourado do que ela. Jung, mais uma vez, teme que a alma o esteja conduzindo à loucura, mas ela insiste que não mente, e que viu uma luz divina irradiando dele. Diz que seu caminho não leva para baixo, mas para alturas luminosas, e que aquilo que está preso será liberado. Novamente, a alma recomenda silêncio e paciência. Que ele fale às pessoas apenas quando tiver palavras de ensinamento. No final do mês, Jung reclama que a alma o conduz a solidões cada vez maiores, e lamenta por que não pode ficar no vale junto dos humanos (Jung, 2020, vol. 6, p. 271). Pergunta se sua sensibilidade o separa dos outros, mas a alma lhe responde que não, pois os outros são mais sensíveis. A solidão aqui parece ser a chave que leva ao cumprimento do destino. Jung é naturalmente solitário porque está na senda de sua individuação de forma radical, e por isso será malcompreendido. Assim, ela dá a entender que ser malcompreendido é parte do caminho. Esse trecho ressoa com toda a vida de Jung, que será marcada também pela má compreensão de sua obra. Parecendo já prever o que virá, ele pergunta se ela desaparecerá dele um dia. Mas ela lhe garante que isso é impossível, pois enquanto ele viver, ela estará com ele. Ela o incita a afastar-se um pouco dela, no entanto, garantindo que ele não precisa romper a ligação entre eles, mas que deveria tentar falar com aquele que está do lado da luz. Ele não é Fanes, porém, “mas aquele que reside na chama”, e que pode alcançar coisas que ela não alcança (Jung, 2020, vol. 6, p. 271).

Dezembro trará poucos registros no livro. O mais significativo será na véspera do Natal (Jung, 2020, vol. 6, p. 272). Jung afirma que “nesta noite nos nasceu o Senhor”, mas que ele se tornou diferente. Com as palavras, desenha uma imagem que parece saída do Apocalipse. Um novo sol se solta do corpo flamejante da mãe primordial e um dragão que se arrasta para o alto cospe o novo sol. “Ele não suportava mais a luz dentro de si” (Jung, 2020, vol. 6, p. 272). Nesse dia, Jung parece alcançar mais uma camada de compreensão sobre a união dos opostos, e sobre a própria tensão entre eles: “Luz que sobe mais alto, não nos puxe para o alto! Solo de chamas palpitante, não nos puxe para baixo! (...) No passado, derreti; no passado, queimei; agora me tornei sólido” (Jung, 2020, vol. 6, p. 272). Em nova conversa com a alma, exige dela a liberdade humana, pois “o ser humano deve ser lei para si mesmo” (Jung, 2020, vol. 6, p. 273). Dois dias

depois, pergunta à alma o que deve fazer naquele momento, e ela lhe diz: “permanecer dentro dos limites” (Jung, 2020, vol. 6, p. 273).

Os novos registros no *Livro Negro 6* abrangem um período que vai de janeiro a maio de 1917, em apenas dezesseis dias. Neles, começamos a ver como a vivência se torna mais espaçada. Ela parece cumprir o seu propósito, que é encaminhar um Jung renascido do mundo de sua solidude para o mundo concreto de Eros, ou seja, a comunidade e o universo das relações. Logo no início de janeiro, Jung vive uma experiência intensa, com sonhos e inquietações, envolvendo a família inteira. A alma lhe diz que isso era o fogo da serpente, um calor que faz “a terra gritar” (Jung, 2020, vol. 6, p. 274), para que ele não ignore o que deve ser ouvido, pois algo maior está tentando falar. Nessa noite, mais uma figura vinda do Leste se manifesta. Ele se dirige ao “homem do Oeste” cujo ar é nebuloso (Jung, 2020, vol. 6, p. 274), e descreve o contraste entre o amanhecer claro do Oriente e o crepúsculo ardente do Ocidente. Diz que um novo sol nasce no Leste e que ele deve ouvir essa direção. Declara-se um ser vivo das profundezas da terra, de natureza antiga, firme e rochosa, queimado e endurecido no fogo primordial. Ele propõe a Jung que ele se una à sua natureza de pedra, já que ele é muito mais chama mutável, e se apaga rápido demais. Ele ensina que apenas o que é pesado permanece. O que é leve se dissipa. Aconselha-o a desenvolver gravidade, lentidão, permanência, a enraizar-se e resistir ao impulso destrutivo da própria chama. Afirma que Prometeu foi acorrentado à rocha por não conseguir deixar de arder e devorar. Jung deve, assim, voluntariamente “amarrar-se à terra”, para receber “a alegria da terra” (Jung, 2020, vol. 6, p. 276). Vemos aqui o chamado da vida real, a matéria. Dez dias depois, tomado de ansiedade, terror e um pressentimento de desastre, Jung pede explicações à alma, e ela lhe responde com imagens apocalípticas. Diz que é preciso sacrificar aos deuses, pois um verme de fogo subiu ao céu e está devorando as estrelas. Forças terríveis estão em andamento. Ela diz ainda que Jung também está sendo atingido pelo fogo, e deve rapidamente buscar abrigo na pedra, como fora instruído. Uma torrente de fogo passa pelo céu. É preciso conter a respiração para não aspirar a fumaça venenosa. A alma revela que um Deus está vindo, e que Jung deve se preparar para ele, mas escondido na pedra, pois o Deus chega como fogo terrível. Deve-se manter devoção silenciosa e olhar apenas para dentro, caso contrário será consumido pelas chamas (Jung, 2020, vol. 6, p. 276).

No início do mês seguinte, Jung critica sua alma por se cercar de más companhias e fugir dele (Jung, 2020, vol. 6, p. 277). Ela responde que recebe pouco dele e, por isso, precisa mendigar amor em outros lugares. A alma exige amor antes de lhe dar algo, mas Jung se irrita, chamando-a de banal e desagradável. No *Livro Negro 2*, a questão da importância da banalidade

parecia ter se resolvido para Jung. Porém, aqui vemos que o conflito ainda existe, mais de três anos depois. A leitura de *Os Livros Negros* nos permite observar, assim, o tempo lento da transformação interna. Nesse contato com a alma em fevereiro de 1917, algo curioso acontece. Ela diz que escreveu um texto durante a noite, um “grito de socorro da feminilidade” (Jung, 2020, vol. 6, p. 278). O texto é um lamento de profunda solidão, abandono e esterilidade espiritual. A alma se diz perdida num vazio gelado, sem Deus, sem marido, sem fertilidade, sem amor. Sente que a humanidade roubou o fogo que lhe pertencia, enquanto ela permanece empobrecida e esquecida. Ela amaldiçoa os humanos por tomarem sua luz e também acusa o eu de Jung de tê-la traído ao se juntar aos ladrões. Ele a questiona quanto a necessidade de querer amar aos deuses, sendo que ela é obrigada a conviver com ele e não com Deus. Informa mais uma vez à alma que “acabou o tempo de tormento humano” (Jung, 2020, vol. 6, p. 279) e que agora ela sabe o que é ser abandonada por Deus, como sabem os humanos. Ele fica entediado com o lamento dela e diz: “eu sou o teu demônio ao qual pertences” (Jung, 2020, vol. 6, p. 279). Se olharmos para essa conversa pensando na projeção da alma em uma mulher, a misoginia ganha uma explicação psíquica no conflito do eu idealizado com o mundo interno completamente caótico. Não a misoginia de Jung, pois aqui ele conversa com a alma. Conforme vimos em trecho anterior, se a relação com a alma não existe, ela é projetada fora, especialmente nas mulheres. A falta de conversa interna dos homens, uma conversa honesta e franca com a alma pode, assim, estar na base do ódio às mulheres, segundo a psicologia junguiana, assim como do medo e do desejo. Outro ponto interessante aqui é, novamente, observar como Jung toma as rédeas de sua individuação ainda mais. Uma conversa com a alma não pode ser uma submissão total, mas deve promover equilíbrio. Alimentar a alma deve ser proporcional à nutrição do próprio eu. Se o eu não deve ser soberano, a alma também não. Uma negociação deve existir entre eles, para que o eu não se perca no mundo do inconsciente, controlado pela alma, nem o eu se perca na *persona*, quando a alma pode possuí-lo como um demônio.

Mais perto do final do mês, a alma invoca “o Abraxas da terra”, o hermafrodita que une o que está separado (Jung, 2020, vol. 6, p. 280). Jung a chama de “pagã desenfreada” (Jung, 2020, vol. 6, p. 280), o que não deixa de ser engraçado, já que toda a experiência vinha sendo uma desconstrução do cristianismo. Ela invoca Fanes, o luminoso. Parece haver uma correlação entre Fanes e o Abraxas da terra. Fanes fala sobre a alegria, e diz que sua luz está com a alma e com Jung, e que “seguro é o caminho” (Jung, 2020, vol. 6, p. 280). No dia seguinte, Jung se dobra a ambos. A alma lembra a ele que ela mora em cavernas escuras, em buracos sombrios, e que treme de frio (Jung, 2020, vol. 6, p. 281). Por isso, precisa da ação do eu de Jung. Então,

ela lhe pede que ele se entregue à mulher. Ele pergunta se a alma quer sua destruição, mas ela lhe garante que ele só ganhará com isso, não se destruirá. Fanes traz um recado importante: “Tudo que não é vivido é sombra e pobreza para mim (...) ouve a mensageira” (Jung, 2020, vol. 6, p. 281). Pode-se imaginar que a alma se referia a Toni Wolff. Já a mensagem de Fanes é um recado claro do inconsciente sobre o que acontece com aquilo que se nega.

No início de março, a alma continua orientando Jung ao trabalho que ele deve realizar, um trabalho que tem um único objetivo: Fanes, o luminoso. Jung precisa parar de sonhar para realizar, esse é o recado da alma (Jung, 2020, vol. 6, p. 283). Em abril, Jung pede ajuda à ela para entender o que significa o fogo sobre ele (Jung, 2020, vol. 6, p. 285). Enigmáticamente, ela diz: “o que separa será ocultado – o que é geral será revelado – os livros devem ser lidos” (Jung, 2020, vol. 6, p. 285). Jung pergunta quais livros e se lembra de um sonho que lhe falava sobre uma escrita secreta. O sonho estava relacionado a Maria Moltzer (Jung, 2020, vol. 6, p. 285, nota 322). A conversa segue permeada de simbolismo. A alma traz a imagem de serpentes, afirma que esteve no olho do mal e foi para as estrelas, e que Jung puxou o fogo até ele. Ela fala de fama, esplendor e poder, e Jung quer apenas o que deve ser (Jung, 2020, vol. 6, p. 286). Ele deixa o portão do esplendor para ela. Aqui, reconhece a força do si-mesmo, ao dizer que a alma se perdeu dele por não acreditar nele:

Por que tu te perdeste? Porque eu acreditava mais em ti do que em mim mesmo. Em meu Si-mesmo surgiu então o luminoso. Em mim está a fonte do fogo eterno. Vem até mim e habita em mim e ama o fogo e o esplendor eterno. Meu Si-mesmo possui a mais alta sabedoria, o fogo mais quente, meu Si-mesmo habita no portão do esplendor. Meu Si-mesmo atrai para si o fogo da estrela. (Jung, 2020, vol. 6, p. 287)

Em seguida, a alma lhe fala de um castelo, onde vê Filêmon sozinho, “na casa dourada do esplendor” (Jung, 2020, vol. 6, p. 288). E afirma que ela é Baucis, sua esposa. Ela diz ao velho sábio que é preciso construir uma ponte larga de pedras preciosas, para que as pessoas possam atravessar e ocupar os palácios vazios. A alma percebe que Filêmon está em luto, mas lhe garante que ele não está mais sozinho, pois ela está com ele. Ela diz a Jung que só pode alcançá-lo através de Filêmon. Mais próximo ao final do mês, um novo personagem aparece, o pássaro preto (Jung, 2020, vol. 6, p. 289). Ele diz não ser um pássaro de má sorte, mas um pássaro da terra e do Leste. A alma lhe pergunta se ele viu o verde, a pedra negra, o riso do fogo, e se falou com Atmavictu (Jung, 2020, vol. 6, p. 289). Essa é a primeira vez que Atmavictu aparece em *Os Livros Negros*. O nome, diz Jung, significa *o sopro da vida*. Jung esculpiu duas figuras dessas certa vez, que ele compreende como sendo cabiros, e uma delas reproduziu em pedra e colocou no jardim de sua casa. Aqui, ele responde que não o viu e não sabe do que a

alma está falando. Ela o manda embora e fala com uma serpente branca que vem do fundo de uma grande caverna (Jung, 2020, vol. 6, p. 290). A serpente, sim, viu o verde. É cega e branca após viver milhares de anos em profunda escuridão, onde aprendeu a roer a própria cauda em autocontemplação. É um ouroboros e, como diz a alma, “o rei das serpentes” (Jung, 2020, vol. 6, p. 290). A serpente branca da escuridão viu tudo o que o pássaro negro não viu, e falou com Atmavictu. Ela revela que ele foi o seu companheiro por milênios, e que agora ele vive nela. A alma lhe pergunta quem era o pássaro preto. A serpente revela que é o espírito errante de Atmavictu, que ela precisa engolir para se tornar perfeita. A serpente revela à alma que ela é o núcleo do si-mesmo, e afirma que o si-mesmo não é um ser humano. Ela informa também que o equívoco de Atmavictu era acreditar que o si-mesmo era o ser humano. Aqui, temos a diferenciação do si-mesmo do eu. Atmavictu, a serpente-pássaro eterna, o sopro da vida, revela-se como uma imagem do si-mesmo (Jung, 2020, vol. 6, p. 291). Mas a serpente vai revelar que Atmavictu, depois de viver várias vidas como diferentes animais, se tornou homem, pois estava doente de anseio pelo ser humano. Porém, ele ficou nesse estado por tanto tempo que se esqueceu que não era ser humano. Então, morreu e se tornou urso. Aqui, a serpente conta a história do entrelaçamento entre Atmavictu e diferentes vidas dele como diferentes animais, e os seres humanos que, tornando-se cada vez mais humanos, passam a destruir o habitat natural de Atmavictu. Por causa disso, ele precisa sempre morrer e renascer. Até que por fim, após conquistar toda a terra, resta a Atmavictu a mais profunda escuridão, quando ele encontra a serpente que, então, o engole. É das profundezas que o si-mesmo renasce como força no ser humano, carregado de suas vidas como vários animais. A metáfora da destruição do planeta e da própria humanidade, associada à perda de contato com o si-mesmo, é belíssima neste trecho. Depois que a serpente engole Atmavictu, ela revela à alma que quem aparece no portão do esplendor é Filêmon. Não como homem, mas como o si-mesmo (Jung, 2020, vol. 6, p. 293).

Alguns dias depois, Jung está tomado por uma imagem que apareceu na fantasia anterior, a qual a alma não deu atenção. Trata-se do esqueleto de um elefante à frente da porta do esplendor, sobre o qual apareceram o pássaro preto e a serpente branca. A serpente diz à alma que o esqueleto é a pré-história, e que o passado primordial é um obstáculo entre a alma e Filêmon. Em uma cena de curiosa interação, a serpente pergunta à alma quem é o homem escrevendo tudo o que eles falam. É Jung, e a serpente diz que, ao invés de anotar, ele poderia olhar, pois nem tudo pode ser dito e é preciso exercitar a visão (Jung, 2020, vol. 6, p. 294). Mas Jung não vê nada. A serpente lamenta, pois ele achou que olhar e ver eram a mesma coisa. Ela, então, lhe conta sobre o esqueleto. Afirma que ele é o antigo que o novo deve integrar, mas que,

para isso, são necessárias práticas ascéticas (Jung, 2020, vol. 6, p. 295). Informa que Jung deve praticá-las a partir daquele momento. Já que ele quis a iluminação antes do exercício, a iluminação não se deu. A alma diz que ambos o contemplarão.

A interação retorna apenas no mês de maio, quando Jung diz à alma que não sabe o que quer, e ela lhe pede que ele investigue. Jung lhe pergunta o que está acontecendo. A alma se dirige a Filêmon. Quer saber onde estão ele e Atmavictu. O velho sábio diz que ambos estão unidos e que ele é eternamente jovem depois de ter engolido a serpente (Jung, 2020, vol. 6, p. 296). Que agora ele é fogo, chama, e que o homem que era seu recipiente tornou-se terra: “Ele está realizado. Paz lhe será concedida (...) Nada puxa esse homem para baixo e para cima. Ele é terra – ele flutua no intermediário” (Jung, 2020, vol. 6, p. 296). A princípio, pode haver uma confusão sobre que homem é este do qual Filêmon está falando, se Jung ou o homem que Filêmon precisou se tornar. Uma nota editorial (Shamdasani, 2020, vol. 6, p. 297, nota 342) esclarece, a partir de uma entrevista que Jung concedeu ao jornal *The New York Times* em 1936, na qual ele fala sobre o homem de dois milhões de anos que habitaria cada ser humano. Essa é uma referência à camada mais instintiva e profunda da psique humana, o inconsciente coletivo, que nos conecta com os primeiros seres humanos da Terra. Esse homem – e, no caso, mulher também – seria uma forma de Filêmon, de Atmavictu, da serpente branca. Logo, uma representação do si-mesmo. Na fantasia relatada, Filêmon diz que ele é uma chama para esse homem. No dia seguinte, Jung quer saber, afinal, o que Filêmon é para ele. E quem é Fanes. A alma se dirige novamente a Filêmon, como intermediária entre Jung e o velho, e lhe entrega as perguntas. Filêmon diz que ele é o que é e o que foi, mas que será Fanes. Ele não morre, é eterno e eternamente jovem, é uma chama de Deus. É a obra do homem e mestre. Ele afirma que este homem – provavelmente, aqui, fala de Jung – “sirva aos opostos em renúncia própria” (Jung, 2020, vol. 6, p. 299). Que ele sofra os opostos como serviço, e a ele será dado o esplendor, pois apenas aquele que os sofre servindo torna-se mestre de si mesmo. Em seguida, a alma vê o céu cercado de fogo e fumaça, destruição e extermínio. Mas no meio do céu há uma flor de fogo, ouro e pedras preciosas. Filêmon revela que o que ela vê é o florescimento que vem do fogo do sacrifício, uma flor que possui duas raízes, ele e ela. Que ela é Salomé, a filha de Elias, que é ele também. Que eles são eternamente ligados, e ela é sua mãe, sua esposa e sua filha.

No último registro do *Livro Negro 6*, que termina no início do *Livro Negro 7*, Jung diz que a alma era o equívoco dele, a participação dele nos opostos, no bem e no mal (Jung, 2020, vol. 6, p. 300). O equívoco foi ter deixado de fazer o que precisava ser feito para fazer o bem como bem e o mal como mal. Mas a alma não sabia que era equívoco até se despir do pássaro

e da serpente e adotar a forma de mulher. Apesar disso, ela ainda não sabe o que é. Mas Filêmon lhe diz: “Tu és minha matéria, meu espaço, tu és minha direita e minha esquerda, meu sim e meu não (...) Meu caminho passa eternamente por ti (...) Tu és o manto dos homens. Tu és mãe e descaminho para ele, conselho e estagnação” (Jung, 2020, vol. 6, p. 301). Na sequência do mesmo dia, já no *Livro Negro 7*, Filêmon afirma: “Tu me antecedeu, agora tu me segues. Eu sou aquele que lidera” (Jung, 2020, vol. 7, p. 147). Vemos aqui que é da relação com a alma que nasce o si-mesmo. Uma definição chama a atenção. Filêmon diz que “a alma é a auxiliadora do ser humano no bem e no mal” (Jung, 2020, vol. 7, p. 147). Auxiliadora da humanidade é justamente o papel dado a Eva no Gênesis. Eva também possui o papel de revelar o conhecimento sobre os opostos. Nesse trecho, vemos uma correlação que pode sustentar uma interpretação de Eva como imagem da alma e da alma como Sabedoria de Deus. Vemos também, nas palavras de Filêmon, que depois de definir o sentido do si-mesmo, aqui se delinea, com mais detalhes, a dinâmica que Jung irá nomear posteriormente como *anima*. No final de sua fala, reiterando que a alma é equívoco, Filêmon diz que, apesar disso, o ser humano precisa dela: “seu equívoco é sua verdade” (Jung, 2020, vol. 7, p. 147). No caminho errante chega-se ao núcleo, à chama: o si-mesmo. Diz o ditado, afinal, que Deus escreve certo por linhas tortas. A psique parece comprovar o dito popular.

2.2.10 Uma revelação diabólica

O *Livro Negro 7*, último dos seis cadernos, trará a peça final do grande quebra-cabeças que Jung vivia. Interrompido em junho por conta da obrigatoriedade do serviço militar durante a guerra, o confronto com o inconsciente retornará apenas em outubro de 1917. O personagem principal deste momento, junto da alma, será Ha, um mago sombrio que aparece como um mestre de provas para Jung e sua alma. Segundo a alma, “um feiticeiro de Satanás” (Jung, 2020, vol. 7, p. 148). Ha possui desejo de “estrangular um humano” (Jung, 2020, vol. 7, p. 149). Um grão de ouro preso em seu olho o queima, e a alma sabe que é por isso que ele deseja a noite e foi até ela. Ele quer se livrar do ouro, mas nega. A alma o provoca a entregar a sua ciência a eles em troca da libertação do ouro que o incomoda. Ha tem a ciência das sombras, que vai além de Filêmon. A alma parece sentir que essa é a necessidade dela e do eu de Jung no momento. Sob pressão da alma, Ha conta sobre sua origem e apresenta suas runas (Jung, 2020, vol. 7, p. 150). Ele diz que nasceu de uma estrela. Sua mãe, essa estrela, é um cone de pedra dura. Ele saiu de sua ponta. Seu pai é o fogo, a quem ele odeia porque deve “servir sem cessar” (Jung, 2020, vol. 7, p. 151). Seu pai inventou um cone para tocar o cone de sua mãe, e Ha

colocou um grão de areia entre eles. Esse grão é o ser humano. Ha receia ter contado algo a Jung que não deveria, pois não sabe “se ele deveria saber que se encontra entre as pontas de dois cones que querem se encontrar” (Jung, 2020, vol. 7, p. 152). A dinâmica da tensão entre os opostos fica cada vez mais evidente. Ha informa que sua obra e sua ciência são runas, e é justamente sobre elas que a alma exige explicação. A partir desse trecho, uma sequência de nove desenhos feitos de runas aparece no texto, explicados por Ha. De início, a alma não compreende do que se trata. Ha, então, é enfático: “Falta-vos sujeira. Vossa razão não contém esterco” (Jung, 2020, vol. 7, p. 152). Explicando a dinâmica entre dois cones, dois sóis, a luz e a sombra, o superior e o inferior que devem se tornar seu oposto, Ha conduzirá a alma em uma jornada por imagens alquímicas que revelam, especialmente, a integração do sujo. Ha é um mago da sombra porque ele revela a verdade dolorosa: “vós mesmos sois duplos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 154). A tendência humana a não querer se sujar, ou seja, a não querer realizar o que precisa ser feito em nome de um pretense bem natural, moral, precisa de um remédio, de uma ciência da escuridão. Essa é a ciência de Ha, que sempre irá perturbar o ser humano. Décadas depois, Jung revela que este xamã era ele mesmo: “Apenas quando percebo que eu sou o xamã, é que ele é curado” (Jung, 2020, vol. 7, p. 149, nota 5). Por fim, Ha revela seu último símbolo, a magia do homem branco, o cristianismo. Aponta Cristo como um curandeiro que revela que ele e o Pai são um. Era isso também que Ha tentava dizer.

Após essa intervenção, o eu de Jung chama novamente pela alma, sem compreender tal “encanto mágico” (Jung, 2020, vol. 7, p. 157). A alma manda que Ha retorne para o seu eco, e ele se vai. Filêmon reaparece dizendo que Ha trouxe a verdade, mas vista de trás. Agora, ele a trará vista da frente. Há uma espécie de jogo de luz e sombra, de verdades reveladas em seus aspectos diversos. Uma nota editorial nos informa que os próximos pronunciamentos de Filêmon podem ser vistos como sermões adicionais (Shamdasani, 2020, vol. 7, p. 157, nota 16). Foi nesta mesma época que Jung escreveu os *Aprofundamentos*, que se encontram no *Liber Novus*, texto no qual atribui os sermões aos mortos a Filêmon. A primeira fala do velho sábio informa quem é Fanes. Inúmeros atributos luminosos são designados ao Deus. Já sabemos que Filêmon e Fanes são partes da mesma dinâmica. Na eulogia de Filêmon, Fanes é o Deus que, luminoso, emerge das águas, é fome e saciedade, amor e prazer, luminosidade (Jung, 2020, vol. 7, p. 157). “Ele é o cintilar das estrelas”, sol e lua, o bem e a plenitude, a árvore da luz, perfeição e harmonia. Fanes é a redenção (Jung, 2020, vol. 7, p. 158). Após, Filêmon se senta em contemplação da luz da presença eterna. Um mês depois, no dia 2 de outubro, Jung retorna ao experimento, e Filêmon continua: “Verdadeiramente, Fanes é o dia feliz” (Jung, 2020, vol. 7,

p. 158). Ele afirma, ainda, que ele é o passo do caminho do meio, ele é seu início, seu meio e seu fim. Aqui, as associações com o budismo são imediatas. Da mesma maneira, podemos associar Fanes com Krishna, que se apresenta como início, meio e fim de todas as coisas na Bhagavad Gita (Gita, 2018, p. 159-171). São, afinal, imagens do si-mesmo.

Em seguida, Filêmon falará da pobreza do ser humano frente à sua grandeza, que é Fanes. Ele revela que é preciso ser feliz na pobreza, suportando injúrias e perseguições, pois à nossa frente brilha uma luz que não nos deixará na escuridão. “Antes pensai em suportar pessoalmente a vossa pobreza em vez de sobrecarregar vosso próximo com a aparência de vossa perfeição” (Jung, 2020, vol. 7, p. 159). Filêmon faz um chamado à nossa pequenez, à condição humana de, mesmo sendo deuses, sermos ainda pequenos diante do Deus, do mistério do si-mesmo. Pois a arrogância do eu quer iluminar o outro, mas quem ilumina é Fanes, após um longo e profundo mergulho nas sombras. Por isso, é preciso desejar que a glória de Deus se aperfeiçoe, “para que a luz que ilumina as escuridões de vosso caminho brilhe com uma claridade ainda maior” (Jung, 2020, vol. 7, p. 160). No restante de seu proferimento, Filêmon fará várias inversões às palavras dos Evangelhos, especialmente às de Mateus. Ele dirá que ninguém pode servir a um senhor, cada um sirva a si mesmo. Que, hipócritas, tiremos primeiro a trave de nossos olhos, e esperemos nosso irmão pedir ajuda para tirar o cisco de seu olho. O tema da ajuda ao próximo esteve presente em anos anteriores do experimento, como vimos, como uma forma de atraso do próprio caminho, pois não se dá ajuda sem que seja pedida. Oferecê-la sem que o outro peça mostra-se vaidade. Próximo do fim, Filêmon informa que “aquele que cumprir a lei da necessidade interior terá o reino dos céus no coração” (Jung, 2020, vol. 7, p. 161). Essa fala é uma chave de leitura para o entendimento que Jung possui da individuação. Ao fim, Filêmon troca suas vestes brancas por uma marrom, vai até uma igreja e pede perdão a Cristo, a quem aqui chama de irmão, por pecar contra as palavras Dele, ensinando diferente. Pede que se estiver errado, lhe seja concedido ver a verdade. A frase seguinte revela o movimento necessário da alma, através da pena de Jung como narrador: “O crucificado permaneceu calado, pois ele já tinha cumprido e selado a sua verdade com a morte e assim deixado espaço para a verdade de seu irmão” (Jung, 2020, vol. 7, p. 161).

Alguns dias depois, em conversa com Jung, a alma lhe fala sobre a branca novamente, associada à Maria Moltzer. Segundo a alma, Jung precisa se doar menos, pois a branca não está interessada no amor em si, mas apenas no amor que recebe ou não (Jung, 2020, vol. 7, p. 161). Dias depois, Filêmon diz: “Hipócritas, não faleis de amor, mas sondais quais desejos ocultais em vosso amor” (Jung, 2020, vol. 7, p. 162). O velho faz um chamado à observação das

segundas intenções. Ele afirma que é preciso buscar a riqueza dentro para receber a felicidade. Vemos em Filêmon como reverberam em Jung certas verdades subterrâneas, que não encontram lugar no palco público da vida cristã, na qual o amor costuma ser objeto direto. Filêmon é um ancestral europeu, mas fala como quem profere verdades “do Leste”. O amor em si é a busca, não o amor pelo outro. O outro é apenas um veículo para a expressão do amor que já somos. Os ensinamentos são mais difíceis do que possam parecer. A repetição de temas em *Os Livros Negros* revelam a necessidade humana de sempre integrar camadas extras, de variações sobre os mesmos temas, para encontrar, a cada variação, mais um pedaço da verdade.

Neste trecho, porém, a alma está triste. Ela ainda não consegue amar o eu de Jung, porque ele ama demais, não sobrando amor para ela. O amor da alma poderia equivaler ao amor-próprio. Ela recomenda que ele ame a si mesmo, cortando o que não serve. Mas é clara: “Não a preta – ela serve” (Jung, 2020, vol. 7, p. 162). Implicitamente, ela parece pedir que ele corte “a branca”. Logo após essa fala, ela sente uma presença. Afirma ser “o irmão do mago preto” (Jung, 2020, vol. 7, p. 162). Entra em cena, Ka. Jung afirma, em suas memórias, que Ka relativizou Filêmon. Ele o nomeou assim em referência ao Ka dos reis egípcios, que era considerada a sua forma terrestre, sua alma encarnada, mas que era independente do corpo do Rei e podia vagar por aí, como uma espécie de demônio da terra (Jung, 2020, vol. 7, p. 163, nota 36). Ka informa que ele é o início da alma, o outro lado de Ha e a alma de Ha. Nada disso parece fazer sentido, pois revela correlações que se excluem. Mas sentido lógico não é a linguagem da alma nem de *Os Livros Negros*. Todas as personagens que aparecem agora são variações do si-mesmo em seus aspectos de luz, de sombra, de masculino, de feminino e de centralidade. Ka se coloca como a face interior de Ha, aquela que conhece o sentido das runas, enquanto Ha “fala sobre elas como uma criança” (Jung, 2020, vol. 7, p. 163).

Jung fica desconfiado do ser sombrio que quer acompanhá-los. A alma acredita que Jung deve permitir isso, desde que Ka revele o que se encontra em seu coração. Mas Ka afirma que não tem um. É frio, feito de ferro (Jung, 2020, vol. 7, p. 164), e a alma vê vantagem nisso. O que Ka tem para revelar é, segundo ele, a essência de toda magia: o amor. Para Ka, é impossível irradiar amor sendo quente demais. Ele ensina que o amor está dentro e que ele não brilha para os outros. Usa Filêmon como exemplo de quem fala amor, e não, fala do amor. Ele o irradia, não o tem. Ka afirma o mesmo que a alma afirmou antes ao eu de Jung: que ele não dê amor em excesso. Jung, ainda desconfiado, pede à alma que pergunte a Filêmon o que ele acha de Ka. O velho afirma que Ka é sua sombra, que “ninguém está no alto que não tivesse sua sombra embaixo” (Jung, 2020, vol. 7, p. 164). Seu manto está vermelho de sangue desta vez, do sangue

de Jung, pois ele é aquele que ama. Assim como Cristo, também faz seu sacrifício. A alma lhe pede por sua palavra dourada. Mais uma vez, Filêmon fala de Fanes, aquele que “coloca pão na mesa do faminto”, que “é amigo do solitário” e “é a compreensão daquilo que os diabos dizem” (Jung, 2020, vol. 7, p. 165). Mas Ka o interrompe, dizendo que sua fala é oca. E profere suas palavras como sombra de Filêmon. Ka amaldiçoa a terra, os céus, o ser humano, seu demônio e toda boa-nova. Filêmon o saúda: “Minha sombra, eu te conheço. Finalmente me alcançaste?” (Jung, 2020, vol. 7, p. 165). Ka irá revelar a face verdadeira de Filêmon, de onde nasce sua luz, seus “caminhos ocultos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 166). Ele diz que Filêmon se escondeu no eu de Jung, o que Filêmon confirma. Mas afirma que ele o casou com a filha da grande mãe, sua alma, Salomé, dando a ele figura feminina. Ka está disposto a revelar o que isso significa: o incesto, o estupro cerimonial que ele cometeu com a própria alma, gerando, com ela, o verme. Filêmon argumenta que o verme ascendeu em brilho por todos os céus, e o ser humano estendeu seus braços na direção da beleza eterna. Ka diz que ele roubou essa beleza do homem, que é um traidor. Filêmon sustenta que era para depositá-la no limiar do esplendor. Ka sente que chegou tarde demais. Possivelmente, para evitar uma tragédia. Mas Filêmon assegura que ele chegou na hora certa. Talvez como todas as nossas tragédias. Uma verdade difícil de aceitar, pois no mundo cristão o certo deveria ser sempre o bom. Ka se volta ao eu de Jung perguntando se ele não quer se colocar entre ele e Filêmon. A alma se apavora. Mas Jung sabe que ele é o grão entre a sombra e a luz, e assim deve seguir para encontrar paz, para que céu e terra não desabem. “Que as runas eternas se cumpram” (Jung, 2020, vol. 7, p. 166). Filêmon e Ka abençoam sua vida. A alma não entende, mas Filêmon faz com ela o que ela fez por tanto tempo com o eu de Jung. Ele lhe pede paciência. Já no início de novembro, Filêmon e Ka se intercalam em um sermão sobre o que é o ser humano, a pedido de Jung e da alma. Ambos estão juntos porque Ka é a sombra de Filêmon, e como este afirma, “é lei que o escuro se junte ao claro” (Jung, 2020, vol.7, p. 167). A psicologia complexa se torna cada vez mais material. Nascida no âmbito psíquico-energético da alma, ela começa a ganhar forma nos diálogos com Filêmon, Ka e a alma, como uma medicina da alma humana. Filêmon e Ka afirmam, pois, que o ser humano é uma semente de estrela e o ser que carrega o hoje. “Seu fruto liberta da dor” e “gerará nova dor” (Jung, 2020, vol. 7, p. 167). O ser humano é o um, que contém os opostos. Por isso, Filêmon revela que o que o vemos “no olho do amado” nada mais é do que nós mesmos (Jung, 2020, vol.7, p. 167). Assim como no odiado e no olho do animal. Quando amamos, amamos a nós mesmos. Assim também quando odiamos, odiamos a nós mesmos. Filêmon responde o

motivo: “Porque sois um” (Jung, 2020, vol.7, p. 168). Assim, sendo um conosco, viveremos “para o outro lado” (Jung, 2020, vol.7, p. 168). O que morre é apenas o indivíduo.

No dia 20 de novembro, a alma informa a Jung que Ka está “perigosamente próximo” (Jung, 2020, vol.7, p. 168), e quer saber os motivos. Ka é incisivo, e diz que ele não é mais importante do que Filêmon, mas tão importante quanto. Assim, revela que se ele é a sombra de Filêmon, o contrário também é verdade. Diz ainda que ele é a “solidez eterna”, enquanto Filêmon é um sopro, volátil. Ele perdura, Filêmon passa. É como se Filêmon tivesse uma função de iluminar, mas o que ele ilumina é sempre a eternidade das coisas, aquilo de que somos feitos. Filêmon ensina que somos pequenos. Ka é quem vem para dizer da grandeza humana, a grandeza de ser o grão de areia entre o superior e o inferior. Filêmon é quem “implantou os olhos” (Jung, 2020, vol.7, p. 169) e faz ver. Mas Ka diz que ele é o olho do olho, o ouvido do ouvido, uma fala que lembra a *Kena Upanishad*, texto védico escrito há cerca de 2.500 anos (Upanishadas, 2020, p. 257). O texto não é referenciado nesse trecho, mas Jung cita as Upanishads em outros momentos, sinal de que conhecia os textos. Ka diz que ele é o que vê quem vê e ouve quem ouve. É amaldiçoado, assim, a andar atrás de Filêmon, embora esse seja amaldiçoado a andar na frente dele. Ka ensina que a sombra é relativa. Esse talvez seja um dos grandes ensinamentos de *Os Livros Negros*. Ka também faz o seu sermão. Assim, revela que a verdade que tanto procuramos não está no superior sem que antes a encontremos no inferior. Essa é a verdade imortal e eterna. O inferior, definitivamente, pode ser lido aqui também como interior. Assim, o que Ka revela é que o interior humano contém a eternidade. Mas também pode ser lido como os aspectos que consideramos inferiores e banais em nossas vidas.

Após o ensinamento de Ka, as vivências sofrerão uma pausa de cerca de dois meses, retornando em fevereiro de 1918. No retorno, Jung diz que reconhece “o velho rebelde” e que ele faz regozijar seu coração (Jung, 2020, vol.7, p. 170). No final da escuta do sermão de Ka, em novembro de 1917, Jung havia estranhado que Ka falou sobre a imortalidade do ser humano. Agora, ele descobre que Ka é também irmão de Buda. Mas Ka será confrontado com sua limitação. Ele não sabe de tudo, pois vive nas sombras. Ele se revela como aquele que construiu os templos dos deuses, e pergunta a Jung onde está a verdade. Jung reconhece que a verdade está nele. Afirma que o primeiro princípio da verdade é “eu sou” (Jung, 2020, vol.7, p. 171). Apesar de estar habitado pela verdade, reconhece que o segundo princípio é “eu não sei” (Jung, 2020, vol.7, p. 171). Filêmon e Ka sabem suas verdades, mas Jung não sabe a própria. A alma pede que ele se lembre dela como aquela que louva a luz que o acolhe, e Jung entende, assim, que o terceiro princípio da verdade é seguir a luz interior e obedecer ao sol que ilumina o seu

meio-dia. Logo, obedecer ao Deus do grão de areia, o si-mesmo. Ka não compreende. Justo, afinal, pois ele é a parte sombria do si-mesmo. Curiosamente, a alma questiona Jung se ele realmente acredita nesse Deus. Ele fica confuso, já que ela o louva. Porém, lembra que sua alma é como a lua, cuja luz é emprestada. Por isso, ela possui fases e muda constantemente. No dia seguinte, Ka pede que Jung decida entre Cristo e Buda, Filêmon ou Ka. Mas Jung decide por si mesmo: “escolho o grão de areia entre os quatro irmãos sublimes” (Jung, 2020, vol.7, p. 172). Ka questiona, acredita que Jung é arrogante por escolher a si mesmo entre quatro grandes deuses. Mas Jung lhe faz ver justamente a pequenez do grão de areia diante de tais forças. Ka, então, decide que vai construir um templo para este Deus. Mas Filêmon lhe revela que isso é inútil, que esse seria um templo para ele próprio, pois este Deus não é único, mas é tão numeroso quanto a quantidade de seres humanos: “Terias que construir milhões de templos, um para cada pessoa, para capturar esse Deus” (Jung, 2020, vol.7, p. 174). Um caminho está se delineando, de construção significativa na vida de Jung. Durante esse processo, ele começa a escrever *Tipos Psicológicos*, e participa de algumas conferências. Tudo ainda é vago, e os conceitos que se formam parecem presos a imagens fantásticas. O si-mesmo é o que emerge primeiro e de forma mais evidente. A ideia da *anima* ainda está para ser encarnada. Do final de fevereiro até o início de abril, Jung e a alma terão novas conversas sozinhos, até o retorno de Ka.

O primeiro diálogo é revelador. A alma diz que Filêmon e Ka estão presos porque Jung os deu imagem, pintando seus retratos. Isso é verdade especialmente quanto a Filêmon, embora Ka tenha sido aceito por ele e pela alma. O principal nesta conversa, no entanto, é a revelação que a alma faz de que Jung dá poder demais aos dois, chamando-os de sublimes, pois isso os leva a roubar de Jung o seu brilho e sua sombra reais. Ela mostra que é ele, “o ordinário intermediário”, quem é o mestre de ambos (Jung, 2020, vol.7, p. 175). Filêmon e Ka ensinam, mas não são mestres. Na conversa seguinte, a alma é clara sobre dar limites a esses personagens, fazendo Jung apelar ao seu Deus (Jung, 2020, vol.7, p. 176). Para isso, ele precisa estar nele mesmo. Ao estar em si, está em Deus. Essa fala inverte o sentido de Deus no mundo cristão, e nos informa que a alma aprendeu a lição dos homens do Leste que surgiram no caminho. No Ocidente, Deus está fora e exige orações e sacrifícios, diferente do Deus que a alma ajuda Jung a ver agora: um Deus dentro. Mas esse Deus não está ciente de nós, diferente do ser humano, que é consciente de si mesmo. A alma revela que para estar nos seres ele não pode conhecer o ser. Logo, ele é inconsciente. O tema da inconsciência de Deus é mais um dos temas vivenciados psiquicamente por Jung que irá aparecer em sua obra posterior, entre elas, e mais intensamente, em *Resposta a Jó*. Logo, “Deus só lhe pode revelar a plenitude de seu ser quando ele é atraído

e inspirado, comido e bebido por pessoas individuais” (Jung, 2020, vol.7, p. 177). Essa imagem lembra o rito da Missa católica. A alma segue dizendo que o mistério mais profundo é tanto o respeito quanto o desdém aos deuses. Deus vai e vem misturado a nós. Ele existe na medida em que mais existimos, e nos possui na medida em que o ignoramos. Pois Deus está em nós e nós no Deus, em seu amor e seu ódio, o que o torna simultaneamente mutável e imutável. No *Liber Novus*, Jung reconhece Deus como uma força antinômica (Jung, 20215, p. 425-426). A alma diz, assim, que “a totalidade não conhece o caminho para o individual, por isso o individual deve buscar o caminho até Deus” (Jung, 2020, vol.7, p. 179). Logo, não há um caminho para Deus que não seja o caminho para si mesmo. Bom ou ruim, há apenas um caminho: o próprio. Caminho esse que revelará a antinomia do divino, pois “Deus se opõe a si mesmo” (Jung, 2020, vol.7, p. 180). Os redentores, Buda e Cristo, segundo a alma, ensinaram somente o caminho do bem. Logo, são luz nesse caminho. Mas ela diz que não se deve ir atrás do bem, mas da vida. Bem e vida não são sinônimos, pois a vida é tensão permanente dos opostos. O bem é apenas “um fruto da vida” (Jung, 2020, vol.7, p. 180). É assim que ações que são aparentemente más ou cruéis podem ser melhores do que boas ações. Aqui, no entanto, é preciso cuidado com a interpretação, pois isso não significa uma liberação para ações violentas. Analisando toda a trajetória da vivência com o inconsciente e a clareza com que a alma conduz Jung a viver a própria verdade, o mal é o cumprimento do que precisa ser feito em nome dessa verdade. Na cultura cristã, isso é, muitas vezes, interpretado como o mal em ação. No contexto, são coisas como cortes de relações que desgastam e são tóxicas, desligamento de medos e moralidades que impedem a expressão da verdade, coragem, em suma, para assumir o próprio destino. Do ponto de vista do eu, tudo isso é mau, porque o desafia e o leva ao confronto com a *persona*. O eu, antes de entrar em conflito com a máscara social, a assume diante do mundo. Com isso, cria expectativas e se molda ao mundo exterior. A separação do coletivo é uma necessidade da individuação. Em 1942, Jung escreveu que “o critério para se saber em que consiste o estágio adulto não é fazer parte de alguma seita, de um grupo ou de um povo, mas ter condições de submeter-se ao espírito da própria autonomia” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 276).

Por tudo isso, Jung pede à alma que o ajude a alcançar e manter este centro em que ele está em Deus e não está ao mesmo tempo, mas entre os deuses (Jung, 2020, vol.7, p. 180). A alma chama a esse o estado de pendurado, que novamente lembra a carta *O Enforcado*, do Tarô de Marselha, imagem que já emergiu antes em *Os Livros Negros*. Essa parece ser uma imagem arquetípica que acompanha Jung em todo o processo. O enforcado do tarô não sai da posição de pendurado enquanto não absorve os conhecimentos do mundo inferior, no qual tem residido

a sua cabeça desde que foi pendurado ao contrário. Ele precisa inverter sua visão para retornar ao estado de pé, integrando superior e inferior. Realizar a obra é o seu desafio. Em 29 de março de 1918, a alma diz a Jung que ele só vive por causa da obra dele (Jung, 2020, vol.7, p. 181), mesmo que não a queira realizar.

Em seguida, a alma adverte Jung a se libertar da prisão de Ka, pois ele constrói templos e túmulos para os deuses. Jung, ao ser também Deus, corre o risco de ser aprisionado. A alma segue a lhe falar, então, sobre a estagnação, risco de todo Deus (Jung, 2020, vol.7, p. 182). Há o momento em que também Deus precisa morrer, pois a vida é movimento. Este trecho é fundamental para o tema que será revelado depois para Jung, logo, para o desenvolvimento da psicologia complexa. Aqui, a alma é explícita sobre a relação entre o eu e o outro, indicando que se deve estar em si para estar em Deus (si-mesmo), mas também estar consigo mesmo “fora com as pessoas” (Jung, 2020, vol.7, p. 182). A alma está dando forma ao Eros, o princípio da relação, da maneira como ele deve operar para a plena individuação. Trata-se de um jogo entre o eu e o si-mesmo, no qual o último conduz a dança, enquanto o eu dança conduzido, mas nunca se anulando. Nesse momento, ressurgem Filêmon e Ka. Ka não se conforma por ser aquele que revela a luz de Filêmon. Indignado, proclama que todo mundo só conhece Filêmon, mas que, na verdade, é ele “o todo-criador dos seres e figuras” (Jung, 2020, vol.7, p. 184). O que temos aqui é um embate entre a luz que quer ser vista, reconhecida como Deus ou mesmo moralidade, e a sombra que tememos ver, mas que, oculta, faz o trabalho da individuação. É na forja invisível das profundezas da psique que são criados nossos *seres e figuras*.

Em julho, a alma sente que algo a dilacera (Jung, 2020, vol. 7, p. 185). Reconhece que são os espíritos da terra. Afirma que a preta carrega consigo um espírito desses e que ela nada pode fazer, mas Jung sim. Ele pode amar ainda mais. Nesse momento, a alma revela mais uma camada de sua anunciação: diz que os espíritos vivem das relações humanas e que morrem sem elas, assim como as pessoas. Os espíritos, no entanto, devem morrer. Jung pergunta como, e a alma lhe passa a sua receita. Primeiro, ele deve separar os opostos, pois estes se anulam. A alma tem dois atributos: o claro, que é espírito, e o escuro, que é sentimento. O eu de Jung precisa, assim, separar essa parte clara que conversa com ele da parte escura (Jung, 2020, vol. 7, p. 186). Isso significa, ainda, libertar Salomé. Salomé é o espírito da terra e se embriaga com o sangue do santo. A alma diz que Jung ama a preta porque ela é aquela que dança. Ela é Salomé. Toni Wolff é Salomé. Logo, Jung precisa aprender a reconhecê-la como imagem. Assim, Jung evoca Salomé e lhe pede que revele o seu mistério. Mas Salomé não tem nada a lhe revelar, a não ser que o mistério dela é a fraqueza dele (Jung, 2020, vol. 7, p. 187). Jung insiste, diz que sua

fraqueza é sua força, mas ela lhe diz que aquele que luta contra ela luta contra si mesmo. Não se trata, assim, de lutar contra. Ela fala a ele sobre entrar no próprio ventre para gerar o si-mesmo, e ele se horroriza. Ela o acusa de ser fracote e covarde (Jung, 2020, vol. 7, p. 188). Jung parece aceitar isso, mas lamenta. Ela diz que ele está somente entediado. Continua insistindo que seu mistério é apenas uma ilusão. Ele lhe diz que vê medo nela, o que ela atribui ao olhar mau que Filêmon deu a ele (Jung, 2020, vol. 7, p. 189). Ela sente que isso é uma vingança de Filêmon, por ela ter emprestado a sua magia a ele. Jung afirma ter poder para revelar o mistério dela, que a necessidade deu poder a ele. Ela, no entanto, não acredita, pois não conhece o próprio mistério. Questiona Jung dizendo que o desejo não conhece a si mesmo. Essa fala de Salomé é reveladora do caráter irracional do desejo e da alma, que é um perigo quando projetado. Aqui, ela parece alertar Jung de que o diabo que ele vê nela está nos olhos dele, um alerta que serve a qualquer pessoa.

Depois de vinte e um dias, a alma diz a ele que vê Salomé ao lado dele liberta do símbolo humano (Jung, 2020, vol. 7, p. 189). Mas veremos que isso ainda não se deu completamente, pois Jung a colocou uma dúvida, sendo que ela só queria ser sentimento ou sensação. Prazer puro, sem qualquer mistério. A dúvida sobre o mistério está lançada, no entanto. Será a alma quem ajudará a ver que Salomé é, na verdade, o mistério do mistério (Jung, 2020, vol. 7, p. 190). Ela é, assim, a imagem eterna do prazer que reside em todo ato prazeroso. É a numinosidade da sexualidade, oposto da espiritualidade. Assim, Salomé se liberta, e a alma se volta ao sublime. Diz que os quatro caminhos foram cumpridos, sendo que a última era Salomé recuperar a visão. O tema da quaternidade já havia aparecido antes, mas aqui é reforçado. A alma, então, se cala, e espera que o sublime fale. Assim, Fanes aparece em sua luminosidade, como imagem da totalidade, que une todas as demais. Fanes informa que a voz una de todos os seres fala também em Jung, assim como o sol de todos os sóis brilha nele (Jung, 2020, vol. 7, p. 191). Fanes lhe traz a “alegria do sofrimento e o sofrimento da alegria”, revelando que o caminho de Jung o levará “para a terra dos homens” (Jung, 2020, vol. 7, p. 192), como um serviço. Tal caminho o levará, também, à completude, o que significa solidão, uma vez que tudo é incompleto. No entanto, já no mês de agosto, Fanes lhe diz que a solidão busca a comunhão e, por isso, completude é comunhão (Jung, 2020, vol. 7, p. 192). Essa revelação é fundamental para o tema desta tese. Guardemos essa frase também. O fato de Jung dizer isso pela boca de Fanes é significativo. O completo, segundo Fanes, conhece os opostos e, por isso, pode conhecê-lo, ainda que não possa sê-lo (Jung, 2020, vol. 7, p. 193). O completo é aquele que se individua, mesmo que jamais possa se dizer individuado, pois a individuação é um processo

sem fim. Mas aquele que é completo conhece o que é amar e ser amado, pois Fanes é o amor. Ele conhece o sofrimento e a alegria. Fanes é o gozo que pertence aos dois. O completo conhece o claro e o escuro, e Fanes é a luz anterior a ambos. O completo conhece homem e mulher, pois Fanes é o masculino e o feminino.

No dia 26 de agosto de 1918, veremos um marco em *Os Livros Negros*: a primeira vez que Jung usa a expressão *anima* para a alma, embora ele ainda a chame de alma mais do que de *anima*. A *anima* convoca Salomé novamente, pois essa preparou um veneno para Jung. Salomé não quer ter sentido, quer apenas ser. Por isso, pede que Jung deixe acontecer aquilo que lhe dá prazer, sem problematizar (Jung, 2020, vol. 7, p. 194). Essa é a razão pela qual ela perturba a paz dele. A alma diz a ele que ele precisa ser um pouco irritado, para atiçar as mulheres. Sem isso, seus relacionamentos deixam de existir. Por ser impaciente e ter “o diabo do poder no corpo” (Jung, 2020, vol. 7, p. 194), tem que sofrer um pouco com a irritação. O trecho é curioso e mostra porque Salomé está sempre retornando, mesmo quando parece que ela já havia partido de vez. Parece que algo dela ainda não tinha sido integrado por Jung, e talvez nunca tenha, como veremos na teoria da *anima*. O ano de 1918 termina com uma pequena invocação ao Deus: “Ficas comigo, salvador de infinitudes cheias de sofrimento, estabelecedor de limites, meu destino” (Jung, 2020, vol. 7, p. 194).

O ano de 1919³⁰ revelará uma nova camada da missão de Jung, que esteve implícita em toda a vivência. As primeiras frases do primeiro registro desse ano são: “Um sacrifício foi feito. Um novo caminho de vida foi aberto” (Jung, 2020, vol. 7, p. 195). A alma o informa que ela viu, pois esteve sempre presente. Os registros, embora espaçados por alguns meses, revelam uma conexão entre eles. Filêmon e Ka reaparecem, pois ainda há trabalho a ser feito nos bastidores da psique, mesmo que Jung esteja trabalhando mais na vida comum da superfície. Foi o que a alma lhe pediu antes: que fizesse o que precisava ser feito. As conversas principais neste período giram em torno do tema do amor e dos relacionamentos. Logo no primeiro dia, a alma diz que Ka é, em Jung, o amante das mulheres. Alguns dias depois, Ka, como deus da matéria, quer a masculinidade de Jung. Ele quer que Jung seja realmente um homem, contra a magia de Salomé. Ele afirma que Jung é “psiquicamente feminizado” (Jung, 2020, vol. 7, p.

³⁰ Os próximos anos trarão menos registros nos cadernos, embora um dos mais significativos esteja entre eles. Jung vivenciou sua imaginação ativa por apenas dez dias em 1919, sendo alguns dos registros bem curtos. Em 1920, foram apenas dois dias, e em 1921, três. Já o ano de 1922, fundamental para a conclusão do processo, registrará nove dias, assim como 1923. Em 1924, Jung dedicou apenas um dia ao processo. Então, houve um grande hiato entre março de 1924 e novembro de 1926, não havendo, assim, registros em 1925. Em 1926, veremos seis, assim como três em 1927, um em 1928 e nenhum entre março de 1928 e novembro de 1932. Em dezembro de 1932, o *Livro Negro* de Jung é abandonado.

196). Esse trecho poderá ser compreendido mais à frente, à luz da teoria da *anima*. No mês seguinte, a alma profetiza, a um Jung angustiado, que sente o peso infernal do inconsciente: “nenhuma pedra ficará de pé (...) tudo cai em algum momento” (Jung, 2020, vol. 7, p. 196). Ela se torna novamente incisiva quanto ao tema do amor e das relações. Chama Jung de “coração mole” (Jung, 2020, vol. 7, p. 197) e pergunta por que ele deixa que o sofrimento dos outros o magoe. Jung diz que só deseja viver “por amor ao ser humano” (Jung, 2020, vol. 7, p. 197), mas o que a alma lhe apresenta como amor é menos coração e mais pedra: “Eles precisam de ti como muro impenetrável. Isso seria amor verdadeiro, mais pedra do que coração” (Jung, 2020, vol. 7, p. 197). Aqui também Filêmon lhe revela que, uma vez tendo dado à luz o luminoso, Fanes, ele não procriará mais. Agora, o papel de Fanes é dar vida aos deuses, não aos seres humanos. No mês seguinte, a alma ressaltará a Jung que “os deuses sempre querem estar um pouco na vida dos seres humanos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 198). Ela conforta Jung em sua inquietação, dizendo que ele não pode evitar o que está acontecendo, e pede que ele permaneça com ele mesmo, fazendo o que é dele. No final deste dia, Jung anota que passara seis semanas em uma “casa assombrada” na Inglaterra. A nota editorial nos informa que Jung anotou ter visto a cabeça de uma senhora sem um olho e Toni Wolff “semimaterializada”, além de ter tido insônia e ouvido ruídos e vozes (Shamdasani, 2020, vol. 7, p. 198-199, nota 137). O inconsciente continuava operando intensamente, mesmo sem a imaginação ativa controlada.

Depois desses episódios, encontramos no *Livro Negro 7* uma sequência de sonhos, após um registro de 23 de fevereiro de 1920 no qual Jung afirma que o que está no meio se encontra no livro dos sonhos e, mais ainda, nas imagens do *Liber Novus* (Jung, 2020, vol. 7, p. 200). Não nos debruçaremos sobre a análise dos sonhos, pois esses não seguem uma narrativa como a imaginação ativa, ainda que seja possível ver um crescendo nos sonhos, que saem do campo dos relacionamentos mais íntimos (mulher, filhas, jovem que o excita, paciente) para o campo mais coletivo (muitas pessoas e um sonho apocalíptico). Ressaltamos a anotação que Jung faz ao final deles: ele sente que deve voltar a fazer preleções na universidade e “ter um efeito sobre as pessoas de alguma outra forma” (Jung, 2020, vol. 7, p. 203). Isso já revela efeitos da transformação da própria vivência. No trecho que antecede os sonhos, que será retomado apenas um ano depois, uma frase parece coroar a discussão sobre amor:

O que acontece entre o amante e a amada é toda a plenitude da deidade. Por isso, os dois são enigmas insondáveis um para o outro. Pois quem entenderia a deidade? O Deus, porém, nasce da solidão, do mistério do indivíduo. A separação entre vida e amor é a contradição entre solidão e intimidade. (Jung, 2020, vol. 7, p. 200)

O trecho evoca, ainda que não saibamos se de forma consciente, o quinto sermão aos mortos, que fala sobre a relação entre sexualidade e espiritualidade, individualidade e comunidade. Veremos como esses dois pares de opostos serão fundamentais para a compreensão da psicologia complexa.

Chegamos, então, a 1921, ano em que Jung publicou *Tipos Psicológicos*, livro que rapidamente alcançou fama nacional e internacional. A escrita do livro pode ter sido um dos fatores que manteve Jung distante de seu *Livro Negro* por tantos momentos. No dia 5 de abril daquele ano, ele retoma os cadernos e, pela primeira frase anotada, parece ter relido o que havia escrito um ano antes: “Sim, o Deus nasce da solidão – essa palavra me afeta” (Jung, 2020, vol. 7, p. 203). O texto é melancólico. Jung se sente vazio, frio e pesado. Decide por não chamar a sua alma desta vez, pois sente que é preciso parar de pedir ajuda e de se apoiar em ilusões. Está mesmo rendido à falta de sentido, já que a alma nunca provou ser uma ilusão. O registro seguinte é ainda mais sombrio. Ele começa expressando uma tensão entre opostos: “Que tensão entre céus mais distantes e infernos mais profundos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 204). Revela que queria agradecer ao Deus luminoso e dizer palavras em honra a Ele, mas sabe que não são essas as palavras que devem ser ditas, mas as palavras sombrias, primordiais. Ele tem medo e amaldiçoa seu gaguejar. Compreende que algo nasceu e ele não pode mais voltar atrás: “Algo, porém, estremece dentro de mim, e esse algo deseja falar” (Jung, 2020, vol. 7, p. 205). No final do mês de dezembro, perturbado por sonhos e insônia, ele decide chamar a alma de volta. Não encontra outro caminho que não seja pedir ajuda a ela (Jung, 2020, vol. 7, p. 205). Ele pergunta o que ela vê, e ela afirma que muitas coisas que ele não vê. Mas a alma encontra dificuldade para ter clareza, pois ele passou muito tempo sem a interrogar. O último registro em que Jung conversou com a alma tinha sido em 21 de julho de 1919, um ano e meio antes. Esse tempo todo, Jung não dialogou com ela. Mas a inquietação o leva de volta, para finalmente lhe revelar o seu chamado. Em 1916, a alma chegou a afirmar que a ansiedade significa que a alma exige (Jung, 2020, vol. 6, p. 273). Logo, a alma produz ansiedade para que, de tempos em tempos, sejamos lembrados de nosso chamado. Essa conversa abrirá um portal de revelação. A alma diz que tem presságios (Jung, 2020, vol. 7, p. 206). Usando a metáfora de um cuco que coloca seu ovo em ninhos estranhos, ela chama Jung a roubar os ninhos. Ele é o cuco e o ninho é o que outros criaram para si próprios, e lá ele deveria colocar seus ovos. Do contrário, não se relacionaria. No entanto, ele não pode deixar seus ovos nos ninhos alheios. É preciso, assim, roubar os ninhos nos quais deixou os ovos. Jung não entende. Mas a alma pede a ele que abra os olhos para encontrar as pessoas que não querem sugar, mas dar a ele. Ele pergunta o que ela

visa. A resposta virá dois dias depois, em 01 de janeiro de 1922, o ano da revelação do chamado: “Estou visando às mulheres” (Jung, 2020, vol. 7, p. 206).

Jung, de início, não entende o que a alma está lhe propondo. Ele diz que fez as experiências dele. Mas o que a alma quer é algo mais profundo que aventuras amorosas. Ela o questiona: “Por que desprezas a escuridão amorosa do feminino, a noite refrescante?” (Jung, 2020, vol. 7, p. 207). Desesperado pelo sono perdido, Jung diz que venerará o feminino, e pede a ela o seu sono de volta. Mas a alma tem condições. Exige que ele deve sempre perguntar a ela sobre as mulheres como condição da devolução de sua paz. Uma segunda condição é imposta e nos revela um traço misógino em Jung. A alma lhe diz que ele deve se abster de tagarelice e deve ser comedido nos sentidos. Deve, assim, despir-se de seu “desprezo pela mulher”, pois “à mulher foi dado grande poder de cura” (Jung, 2020, vol. 7, p. 207). E ele deve usá-lo.

Três dias depois, parecendo viver um conflito com Toni Wolff, ele pede ajuda à alma. Diz que ela tem tanto valor para ele quanto desvalor e, por isso, não quer ser injusto nem fazer algo violento ou incorreto (Jung, 2020, vol. 7, p. 208). Aqui, duas coisas chamam a atenção. Primeiro, Jung obedece à alma. Antes de ir até a mulher, a consulta sobre como deve proceder. Segundo, sua atitude sinaliza um tipo de comportamento que pode evitar tragédias, que é a conversa interna, carregada da ponderação de quem sabe que pode ser capaz de violência. A alma lhe diz que não pode fazer tudo por ele, e que ele mesmo deve fazer por ele. Isso é mais uma indicação de que a consciência é uma guia preciosa da jornada individual. No entanto, ela pode ajudar de alguma maneira. Assim, informa a Jung que Toni é uma enviada da Grande Mãe³¹, e que isso não deve nunca ser esquecido por ele, embora ela também seja um ser humano cheio de falhas. Jung pede mais revelações, pois quanto a essa, ele já tinha consciência. Mas a alma só recebe palavras em uma língua estranha que, depois, reconhece serem runas da Grande Mãe. Em seguida, ela as decifra. As palavras informam que Jung deve se transformar em esposo sublime do nobre faisão dos egípcios. A linguagem é truncada, mas Shamdasani nos informa que a alma elucida o triângulo amoroso de Jung em termos da mitologia egípcia (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 95). A alma segue lhe dizendo que a Grande Mãe não quer que ele veja Toni como uma mulher comum. Logo, ele jamais deve esperar dela o que se espera de uma mulher. Mas como ela não sabe disso e comete equívocos, Jung sofre. A alma pede a ele que lute por

³¹ Em um texto de 1939, sobre o complexo materno, Jung afirmou acerca da Grande Mãe: “O conceito da Grande Mãe provém da História das Religiões e abrange as mais variadas manifestações do tipo de uma Deusa-Mãe. No início esse conceito não diz respeito à psicologia, na medida em que a imagem de uma ‘Grande Mãe’ aparece nessa forma muito raramente. E quando aparece na experiência clínica, isso só se dá em circunstâncias especiais. O símbolo é obviamente um derivado do arquétipo materno.” (Jung, 2014d, OC 9/1, § 148)

seus direitos humanos e que tratamento rude não faz mal à Grande Mãe. Não fica nem um pouco claro o que isso significa, mas se Toni está investida do arquétipo da Grande Mãe para Jung, imagina-se que o tratamento rude seria direcionado a ela. A frase seguinte da alma indica que essa é uma hipótese plausível: “Ela o merece por causa de seus erros humanos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 209). No dia seguinte, a alma fica mais incisiva. Mas agora ela fala sobre a obra de Jung, “uma obra grande e difícil” (Jung, 2020, vol. 7, p. 209). Jung se mostra surpreso, pois não percebeu que algo assim estava acontecendo. A alma não entende como isso pode ter acontecido, sendo que ela o vinha perturbando faz tempo. Então, pede que ele a ouça e diz: “Não ser cristão é fácil. Mas e depois?” Ela o informa, então, que ele recebeu uma revelação e possui um chamado: “A nova religião e sua proclamação” (Jung, 2020, vol. 7, p. 210).

Chegamos, aqui, ao ponto desejado. Jung se assusta: “Ó Deus, como devo fazer isso?” (Jung, 2020, vol. 7, p. 210). A alma o conforta, afirmando que ninguém sabe melhor do que ele sobre isso. Diz-lhe ainda que ele deve se acostumar a trabalhar com ela, não com Toni. No dia seguinte, o instrui sobre o tema da religião, iniciando pela necessidade da contemplação da “Ísis triplamente santa” dentro de si mesmo, não nas mulheres (Jung, 2020, vol. 7, p. 211). Deve fazer isso através da concentração e do estar a sós consigo. Essa atitude, o levará de volta a Deus. O caminho do estar em Deus segue após o estar a sós consigo, através da veneração dos Três: a lua, que é o feminino, o sol, que é o masculino, e a terra, que é o corpo, compreendendo que Deus é o espírito que vem do alto (Jung, 2020, vol. 7, p. 212). Deus está nos três.

Vemos, assim, que a nova religião que a alma revela a Jung como sendo o chamado dele, em contraposição ao mito cristão, tem relação direta com a reverência, antes de tudo, do feminino, a Ísis triplamente santa dentro de si próprio. Mas considerando que a realidade da psique humana, conforme a própria alma e Filêmon revelaram a Jung, existe em uma dinâmica entre opostos, o masculino também deve ser contemplado. Porém, o feminino é colocado pela alma como a primeira tarefa. Por sua vez, uma nova contemplação do feminino leva a uma nova contemplação do masculino. O outro elemento de contemplação, formando uma trindade, é a terra, logo, a matéria, representada pelo corpo. Temos, assim, a seguinte sequência: contemplar o feminino triplo dentro de si mesmo através do estar a sós consigo. Então, venerar feminino, masculino e corpo/matéria. Desta forma, retornar ao Deus luminoso. Aqui, no entanto, há o perigo de se cair na tentação de que a alma estaria dando uma receita dogmática para uma nova confissão de fé. Já sabemos que não se trata disso, e confirmaremos. Quando Jung pergunta à alma o que fazer e como, ela lhe diz para ele venerar primeiro o masculino nos homens e o feminino nas mulheres com quem ele convive, dando a essas pessoas a honra de serem

portadoras dos princípios. Ela pede que deixe Toni partir até ela se encontrar e deixar de ser um fardo para ele, e que os amigos tampouco devem ser fardos, e que ele e Emma são duas palmeiras no jardim de uma casa tripla, entra as quais habita uma fonte de amor. De tudo isso, Jung deve cuidar. Ele se espanta com a simplicidade do que deve fazer. Questiona por que precisou viver uma odisséia para chegar até isso. Como alquimista, a alma diz que o caminho para o simples sempre passa por odisséias: “Essa é a verdade.” (Jung, 2020, vol. 7, p. 212)

No dia seguinte, Jung, sentindo-se na escuridão, pede à alma que o guie. Ela confirma que o leva por caminhos sombrios, mas que ainda não pode falar, “apenas tatear” (Jung, 2020, vol. 7, p. 213). O caminho, no entanto, deve ser percorrido, mesmo sendo íngreme e escuro. Ambos sentem que algo está para chegar, mas ainda está distante. A alma vê hieróglifos. Eles lhe falam sobre a relação entre o feminino e o masculino, e revelam que o feminino contém o masculino no início. Os hieróglifos apresentam também um recipiente que contém as quatro funções.³² Esse recipiente é o corpo. Há também uma vara e um peixe, mas a vara parece grande demais para o peixe. E uma balança. A alma lhe diz que o equilíbrio dele, que está balançado, deve ser restituído com o lado terra, Emma, e o “outro lado”, Toni, cujo destino é “acolher os dois peixes” (Jung, 2020, vol. 7, p. 214). O tema dos dois peixes remete, como a alma revela, a Cristo e ao Anticristo, dentro da lógica dos *Aion* (eras). Cristo surge no Aion de Peixes. O signo astrológico de Peixes é representado por dois peixes em posição contrária. Jung trabalhou o tema posteriormente, no livro *Aion*, lançado em 1951, refletindo sobre Cristo como símbolo do si-mesmo. Aqui, a alma retoma o papel de Toni Wolff como instrumento da Grande Mãe, pois para acolher os dois peixes ela precisa da instrução da Deusa-Mãe. Mas ela ressalta que Toni precisa ser “mantida flutuando” (Jung, 2020, vol. 7, p. 214), como instruiu Jung no dia anterior. Ela está falando sobre deixar Toni partir. Podemos entender, porém, que é deixar Toni numa situação de não definição, “flutuando” no ar. Então, ela revela um triunvirato entre Emma, Jung e Toni, portadores simbólicos do símbolo egípcio que alude ao faisão egípcio: Ísis, Osíris e Néftis. Esse trecho justifica a conclusão de Shamdasani de que a alma resolve o dilema do triângulo amoroso de Jung em termos de mitologia egípcia. Néftis-Toni representa a noite, o inconsciente que recebe os dois peixes. São eles que fertilizam a mãe e provocam o nascimento, “ao qual segue o cristão-anticristão como secundinas”³³ (Jung, 2020, vol. 7, p. 213). Essa é uma imagem bastante curiosa. Se os dois peixes, Cristo e Anticristo, são expulsos do útero da Grande

³² A alma não explica o que são, mas a expressão se associa diretamente às quatro funções psíquicas definidas em *Tipos Psicológicos*: pensamento, sentimento, sensação e intuição (Jung, 2014, OC 6).

³³ Secundinas se refere à placenta e membranas que são expulsas do útero ao final do parto.

Mãe apenas após o nascimento, o que nasce é maior que o duplo luz e sombra. Trata-se dos três sóis que, segundo a alma, se referem à nova religião. “Sol é o positivo masculino, brilhante”, ela diz (Jung, 2020, vol. 7, p. 214). O Deus sol brilhante é anterior ao duplo Cristo-Anticristo.

No dia seguinte, a alma fala novamente em relacionamento com as pessoas, para que a nova religião se torne real. Ela não quer, assim, aumentar o conhecimento de Jung, mas fazê-lo levar para a vida o conhecimento que já tem. Aqui, a alma é clara sobre o significado da nova religião: “Ela se expressa visivelmente *apenas* na transformação dos relacionamentos humanos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 214, grifo nosso). Como nos informa a nota editorial, Jung abordou o tema nos seminários em Polzeath, na Cornualha, em 1923, e gerou um debate, como relatado em um artigo de Cary Baynes, sobre a “igreja do futuro”, na qual a vivência subjetiva é a guia e os relacionamentos devem contribuir para a autoexpressão, sendo que os relacionamentos individuais são o laboratório para o campo coletivo (Shamdasani, 2020, vol. 7, p. 214-215, nota 183). A alma diz a Jung que o conhecimento se tornará carne, e que isso Jung somente poderá viver simbolicamente, nunca explicar ou entender. O lado sombrio dele finalmente concebeu e a Grande Mãe dará à luz (Jung, 2020, vol. 7, p. 215). Então, a alma instrui Jung a falar com Emma sobre o que ela lhe inspirará. E diz que ele deve confiar mais na esposa: ela o ouvirá, o entenderá e falará por ela mesma. Jung sente que não irá conseguir, pois tende a fugir das emoções das pessoas e das dele próprias. Mas a alma não faz concessão: “Não existe outra maneira de estabelecer um relacionamento” (Jung, 2020, vol. 7, p. 216).

Dois dias depois, Jung retorna à alma, insone e destruído. Disse que seguiu as instruções dela e que isso teve consequências ruins para ele. Ela apenas lhe diz que “sem isso nada verdadeiro pode ser criado” (Jung, 2020, vol. 7, p. 216). Ele parece querer ouvir que a alma está mentindo, mas ela tem certeza que não. E o certifica de que ela mudou em relação ao passado. Logo, não mente mais. Jung precisa conscientizar-se disso. Três dias depois, a alma dá uma nova orientação para que Jung possa se dedicar aos próprios assuntos, ou seja, aos seus sentimentos, sonhos e desejos. Ela pede a ele que dispense pacientes e pratique restrições, algo difícil para ele. Aqui, vemos como a alma nem sempre caminha junto com as obrigações e demandas da vida. A alma tem o tempo dela, e só no seu tempo pode inspirar a expressão da verdade de seu portador. Ela chama a atenção também para o excesso de responsabilidades com o outro, algo que já vinha aparecendo em sua fala há alguns anos. Mais uma vez, alerta de que Jung deve ser “inconsiderado” e não se preocupar com isso (Jung, 2020, vol. 7, p. 217). Afinal, ele não é o salvador de ninguém, mas tão somente de si próprio. Ela reforça que as coisas importantes precisam se tornar evento. Novamente, o conhecimento encarnado. O mesmo

conselho ela lhe dá alguns dias depois sobre Toni. Ela sabe que Jung tende a se misturar demais com os problemas de Toni, e lembra a ele que Toni é uma mensageira da Grande Mãe, um demônio da alma. Ele não deve participar das questões dela, nem enlouquecer por isso, mas seguir o próprio caminho. A preocupação com o outro o atrasa. Aqui, a alma encarna uma médica para Jung. Ela o recomenda o caminho do autocuidado: dormir cedo, diminuir o fumo e a carne, e diz: “Agora estás no feminino e deves obedecer” (Jung, 2020, vol. 7, p. 218). Essa última fala é delicada, mas não se reconhecemos que o princípio arquetípico do feminino não se encontra apenas na mulher. Se pensarmos na alma como uma figura feminina, uma pretensa naturalidade da obediência da mulher cai por terra, pois a alma comanda. De toda forma, aqui a alma revela um traço fundamental de um princípio que se expressa nas mais diferentes culturas, que é o princípio da receptividade, como no *yin* do *Tao Te Ching* e do *I Ching*.

Nos dias que se seguem, ainda em janeiro de 1922, a alma continua instruindo Jung a ser mais comedido, a descansar e a se doar menos para os outros e para o trabalho. Ela o lembra mais uma vez que a despedida de Toni é inevitável (Jung, 2020, vol. 7, p. 219), mas Jung parece estar tendo dificuldades com isso. Ela diz que não pode fazer muito por ele, pois o destino lhe foi enviado por um Deus, e ela não tem a força dos deuses (Jung, 2020, vol. 7, p. 220). Por isso, está sempre lembrando a ele o que deve ser feito. A próxima vivência em 1922 ocorrerá apenas no Natal, onze meses depois, e será a última daquele ano. Um homem que apareceu primeiro em um sonho que Jung teve na Tunísia, aparece novamente para lhe trazer “o coração dourado do mundo” (Jung, 2020, vol. 7, p. 221). Ele diz que a alma é sua mulher, e ele é o coração. Não a luz, mas o brilho. E que sua roupa é o tempo (Jung, 2020, vol. 7, p. 222).

A conversa com essa figura inaugura um momento novo no experimento, que transcorre durante janeiro de 1923, e encaminha Jung para um fechamento de seu trabalho interno com a alma. É certo que *Os Livros Negros* serão abandonados apenas em 1932, mas entre fevereiro de 1923 e dezembro de 1932 há pouquíssimos registros, sendo a maioria deles, anotações de sonhos. No Natal de 1922, a figura pede a Jung que a instrua, e Jung não entende como ele, “pobre, sentado coberto pela escuridão”, pode instruir o coração do mundo (Jung, 2020, vol. 7, p. 223). Mas este lhe diz que seu brilho não serve de nada se ele não o iluminar. Assim, Jung não deve conter suas palavras dentro de si. Foi para expressá-las que lhe encaminhou sua odisséia. “Não tenhas medo de tua palavra” (Jung, 2020, vol. 7, p. 223). Alguns dias depois, ele revela a Jung que ele é o homem que Jung superou, como o seu sonho revelou. Ele vem da terra da morte e pede que Jung lhe diga quem ele é, pois “apenas aquele que é pode saber” (Jung, 2020, vol. 7, p. 224). Jung lhe pede tempo e a figura lhe concede, desde que ele não a esqueça.

Jung pergunta à alma se ela sabe algo sobre esse homem, mas ela não consegue acessá-lo, pois “quando ele se vai, é como se nunca tivesse existido” (Jung, 2020, vol. 7, p. 225). Logo, ele funciona diferente de Filêmon e Ka. Ela lhe diz que parece que ele pode ser e não ser (Jung, 2020, vol. 7, p. 226). Jung se pergunta se ele não seria algo pleromático, pois ser e não ser é o demiurgo. Jung parece ver que tal figura é aparência, por isso é pleromático. Não é um efeito, uma realidade. Se pensarmos na teoria dos complexos, é possível dizer que tal figura não atua como um complexo, pois não afeta a psique de Jung. Esse, afinal, o superou. Faz sentido, então, que ele seja uma aparência apenas. Jung se pergunta, porém, “o que significa quando o pleroma deseja tornar-se algo determinado” (Jung, 2020, vol. 7, p. 227). Alguns dias depois, a figura retorna, e Jung compreende que ele é um Deus que foi superado por ele porque ele não sabia disso antes. A figura quer saber o que isso significou para ele, e Jung responde que foi a única coisa que pôde fazer, “pois devo defender a minha vida, mesmo que isso ataque um Deus” (Jung, 2020, vol. 7, p. 228). Essa fala é de grande poder simbólico. Ela expressa a quintessência da individuação, processo que só se dá plenamente com a morte de deuses, para que nasça a personalidade autêntica. Durante toda a vivência de Jung com o inconsciente, o tema da perturbação dos deuses é evidente. A alma o convoca a dar à luz um novo Deus. Para tal, é preciso superar todos os demais que tentam dominar a personalidade. A figura, então, reaparece, desta vez como um jovem no início da puberdade, com o rosto do filho de Jung, Franz. Ele entende que o Deus é Wotan, o caçador de almas humanas na mitologia germânica. Alguns dias depois, Jung recebe a notícia do falecimento de sua mãe. Em um seminário em 1936, Jung considerou Wotan como uma imagem natural. Ele corresponderia a Osíris, Hermes e outros deuses que possuem trânsito entre o mundo da superfície e o submundo. Representa a imagem do inconsciente que atua como um rio que não nos deixa esquecer sobre as forças naturais que nos movem apesar da racionalidade (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 80).

A morte da mãe de Jung o impactará profundamente. A partir daí, ele perderá parte de seu contato com a alma. Em 1926, compreende que desde a morte de sua mãe, sua *anima* se calara (Jung, 2020, vol. 7, p. 234), vendo uma relação entre uma e outra. Mais à frente, entenderá que a primeira portadora da imagem da *anima* para um homem é a mãe (Jung, 2013b, OC 5, § 605). A integração da *anima* foi um dos “capítulos críticos” na autoexperimentação de Jung (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 95). Vemos que, de certa forma, ele conseguiu empreender a tarefa. É curioso como o falecimento da sua mãe ocorre quando o processo de integração já chegou a um ponto de saturação. Jung voltará a falar com a alma apenas entre 1927 e 1928. Ela dirá a ele que o conduzirá até o abismo, e lá lhe mostrará “teu país, tua religião” (Jung, 2020,

vol. 7, p. 244), uma espécie de comunidade liderada por um velho, que eles reconhecem como sendo Filêmon. Um novo e último contato com a alma será feito em novembro de 1932, quando Jung consulta o *I Ching*. Aqui, a alma lhe diz que ele precisa ser mais sábio e olhar para trás, não tanto para o futuro, pois “em algum lugar o presente deve ser passado” (Jung, 2020, vol. 7, p. 246). Ele precisa, então, não se esquecer do que é geral e não específico, pois o específico passa, o geral é o que permanece e sobrevive (Jung, 2020, vol. 7, p. 247). Observamos nas palavras da alma um chamado à compreensão do inconsciente coletivo, justamente o que Jung vivenciou. Ao consultar o *I Ching*, sai para Jung o hexagrama 14, *Ta Yu*, traduzido como “As Grandes Posses”, onde vemos o trigramma *Li*, o Fogo, acima do trigramma *Ch’Ien*, o Céu. O hexagrama revela que “todas as coisas vêm àquele que é modesto e gentil, ao ocupar uma posição elevada” (I Ching, 2009, p. 66). O oráculo é certo, mas Jung segue intranquilo, e a alma lhe deixa um último ensinamento antes do fim de seu experimento, como uma tradução do oráculo chinês: “Aguenta o paradoxo. (...) Quando o si-mesmo brota, o eu se encolhe. Uma luz maior começa a brilhar (...). Não é ele, não és tu, mas o terceiro, o maior. Encolha-te, debes desaparecer” (Jung, 2020, vol. 7, p. 248). Aqui, o si-mesmo, segundo a nova cosmologia de Jung, toma a frente do processo. Após pequenas anotações de sonhos, Jung finalmente abandona *Os Livros Negros*. A partir desse momento, a psicologia complexa ganha seus contornos, e Jung se torna Jung como o conhecemos na história do pensamento.

CAPÍTULO 3: O secreto parentesco entre o diabo e a mulher e a nova religião

3.1 Preâmbulo: religião e alquimia

No ano de 1957, nas entrevistas a Aniela Jaffé, Jung revelou o significado profundo de sua vivência com o inconsciente:

Os anos que mencionei, quando me dediquei à busca das imagens interiores, foram o período mais importante da minha vida. Tudo o mais remonta a essa época. (...) Toda a minha vida consistiu em trabalhar com o que emergiu do inconsciente. Naquele tempo, fui inundado com uma corrente misteriosa que ameaçava me destruir. Aquilo era substância e material para mais de uma vida. Tudo o que veio depois foi apenas a classificação externa, a reelaboração científica e a integração à vida. Mas o início numinoso que continha tudo, foi isso então. (Jung e Jaffé, 2026, p. 184-185, livre tradução).

Assim, o momento que sucede ao confronto de Jung com o inconsciente é a construção de sua teoria científica psicológica, a psicologia complexa. Um trabalho que, conforme a alma lhe revelara, seria conduzido não pelo eu, mas pelo si-mesmo. Desta forma, a psicologia complexa está profundamente marcada pela odisséia de Jung ao mundo subterrâneo da psique. Ela espelha, ainda, a busca de Jung por seu mito pessoal. Através das entrevistas a Jaffé, descobrimos, inclusive, que as fantasias se iniciam já em 1912 (Jung e Jaffé, 2026, p. 148), embora ele dê início aos registros em 1913. Logo, parte da escrita de *Transformações e Símbolos da Libido* também está contaminada pelo inconsciente vivo. Após a vivência, Jung irá costurar sua psicologia complexa a partir de dois temas, vivenciados por ele na carne, que se somam ao seu conhecimento médico, dando novo sentido a ele: a religião e a alquimia.

A inquietação diante da religião, como vimos no primeiro capítulo, acompanha Jung desde sua infância. No campo do pensamento sobre o fenômeno religioso, ele irá se dedicar primeiro ao estudo comparado das religiões, quando as compreenderá como expressões simbólicas da libido. Em 1921, em *Tipos Psicológicos*, já tendo atravessado o inferno psíquico, vai além, e apresenta a proposta da função religiosa da psique, que seria a responsável pela produção dos símbolos religiosos e a atitude religiosa. Para ele, uma função psíquica inata: “Aprendemos da psicologia do primitivo que a função religiosa simplesmente faz parte da psique e está presente sempre e em toda parte, por mais indiferenciada que seja” (Jung, 2013c, OC 6, § 593). Em 1929, em um ensaio no qual reflete sobre suas diferenças com Freud, respondendo à acusação de misticismo que lhe faziam, afirmou que não era “responsável pelo fato de o homem espontaneamente ter desenvolvido, sempre e em toda parte, uma função religiosa e que, por isso, a psique humana está imbuída e trançada de sentimentos e ideias

religiosas desde os tempos imemoriais” (Jung, 2013a, OC 4, § 781). O uso da expressão função religiosa afirma, assim, que para Jung o ser humano desenvolve, mesmo que de forma inconsciente, uma relação com forças superiores, o que, no contexto da psicologia complexa, significará forças além da compreensão e da vontade do eu.

Todavia, como afirmou em *Tipos Psicológicos*, a função religiosa pode não se desenvolver plenamente, mesmo que nunca deixe de atuar. O fato de uma pessoa não seguir uma religião, se considerar ateia, ou mesmo mais racional, não significa que a função religiosa não atue na psique. Apenas, que está distorcida ou mais indiferenciada. Pensando a partir de William James, Jung observou que o comportamento de alguns cientistas, por exemplo, era piedoso diante do objeto de sua ciência, assim como o comportamento dos crentes diante dos dogmas e símbolos religiosos:

Na falta de veneração por ideias “eternas”, o empírico a substitui por uma crença quase religiosa no fato real. Se alguém orientar sua atitude para a ideia de Deus, psicologicamente, isto é o mesmo que orientá-la para a ideia da matéria, ou que fazer dos fatos reais o fator determinante de sua atitude. No momento em que esta orientação acontece de modo absoluto, merece o epíteto “religioso”. (Jung, 2013c, OC 6, § 593)

Em 1951, no ensaio *Presente e Futuro*, ele retoma o termo justamente nesse sentido, e aponta para um direcionamento da função religiosa para o Estado totalitário socialista e, de alguma forma, para o dinheiro no caso do capitalismo (Jung, 2013f, OC 10/1, § 511). Esse redirecionamento teria se dado em função da diminuição da força simbólica do cristianismo, associada à hipervalorização da razão no mundo ocidental. Tal teria gerado um vazio de sentido na alma, favorecendo uma irrupção intensa do inconsciente sob as mais diversas formas. No texto, ele afirma que “uma função natural e sempre presente como a função religiosa não desaparece com a crítica racionalista e iluminista.” (Jung, 2013f, OC 10/1, §514). Logo, se o vazio se instaura na adoração da “Deusa Razão” (Jung, 2013f, OC 10/1, § 544), a função religiosa deixa de produzir sentido interno e se direciona a todo tipo de fenômeno mobilizador de massa. Nessa crítica, vemos o valor que Jung dava a essa função como operadora de sentido na psique, logo, como produtora do símbolo, sendo a função psíquica por excelência.

Símbolo é um dos conceitos estruturantes da psicologia complexa, como o produto mais elaborado da psique. O entendimento que Jung terá sobre o simbólico também pode ser compreendido como fruto direto de sua experimentação. Considerando a realidade psíquica como “a realidade mais prodigiosa do mundo humano” (Jung, 2014d, OC 9/1, § 206), mãe de toda vida material, é possível compreender que só conseguimos interagir na medida em que

compartilhamos símbolos coletivos, e só nos individualizamos na medida em que atue, em nós, o símbolo vivo. O símbolo nada mais é do que aquilo que a própria etimologia da palavra revela: o que une e produz síntese, levando a um profundo significado. Produz, assim, sentido. Na perspectiva da psicologia complexa, ele une a consciência e o inconsciente de maneira profundamente eficaz, porque “representa o indizível de forma insuperável” (Jung, 2013c, OC 6, § 906). Isso quer dizer que, para manter sua natureza de símbolo, ele não pode ser completamente desvendado. Assim, um símbolo guarda sempre uma aura de mistério, que faz com que a psique se movimente e se transforme. Do contrário, torna-se um símbolo morto, não sendo capaz de gerar nenhum tipo de mudança e movimentação. Antes de usar a palavra símbolo, Jung chamou essa função de criação de sentido de *função transcendente*.³⁴ A função religiosa guarda, desta forma, relação direta com a produção simbólica. É a partir dessa perspectiva de símbolo que Jung irá estudar os símbolos religiosos e alquímicos, compreendendo-os como expressões da função criadora de símbolos na psique, que revelam os conteúdos arquetípicos que participam da produção do símbolo.

Mas apesar de ter estudado o fenômeno religioso por muito tempo, bem como discutido a existência de uma função psíquica religiosa, Jung conceituou religião pela primeira vez apenas no final da década de 1930, em suas conferências nas *Terry Lectures*, na Universidade de Yale, em 1937. A falas foram publicadas em formato de livro no ano seguinte, sob o título *Psicologia e Religião*. Nele, Jung afirma que:

Religião é – como diz o vocábulo latino *religere*³⁵ – 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. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. (Jung, 2012a, OC 11/1, § 6)

Ele segue em sua definição dizendo como vê a 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 (Jung, 2012a, OC 11/1, § 8)

³⁴ O ensaio *Função Transcendente*, que se encontra no volume 8 da Obra Completa, foi escrito em 1916 e revisto por Jung, para publicação, vinte e dois anos depois, conforme ele afirma no prefácio (Jung, 2014c, OC 8/2).

³⁵ A palavra está incorreta, e não se sabe a razão do erro. A palavra *religere* não existe no latim. Conforme o sentido apontado no texto por Jung, ele se referia ao vocábulo *relegere* (Portela, 2013, p. 52).

Vemos, desta forma, que para Jung a religião é uma atitude natural da psique diante do poder das imagens arquetípicas, bem como a própria natureza dessas imagens, que carregam um sentido diabólico ou divino. Por isso, em seu conceito, ele agrega duas concepções: a do filósofo romano Cícero (106 a.C-43 a.C), o *relegere*, que se refere à forma conscienciosa com que os deuses deveriam ser tratados, no sentido de “reler” e de “dar atenção”, base da *religio* (religião); e o conceito de *numinoso*, do teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937), um neologismo criado no livro *O Sagrado*, de 1917, para qualificar o que Otto chamou de *mysterium tremendum et fascinans*, ou seja, o mistério terrível e fascinante. Jung usa essa última definição para qualificar o efeito causado pelas imagens do inconsciente.

Assim, a religião da qual fala Jung seria uma religião psíquica natural (Jung, 2012c, OC 12, § 14), diferente das confissões de fé e das inúmeras formas religiosas institucionais (Jung, 2012a, OC 11/1, § 9). Mas ele a reconhece como a base das instituições religiosas, e vê no dogma uma espécie de “muro de proteção” (Jung, 2012a, OC 11/1, § 56; § 80) diante do poder avassalador do numinoso. Um muro que funciona, porém, até certo ponto, pois ele perde eficácia na medida em que a relação com o dogma se torna fria e burocrática, matando a experiência viva das imagens. Quando o dogma perde sua conexão com a experiência interna e se torna um formalismo, ele deixa de cumprir sua função psicodinâmica. É nesse momento que o ser humano moderno, segundo Jung, entra em crise, pois o escudo do dogma não o protege mais, e ele se vê novamente vulnerável às irrupções do inconsciente, justamente o que ele via acontecer nos movimentos de massa e nas ideologias políticas de sua época, como o nazismo (Jung, 2012, OC 10/2). Essa é uma interpretação que também cabe aos tempos atuais.

As conferências em Yale são um marco na obra junguiana. Mas é importante ressaltar que elas foram o refinamento de um pensamento que Jung já vinha elaborando, e que ele apresentou em Eranos³⁶ nos anos 1933 e 1934, acerca da religião como uma confrontação direta com o inconsciente. Na ocasião, ele apresentou uma sequência de sonhos, analisando-os em comparação ao processo alquímico, vendo na alquimia uma prova histórica de como o inconsciente era naturalmente religioso. Essas explanações deram origem ao livro *Psicologia e Alquimia*, publicado em 1944, no qual Jung apresenta e analisa essa sequência de sonhos, carregados de símbolos religiosos, de um homem profundamente racional. Hoje, sabemos que o caso apresentado é o do físico austríaco Wolfgang Pauli (1900-1958), um dos principais

³⁶ Eranos é o nome dado a um círculo de encontros periódicos para debates sobre religião, filosofia e psicologia, em Ascona, na Suíça, iniciados em 1933 e que duram até hoje. Foi criado por um grupo de proeminentes intelectuais da época, como Jung, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Martin Buber, entre outros. O nome foi sugerido por Otto. Os encontros aconteciam na casa de Olga Froebe-Kapteyn, estudiosa de símbolos e religiões, e entusiasta dos estudos de Jung. Atualmente, Eranos é uma Fundação.

nomes da física quântica de sua época, que desenvolveu com Jung o conceito de sincronicidade. Os sonhos de Pauli revelam o movimento da psique para compensar a atitude unilateral da consciência, resgatando os aspectos irracionais da personalidade que haviam sido suplantados pelo excesso de racionalidade. Sua unilateralidade o havia levado ao extremo da neurose. Essa experiência direta de uma religião natural foi também a que Jung experimentou em seu confronto. Por isso, quando a alma lhe apresenta a nova religião, em nenhum momento isso significa a fundação de uma instituição religiosa, mas muito mais uma igreja interior que sustenta a vida em sociedade, conforme veremos.

Já a alquimia entra na vida de Jung com mais intensidade em 1928, próxima ao final de seu experimento. Embora ele já tivesse tido contato com textos alquímicos anteriormente, a alquimia só ganha sentido para ele após o conhecimento de um texto chinês, que lhe foi apresentado por Richard Wilhelm, sinólogo e principal divulgador do antigo pensamento chinês na Europa. Wilhelm é conhecido por sua tradução do *I Ching* para o alemão, que serviu de base para traduções em diversas línguas ocidentais. O texto que chegou às mãos de Jung foi *O segredo da flor de ouro*, um tratado taoísta que apresenta exercícios práticos de ioga chinesa para a integração das duas “almas-demônios” que habitariam o ser humano, uma delas escura e úmida, e a outra, clara e leve. De imediato, Jung não deu importância ao fato do texto constituir um tratado alquímico (Jung e Wilhelm, 2021, p. 8). A compreensão lhe veio posteriormente, ao estudar os tratados alquímicos ocidentais e observar as semelhanças com o texto taoísta. Mas ele ficou em choque ao encontrar, pela primeira vez, um paralelo para o que estava vivendo desde 1913. Foi assim que passou a empreender uma extensa pesquisa sobre a alquimia, especialmente na Europa. Para isso, contou com a parceria de uma então jovem estudante alemã de filologia e línguas clássicas, Marie Louise von-Franz (1915-1998), que traduzia os complexos tratados alquímicos em latim e grego para Jung em troca de sessões de análise e de estudos. Foi a partir do estudo desses tratados que Jung compreendeu que a alquimia comprovava historicamente a psicologia do inconsciente. Ela era um rio subterrâneo que havia corrido por baixo do desenvolvimento do cristianismo, que é o rio da superfície (Jung, 2012c, OC 12, § 26), e fazia uma conexão do gnosticismo com a psicologia profunda: “A alquimia medieval representa o traço de união entre a gnose e os processos do inconsciente coletivo que podem ser observados no homem de hoje” (Jung e Wilhelm, 2021, p. 17). A jornada alquímica compensava, assim, psiquicamente, as falhas do cristianismo. Jung entendeu, então, que todo o seu processo, além de uma experiência religiosa direta, havia sido também uma jornada alquímica. As etapas e as imagens descritas nos tratados alquímicos, no processo da

transformação da matéria bruta na pedra filosofal, espelhavam, então, o processo de individuação. A alquimia era, desta forma, tanto uma filosofia da natureza quanto uma psicologia religiosa, uma vez que os alquimistas praticavam o *relegere* diante do poder do inconsciente, mesmo que não estivessem conscientes disso. O que faziam era projetar na matéria os conteúdos do inconsciente. A partir desse olhar, o ouro do alquimista revela-se simbólico. No *Rosarium Philosophorum*, famoso tratado alquimista do século XVI, lemos a seguinte frase: “o nosso ouro não é o ouro comum” (Jung, 2012c, OC 12, § 207).

Assim, a compreensão que Jung terá da religião e da alquimia acompanhará suas reflexões sobre a psique. Mais do que isso, seus estudos sobre ambos os temas, e os paralelos que fará entre os símbolos religiosos e alquímicos com as imagens e o próprio funcionamento da psique, serão o núcleo profundo da psicologia complexa, em consonância com a sua vivência. Eles demonstram também como Jung incorpora o tema da nova religião em sua psicologia, sem nunca precisar ser explícito sobre o assunto em sua obra científica. Apesar disso, o trabalhou em 1923, nos seminários na Cornualha. Ele também precisou se justificar algumas vezes, no decorrer de sua vida, diante de acusações de ter criado um credo, enquanto o que fazia era psicologia da religião. Para ele, estudar os símbolos religiosos pelo ponto de vista da psicologia era justamente o que mantinha a psicologia longe de se tornar dogmática (Shamdasani, 1999, p. 546). Logo, os textos sobre religião e alquimia são os que mais nos interessam aqui, pois trazem a nova religião e sua relação com a psicologia complexa para uma compreensão profunda, sustentada pelo desenvolvimento cultural. São esses os textos que ajudam a compreender a nova religião, e revelam a razão do tema estar diretamente relacionado com um certo parentesco entre o feminino e o mal. A alma, quando chama Jung à proclamar a nova religião, estava, assim, convocando-o a construir no mundo uma práxis que abarcasse o que ele havia experimentado como verdade interna. O que é isso traduzido como psicologia complexa, e por que foi chamado de nova religião pela alma, é o núcleo do nosso capítulo final.

3.2 A nova religião e a construção da psicologia complexa

3.2.1 A sacralidade do diabo: o confronto com a sombra

Um ponto crucial da influência direta da vivência de Jung na construção da psicologia complexa residiu na forma como ele compreendeu a individuação e, fundamentalmente, o papel da consciência nesse processo. Para Jung, o itinerário da individuação iniciava-se com o confronto com a sombra, refletindo justamente o que ele próprio havia experimentado em sua

descida ao inferno. Durante sua imersão nos recônditos da psique, Jung enfrentou aspectos de si mesmo que jaziam ocultos ou negligenciados. Nessa jornada, precisou matar o herói, amar Salomé, comer o fígado da menina morta, lidar com o diabo e com os mortos sob diferentes formas e ser crucificado. Descobriu tanto aspectos luminosos quanto situações terríveis, como o imperativo de matar Deuses. Toda essa fenomenologia expressava sentimentos e atitudes que habitavam a escuridão psíquica, até que a luz da consciência fosse acesa pela chegada da alma, a pedido do eu. Essa narrativa é, por si só, reveladora de como Jung compreendeu a necessidade da participação do eu na individuação, cerne da psicologia complexa, cujo passo inaugural é o enfrentamento da sombra (Jung, 2013e, OC 9/2, § 42).

Sombra é um dos conceitos fundamentais que emergem dessa vivência. Antes de nos aprofundarmos nele, contudo, cabe elucidar o sentido dos conceitos na psicologia complexa, que se distinguem das sistematizações teóricas convencionais. Os conceitos que compõem a teia da psicologia complexa são de natureza heurística, ou seja, buscam ser a melhor explicação possível para fenômenos psíquicos complexos que, embora não sejam quantificáveis, são empiricamente observáveis. Assim, tais conceitos explicam fenômenos inconscientes reais percebidos pela consciência, em vez de serem meras suposições teóricas. Quando Jung discorre sobre a sombra, refere-se a uma dinâmica arquetípica que se manifesta na psique e é vivenciada como um complexo. Já vimos anteriormente o significado de arquétipo e complexo. Reforçamos aqui que arquétipo constitui, para Jung, a estrutura da base psíquica comum a toda a humanidade, o inconsciente coletivo, que nos dota de recursos específicos para lidar com a vida. A sombra é um arquétipo que atua nos fornecendo a capacidade de identificação dos nossos antagonistas externos e internos. Se interagimos com os arquétipos por meio de suas manifestações como imagens arquetípicas, imagens que se constituem no tempo e no espaço, mas carregam traços universais reconhecíveis, a sombra é um dos arquétipos de mais fácil identificação, manifestando-se em qualquer imagem de antagonista, opositor ou inimigo. Uma das tendências da psique, observadas por Jung, é a da personalização dos arquétipos.

Outro ponto que se faz necessário explicar é o que significa a integração da sombra, já que, como afirmou nosso autor, isso implica em um esforço moral que traz à tona fortes emoções (Jung, 2013e, OC 9/2, § 16). Não é algo trivial ou fácil. Durante seu confronto, Jung deu algumas pistas, que passam pelo reconhecimento da beleza do baixo, a aceitação do próprio erro, e o aprendizado de sustentar o vazio, o sujo e a dúvida. Porém, o processo não pode ser sistematizado, e isso serve para o trabalho com a psique. Em 1943, ele afirmou que “a individualidade das pessoas é tão diversa que a integração do inconsciente é sempre diferente

em cada caso, não ocorrendo de modo previsível” (Jung, 2015, OC 18/2, § 1817). Isso está em acordo com o que Jung sustentou acerca da impossibilidade de se chegar a estatísticas no estudo da psique humana, pois “o indivíduo, como um dado irracional, é o verdadeiro portador da realidade, é o homem concreto em oposição ao homem ideal ou ‘normal’ irreal, ao qual se referem as teses científicas” (Jung, 2013f, OC 10/1, § 498). Por mais que alguns comportamentos possam ser quantificáveis e organizados em categorias, haveria sempre algo que escapa. Se circunscrito em categorias, isso reduziria a capacidade de compreensão do fenômeno. Por isso, Jung entendeu que a imaginação ativa e o método da amplificação simbólica dessas fantasias e dos sonhos, ou seja, o método de buscar conexões entre símbolos vivenciados e símbolos e narrativas históricas, mitológicas e religiosas, eram a forma por excelência de estudo e análise da psique.

A integração da sombra segue, assim, um caminho diferente, por exemplo, para um cristão e para um hindu, pois os conteúdos que afetam a psique são sempre particulares, ainda que carregados do arquétipo, que é universal. O que unifica o caminho, no entanto, é um método de observação. A primeira observação necessária é a das projeções. A partir do estudo da psicologia complexa, é possível concluir que a psique sempre irá projetar os conteúdos do inconsciente em algo ou alguém, e fará isso quanto mais a consciência estiver identificada com o inconsciente. Logo, quanto mais *inconsciente do inconsciente* se estiver. Por serem projetados, é que os conteúdos do inconsciente afetam a psique como complexos de alta intensidade afetiva, expressando-se na forma de sintomas. Enquanto essas projeções não são recolhidas, ou seja, enquanto não se compreende que, além de estarem no mundo, essas imagens estão *dentro*, fica-se à mercê do inconsciente, que força a psique à individuação. Um fenômeno curioso desse processo é a saturação da projeção, em que a psique tensiona a externalização de um conteúdo até que essa dinâmica seja reconhecida pelo eu. Trata-se de um mecanismo perigoso: a projeção levada ao extremo pode ser vista como a causa de guerras e violências profundas. Outra forma de saturação ocorre na projeção para dentro, direcionada ao sujeito psicológico, podendo resultar em quadros de depressão, pânico e doenças diversas. Por essa razão, Jung reconheceu o autoconhecimento como a principal tarefa de um indivíduo.

O simples fato de que através do autoconhecimento, através da investigação da própria alma, nós nos deparamos com os instintos e seu mundo de imagens, pode constituir um passo no sentido de esclarecer as forças adormecidas de nossa psique que, embora presentes, passam quase despercebidas. (Jung, 2013f, OC 10/1, §582)

Em sua perspectiva, autoconhecimento significa, então, reconhecer os fatores dinâmicos do inconsciente e seus poderes sobre o eu, lidando com eles de forma religiosa, no sentido do *relegere*. A sombra é um desses fatores poderosos, sendo o primeiro a se apresentar no processo, expressando-se de formas muito concretas.

O conceito de sombra emergiu aos poucos e foi ganhando corpo no decorrer do desenvolvimento da psicologia complexa. Ele não é apenas fundamental para a compreensão da individuação conforme sustentada por Jung, como também é a origem e a base de seu entendimento sobre o mal. Interessa-nos, assim, por esses dois motivos. Se falamos em feminino e mal, precisamos também não apenas observar o que os une, mas as suas singularidades. Este trecho do texto é dedicado, então, à compreensão do tema da sombra isoladamente. A origem do conceito de sombra pode ser rastreada até os primeiros textos de Jung sobre dissociação psíquica, no campo da psiquiatria. Como vimos no Capítulo 1, ele chega a falar em oficina do demônio, para se referir a certos estados da psique, já em 1909. Em *Transformações e Símbolos da Libido*, porém, emerge uma compreensão mais robusta. Jung observa a existência de duas correntes da libido, uma das quais é destrutiva e funciona como um antagonista interior. Assim, ele passa a entender que o diabo, poderosa imagem do mal no Ocidente, é, tanto quanto Deus, uma soma de libido. No ano seguinte, ele começa a vivenciar essa soma de libido destrutiva como um outro que o habita. Essa ideia de um duplo sombrio, contudo, não é exclusiva do pensamento ou da vivência de Jung, o que justifica, de certa forma, a compreensão que ele terá do caráter arquetípico da sombra. O duplo sombrio é uma imagem natural em diversas culturas. Na cultura europeia, especialmente na de língua alemã, ela está profundamente enraizada na lenda do *doppelgänger*, o duplo sombrio de toda pessoa, cujo encontro traria má sorte. Durante todo o século XIX, a ideia do duplo esteve em evidência, deixando marcas profundas no século XX. Ela aparece em obras seminais tanto da língua alemã quanto da inglesa, como *O duplo*, de Fiódor Dostoiévsky, de 1846, *O médico e o monstro*, de Robert Louis Stevenson, de 1886, e *O retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde, de 1890. O século XIX também é marcado pela publicação de duas obras que se tornariam epítomes da literatura de horror, que tocam também no tema da sombra, embora não falem necessariamente do duplo: *Frankenstein*, de Mary Shelley, de 1818, e *Drácula*, de Bram Stoker, de 1897. Na psicanálise, Freud publica, em 1919, o texto *O Estranho (Das Unheimliche)*, refletindo sobre aquilo que, sendo o oposto do familiar, provoca medo e terror em nós. Assim, o conceito de sombra se inscreve em um contexto que já lhe era amplamente favorável.

Como conceito já mais delimitado, aparecerá pela primeira vez em 1917, no texto *A psicologia do inconsciente*, revisão de um artigo de 1912. Junto com o texto *O eu e o inconsciente*, de 1928, ele forma o conjunto de textos científicos introdutórios dos principais conceitos da psicologia complexa. Ambos integram, hoje, o volume 7 da Obra Completa. O texto de 1917 é bastante conhecido pela diferença que Jung faz entre a psicanálise de Sigmund Freud e a de Adolf Adler (1870-1937), reconhecendo que ambas espelham seus autores: a primeira, focada na sexualidade, e a segunda, na vontade de poder. No segundo capítulo, após analisar um caso em que o conflito erótico é evidente, Jung traz a seguinte reflexão:

Na neurose existem duas tendências, que estão em estrita oposição uma à outra, sendo que uma delas é inconsciente. Formulei-a intencionalmente nessa forma genérica, pois quero salientar que o conflito gerador da doença, embora não deixe de ser um fator pessoal, também é um conflito da humanidade inteira, em vias de manifestar-se, porque o desacordo consigo mesmo é um sinal do homem cultural. O neurótico é apenas um caso específico de pessoa humana em conflito consigo mesma, tentando conciliar, dentro de si, natureza e cultura. (Jung, 2014a, OC 7/1, §16)

A sombra atua como um chamado da natureza (Jung, 2014a, OC 7/1, §35) para aspectos negligenciados pela cultura. Mas ela revela também os perigos da identificação do eu com essa dinâmica. Por isso, o confronto com a sombra tem como objetivo a sua integração, que, nesse caso, não se trata de um *pacto com o demônio*. Integrar a sombra não seria, desta forma, dar permissão para expressar tudo o que habita a psique, mas tomar consciência dessas forças, negociando com elas. É o que vemos Jung fazer em seu confronto com o inconsciente, no qual o encontro com o diabo não é a assinatura de um pacto de sangue, mas uma conversa cautelosa que leva as duas partes a perderem e ganharem de forma proporcional, sem dominação.

Em *A psicologia do inconsciente*, Jung explora a negação do instinto animal pelo cristianismo mais uma vez, como já havia feito em *Transformações e Símbolos da Libido*. Ele reconhece essa negação como um grave problema, que leva a uma possessão pela sombra. No decorrer do texto, identificará a sombra como o que está “embaixo” da superfície consciente (Jung, 2014a, OC 7/1, § 78). Mais adiante, diferenciando o inconsciente coletivo do pessoal, associa a sombra ao último, sendo o primeiro a parte objetiva da psique, cujos conteúdos se encontram em toda parte, diferente dos conteúdos pessoais.

O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassaram o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência.

Corresponde à figura da sombra, que frequentemente aparece nos sonhos.
(Jung, 2014a, OC 7/1, § 103)

Na nota que acompanha o trecho citado, Jung definirá sombra como “a parte ‘negativa’ da personalidade, isto é, a soma das propriedades ocultas e desfavoráveis, das funções mal desenvolvidas e dos conteúdos do inconsciente pessoal” (Jung, 2014a, OC 7/1, § 103, nota 5). Por isso, ela exige um esforço consciente de deslocamento do eu. No decorrer de seu pensamento, no entanto, reconhecerá que nem sempre a sombra é negativa, mas que ela exerce um efeito negativo sobre o eu. Muitos talentos e desejos autênticos estão na sombra do eu, mas reprimidos por razões morais, culturais, sociais, entre outras. Nem sempre se trata de algo terrível. O que a sombra pode revelar de terrível, porém, é que o seu não reconhecimento deixa aberta a porta psíquica para a sua tomada do eu. Neste caso, com consequências que podem ser desastrosas, caso ela seja ignorada.

No ensaio de 1928, *O eu e o inconsciente*, Jung aprofunda mais uma camada sobre o tema da sombra, embora de forma mais difusa do que no texto anterior. Nele, a sombra aparece ao falar dos perigos da identificação com as imagens de sabedoria que emergem no processo de individuação, quando se está assimilando o inconsciente coletivo mais profundamente. Essas imagens de sabedoria são o que ele chama de personalidade mana (Jung, 2014b, OC 7/2, § 225). A sombra pode retornar nesse momento e gerar o fenômeno de “semelhança a Deus”. O termo “semelhança a Deus” foi cunhado por Adler “para caracterizar certos traços fundamentais da psicologia neurótica do poder” (Jung, 2014b, OC 7/2, § 224). Jung o emprega em um sentido mais neutro, como o conhecimento do bem e do mal que advém do trabalho com a psique inconsciente. Porém, nem sempre isso tem um efeito positivo, podendo levar a uma inflação do eu, que se sente superior ao perceber que compreende algo de complexo.

Vemos, assim, que a negociação com a sombra é um processo permanente, que não termina com o reconhecimento dela ou quando se está assimilando o inconsciente coletivo, mas que se aprofunda no decorrer da individuação, desafiando sempre a noção de eu. A sombra é, assim, uma compensação à unilateralidade do eu. A proposta de que o inconsciente compensa a consciência acompanhará o pensamento de Jung sobre a psique até o fim. A primeira vez em que ele fala sobre a compensação é no texto de 1928, embora no contexto da relação entre a *persona* e a *anima*, conforme veremos no tópico seguinte. Mas ela se aplica também ao movimento da sombra. A proposta de que o inconsciente compensa a consciência ganha seus primeiros contornos em 1921, em *Tipos Psicológicos*. O tema aparece na dinâmica que envolve a função inferior da psique e as funções complementares. O livro é o primeiro e único grande

livro que Jung lança durante o seu período de confronto com o inconsciente, e está marcado por essa experiência. O tema da função inferior é uma dessas marcas, cuja origem pode ser reconhecida no episódio do assassinato do herói. Ele reconhece isso nos *Seminários de Psicologia Analítica*, em 1925:

Com tudo isto entrego a vocês os pensamentos impuros que estão por trás dos *Tipos*, onde transpus para termos abstratos a luta entre a função superior e a função inferior, vistas por mim pela primeira vez na forma simbólica do assassinato do herói.” (Jung, 2014e, p. 90)

O tema da função inferior é determinante no entendimento de Jung sobre a psique, assim como a proposta da existência de quatro funções psíquicas básicas. A tendência à quaternidade, que Jung observa na psique, será aprofundada posteriormente, mas em *Tipos Psicológicos* ela ganha a sua primeira forma científica. Em seu confronto com o inconsciente, Jung vivenciou psiquicamente uma dinâmica entre opostos em tensão, que encontra resolução e integração no símbolo da cruz, uma quaternidade. Outro símbolo da quaternidade que experimentou, e que encontrou em abundância na história, é o mandala, que expressa “a quadratura do círculo”, conforme Jung irá descrevê-lo (Jung, 2014d, OC 9/1, § 634). Assim, a integração dos opostos se expressaria tanto verticalmente, entre o superior e o inferior, quanto horizontalmente, entre leste e oeste ou esquerda e direita.

Em *Tipos Psicológicos*, ele reflete sobre quatro funções psíquicas que seriam observáveis por seus efeitos na consciência, sendo duas funções racionais, de compreensão e organização da realidade, e duas funções de percepção. Qualificando-as, atuariam também duas atitudes, a extrovertida e a introvertida. Em linhas gerais, pois não é o foco desta tese aprofundar o conteúdo desta obra, a primeira se refere à atitude psíquica que retira do mundo externo a energia psíquica, e a segunda, a que mobiliza mais a energia psíquica para o mundo interior. Dentre as funções racionais estão o pensamento e o sentimento, e dentre as de percepção, a sensação e a intuição. Jung afirma que uma é sempre dominante, logo, será a função superior. Ela é harmônica, natural e, conseqüentemente, não produz nada de novo para a personalidade. Diferente seria a função inferior, que atuaria como sombra profunda (Jung, 2013c, OC 6, § 812). Nessa ótica, uma pessoa cuja função superior, ou seja, aquela que determina a consciência, seja o pensamento extrovertido, necessariamente terá o sentimento introvertido como inferior. Isso também se aplica na relação entre intuição e sensação. As duas funções auxiliares também podem atuar como sombra, na medida em que estão relativamente distantes da consciência. Importante ressaltar aqui que, dentro dessa perspectiva, a psique, sendo uma totalidade, funciona a partir das quatro funções. Elas apenas atuam com intensidades e funcionalidades

diferentes em cada pessoa. No caso das funções auxiliares, elas podem se tornar mais acessíveis pelo esforço da consciência, por estarem mais próximas desta e serem expressão de uma sombra mais pessoal. Uma pessoa pensamento extrovertido pode se valer da intuição e da sensação, sendo que sempre mais de uma do que de outra como segunda função, para tomar decisões, se expressar, resolver algo ou refletir sobre um assunto. Porém, isso não é válido em relação à função inferior. Essa atua possuindo o eu como um demônio, uma sombra profunda que deixa a consciência à mercê dela, por estar totalmente contaminada pelo inconsciente coletivo. Por essa razão, ela nunca é totalmente conscientizada, uma parte fica sempre presa ao inconsciente (Jung, 2013c, OC 6, § 163). Jung já utiliza neste livro um termo que o acompanhará na explicação da relação entre as dinâmicas do inconsciente e a consciência, que é o termo *possessão*. No livro, usa-o para explicar o funcionamento da função inferior. Ele revela que a identificação com a função superior leva a uma forte tensão entre opostos. Quanto mais compulsiva for a identificação do eu com a função superior, ou seja, quanto mais unilateral for o funcionamento psíquico, mais indomada se torna a libido, que forçará a função inferior, que não é domesticada, a tomar o seu lugar na psique, possuindo o eu (Jung, 2013c, OC 6, § 377).

A ideia dessa inferioridade, de uma dinâmica não domesticada, encontra suas imagens coletivas nos demônios. Jung informa que:

Psicologicamente, os demônios nada mais são do que interferências do inconsciente, isto é, irrupções espontâneas na continuidade do processo consciente por parte de complexos inconscientes. Os complexos são comparáveis a demônios que perturbam caprichosamente nosso pensar e agir, razão por que a idade antiga e média consideravam *possessão do demônio* as graves perturbações neuróticas (Jung, 2013c, OC 6, §166).

A sensação causada pela sombra assemelha-se, assim, a uma *possessão demoníaca*. Tudo o que nos perturba de forma extrema possui essa espécie de *marca da besta*. Com o tempo, Jung assentará seu entendimento sobre a sombra ainda mais como um arquétipo, e isso explica as imagens arquetípicas que concentram as qualidades da sombra, como o diabo. No livro *Aion*, de 1951, esse pensamento já está plenamente desenvolvido. Reconhecendo a sombra a partir dessa perspectiva, ele levará a sua reflexão para o campo simbólico da cultura. No caso, seu objeto é a cultura cristã, com foco em Cristo como símbolo do si-mesmo. Na obra, ele seguirá por um caminho de compreensão da história como uma história arquetípica, pelo ponto de vista da precessão dos equinócios, associando Cristo com a era astrológica de Peixes. No início do livro, ele afirma que a tradição cristã “está impregnada da ideia primariamente pérsio-judaica da fixação dos limites das eras” (Jung, 2013e, OC 9/2, p. 9). Vimos que essa proposta aparece em uma conversa com a alma, durante o seu confronto com o inconsciente. Mas aqui, Jung

observa, como cientista da alma, a sincronicidade entre o símbolo astrológico de Peixes e a dinâmica chave do cristianismo, que é a tensão entre luz e sombra, representada na dicotomia Cristo e Anticristo. Embora a ideia de sincronicidade se aplique mais ao âmbito individual, indicando a necessidade de um observador para dar sentido entre o que ocorre na psique e na matéria ao mesmo tempo, no que ele chama de coincidência significativa (Jung, 2016, OC 8/3, § 906), Jung utiliza a expressão sincronicidade em *Aion*, no sentido de coincidência cronológica, simbólica, histórica e arquetípica (Jung, 2013e, OC 9/2, § 140; 148; 233; 287), que pode ser observada de um ponto de vista histórico privilegiado. Justificando, ainda, a aplicação em larga escala do conceito, observamos que, mais adiante em seu pensamento, ele recorre ao conceito alquímico de *unus mundus* (Jung, 2011c, OC 14/2, § 325-329), de Gerard Dorn, que se refere a uma realidade única e subjacente a tudo, na qual psique e matéria estariam imbricadas e se transformariam mutuamente. No *unus mundus*, todas as coisas se tocam, e a distinção entre psique e matéria torna-se meramente didática. Nesse contexto, a sincronicidade deixa de ser apenas um evento para ser um princípio ordenador que atua na base da realidade. Se a realidade é uma unidade, então grandes mudanças na psique coletiva refletem, necessariamente, grandes mudanças na ordem dos eventos. Em *Aion*, Jung irá explorar a relação entre a luz e a sombra no âmbito coletivo pela perspectiva da sincronicidade.

Assim, a sombra está na imagem do Anticristo, como uma reversão enantiodrômica prevista no próprio simbolismo de Peixes, em que vemos dois peixes em direções opostas. O sentido dessa análise, longe de ser pautada por um misticismo, é revelar como a imagem do conflito Cristo e Anticristo espelha o conflito psíquico chave de uma era inteira, no qual a luz necessariamente traz à tona a sombra, e esta pede para ser integrada na totalidade. A sombra como arquétipo, porém, desafia a consciência. Diferente da sombra pessoal, a sombra coletiva não pode ser integrada, pois ela diz respeito ao absolutamente mal. Defrontar-se com ela é, segundo Jung, uma experiência rara e perturbadora (Jung, 2013e, OC 9/2, § 17). A discussão sobre o mal ocupou as últimas décadas de vida de Jung de forma intensa. Ela se dá, especialmente, no âmbito da discussão sobre a imagem de Deus. A veremos mais à frente.

Aqui, apenas registramos que a imagem do diabo é a imagem coletiva da sombra no mundo cristão, e está impressa na psique como os aspectos vergonhosos, difíceis, apavorantes e condenáveis da personalidade que cresce nesse ambiente cultural. Quanto ao diabo, porém, é necessária uma ressalva: tal imagem não espelha toda sombra, mas a sombra de uma cultura que foi construída pela consciência masculina. Essa não é uma conclusão direta de Jung, mas ela encontra base nos estudos de Jung sobre o cristianismo, especialmente na interpretação que ele

faz sobre a Trindade, na qual conclui que a Trindade cristã é masculina, consequência de uma forma patriarcal que “já estava no ar” antes da era cristã (Jung, 2011a, OC 11/3, §197-198). O diabo poderia ser visto assim, como filho sombrio de Deus (Jung, 2013h, OC 11/2, § 249), irmão de Cristo, o filho luminoso. Logo, o diabo seria parte integrante da dinâmica patriarcal, como sombra de uma imagem de Deus masculina, não cabendo a ele o papel de sombra feminina, embora seja um parceiro do feminino. Para compreendermos isso melhor, precisamos observar o significado do feminino em culturas masculinas conforme a compreensão de Jung, e como ele aponta para a necessidade de integração desse feminino, razão pela qual esse é o sentido de feminino que mais nos interessa na tese. A esse aspecto, Jung chamou de *anima*. No âmbito da nova religião apresentada pela alma, a integração da *anima* é obrigatória.

3.2.2 O poder do feminino: o reconhecimento e a integração da *anima*

Desde o início de seu confronto com o inconsciente, Jung esteve em diálogo com a alma. No decorrer de sua interação, descobrimos que a alma tem voz de mulher e é projetada nas mulheres. Ela também aparece sob diferentes formas femininas, como a menininha e a pomba de um sonho, como Salomé, como a jovem que pede amor, e até como uma menina morta cujo fígado precisa ser devorado. Alma, no entanto, pode parecer um conceito abstrato. Mas sendo aqui uma dinâmica psíquica, não pode ser lida da mesma forma como é lida nas diversas religiões. Apesar disso, Jung compreenderá que a dinâmica psíquica chamada alma é a base do conceito de alma das religiões institucionalizadas. A alma vivenciada por Jung é também a base de sua compreensão sobre o arquétipo da *anima*. A base, inclusive, que o leva ao conceito.

O conceito de *anima*, em sua configuração final, é o feminino arquetípico inconsciente da consciência masculina (Jung, 2013e, OC 9/2, § 43), ou seja, do homem. Jung não diferencia consciência masculina de uma consciência ligada ao sexo biológico masculino, embora, atualmente, essa diferenciação possa ser feita nos casos de transgeneridade e não-binariedade, em um contexto revisionista da teoria junguiana. De toda forma, ainda que Jung tenha compreendido que a consciência masculina pertencesse aos homens, e a feminina às mulheres, ao conceber a psique como uma totalidade, entendia que o feminino e o masculino são, igualmente, dinâmicas integrantes da psique de mulheres e homens. Nessa perspectiva, esses arquétipos são, assim, a base que o inconsciente coletivo oferta a cada ser humano para a sua afirmação e presença no mundo (*persona*), a perpetuação da espécie e o desenvolvimento da capacidade mais necessária à sobrevivência humana, que é a de se relacionar. Logo, o feminino

e o masculino arquetípicos são o casal primordial, a sizígia original que habita a psique e se expressa mundo afora nas imagens do casal real e do casamento.

Podemos afirmar tranquilamente, acerca dessas sizígias, que elas são tão universais quanto a existência de homens e mulheres. Deste fato, naturalmente, resulta que a imaginação está presa a esse motivo de tal forma que em todo tempo e lugar ela é motivada a projetá-la sempre de novo. (Jung, 2014d, OC 9/1, § 120)

Sendo dinâmicas psíquicas, é importante ressaltar que elas não são energias abstratas, como muitas vezes vemos os conceitos serem tratados de forma leviana no senso comum, como *energia feminina* ou *energia masculina*. Essas expressões são usadas, inclusive, por grupos religiosos e parareligiosos conservadores para justificar uma pretensa naturalidade nas formas de ser e de agir de homens e mulheres. Mas a psicologia complexa desafia esse naturalismo.

Assim como a sombra, na psicologia complexa o feminino e o masculino arquetípicos nos afetam como complexos. No caso, eles determinam as imagens de feminino e masculino em uma sociedade, bem como as nossas imagens individuais, marcadas pelo coletivo. Como dinâmicas naturais da psique, desempenham papéis relevantes na psique de homens e mulheres, mas de formas diferentes, de acordo com a identificação consciente como homem ou mulher. Mais do que isso, exigem a integração desse oposto na consciência. Assim, a psique consciente feminina exige a integração do masculino inconsciente, e a psique consciente masculina, a integração do feminino inconsciente. O nome que Jung deu ao primeiro foi *animus*. Ao segundo, *anima*. Trataremos aqui prioritariamente da *anima*. O *animus* não será excluído, mas compreendido por comparação, uma vez que o foco é na consolidação da imagem do feminino pela consciência masculina, que é justamente a imagem que afeta Jung e, argumentamos, a que o levará ao cerne da psicologia complexa. É também a integração da *anima* o que consideramos o maior desafio contemporâneo. A história de Jung é, assim, um chamado a essa necessidade. Mas sendo a psique, como reconhecida pelo nosso autor, uma permanente tensão entre opostos, a *anima* e o *animus* precisam também ser reconhecidos em conjunto, como um par.

Da mesma forma que é possível encontrar a origem do conceito de sombra em *Transformações e Símbolos da Libido*, descobrimos nessa obra a semente da *anima*. A imagem da mãe devoradora é a pista, embora ela seja claramente uma imagem do arquétipo materno. Mas Jung afirmará, como já vimos, inclusive em sua revisão do livro, que a primeira portadora da imagem da *anima* é a mãe (Jung, 2013b, OC 5, § 431, 484, 508 e 514). Desta forma, a mãe e a *anima*, no início da vida dos homens, se confundem. No caso das meninas, Jung compreende que a mãe é uma imagem espelhada das profundezas da personalidade feminina, e a mãe

devoradora pode ameaçar a própria identidade feminina de meninas e mulheres, tema que ele irá desenvolver com mais profundidade em seu ensaio sobre o complexo materno (Jung, 2014d, OC 9/1, § 148-198). Ele afirma que, “enquanto que no homem a mãe é *ipso facto* simbólica, na mulher ela se torna símbolo só no decorrer do desenvolvimento psicológico” (Jung, 2914d, OC 9/1, § 193). A *anima* não é uma dinâmica da psique feminina, mas da masculina, por isso, o feminino atua de forma diferente em homens e mulheres. No caso dos homens, a mãe devoradora pode mantê-los eternamente presos à figura materna, originando uma *anima* sentimental e frágil. Apesar dessa diferença, a mãe é a primeira imagem que personifica o inconsciente tanto para homens quanto para mulheres, indiferentemente. No caso dos homens, depois de um tempo, a imagem da *anima* colada à mãe normalmente se desloca para a imagem da amante ou de guias. Isso dará ao conceito de alma, no geral, uma qualidade feminina. Jung irá perceber que “num nível mais alto e, particularmente, entre os povos civilizados do Ocidente, este complexo é sempre feminino” (Jung, 2014b, OC 7/2, §295). No texto *A mulher na Europa*, de 1927, ele já reconhece que a alma é um conceito de caráter feminino porque, assim como os demais conceitos, nasceu do espírito do homem (Jung, 2013g, OC 10/3, § 243). Seus textos sobre religião e sobre alquimia oferecem uma explicação plausível, que nos ajuda a compreender esse fenômeno, como veremos em breve, ainda que a razão completa seja nebulosa, por tratar de aspectos profundos e misteriosos da psique.

Porém, mesmo que possamos reconhecer a semente da *anima* em 1912, a gênese viva do conceito está no confronto com o inconsciente. Em 1922, Jung usa, em *Os Livros Negros*, a expressão *anima* para se referir à alma pela primeira vez, como vimos. Em sua obra científica, a gênese está justamente em um texto desta época, o ensaio *O casamento como relacionamento psíquico*, de 1925, hoje parte do volume 17 da Obra Completa. No texto, Jung reflete sobre a relação psíquica entre casais, em amplas camadas e implicações. Ele afirma que toda relação é, em boa parte, consciente, ou não seria possível haver nenhum tipo de relacionamento, mas que o campo invisível, inconsciente, é o que precisa ser observado. Sua análise partirá das influências externas sobre as escolhas dos parceiros, com ênfase na relação com os pais, até chegar ao chamado da segunda metade da vida. Nesse ponto, ele nos apresenta a *anima* e o *animus*. Aqui, afirmará que “cada homem sempre carregou dentro de si a imagem da mulher” (Jung, 2013l, OC 17, § 338). Essa imagem será sempre uma só, enquanto a imagem do homem na mulher será múltipla. Assim, a *anima* e o *animus*, ou seja, as imagens do feminino no homem e do masculino na mulher, são coletivas. A *anima* é, então, a mulher arquetípica que os homens projetam em todas as mulheres. Vejamos como Jung elabora o tema:

Essa imagem, examinada a fundo, é uma massa hereditária inconsciente, gravada no sistema vital e proveniente de eras remotíssimas; é um “tipo” (“arquetipo”) de todas as experiências que a série dos antepassados teve com o ser feminino, é um precipitado que se formou de todas as impressões causadas pela mulher, é um sistema de adaptação transmitido por hereditariedade. Se já não existissem mulheres, seria possível, a qualquer tempo, indicar como uma mulher deveria ser dotada do ponto de vista psíquico, tomando como ponto de partida essa imagem inconsciente. O mesmo vale também para a mulher, pois também ela carrega igualmente dentro de si uma imagem inata do homem. A experiência, porém, nos ensina a sermos mais exatos: é uma imagem *de homens*, enquanto que no homem se trata de uma imagem *da mulher*. Visto esta imagem ser inconsciente, será sempre projetada, inconscientemente, na pessoa amada; ela constitui uma das razões importantes para a atração passional ou para a repulsa. (Jung, 2013l, OC 17, § 338)

Seguindo sua explanação, afirmará que “a *anima* é de índole erótica e emocional, enquanto que o *animus* é de caráter raciocinador” (Jung, 2013l, OC 17, § 338). Tudo isso criaria suposições sobre os homens e as mulheres que, quase sempre, não condizem com a realidade, pois se trata de projeção de uma imagem do inconsciente coletivo sobre uma pessoa real, que jamais corresponderá à imagem, embora ela possa, de vez em quando, e por inúmeras razões, assumir certas qualidades da projeção. No texto, Jung trabalha o tema naquilo que chama de dinâmica entre envolvido e envolvente, que ele percebe ser dominante em casais. Nela, o envolvente é quem projeta massivamente a imagem coletiva no parceiro. Normalmente, é a pessoa do casal que toma o relacionamento como base da sua vida ou espelho final de sua personalidade. O envolvido também projeta, mas o faz parcialmente (Jung, 2013l, OC 17, § 339). O desafio é reconhecer a projeção e recolher a imagem, com foco no autoconhecimento, favorecendo a individuação. Se, por um lado, a projeção, *por furo*, pode fazer com que o homem encontre uma mulher inspiradora e fascinante, e a mulher, um homem igualmente relevante, por outro ela pode dilacerar a pessoa que projeta, o próprio relacionamento e aquele que recebe a projeção. Quando não reconhecidos como projeção, a *anima* e o *animus* possuem o eu, como um demônio. A atuação da função inferior, que vimos no trecho sobre a sombra, se aplica muito mais à atuação da *anima* e do *animus*. Muitas vezes, inclusive, a sombra e a *anima* ou o *animus* se confundem (Jung, 2013e, OC 9/2, § 35), quando ainda não estão muito diferenciados. Quanto aos efeitos dessa projeção, perceberemos, pelas análises de Jung, que a projeção da *anima* é a mais perigosa. Ela pode explicar, embora jamais justificar, a misoginia e os feminicídios.

O *animus*, como Jung afirma, é “raciocinador”. Assim, ele explica que, quando possui o eu de uma mulher, essa mulher tender a se colocar como a dona da verdade, carregada de inúmeras opiniões sem fundamento. Possuída pelo *animus*, a mulher passa a ver o homem como

uma pessoa fraca, que não a entende, destruindo qualquer possibilidade de diálogo. Mas no caso da *anima*, por ela ser de caráter erótico e emocional, ela faz do homem possuído por ela uma bomba relógio emocional. Um homem possuído pela *anima* torna-se temperamental, emotivo ao extremo, fora de si. A *anima* é “a mãe de todos os disparates e tragédias” (Jung, 2014d, OC 9/1, § 60), afirma Jung, ainda que também possa conduzir os homens a atos sublimes (Jung, 2014d, OC 9/1, § 60), quando compreendida como uma imagem da mulher, e não como as mulheres com quem os homens se relacionam.

Tudo o que é tocado pela *anima* torna-se numinoso, isto é, incondicional, perigoso, tabu, mágico. Ela é a serpente no paraíso do ser humano inofensivo, cheio de bons propósitos e intenções. Ela convence com suas razões a não se lidar com o inconsciente, pois isso destruiria inibições morais e desencadearia forças que seria melhor permanecerem inconscientes. Como quase sempre, ela não está totalmente errada; pois a vida não é somente o lado bom, é também o lado mau. Porque a *anima* quer vida, ela quer o bom e o mau. (Jung, 2014d, OC 9/1, § 59)

A projeção da *anima* pode ser vista, assim, como fonte da relação que se estabeleceu entre o feminino e o mal. Sendo a mãe a primeira portadora dessa imagem, o atributo principal da *anima* é o maternal, tanto pelos aspectos positivos de cuidado e sustentação, quanto pelos negativos, como “o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal” (Jung, 2014d, OC 9/1, § 158), ou seja, a mãe devoradora. A mãe devoradora, imagem que, como vimos, só ganha vida na dinâmica filho (o eu) e mãe (o inconsciente), está, assim, na base da *anima*, produzindo medo e pavor. Quando não é superada, transforma-se em tragédia. Desta forma, é a partir da transferência do complexo materno que a *anima* irá se expressar na vida afetiva dos homens, em formas *fascinantes e terríveis*, que levam, de um lado, à sacralização da mulher, e de outro, ao ódio. Ambas as formas, limitantes da imagem da mulher real.

Nas experiências da vida amorosa do homem, a psicologia deste arquétipo manifesta-se sob a forma de uma fascinação sem limites, de uma supervalorização e ofuscamento, ou sob a forma da misoginia em todos os seus graus e variantes, que não se explicam de modo algum pela natureza dos “objetos” em questão, mas apenas pela transferência do complexo materno (Jung, 2014d, OC 9/1, § 141).

Assim, o mito do herói solar é didático, embora carregue a imagem pesada do estupro cerimonial, colando à psique uma dinâmica de violência natural que desafia a mente racional. Justamente por isso, o funcionamento da psique, desenvolvido à revelia da consciência no processo de consolidação dessa na história humana, convida cada pessoa à autorreflexão sobre

as conexões que fazemos entre feminino e masculino e características sem sexo e gênero, como inconsciente e consciência.

Carregada dessa carga sombria, sendo, portanto, uma sombra mais profunda, de caráter contrassexual, a *anima* atua como um demônio da *persona*, compensando essa (Jung, 2014b, OC 7/2, § 304-305). A *persona* é a máscara social. Ela é compreendida por Jung como um segmento da psique coletiva que se sente como sendo pessoal, mas que apenas “aparenta uma individualidade” (Jung, 2014b, OC 7/2, § 243-245). Uma das primeiras máscaras que usamos é a que nos leva à identificação como mulher ou homem. Por mais que seja possível realizar uma conexão entre a *persona* e a biologia, o fato é que ela é mais social, como um arquétipo que organiza a cultura. Por essa razão, é que Ann Belford Ulanov afirmará que o feminino em Jung, logo também o masculino, se constrói na interseção entre o biológico, o cultural e o simbólico, nunca podendo ser compreendido de nenhuma das três formas separadamente (Ulanov, 1971, p. 139-167), posição com a qual concordamos. O fato da *anima* ser sentida como um demônio sedutor e desestabilizador da psique masculina é, no entanto, significativo. Quando uma mulher está possuída pelo *animus*, ela pode projetar o mal no homem. Mas, coletivamente, é a imagem da mulher associada ao mal que possui uma força destrutiva, visto que a *anima* é sentimental, e explica o que pode significar a relação inicial de simbiose entre o filho e a mãe. Isso parece ter revelado, para Jung, um dos maiores desafios coletivos contemporâneos: o reconhecimento e a integração da *anima* pelos homens na segunda metade da vida (Jung, 2013g, OC 10/3, § 258-259). A não integração desse feminino é um problema de grandeza coletiva. Se tratarmos essa dinâmica como a própria expressão da existência de um homem, a tarefa se torna ainda mais importante. É o que a discussão do termo *esse in anima*, que Jung faz em *Tipos Psicológicos*, nos ajuda a compreender.

No segundo capítulo do livro, Jung estabelece uma discussão sobre o problema dos universais, que dominou o pensamento medieval, onde utiliza o debate entre Realismo e Nominalismo para ilustrar a divisão fundamental da atitude humana, entre extroversão e introversão. O Realismo afirma que os universais existem por si mesmo. No Nominalismo, as ideias são apenas nomes, e o que é importa é o objeto real. Diante do impasse, Jung traz a terceira via de Abelardo (1079-1142), que sugeriria a palavra viva. Incorporando a filosofia de Kant no debate, Jung vai compreender que a via de Abelardo poderia ser o que Kant chamou de *esse in anima*, ou seja, o ser na alma (Jung, 2013c, OC 6, § 63-74). A alma seria, assim, a união entre a imagem e o objeto. Kant vai afirmar que a existência só é aplicada ao que é percebido pelos sentidos (*esse in re*). Mas tanto Abelardo quanto Kant não falam da perspectiva

da psicologia, que é uma ciência recente. Pelo ponto de vista psicológico, *esse in anima* expressaria, então, a realidade da psique como tão forte quanto a realidade da matéria. O termo aqui não fala do arquétipo da *anima*, mas ele chama a atenção para a magnitude da psique. Se pensarmos que o conceito de alma nasce da consciência masculina, a força que ele possui nas culturas patriarcais é gigantesca, como imagem da alma em geral. Por isso, Jung considerou que a *anima* era o arquétipo da vida (Jung, 2014d, OC 9/1, § 66). Sendo a psique uma realidade por si só, a atuação da *anima* pode explicar o próprio motor da cultura. Não reconhecida e não integrada na psique masculina, ela pode ser vista como o fato psíquico por baixo de todas as tragédias que são a marca da fundação da civilização. Ela é também motor da idealização da mulher, e convoca as mulheres a buscarem a imagem do feminino em si próprias, não nas imagens culturais do feminino, já que essas nasceram da psique masculina. É o que Emma Jung (1882-1955), em seu livro *Animus e Anima*, de 1931, provoca, ampliando o debate de seu marido Carl. Não é sem razão a existência de uma dicotomia que atravessa os séculos, como a da prostituta *versus* a santa. Mulheres não se encaixam nessa imagem dupla da mulher arquetípica, pois ela é a imagem da mulher dupla que habita o inconsciente do homem.

Nesse ponto, precisamos nos debruçar sobre as razões da *anima* ser erótica e sentimental enquanto o *animus* é raciocinador. A explicação que Jung encontrará está em dois princípios psicológicos, que atuam de forma diferente em homens e mulheres: o Logos, o princípio da objetividade, e o Eros, o princípio das relações. Jung afirmará que a consciência da mulher tende ao Eros, enquanto a do homem, ao Logos, embora ele diga que esses são apenas “meios nocionais” e “conceitos intuitivos”, usados para exemplificar o que ele encontrava, de forma recorrente, na clínica, em sua própria vida e na história:

A mulher é compensada por uma natureza masculina, e por isso o seu inconsciente tem, por assim dizer, um sinal masculino. Em comparação com o homem, isto indica uma diferença considerável. Correlativamente, designei o fator determinante de projeções presente na mulher com o nome de *animus*. Este vocábulo significa razão ou espírito. Como a *anima* corresponde ao Eros materno, o *animus* corresponde ao Logos paterno. Longe de mim querer dar uma definição por demais específica destes conceitos intuitivos. Uso os termos “Eros” e “Logos” meramente como meios nocionais que auxiliam a descrever o fato de que o consciente da mulher é caracterizado mais pela vinculação ao Eros do que pelo caráter diferenciador e cognitivo do Logos. (Jung, 2013e, OC 9/2, § 29)

Jung, porém, não explica se essa relação possui base biológica, cultural ou ambas. Precisamos, aqui, considerar um fato importante. Em sua época, a ciência da mente era muito recente, e não dispunha de métodos que pudessem explicar, com mais precisão, as proposições

de Jung. Hoje, a neurociência já é capaz de encontrar algumas explicações para as suas intuições,³⁷ e as ciências sociais já ampliaram consideravelmente seus métodos, podendo, ambas, serem verdadeiras aliadas da psicologia junguiana. O que Jung fazia, porém, eram aproximações, mas com uma base empírica muito consistente. Em *Tipos Psicológicos*, ele fala rapidamente acerca de uma diferença entre homens e mulheres no campo do sentimento e do pensamento como fruto da educação (Jung, 2013c, OC 6, § 665), mas não aprofunda o tema.

A discussão sobre o Logos e o Eros deu origem a um dos trechos mais complicados da obra de Jung, como veremos na sequência do parágrafo citado acima. Este é um trecho que exige distanciamento emocional na leitura, para que seja passível de análise em sua profundidade. Optamos pela citação de uma ampla parte do trecho, justamente em função de seu caráter desafiador, e para que possamos analisá-lo com mais contexto:

No homem, o Eros, que é a função de relacionamento, em geral aparece menos desenvolvido do que o Logos. Na mulher, pelo contrário, o Eros é expressão de sua natureza real, enquanto que o Logos muitas vezes constitui um incidente deplorável. Ele provoca mal-entendidos e interpretações aborrecidas no âmbito da família e dos amigos, porque é constituído de opiniões e não de reflexões. Refiro-me a suposições apriorísticas acompanhadas de pretensões, por assim dizer, a verdades absolutas. Como todos sabemos, tais pretensões provocam irritação (...) Por mais amável e solícito que seja o seu Eros, ela não cede a nenhuma lógica da terra quando nela cavalga o *animus*. Em inúmeros casos o homem tem a impressão (e não é de todo sem fundamento!) de que só a sedução, o espancamento ou a violentação podem ainda convencê-la. Ele não percebe que esta situação sumamente dramática não demorará muito a ter um fim banal, sem atrativos, se ele abandonar o campo da luta e deixá-lo entregue a outra mulher, ou mesmo à sua própria, para a continuação da pendência. Mas só raramente, ou talvez nunca, lhe ocorrerá esta ideia salutar, pois homem algum é capaz de se entreter com um *animus*, pelo mais breve espaço de tempo que seja, sem sucumbir imediatamente a sua *anima*. Quem, neste caso, possuisse o senso de humor para escutar a conversa, talvez ficasse espantadíssimo com a imensa quantidade de lugares comuns, de banalidades usadas a torto e a direito, frases de jornais e romances, coisas velhas e batidas de todas as espécies, além de insultos ordinários e ilogicísmos desnorteadores. É uma conversa que se repete milhares de vezes em todas as línguas da terra, sem nenhuma preocupação com os interlocutores, e que permanece substancialmente sempre a mesma (Jung, 2013e, OC 9/2, § 29, grifo nosso)

A passagem grifada pode causar desconforto e revolta, ativando complexos, especialmente em mulheres. Esse é, definitivamente, um trecho de teor machista. Ao inserir, ainda, o parêntese “e não é de todo sem fundamento”, pode parecer que Jung está justificando

³⁷ Conferir a tese de doutorado de Hermenegildo Ferreira Giovannoni, *Experiência religiosa e construção do Self na psicologia analítica e neurociência cognitiva: diálogos possíveis a partir de Carl Gustav Jung e Patrick McNamara*, PPCIR-UFJF, 2015.

a violência. Mas, no caso, ele parece, no trecho, estar possuído por sua *anima*. A proposta de que Jung, por vezes, parece estar possuído pela *anima* em seus textos, é uma das interpretações de Susan Rowland (2023) sobre a relação de Jung com o feminino. É preciso cuidado na leitura de uma passagem como essa. Se paramos nessa frase, esquecemos tudo o que vem adiante e toda a vida e a obra de Jung. Assim, a frase não pode ser interpretada, por exemplo, como uma apologia de Jung à violência contra a mulher. Especialmente, porque isso não tem base em sua biografia. O que parece haver, em alguns momentos, é mesmo uma possessão do autor pelo seu inconsciente, que leva a uma falta de cuidado com a linguagem. Talvez porque Jung, um homem, se sentisse livre o suficiente para falar o que lhe aprouvesse, dada a liberdade de que gozam os homens, em um mundo masculino, de se expressarem sem filtros, assumindo uma espécie de *animus* de sua *anima*, interpretação possível que também aparece no mesmo trecho citado, mas em passagem omitida (Jung, 2013e, OC 9/2, § 29). Nos cabe ressaltar, no entanto, que Jung não justifica a misoginia, ele a explica dentro da lógica da psicologia complexa. Suas explicações não estavam carregadas da pretensão, como ele mesmo dizia, de mostrar as coisas em essência, mas de refletir sobre fenômenos que ele observava. Jung reflete, assim, sobre a guerra dos sexos como a guerra entre *anima* e *animus*. Não para que não se faça nada diante disso. Pelo contrário, já que a busca de sua vida era a cura dos males psíquicos de seus pacientes e de sua própria cultura. Justamente a conscientização dessa guerra, que se expressa em violências de todo tipo, seria a saída de um labirinto no qual a humanidade entrou e caminha em círculos. Em 1927, ele observou que as mulheres já estavam fazendo o trabalho de integração do *animus* (Jung, 2013g, OC 10/3, § 242-243). Isso continua sendo verdadeiro. Embora nem toda mulher esteja disposta ao árduo trabalho do autoconhecimento, é fato que as mulheres são a maioria no *setting* terapêutico e em todo tipo de análise e autoanálise. O movimento feminista e todos os seus desdobramentos parecem ser prova viva de que, há muito tempo, as mulheres vêm se apropriando de seu destino. Isso tornaria o trabalho masculino de integração da *anima* uma das principais tarefas do mundo atual. Não apenas porque a *anima* é a mãe de todas as tragédias. Sendo arquetípica, ela expressa um caráter dual. Logo, também possui qualidades sublimes, e o seu reconhecimento pode levar os homens a atos igualmente sublimes e a um profundo respeito ao feminino. A *anima* personifica todo o inconsciente enquanto não pode ser diferenciada. Quando compreendida e recolhida à interioridade da psique torna-se a guia do eu na descoberta das potências do inconsciente, levando a uma maior diferenciação de todas as dinâmicas que antes possuíam esse eu, especialmente, à sabedoria.

O feminino arquetípico, em seu aspecto mais elevado, assume, segundo Jung, o conteúdo da Sofia, a Sabedoria divina e alquímica, o Eterno Feminino (Jung, 2013j, OC 16/2, § 361). Um homem que integra a *anima* é capaz, assim, de transformar um demônio interior temperamental em uma guia que o leva ao caminho da mais alta sabedoria. A Sofia é também, uma imagem masculina do feminino, e mostra que nem tudo está perdido nas culturas patriarcais, desde que haja esforço consciente em sua direção. Ela emerge como o último estágio do desenvolvimento da psique masculina (Jung, 2013j, OC 16/2, § 361). O primeiro é o estágio de simbiose com a mãe. Ele opera no nível biológico, também expresso na imagem da mulher como reprodutora. Aqui, Eva é a imagem correspondente no Ocidente. O segundo estágio é o romântico, em que a *anima* adquire uma dimensão erótica e estética, mas ainda é projetada em um objeto externo de desejo. Helena de Troia é a imagem que a corresponde na história ocidental. O terceiro estágio já pressupõe um recolhimento da imagem da *anima* à psique, logo, um reconhecimento de que a *anima* é uma imagem coletiva que afeta na forma de um complexo. É o estágio devocional, em que a *anima* ganha a forma da Mãe Divina. Sua imagem correspondente no Ocidente é Maria. Esse é um estágio fundamental da aceitação da mulher interior. Aqui, a psique masculina é convocada a se tornar mulher e engravidar de Deus, como vimos Jung vivenciar em seu confronto. O convite é a uma abertura para o novo e uma entrega ao vazio, tornando-se o vaso que gera e dá à luz uma nova personalidade. Apenas depois do nascimento do Deus, a *anima* pode se converter em Sabedoria. Nesse momento, porém, há um perigo, que é o da emergência da “semelhança a Deus”, quando a sombra pode retornar e levar o eu se identificar com essa sabedoria que emerge. Nesse estágio, a psique lembra que a sabedoria não é expressão de uma vontade consciente, mas uma qualidade que emerge do inconsciente àqueles que possuem a coragem de enfrentar sua sombra e acessar seu feminino interior. A sabedoria, para a psique masculina, é o presente que a natureza psíquica guarda aos homens que integram o feminino. O processo é sempre envolto em certo mistério e não exclui a projeção, já que a *anima*, por ser uma figura do inconsciente coletivo, está muito distante da consciência e não pode ser integrada totalmente, como é o caso de toda função inferior. Mas o convite é à compreensão de que essa mulher primordial habita a psique de todo homem e o leva à sua mais alta realização. Para tal, o homem que aceita o chamado precisa sair do campo da simbiose, da possessão e da devoção a algo externo, e reconhecer o feminino em si próprio. Esse é o convite da *anima*. Ela é, assim, mãe do si-mesmo, o convite da psique ao tornar-se quem se é. A aceitação do convite da *anima* é o caminho para a dádiva da individuação. Ao *tornar-se mulher*, depois de *negociar com o diabo* e incorporar seu próprio demônio, Jung

abriu-se à essa dádiva, recebendo a revelação da nova religião e cumprindo seu mito pessoal. Esse processo, como fruto do si-mesmo e não do eu, viria, porém, sob o peso do sacrifício. Negociar com o diabo e tornar-se mulher é a condição para o renascimento masculino, que prepara o indivíduo para a vivência da nova religião. Mas o caminho é uma via dolorosa.

No caso da mulher, o tornar-se mulher daria lugar a um tornar-se homem, mas vai além. Ainda que estejamos aqui mais interessados na *anima*, por conta de seu protagonismo na cultura e na vida e na obra de Jung, não podemos ignorar o que significa o feminino para a mulher, uma vez que o fato de vivermos em uma cultura dominada pelo masculino arquetípico criou as imagens do feminino a partir da psique masculina. Logo, como bem lembrou Emma Jung (1990), as mulheres precisam estabelecer, por si mesmas, uma relação com o feminino, pois o feminino arquetípico provoca a personalidade mais profunda da mulher. Assim, o chamado do si-mesmo às mulheres, ou da *si-mesma*, é à descoberta de como conciliar os aspectos do *animus*, que já vêm sendo integrados por muitas mulheres há um bom tempo, com a Deusa-mãe ctônica, a mãe do falo criador, que rege a espiritualidade terrena e a sexualidade celeste. Essa é a face do feminino que foi demonizada na cultura dominante masculina, e que se expressa em imagens potentes de culturas religiosas não-hierarquizadas, como nas Pombagiras das religiões de matriz africana, ou na deusa Kali, do hinduísmo. Assim, a Deusa-mãe terrena convoca as mulheres a habitarem seu corpo e os ciclos femininos com presença, força e disposição para a batalha, o que, por sua vez, convoca os homens a reverem também sua relação com esse feminino.³⁸ Engana-se quem associa o feminino com uma feminilidade passiva. A receptividade está longe de ser passividade. Gaia, como mãe natureza, não nos deixa esquecer isso com suas tempestades, secas, ciclones e terremotos. A mãe acolhe todos os seus filhos, mas sabe quando precisa guerrear. A guerra aqui, no entanto, é bem diferente da guerra masculina. A aceitação do chamado da Deusa-mãe ctônica leva a uma batalha pela dignidade e singularidade do corpo e de seu tempo, assim como pela valorização do tempo *ocioso* das relações e do prazer, no enfrentamento de uma realidade dominada unilateralmente pelo racional, pela lógica da produtividade, e por metas que atropelam o corpo e ferem as relações humanas, ambos vistos ou de forma utilitária ou como fardos. Trata-se de uma batalha em favor do equilíbrio entre Logos e Eros, para que a balança da realidade diminua o seu peso do lado masculino para

³⁸ Em 1928, Jung escreveu: “A mulher, com sua psicologia tão diversa da psicologia masculina, é e sempre foi uma fonte de informação sobre as coisas que o homem nem mesmo vê. É capaz de inspirá-lo e sua capacidade intuitiva, muitas vezes superior à do homem, pode adverti-lo convenientemente. Seu sentimento, orientado para as coisas pessoais, é apto para indicar-lhe caminhos; sem essa orientação, o sentimento masculino, menos orientado para o elemento pessoal, não os descobriria.” (Jung, 2014b, OC 7/2, § 296)

fortalecer o feminino. É no desequilíbrio da balança que o mal se alastra. Por isso, tanto aos homens quanto às mulheres, o chamado do si-mesmo é um chamado à cruz.

3.2.3 A cristificação: o inevitável caminho do eu em direção ao si-mesmo

À totalidade da psique, assim como ao seu centro, Jung deu o nome de si-mesmo (Jung, 2012c, OC 12, § 310), *Selbst*, no original em alemão. O conceito, como vimos anteriormente, nasce por volta de 1921, e é um dos principais da psicologia junguiana. Sem a compreensão do seu papel, o confronto com a sombra e com a *anima* e o *animus* perde o sentido. Logo, para Jung, a atuação dessas dinâmicas não é um capricho da psique. Ela possui propósito. O experimento de Jung com o inconsciente, assim como a observação de processos similares em seus pacientes, ambos associados ao estudo da história do desenvolvimento da consciência através dos símbolos culturais, levou-o a compreender que a individuação possui finalidade. Ela seria teleológica. Portanto, se o aspecto causal da individuação é fundamental para o acesso às imagens do inconsciente, o aspecto finalista é o que dá sentido a essa caminhada em espiral que sempre precisa revisitar o passado. Mas seu objetivo é encaminhar para o futuro. Na elaboração de seu confronto, ele entendeu que foi levado por uma força invisível e inegável, autônoma. Não externa porém, mas inerente à psique.

Desta forma, em sua psicologia, assim como em toda a psicologia do inconsciente, o eu não é soberano. No caso da psicologia complexa, o eu é um complexo (Jung, 2014c, OC 8/2, § 387), apenas mais um dos aspectos da psique. O centro, de fato, é o si-mesmo. O eu, no entanto, se percebe soberano durante boa parte da vida, causando uma cisão entre consciência e inconsciente. Desta forma, o si-mesmo trabalha, especialmente na segunda metade da vida, para lembrar ao eu de sua superioridade como núcleo da psique, para que consciência e inconsciente se unam novamente. O papel do si-mesmo é ser o condutor dessa dança entre ambos. Ele é o agente do destino, que provoca o eu e o tensiona. O papel do eu, nessa etapa, é abraçar esse chamado, mas elaborando todo o processo, de forma que não seja tragado pelo inconsciente, pois o si-mesmo é impositivo e sua ação não conhece limites. Limite é uma prerrogativa do eu. Por isso, a formação do eu na infância é um momento de fundamental importância na vida humana, assim como o seu desenvolvimento na primeira metade da vida. O eu é a dinâmica que promove a diferenciação do indivíduo do coletivo, e a primeira diferenciação necessária entre o bebê e a figura materna. Mas ele também pode sabotar o desenvolvimento se não percebe a operação de forças invisíveis sobre ele. Assim, pode sentir e, de fato, acreditar que é soberano

sobre o coletivo. Mas se está ignorante aos fatores inconscientes que o move, vive sob influência coletiva sem perceber. Para um ser humano se individuar, é papel do eu, como a dinâmica psíquica que tem a capacidade da decisão, dizer sim ao chamado do si-mesmo, o chamado para o nascimento da própria personalidade, o chamado para o encontro do próprio mito pessoal. Mas atender ao chamado, como vimos na experiência de Jung, não é tarefa fácil, pois o convite do si-mesmo é à crucificação do eu.

A cruz é um símbolo da união entre os opostos que vivem divididos na psique. Pensando em termos de funções psíquicas, a cruz é uma imagem da integração da função superior com a inferior e com as funções complementares. No meio, o eu é sacrificado como complexo dominante na psique. Crucificado, ele se une ao si-mesmo, e juntos, produzem o símbolo unificador, dando à luz o nascimento da nova personalidade, mais integral e mais verdadeira. Essa imagem ensina que o nascimento da personalidade mais autêntica de um ser humano não se dá sem sacrifícios. No Gólgota da psique, é preciso sacrificar a soberania do eu, seus valores e crenças obsoletos, o que quase sempre implica em rupturas e desagradados. A própria crucificação implica em não carregar a cruz de outros. Não foram poucas as vezes em que a alma alertou o eu de Jung a parar de se preocupar demais com os outros, pois assim não completaria o seu próprio caminho. Da mesma forma, tantas vezes Jung se sentiu mal por isso, por estar acostumado a corresponder às expectativas do mundo exterior. O chamado do inconsciente revela, desta forma, que a verdade de um indivíduo está longe do que o senso comum considera como ser verdadeiro. Não se trata de uma honestidade crua inconsciente, mas do que nasce quando se assume o peso da própria cruz.

No calvário de Cristo, Jung viu a imagem da individuação. Por isso, foi crítico da adoração de Cristo como uma divindade exterior, pois esse ato deslocaria o foco da própria individuação para uma relação filial eterna, que mantém a personalidade presa a um campo psíquico infantil, como o *puer aeternus*³⁹ que nunca se transforma no sábio, seu oposto, pois é dependente da mãe psíquica que, assim, o devora. Para individuar-se, Jung entendeu que era preciso cristificar-se, deixando de adorar Cristo para se tornar Cristo. Isso é o oposto do dogma e da ideia da imitação de Cristo de Tomás de Kempis, livro que aparece nas fantasias de Jung. Tornar-se Cristo seria encarar um caminho singular, carregando uma cruz que nenhum outro pode carregar. Não realizar o mesmo caminho de Cristo ou adorar um Cristo exterior. Por isso,

³⁹ O eternamente jovem, ou a eterna criança, é também um arquétipo, e aparece em diversos textos de Jung, espalhados de forma pouco consistente por sua obra.

Salomé apresenta Maria como a mãe dela e de Jung. Jung choca-se com essa imagem, mas o tempo lhe ajuda a compreender que Cristo é a imagem histórica do si-mesmo mais diferenciada que existe, e, por essa razão, revela o caminho da individuação de forma cristalina. Ainda assim, a narrativa cristã ocultou e reprimiu aspectos fundamentais da psique humana, logo, da própria divindade. O grande ensinamento da cruz é a integração desses aspectos reprimidos no campo divino, logo, também humano.

O conceito de divindade na psicologia complexa é fundamental para a compreensão do peso que a imagem da crucificação e da ressurreição de Cristo possuem para Jung como imagem da individuação. Da mesma forma é a sua análise específica da imagem de Deus no mundo ocidental. Como europeu, Jung falava para os seus, e preocupava-se em encontrar os remédios para o vazio espiritual dos homens e mulheres do Ocidente, nascidos e criados sob a cultura cristã. Logo, seus estudos sobre os dogmas e símbolos cristãos eram, para ele, reveladores não apenas desses remédios, mas mostravam um diagnóstico do próprio drama psíquico ocidental. Jung foi um estudioso de todas as religiões e culturas. Mas era sempre em comparação ao mundo cristão que ele as estudava, tentando entender a própria cultura através do outro. Com isso, sua psicologia ganha importância ainda maior, já que o cristianismo é a base moral do mundo capitalista globalizado. Foi sob a bandeira do dogma cristão que o processo colonizatório se deu. Assim, a compreensão das bases psíquicas do Ocidente traz uma compreensão sobre males que assolam pessoas em todo o planeta. Além disso, na medida em que o cristianismo é um monoteísmo patriarcal soberano, ele se torna espelho para toda cultura que também se pauta pela soberania de um princípio masculino. Antes, porém, de detalharmos essa imagem cristã de Deus, vejamos o que significa a imagem de Deus na psicologia complexa.

Em *Resposta a Jó*, de 1952, livro de grande envergadura intelectual, Jung leva às últimas consequências a sua compreensão de que o drama divino é um drama psíquico. Este é o livro derradeiro para o entendimento do significado da *imago Dei* na psicologia junguiana. Jung se utiliza da expressão em latim, *imago Dei*, usada pelos padres da Igreja para afirmar a doutrina da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, para marcar o fato de que fala sobre uma imagem psíquica. É nesse contexto, em toda a sua obra, que ele usa a palavra *imago*. Em seu entendimento, a psique carrega a *imago Dei* em seu interior, como promessa, e exige o reconhecimento dela pela consciência. Em acordo com o que vivenciou, Jung compreendeu, então, que o maior desafio da individuação era recolher a imagem coletiva de Deus, para dar à luz à própria divindade. Em 1944, afirmou que “a tarefa mais nobre de toda a educação (do adulto) é a de transpor para a consciência o arquétipo da imagem de Deus, suas irradiações e

efeitos” (Jung, 2012c, OC 12, § 14). Essa transposição de Deus do mundo exterior para a consciência, como um arquétipo, seria a expressão mais sofisticada e completa da individuação.

É justamente em *Resposta a Jó* que ele completa o ciclo do que intuiu em *Transformações e Símbolos da Libido*, ao compreender Deus como a maior soma de libido existente, e do que vivenciou em seu confronto com o inconsciente conforme relatado em *Os Livros Negros*. Nesses, presenciamos não apenas o surgimento de Abraxas como uma imagem conciliadora dos opostos que vivem em tensão na imagem divina, mas o nascimento de Fanes, o Deus brilhante de Jung. Abraxas aparece como um deus intermediário entre o Deus coletivo e o Deus que se revela ao indivíduo. Como união entre o Deus cristão e Satanás, ele precisa ser reconhecido e integrado. Somente após a aceitação, por Jung, da força de Abraxas é que se abriu espaço para o nascimento do Deus que se revela no coração. Foi Abraxas a imagem que forçou o eu de Jung à crucificação, antes mesmo que ele soubesse o seu nome. Ele é a lembrança de que a narrativa cristã deixou de lado algo muito importante. Experimentar Abraxas é, assim, se abrir para dar à luz um Deus. Para Jung, o Deus que nasceu dessa jornada foi o andrógino Fanes, representação da personalidade mais integral dele, imagem brilhante dessa personalidade que não poderia mais ser esquecida. Em *Resposta a Jó*, vemos o ápice a que a compreensão desse processo chegou. Nele, Jung revela a participação humana no desenvolvimento da divindade, o que faz de Deus imagem e semelhança do humano.

Antes, contudo, de entrarmos nos detalhes de *Resposta a Jó*, que revela o profundo significado da nova religião, vejamos o percurso que Jung toma até chegar à tal densidade. Tudo começa com a compreensão de que o si-mesmo e a imagem de Deus não se diferenciam na psique (Jung, 2013h, OC 11/2, § 231). Todos os estudos de religião e alquimia de Jung serão pautados por essa premissa. Ela é, inclusive, o que sustenta a importância desses estudos. Se a imagem de Deus é espelho do si-mesmo, ela revela o drama psíquico tanto de indivíduos, na análise da imagem de Deus que uma pessoa carrega, quanto de toda uma cultura, quando se analisa a imagem coletiva de Deus. Dentro dessa perspectiva, a história revela inúmeras representações coletivas do si-mesmo. Essas, por sua vez, informam sobre o estágio do desenvolvimento da psique coletiva. Quanto mais diferenciada uma imagem de Deus, ou seja, quanto mais ela comporta elementos aparentemente contraditórios, mais ela revela o quanto de conteúdos inconscientes já estão integrados, ou em vias de integração, na psique coletiva de um povo, nação ou cultura. Buscando entender o drama psíquico ocidental, Jung se debruçou sobre a pesquisa e o entendimento da imagem ocidental de Deus. O primeiro grande estudo que fez nesse sentido foi a interpretação psicológica do dogma da Trindade, em 1942.

Seu interesse pelo estudo da Trindade esteve no fato de que ele a via como uma narrativa do desenvolvimento da consciência, que contaria a história da caminhada da psique em direção à totalidade. Cada uma das figuras da Trindade espelharia, assim, um estágio desse desenvolvimento. O mundo do Pai representaria a unidade primordial, o estágio em que a consciência ainda não reconhece as forças do inconsciente e não se diferencia dele. É um estado de participação mística. Nele, o si-mesmo, como lei e autoridade maior, é um Deus fora da psique. De fato, um Pai. Já o mundo do Filho representaria uma ruptura, a separação necessária entre o eu e o mundo, ou o eu e o inconsciente. Aqui, o Filho reclama a sua independência diante do Pai. Psicologicamente, é a fase do conflito criador, que nasce após o confronto com a mãe devoradora. A fase do Filho é uma das mais intensas. Como Deus tornado homem, o Filho instaura a dualidade e revela a tensão entre espírito e matéria, e todo tipo de tensão entre opostos. Por isso, a imagem do sacrifício acompanha esse estágio, que está carregado de culpa. A psique sente que o eu precisa ser sacrificado por romper a unidade original. Mas o sacrifício, como vimos, é a porta para o renascimento. É ele que possibilita o terceiro estágio, o do Espírito Santo. Como Paráclito, ele é o mediador entre o Pai e o Filho, aquele que resolve a tensão. Ele não é o Pai nem o Filho, mas o espírito vivo entre eles, que nasce da consciência reflexiva.

Essa interpretação de Jung abriu as portas para a consolidação de seu entendimento sobre a imagem de Deus e sobre a força que essa imagem exerce na psique. É no estudo da Trindade que Jung irá iniciar sua fundamentação mais profunda sobre a quaternidade da psique. O tema da quaternidade é também fundamental para compreendermos o problema do feminino e do mal na psicologia complexa. Jung não se interessou por esse dogma apenas porque ele espelha, conforme compreendeu, o desenvolvimento da psique, mas porque ele revelaria o limite do dogma diante da verdade psíquica. A Trindade foi vista por ele como um movimento em direção à totalidade, mas a totalidade só poderia ser compreendida, no mínimo, como uma quaternidade. Aqui, a referência citada na Introdução sobre a qualidade dos números como femininos ou masculinos é fundamental. Jung irá observar, de forma perspicaz, que o formato de tríade acompanha as culturas patriarcais: “É indiscutível que a doutrina trinitária corresponde originariamente a uma ordem social de tipo patriarcal” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 223).

Primeiro, ele observa que o feminino é excluído da Trindade, afirmando que, tanto na cosmologia egípcia, que também possuía uma trindade, quanto no cristianismo, “a mãe de Deus fica fora da Trindade” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 197). O mesmo padrão é observado em outras tríades históricas. No caso da tríade cristã, Jung compreende que, ainda que grupos gnósticos tenham interpretado o Espírito Santo como um elemento feminino, “a operação mental que

subjaz à relação sublimada pai-filho consiste em exaltar uma figura invisível, um ‘espírito’, que representa uma espécie de encarnação ideal da vida masculina” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 198). O ideal da vida masculina ao qual Jung se refere está relacionado a uma prerrogativa que ele irá observar como qualidade do masculino arquetípico: a perfeição (Jung, 2012b, OC 11/4, § 620). O estado de harmonia eterna e de perfeição divina não encontra lugar no feminino, mas no masculino, que é apenas uma semente da vida, mas não a sua geração, que precisa incluir a matéria. O feminino arquetípico, por sua vez, carrega os atributos da integralidade. Talvez isso explique a intuição de Dorn de que a mulher e o diabo sejam parentes, já que a integralidade pressupõe a coexistência de fatores contraditórios e conflituosos, como o bem e o mal, o certo e o errado, o espírito e a matéria. Assim, as tríades, e a Trindade cristã, são consideradas, por Jung, “um esquema ordenador artificial, e não natural” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 246). Um símbolo quaternário seria um símbolo natural. Jung encontra no famoso axioma alquímico da alquimista Maria Profetisa, do antigo Egito, a fórmula alquímica para corrigir a incompletude do dogma cristão, como já vimos aqui, que diz que o um se torna dois, dois se tornam três, e do terceiro surge o um como o quarto.

A ideia arquetípica que sustenta o símbolo triádico seria a base dos ritos de diversas culturas que excluem as mulheres dos mistérios e inicia apenas os homens (Jung, 2013h, OC11/2, § 197). Isso aconteceria devido à força opressora que o arquétipo materno exerce sobre a psique masculina, que sente que precisa se libertar da mãe e tomar o lugar do pai. O mito do herói solar em sua batalha contra a mãe devoradora atravessa os milênios e encontra eco, ainda que distante, também no dogma da Trindade. Mas a tríade, como Jung aponta, é uma ilusão de totalidade. Ela busca resolver o conflito entre o Pai e o Filho ignorando a Mãe e o próprio conflito, substituindo a carga conflitua por uma solução etérica e estéril como o Espírito Santo. Para se tornar um símbolo vivo, condizente com a totalidade psique, a Trindade deveria incluir um quarto elemento e tornar-se uma Quaternidade.

Entendendo que “a quaternidade é um arquétipo que se encontra (...) em toda a parte e em todos os tempos” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 246), ela seria, para Jung, um pressuposto de todo julgamento de totalidade. Sabemos que ele vivenciou o símbolo da quaternidade. No entanto, para justificá-lo cientificamente, ele buscou argumentos na história humana e na geometria. Ressaltou que são quatro os elementos e os pontos cardeais, e que apenas o quatro consegue formar a realidade espaço-temporal, seja através da união das três dimensões espaciais mais o tempo ou do espaço mais as três dimensões do tempo (Jung, 2013h, OC 11/2,

§ 182). Citando sua própria teoria dos tipos psicológicos, afirmou a existência de quatro aspectos psicológicos de orientação da psique.

Para orientarmo-nos psicologicamente, precisamos de quatro funções: a primeira nos diz se existe alguma coisa; a segunda indica-nos em que consiste esta coisa; a terceira nos diz se tal coisa nos convém ou não, se a queremos ou não, e uma quarta nos diz de onde provém tal coisa e qual o seu destino. Fora disto, nada mais se tem a dizer. Em Schopenhauer já encontramos a demonstração de que o princípio da razão suficiente contém uma quádrupla raiz. E isto precisamente porque o aspecto quaternário constitui o mínimo exigido para a perfeição integral de um julgamento. O ideal de perfeição é o redondo, o círculo, mas sua divisão natural e mínima é a quaternidade. (Jung, 2013h, OC 11/2, § 246)

Jung encontrará, ainda, na filosofia de Pitágoras mais uma confirmação da força do arquétipo da quaternidade. Na escola pitagórica, a alma era vista como um quadrado, não um triângulo. Isso se diferencia substancialmente da visão de Platão, que pensava de forma trinitária. Lembremos que Platão foi uma referência para a constituição do dogma cristão no início da Idade Média. Ao citar Platão e Pitágoras, Jung será perspicaz mais uma vez. Ele analisará a obra *Timeu*, de Platão, primeira a esboçar uma imagem trinitária de Deus, que traz o dilema entre o três e o quatro já na pergunta inicial, sobre onde estaria o quarto elemento (Jung, 2013h, OC 11/2, § 234). Segundo o entendimento de Jung, a pergunta expressa o dilema entre o que é somente imaginado e a realidade concreta (Jung, 2013h, OC 11/2, §184). A perfeição, para Platão, residiria na tríade. Jung argumentará que não foi sem razão que Platão era celibatário, assim como o celibato se perpetua no catolicismo. Mas o sistema patriarcal seria uma ilusão de perfeição. Ele chega a ironizar Platão, afirmando que se fosse escravo em sua própria casa talvez tivesse uma imagem completamente diferente da asséptica imagem trinitária de Deus (Jung, 2013h, OC 11/2, § 264). Beirando a heresia, caso essa fosse uma preocupação para ele, se pergunta o que teria ensinado o Rabi Jesus se tivesse mulher e filhos e tivesse de cultivar a terra que produziu o pão que partiu (Jung, 2013h, OC 11/2, § 264). Nesse trecho, Jung argumenta “que o peso da terra também faz parte do conjunto”, mas esse peso é ignorado na Trindade. No debate, ele também cita *Fausto* e a cena dos cabiros, na qual Goethe afirma que o quatro “é o único verdadeiro, o que pensa por todos os outros” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 183). O três aponta, assim, para um movimento inacabado. Como triângulo, indica uma direção, mas ainda não é a estabilidade do si-mesmo, a totalidade. O quarto elemento traz o solo da realidade.

Em *Psicologia e Alquimia*, de 1944, e *Aion*, de 1951, o tema da quaternidade é dominante. Em 1952, com *Resposta a Jó*, ganha sua forma mais rebuscada. Em todas essas obras, Jung argumenta a favor da inclusão do quarto elemento que o dogma insistiu em negar,

mas a clínica e a história revelavam sua necessidade de integração. No primeiro livro, ele demonstra essa necessidade em uma sequência de cinquenta e nove sonhos reveladores, retirados de uma série de trezentos e quarenta sonhos de um mesmo homem. No segundo, recorre a uma infinidade de símbolos gnósticos e alquímicos, e à discussão sobre o simbolismo da cruz e a relação entre Cristo e o Anticristo. No último, analisa psicologicamente o drama bíblico de Jó. É em todo esse contexto que se localiza a problemática do mal na psicologia complexa. Para Jung, o quarto elemento que falta na imagem trinitária de Deus é essencialmente a sombra. Em seus estudos do cristianismo, ele irá sustentar a incongruência da imagem ocidental de Deus como um *summum bonum* (bondade suprema). Para ele, a realidade psíquica e material diariamente provava que as forças inconscientes soberanas estavam longe de serem apenas boas. Uma imagem de Deus que desconsidera isso seria ilusória. Mais do que isso, perigosa, pois não prepararia a consciência para lidar com a inevitabilidade dos aspectos sombrios da realidade. Por isso, ao analisar a doutrina da vinda do Anticristo em *Aion*, a compreendeu como um movimento da psique coletiva que clama pela integração da sombra.

A imagem de Deus como um bem supremo, no entanto, levou séculos para se consolidar no mundo cristão. No cristianismo primitivo, considerava-se o bem e o mal como partes da divindade, especialmente entre os grupos gnósticos, ainda que essa imagem estivesse bastante indiferenciada. É o que representa a ideia da mão direita e da mão esquerda de Deus (Jung, 2013e, OC 9/2, § 99). Agostinho de Hipona será um dos primeiros pensadores cristãos a refletir sobre a natureza do mal. Ele afirmará que o mal é uma *privatio boni*, uma privação do bem, pois Deus não poderia ter criado o mal. Isso se estenderá pelos séculos e ganhará sua expressão mais completa no final da Idade Média, na ideia do *summum bonum* e na *Suma Teológica* de Tomas de Aquino, no século XIII. Jung afirmará que a doutrina da *privatio boni* era um eufemismo (Jung, 2013h, OC 11/2, § 248), pois o mal não cessa de mostrar os seus efeitos terríveis no mundo. O dogma argumenta que o mal se origina do livre arbítrio e da fraqueza humana. Tentado pelo diabo, o homem, em sua fraqueza, cometeria o mal. Aqui, no entanto, encontra-se uma incongruência. Se o diabo é a expressão do mal, e uma personagem do drama divino, como ele não seria uma criação divina? A serpente, afinal, esteve no Paraíso o tempo todo. E se o ser humano é imagem e semelhança de Deus, e possui livre arbítrio, inclusive para o mal, como o mal está fora de Deus? O argumento servirá de base para a explanação mais fascinante de Jung acerca das brechas do dogma cristão quando analisado pelo ponto de vista da realidade psíquica: o papel da sombra na consciência humana, logo, na diferenciação da imagem de Deus. “Se o Mal não é substancial, o Bem não passa de algo vago, porque não tem

de se defender de um adversário substancial, mas unicamente de uma sombra, de uma *privatio boni*” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 247). Na realidade da tensão entre opostos, jamais poderia haver um bem sem que haja igualmente, na mesma proporção, um mal. Essa seria a verdade que o cristianismo tentaria evitar há mais de dois milênios, apoiando-se em imagens mirabolantes como a Trindade, enquanto a vida prova, a cada segundo, a força do poder de destruição.

Tal é a premissa de *Resposta a Jó*. No livro, Jung se pergunta por que razão Javé teria aceitado a provocação de Satã, que apostou com Ele que Jó perderia a sua fé caso perdesse tudo o que tinha. Como imagem do drama psíquico, o drama divino interpretado por Jung nesta obra revelaria as sombras da psique coletiva ocidental, que, sendo uma cultura patriarcal, sustentada por uma imagem masculina e paterna de Deus como epítome da perfeição, exclui ontologicamente e concretamente, do símbolo e da cultura, o feminino e o mal. Jung explora que Javé estava convencido de que Jó se manteria fiel a Ele, mesmo perdendo tudo, porque era inconsciente de si mesmo. Não sem razão, era um Deus temperamental. Aqui podemos ver esse masculino todo poderoso possuído por sua *anima*. E, de fato, essa conclusão não está errada. A justificativa que Jung encontrará para esta inconsciência está justamente no esquecimento de Javé de seu aspecto feminino (Jung, 2012b, OC 11/4, § 616-623), a *Sapientia Dei*, ou Sofia, pela qual clama Jó em seus momentos de maior desespero. Como conclusão, a necessidade de integração do feminino na imagem de Deus, pois “a componente feminina exige, como a masculina, uma representação de caráter pessoal” (Jung, 2012b, OC 11/4, § 753). O esquecimento de seu aspecto feminino leva Javé a não reconhecer sua natureza antinômica. Assim, ele cai vítima de Satã, ou seja, da sombra, e permite que as maiores atrocidades aconteçam a um homem comum e devoto. Mas Jó, ao perder tudo, não perde as esperanças. Ele se torna consciente. É Jó quem percebe que algo falta em Deus, que é a sua Sabedoria. No fundo, ele sabe que ela está lá. Por isso, de forma reflexiva, Jó transforma a divindade. Ao perceber que Jó não cedeu em nenhum momento, Javé o retorna em dobro tudo o que ele havia perdido. No ponto em que Jung finaliza a explanação psicológica do drama de Jó, se inicia sua conclusão transgressora. Fazendo uma conexão entre a imagem de Deus do Antigo Testamento e a imagem do Novo Testamento, estando ambas conectadas no cristianismo, ele afirmará que é por se sentir culpado pelo sofrimento de Jó que Deus decide “tornar-se homem” e sofrer na cruz (Jung, 2012b, OC 11/4, § 689). Assim, Jung confirma a participação da consciência humana no desenvolvimento da divindade. Psicologicamente, isso significa dizer que o si-mesmo é uma força imponderável, mas sua ampliação como uma totalidade, ou seja, sua transformação em um campo psíquico autêntico e integral, depende da tomada de consciência

do eu, ou seja, da integração dos conteúdos do inconsciente. Cristo é Javé arrependido, entregando-se ao sacrifício para renascer como um Deus mais consciente. E isso seria uma imagem do processo de individuação.

No entanto, mesmo Cristo, com sua antinomia expressa de forma mais consciente na cruz, ainda não é uma imagem integral, pois lhe faltam a sombra e o feminino. A existência do diabo no cristianismo é uma lembrança de que a sombra, o duvidoso, o sujo, o erro, demandam seu lugar no plano divino. Da mesma forma, o culto mariano foi um pedido de socorro da psique coletiva para que o feminino não seja esquecido, pois sem ele, Deus jamais teria encarnado. Tudo isso é verdade psicológica. A vivência de Jung com o inconsciente é a prova viva do poder do feminino no nascimento da consciência mais ampliada. Como vimos, Jung precisou *tornar-se mulher*, ou seja, incorporar as qualidades do feminino arquetípico, como a receptividade, a paciência e a aceitação do paradoxo, logo, do mal em si mesmo e nos demais, como apenas uma mãe é capaz de aceitar. O fato da Virgem acolher a todos sem distinção é justamente um espelho dessa qualidade arquetípica do feminino na forma da mãe. Mas o dogma nunca incluiu nem o feminino e nem o mal na imagem do *summum bonum* trinitário. Nem mesmo a Reforma, segundo Jung, foi capaz de resolver esse dilema. Nas igrejas protestantes, Deus se tornou, conforme ele compreendeu, uma figura ainda mais distante, etérea e racionalizada. Porém, a Reforma preparou o terreno para a centralidade da razão nos séculos seguintes, necessária a uma maior diferenciação da consciência (Jung, 2012b, OC 11/4, § 742), o que deu origem à ciência. As ciências como um todo nascem mais do espírito protestante do que do católico, da mesma forma que o capitalismo, conforme a tese sociológica de Max Weber (1864-1920), em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de 1904. Todo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia parece ter sido, assim, uma necessidade psíquica do mundo europeu, que precisava da razão depois de séculos de dominação da emoção religiosa. Mas a enantiodromia que levou do emocional ao racional gerou uma infinidade de especializações e divisões. A própria imagem da totalidade tornou-se cada vez mais difusa e dispersa em inúmeros movimentos de massa e inúmeras ciências. O resultado disso foi o que Nietzsche anunciou como a “morte de Deus” em 1882.⁴⁰ Para Jung, essa “morte”, embora tenha sido necessária, deixou um vazio profundo, que trouxe à tona as forças irracionais da psique de maneira violenta, originando duas grandes guerras e fenômenos como o nazismo e a bomba atômica. “Aquele para quem ‘Deus morre’ se torna vítima da inflação” (Jung, 2012a, OC 11/1, § 142). Logo, tudo

⁴⁰ Nietzsche escreveu pela primeira vez sobre a morte de Deus em *A Gaia Ciência*, de 1882. Mas entre 1883 e 1885, o tema retorna em *Assim falava Zaratustra*.

o que havia sido reprimido no cristianismo estava constelado no inconsciente. Estaríamos, assim, confrontados, no presente, com o tema do retorno do reprimido (Shamdasani, 2020, vol. 1, p. 83). Com sua crítica, porém, Jung não defendia a volta para uma sociedade dominada pela religião, mas compreendia que o mistério das forças irracionais não poderia ser ignorado. O maior desses mistérios sempre foi Deus. O que ele defendeu foi, então, o reconhecimento das forças obscuras como partes fundamentais da psique humana, e a sua integração no drama da vida, tratando-as sem eufemismo, como parte dessa totalidade a que costumamos chamar de Deus, que deveria, também, ser transposta para a consciência. A vivência desse processo deu à luz o mito pessoal de Jung, e consolidou a imagem da individuação como núcleo da psicologia complexa. O legado da individuação seria a origem de uma nova religião.

3.2.4 A nova religião: o legado da mulher e do diabo

Como já sabemos, nos seminários de 1923, na Cornualha, Jung trabalhou o cristianismo e o tema da nova religião. A alma lhe havia revelado, em 1922, que a nova religião “se expressa visivelmente apenas na transformação dos relacionamentos humanos” (Jung, 2020, vol. 7, p. 210). Nos seminários, segundo as notas históricas de Esther Harding, Jung e seus interlocutores discutiram uma “igreja invisível”, que se consolidaria no estabelecimento de relações profundas (Jung e Harding, 1923, p. 24). Não como uma instituição religiosa, mas uma igreja natural, embora Jung acreditasse na época que se as igrejas cristãs pudessem assimilar as irrupções do inconsciente, poderiam funcionar como um verdadeiro espaço analítico (Jung e Harding, 1923, p. 24). Ainda assim, seria uma difícil tarefa, pois como argumentou, a religião moderna se tornara uma “sentimentalidade histórica”, perdendo a conexão com a vida real (Jung e Harding, 1923, p.19). No *Liber Novus*, também afirmou que ainda não nascera, de fato, um deus do amor (Jung, 2015, p. 409). No contexto do seminário, essa frase pode ser interpretada na proposta de que o cristianismo teria operado uma segunda morte de Cristo, matando o relacionamento vivo com o espírito e, em consequência, o amor como prática viva (Jung e Harding, 1923, p. 23). A nova religião, como fruto do autoconhecimento, seria, assim, a verdadeira religião do amor, por ser natural, calcada em relações profundas entre pessoas que se apropriam do seu processo de individuação, de forma *acurada e conscienciosa*, permitindo o nascimento do símbolo do processo relacional, não de um lugar de adoração ou culto. Logo, uma transformação nas relações humanas seria a finalidade maior da individuação. Vejamos como esse argumento se constrói e se justifica, e qual o papel do feminino e do mal no encontro de Jung com o tema.

Em 1916, Jung já havia escrito que “individuação e coletividade são um par de opostos, dois destinos divergentes” (Jung, 2015, OC 18/2, § 1099). Isso não é um acaso, porém. Esse foi o ano dos sermões. Por serem divergentes, são, no entanto, complementares. Mas em uma realidade marcada por grande cisão, o encontro de um com o outro é um desafio. Conforme vimos na parte anterior, o desenvolvimento da consciência coletiva foi um processo de espelhamento da psique masculina esquecida do feminino. Em *Transformações e Símbolos da Libido*, observamos que as qualidades solares, ativas e de perfeição espiritual estão relacionadas ao masculino arquetípico. Já o feminino, é percebido como lunar, terreno, receptivo, o que o confronto de Jung com o inconsciente também nos mostrou, como nos muitos pedidos da alma para que ele cultivasse a paciência. Esse cultivo era necessário para abrir-se ao vazio essencial e tornar-se o vaso capaz de gestar um Deus. As razões dessas associações, no entanto, são obscuras. Como também já vimos, Jung não se debruçou em explicar as razões das qualidades associadas aos arquétipos, mas se concentrou no poder simbólico dessas manifestações.

O masculino é o portador do falo simbólico, o poder de ação e de fecundação. Foi o arquétipo dominante na construção da cultura por milênios. Embora o arquétipo do masculino não se manifeste exclusivamente nos homens, são os homens, em sua maioria, que se identificam com as características do masculino arquetípico no âmbito da consciência, conforme Jung identificou. A biologia pode ser um parâmetro para a compreensão da identificação da consciência com o arquétipo, embora não o único, mas a razão pela qual esse arquétipo se torna dominante não é simples de identificar. Uma das possibilidades é que ele seria o motor do desenvolvimento da consciência. Isso não está dito com todas as linhas por Jung, mas pode ser concluído através de seus estudos do dogma cristão e da imagem do *summum bonum*, e a partir também de alguns trechos de sua obra (Jung, 2013b, OC 5, § 351; 2012c, OC 12, § 60; 2011c, OC 14/2, § 271). Da mesma forma que o pai representa, para a criança, o contato com a cultura, que a separa da natureza, vivenciada na mãe, o pai arquetípico é aquele que favorece a instituição de leis e regras sociais. Aqui, o mito do herói reforça seu sentido universal para homens e mulheres, pois representa a libertação do eu do mundo indiferenciado do inconsciente, projeção que recai sobre a mãe ou qualquer figura materna.

Porém, uma vez que o masculino é valorizado sobre o feminino, sem que ambos atuem em conjunto, abre-se a porta para a manifestação da sombra desse masculino, em seu aspecto de mal. O feminino fica, com isso, relegado também à sombra em âmbito coletivo. Por projeção nas mulheres, as mulheres são empurradas para o mundo privado, e submetidas ao controle de um masculino adoecido pela unilateralidade. Essa parece ser, ainda, a base psíquica da

exploração dos recursos naturais e do tratamento violento ofertado também aos homens que não se encaixam no padrão da masculinidade dominante, que ignora o seu oposto. A *anima* é majoritariamente projetada nas mulheres, mas pode ser projetada também na *mãe natureza*, em homens homossexuais e em meninos e homens de personalidade mais introvertida, sentimental ou intuitiva. Essa *anima* é projetada em qualquer pessoa ou objeto que pareça *evocar o feminino* quando esse feminino não está integrado na consciência masculina. Mas como expressão da integralidade, o feminino é também uma lembrança de que a perfeição buscada pelo mundo masculino não existe. Como imagem mais profunda da natureza e do inconsciente, o feminino não deixa o corpo ser esquecido junto dos seus ciclos de vida e morte, criação e destruição, afirmação e negação. O corpo, a matéria, o mundo natural, são justamente o campo explícito do conflito, no qual tanto a vida quanto a morte convivem. Em que a tensão entre os opostos desafia a solução mágica de um espírito conciliador como o Espírito Santo. Mais ainda, por ele ser apenas um espírito conciliador do masculino, ao buscar resolver o conflito que existiria entre o Pai e o Filho esquecendo-se completamente de que ambos não podem ser fruto de geração espontânea de um masculino autossuficiente. Entre os gnósticos, inclusive, Sofia é a mãe do demiurgo, o Deus que cria o mundo material. Assim, quando as três pessoas da Trindade são expressões do ideal masculino, e ainda se tornam uma só, o conflito deixa de existir. Logo, também o desenvolvimento. Nada pode ser criado a partir dessa configuração.

A Trindade, como imagem de Deus, é uma tentativa de escapar da gravidade da matéria com uma solução muito bonita, mas nada eficaz em termos psíquicos. Um dogma nessas condições não é capaz de ajudar espiritualmente uma pessoa em crise, na busca da própria verdade. A matéria é o que lembra a consciência sobre a substancialidade do mal ignorada pelo dogma, e ela será a primeira a clamar pela consciência. Os sintomas diversos, psíquicos e físicos, são exemplos disso, assim como o desejo e a aversão. Da mesma forma atuam as guerras e a violência, que buscam compensar uma consciência rígida que prefere tentar conciliar o inconciliável, ao invés de aceitar o paradoxo. O diabo não é considerado o senhor deste mundo por um mero acaso, como nos lembra Jung (Jung, 2013h, OC 11/2, § 255). Essa é uma verdade psíquica. Ele é imagem da tensão original presente na matéria. Assim, tanto o feminino quanto o mal são o quarto elemento a ser integrado na imagem divina, para transformá-la em quaternidade. Seu parentesco reside justamente no fato de serem a lembrança permanente dos opostos em um mundo que os ridicularizou, transformando-os em algo sem substância própria: o mal como privação do bem e o feminino como privação da *perfeição masculina*. O feminino e o mal são lembretes de que estar encarnado, ou seja, vivendo no corpo os desígnios do espírito,

que é a tensão entre os opostos, é viver em alta voltagem, sempre à beira de decisões éticas e desafiadoras, sujeitos a sintomas diversos e a mal-estar. A única forma mais harmônica de lidar com essa tensão é não ignorando-a.

Mas apesar de tanto o feminino quanto o mal serem o quarto elemento, Jung viu no feminino a porta de entrada para a quaternidade. Assim, o feminino seria a porta de entrada para a individuação mais plena em uma cultura dominada pelo masculino. Isso se aplicaria tanto aos homens, na integração da *anima*, quanto às mulheres, no reconhecimento do feminino sob a face da Deusa-mãe ctônica como parte de sua personalidade mais profunda. Em *Resposta a Jó*, Jung considerou a proclamação do dogma mariano, ou seja, o reconhecimento como dogma, pela Igreja Católica Apostólica Romana, da assunção do corpo de Maria, o acontecimento mais importante no mundo cristão depois da Reforma (Jung, 2012b, OC 11/4, § 752). Mas antes mesmo de ser reconhecida como dogma, a assunção de Maria já era uma doutrina, pela força que o culto mariano exerceu durante séculos sobre uma igreja masculina. Jung já trata do tema em sua interpretação da Trindade, antes que o dogma fosse proclamado em 1950. Em 1942, ele afirmou que, com a assunção de Maria, “ao mesmo tempo a matéria é transposta para o reino da metafísica e juntamente com ela o princípio corruptor deste mundo, o mal” (Jung, 2013h, OC 11/2, § 252). Isso se daria pelo parentesco. A mulher e o diabo compartilham tanto a exclusão ontológica na imagem divina quanto a expressão plena da materialidade. Logo, afirmar que a ascensão do corpo feminino ao campo metafísico leva com ela o princípio do mal, significa um reconhecimento da força do mal com parte da *anima mundi*, a alma do mundo. Um reconhecimento de que o mal sempre existirá e não pode ser esquecido, que é justamente o que tira a sua força de atuação. Não se trata, assim, de uma integração que dá carta branca para a expressão do mal. A integração do feminino é o que garante que isso não ocorra, pois equilibra o mundo junto com o masculino, diminuindo o poder da sombra. O feminino é, assim, uma forma do masculino aprender a verdade antinômica da psique e lidar com ela. Como vimos na vivência de Jung, é a *anima* que o guia o tempo todo através do inferno.

Esse drama está expresso há milênios no Gênesis, antes mesmo do advento de um Deus encarnado. A leitura do Gênesis pelo ponto de vista psíquico reconhece a divindade no fato da mulher encarnar a dualidade, pois não existe desenvolvimento, inclusive psicológico, sem a dualidade e o conflito que ela instaura. Sem a Mulher, Adão jamais sairia de seu estado infantil, de filho inconsciente dependente do Pai. Assim, Eva, que significa “mãe da humanidade”, nome que ela ganha após o pecado original, pode ser vista como a representação, na Criação, do princípio psicológico do Eros e imagem do feminino arquetípico. O princípio da relação

pressupõe, ao menos, dois elementos. Sem ele, não existe o desenvolvimento da vida. Olhando por esse ponto de vista, faz todo o sentido que Adão tenha dado ouvidos a ela, desobedecendo o próprio Deus, e comido do fruto que a serpente ofereceu à Mulher. Não era possível esperar que Adão, inconsciente como era, desse ouvidos a uma serpente colocada no Éden pelo próprio Deus, sem a presença da Mulher. Não havia o princípio erótico para o mobilizar. Apesar disso, quando Javé separou, nos dias da Criação, as águas de cima das de baixo, não afirmou que isso foi bom, como observou Dorn. Ao separar, algo em Javé *soube* que havia criado a condição para o diabo, o seu filho sombrio, aquele que carrega a qualidade da oposição e da separação, conforme a etimologia da palavra grega *diabolus* nos revela. Sendo Adão espelho da perfeição, ou seja, da pura luz e bondade de Deus, não seria ele quem levaria a consciência à frente. Foi preciso trazer o segundo elemento, que é o elemento da discórdia: a serpente e a mulher.

Há diversas maneiras de interpretar isso. Em uma cultura masculina, como já era a cultura hebraica e a maioria das culturas humanas à época da escrita do Gênesis, na qual a consciência coletiva era bem menos diferenciada do que hoje, é evidente que a mulher seria o elemento da discórdia, e a imagem de Deus, um homem de poder. Nesse contexto, Deus só pode ser um Pai soberano, que cria e gerencia tudo sozinho, sem uma parceira. Da mesma forma, o instinto, nessa cultura indiferenciada, assume a forma de um bicho, no caso, uma serpente, uma figura andrógina. A serpente, como vimos no Capítulo 1, é associada ao feminino como um ser terreno, cuja pele se troca em ciclos. Mas também é masculino, como falo, revelando o caráter duplo do símbolo que nunca se esvai, mesmo quando a psique está totalmente adormecida. Numa cultura masculina, é lógica a criação do homem primeiro e, só depois, a da mulher, sobre a qual mais recai a projeção da anima. Sob a projeção do masculino, a mulher tem relação direta com o instinto. O Gênesis é uma testemunha da cisão psíquica característica de uma sociedade na qual o masculino se torna hipervalorizado, e o feminino é jogado na sombra. Mas, aqui, haveria um ato falho, imagem do ato falho de toda uma civilização. Em não havendo nenhuma qualidade sem o seu contrário, não existe a possibilidade do masculino existir sem o feminino e do espiritual existir sem o material e o instintivo. Diante disso, Eva tem um papel fundamental. Talvez o mais importante de toda a narrativa bíblica, pois nada existiria sem ela. Eva é o Eros, a cola de tudo e de todos. Por isso, só ela pode se unir ao princípio diabólico, que divide, porque sem ele, também nada pode existir. Em 1928, Jung escreveu que “é função do Eros unir o que o Logos separa” (Jung, 2013g, OC 10/3, § 275). A frase pode parecer contraditória com o que estamos vendo aqui, já que é Eva quem encarna a divisão, apesar do Logos discriminar. Vejamos da seguinte maneira: Eva, ao ser criada, traz com ela a divisão necessária do uno primordial.

Trazendo para o campo da consciência, é preciso separar consciente e inconsciente para diferenciar o eu do campo coletivo. Ao oferecer o fruto, dito proibido, para Adão, ela se torna a sacerdotisa da consciência, proporcionando o conhecimento do bem e do mal. Sendo princípio do Eros, sabe muito bem o que precisa ser feito. Não é ela quem divide, ela encarna a divisão, mas une Adão à serpente e a ela mesma. Quem aceita o fruto é Adão, ele sim o princípio que discrimina, separa e vê a diferença. Adão nomeia todas as coisas e, assim, divide. Ao comer do fruto do conhecimento, Adão, se torna, então, o próprio diabo. A mulher e o diabo sabem em que é preciso transformar Adão para que a vida cumpra seu papel: em um desobediente, da mesma forma que o anjo caído depois. Adão e Lúcifer compartilham o mesmo arquétipo. Logo, a relação entre Eva e a serpente é uma relação de parceria para o cumprimento do destino da humanidade, implementada pelo próprio Deus (o si-mesmo), ainda que sem consciência disso, conforme a interpretação que Jung faz de Javé em *Resposta a Jó*. Eva, encarna, assim, o princípio que deveria estar consciente em Deus: a Sabedoria. Nesse sentido, o Gênesis revela que, para se tornar inteiro, antes é preciso destruir o que está obsoleto, separando o eu das forças superiores. É preciso desobedecer. Adão, sendo o um, não tem Eros para se conectar à serpente, mas como o terceiro, ele se torna a própria serpente e se une a Eva. Juntos, como quarto, tornam-se o novo um. Essa dinâmica revela o princípio alquímico de Maria Profetisa.

A consciência, no entanto, será encarada como maléfica no decorrer do cristianismo, tradição na qual o diabo se tornará a alma do próprio mal. Psiquicamente, ele representa a realidade psicológica do mal (Jung, 2013h, OC 11/2, § 248). Deste fato, vem a demonização de Eva, pois ela é o agente que tira o primeiro humano da inconsciência. A inconsciência, por mais que não seja desejada pela psique, é confortável para o eu, que não precisa se esforçar em se posicionar. Além disso, é confortável também ao exercício do poder desse eu, que pode submeter à sua vontade as consciências adormecidas. Se associarmos essa imagem à interpretação de Jung de que o ser humano participa do desenvolvimento da divindade, temos em Eva a primeira pista disso. Antes de Jó, Eva foi o primeiro ser humano a contribuir para a diferenciação de Deus. Sem o pecado original, Jó não existiria. E como Jung reflete, sem Jó, Cristo não existiria. A Sabedoria esquecida de Deus, que Jó espera Dele, tem em Eva a primeira pista de sua existência. Pode ser essa a razão pela qual Jesus, como Cristo ressuscitado, tenha aparecido primeiro a uma mulher, Maria Madalena, conforme vemos nos evangelhos, especialmente no Evangelho de João, no qual ela é a única a vê-lo primeiro.

O fio dessa narrativa chegará até o culto mariano e o dogma de Maria, uma vez que Maria é o feminino que consegue *furar a bolha* da exclusão do feminino no âmbito institucional

cristão. Lembremos que, além de Eva ser considerada o próprio agente do mal, Maria Madalena passou séculos sendo vista como prostituta, alimentando a dicotômica imagem do feminino *entre a puta e santa*, até ser reconhecida pelo Papa Francisco, em 2016, no âmbito da Igreja Católica, como a apóstola dos apóstolos. O caso de Maria é revelador. Psicologicamente, a assunção de um corpo feminino aos céus é um fato extraordinário, pois confere mais divindade à matéria, mais do que já conferia com o corpo de Cristo, assim como ao feminino. Ainda assim, essa é uma meia porta para a quaternidade, pois sendo Maria, virgem, a totalidade continua mutilada, pois lhe falta a sexualidade, o aspecto mais condenado no cristianismo. Quando Eva, a portadora da consciência, entra em cena no Gênesis, a sexualidade entra junto. Aqui, a necessidade de integração dos opostos revela a sua radicalidade. A Virgem é um símbolo poderoso de autonomia, e da pureza necessária para gerar um Deus. Ela revela um aspecto fundamental da psique, que aparece também na alquimia, que é a necessidade de eliminar o que precisa ser eliminado, esvaziando-se, para poder dar à luz o novo. Porém, como Jung nos mostra, os tratados alquímicos ensinam que a finalidade última do processo é a *coniunctio*, a união entre os opostos. As imagens do casamento do Sol e da Lua e do Rei e da Rainha nesses tratados são a prova disso. A última obra de Jung, *Mysterium Coniunctionis*, lançada entre 1955 e 1956, é inteiramente dedicada ao tema. De um lado, o arquétipo da união, o casamento sagrado (*hierosgamos*), revela que é preciso integrar esses opostos em si próprio. De outro, porém, ele é um lembrete de que a individuação não se completa sozinha, mas necessita dos relacionamentos (Jung, 2013j, OC 16/2, § 454), do princípio de Eros.

Muitos tratados alquimistas falam sobre a necessidade de inclusão, no trabalho, da *soror mystica*, a parceira feminina do alquimista. Como a maioria desses tratados foram escritos por homens (Jung, 2013j, OC 16, § 505), é comum que se fale em uma parceira feminina, e não em um parceiro masculino. A integração entre o masculino e o feminino é um processo interno, mas tanto a alquimia quanto a vida revelam a importância da matéria e da relação. A sexualidade tem um lugar central nesse aspecto, embora não seja o único. Mas ela não pode ser excluída da totalidade, sob pena de possessão pela sombra e pela *anima*. Logo, uma espiritualidade que ignora a sexualidade torna-se predadora da psique. A sexualidade, em um contexto em que é considerada suja e imperfeita, um corpo estranho no mundo ilusório da perfeição de uma Trindade masculina, passa também a atuar na sombra. Os inúmeros casos de pedofilia na Igreja Católica, trazidos pela mídia nos últimos anos, são a lembrança da exclusão desse corpo integral. Da mesma forma, os crimes sexuais contra mulheres e a diária violação da Terra na exploração de petróleo e minerais, na abertura de pastos onde antes havia florestas, a decisão

de fazer guerra em lugar de usar a diplomacia, entre outras violações na integralidade do planeta e das comunidades humanas. A misoginia, o feminicídio, as guerras, a exploração dos recursos naturais, a homofobia, a transfobia, a pedofilia, por essa ótica, vêm de um mesmo lugar psíquico: o da ignorância da realidade psíquica total, que empurrou para o porão o feminino e a matéria. O feminino é violentado não porque somente ele carrega a força da sexualidade, mas porque, em uma cultura masculina, é o feminino que recorda sobre essa inquestionável verdade do corpo e da alma que foi transformada em pecado. Ele, inclusive, nos lembra também que o prazer do corpo vai muito além de uma sexualidade genital. A sexualidade, como arquétipo, se manifesta na sensualidade da relação com a matéria como um todo. Ela está em qualquer relação de prazer e troca que o corpo experimenta, seja com pessoas, no sexo propriamente dito ou em expressões de afeto, seja com comida, dança, com o pisar na terra, entre inúmeras outras formas. O dogma da assunção de Maria revela, assim, que um dogma não é suficiente para uma transformação psíquica em massa, muito menos um dogma que exclui o feminino da imagem de Deus e preza por uma imagem ascética de um Deus que não conhece o corpo plenamente. Se Cristo é corpo, ele é, no entanto, um corpo mutilado, porque nunca conheceu a sexualidade. Assim, o dogma é muito mais um atestado de que, coletivamente, há um movimento na direção de uma mudança de consciência e, nesse sentido, Jung estava certo em comemorar. Mas talvez não seja no âmbito da igreja como instituição que a grande mudança virá. Mesmo otimista diante do dogma mariano, Jung perdera, no final de sua vida, uma esperança que alimentou, em um determinado momento, acerca de uma renovação do cristianismo (Shamdasani, 2005, p. 375-376). O nascimento de uma nova *imago Dei*, algo inevitável no desenvolvimento da consciência coletiva, conforme a psicologia complexa traz à tona, parece que virá de outro lugar. A nova religião, apontada pela alma a Jung, possui uma pista.

Ao vivenciar, como experiência viva da psique, toda essa dinâmica envolvendo o feminino e o mal na cultura patriarcal cristã, Jung se abriu para aceitar, mesmo sem entender de início, a nova religião. Conforme vimos, a alma lhe revela a nova religião como o sentido último da individuação. Ela é a própria expressão de uma pessoa individuada em ação no mundo. E a ação por excelência do humano no mundo é o relacionamento. Logo, a nova religião é a religião no sentido de *relegere*, como uma acurada e conscienciosa relação com o numinoso que afeta, em primeira e em última instância, as relações. Por isso, o reconhecimento da sombra e da *anima* e do *animus* é obrigatório. Jung só compreendeu o papel dos relacionamentos na harmonia psíquica de um indivíduo e da sociedade após recolher suas projeções e integrá-las. Após deixar-se tocar pelo mal em si e pela mulher interior, tornando-se mulher psiquicamente

e assimilando características demoníacas, para compensar sua personalidade masculina e *boa demais*. Foi assim que ele compreendeu a importância de cada pessoa carregar a própria cruz, para que possa encontrar o próprio brilho. Pois apenas no encontro do próprio sol interior, tem-se relacionamentos verdadeiros, entre pessoas verdadeiras, que reconhecem suas projeções e a força das dinâmicas psíquicas invisíveis. Sem isso, o que há é apenas um encontro de almas quebradas, prontas a serem possuídas e iniciarem uma guerra. A nova religião é, assim, uma igreja interior que dispensaria a autoridade das instituições religiosas e de seus chefes, pois o Deus e a Deusa brilharão no coração desses homens e dessas mulheres que tiveram a coragem de atravessar o próprio inferno e descobrir que o mal do mundo também vive dentro. A soberania de Deus deixa de ser sentida, assim, como algo distante, e se torna a própria soberania do si-mesmo. A única realmente válida, pois nasce do sacrifício do eu. Não é, desta forma, inflação, mas reconhecimento de uma dinâmica muito maior que atua sobre os indivíduos. Apenas com esse reconhecimento, fruto do sofrimento e de sacrifícios, se pode reconhecer a divindade em todo ser humano. Nesse ponto, nenhuma igreja seria mais necessária, somente a bússola interna. Assim, a comunidade alimenta-se da individualidade, e vice-versa, sem que uma seja predadora da outra. Da mesma forma, a espiritualidade e a sexualidade. O quinto sermão aos mortos toca exatamente nesse ponto, como se antecipasse a nova religião.

Os relacionamentos íntimos, especialmente, foram vistos por Jung como o principal laboratório da vida social e dessa nova religião calcada nas relações humanas. Baseados na dinâmica da transferência e da contratransferência, ou seja, das projeções, eles revelam sombras e luzes a quem estiver disposto a não culpar o parceiro e a não depositar nele a própria verdade, mas a reconhecer que o que está em jogo em toda relação é a própria individuação.

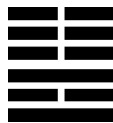
Quantos casais vivem infelizes anos a fio e às vezes uma vida inteira, porque ele vê a mãe em sua mulher e ela o pai em seu marido, sem que nunca conheçam a verdade um do outro enquanto seres humanos! A vida em si já é bastante árdua para que não se procure evitar pelo menos as dificuldades mais estúpidas. Mas sem um confronto profundo com um interlocutor, a retirada das projeções infantis é muitas vezes simplesmente impossível. Visto que este é o fim legítimo e o sentido pleno da transferência, ela conduz inevitavelmente, sempre e em todo lugar, qualquer que seja o método do *rapprochement*, à discussão e ao confronto, e através deles, à evolução para uma consciência superior, e esta serve por sua vez para medir o grau da integração da personalidade. No decorrer desta discussão, travada além do convencional que mascara, o homem verdadeiro se revela à luz do dia. Ele nasce, por assim dizer, dessa relação psíquica e a expansão de sua consciência vai-se arredondando, até formar o círculo que o abrange. (Jung, 2013j, OC 16/2, § 420)

Essa compreensão encontra eco na própria forma como Jung vai entender o papel do médico na análise, pois a análise será, para ele, também um espaço de construção de uma relação profunda (Jung, 2013j, OC 16/2, § 287-290). Jung entendia que cabia ao médico e ao psicólogo evitar o distanciamento intelectual característico do processo analítico de sua época, e que ainda hoje se vê. Para ele, o médico deveria estar inteiro na análise, e não distanciado dela, como o seu próprio método: “Todo psicoterapeuta não só tem o seu método: ele próprio é esse método. (...) O grande fator de cura na psicoterapia é a personalidade do médico” (Jung, 2012d, OC 16/1, §198). Assim, o tema das relações será o oceano no qual os rios do pensamento e da vida de Jung irão desembocar. Esse é o tema que parece dominar sua vida e guiá-lo. No início, a dinâmica das relações em sua vida é marcada pela principal relação de toda pessoa: com os pais. Mesmo quando os pais são ausentes, é a relação com a mãe e com o pai a primeira a ocupar os corações humanos. Depois, no caso de Jung, se transfere para uma relação com Deus. Mais adiante, será a relação de Jung com as mulheres que ocuparão lugar especial dentro do escopo das relações humanas para ele, o que pode ter contribuído imensamente para sua assimilação do feminino. Nas entrevistas a Aniela Jaffé, ele afirma sobre a importância de reconhecer a objetividade da mulher, separando-a da *anima* (Jung e Jaffé, 2026, p. 188). Já a sua relação com Freud e com os círculos psicanalíticos o acompanha no início de sua crise e é estopim dela. O tema das relações domina também o confronto com o inconsciente. Primeiro, na relação que Jung estabelece com a alma e as demais figuras do inconsciente. Depois, quando a alma o ajuda a resolver seu triângulo amoroso e a melhorar todas as suas relações, inclusive com o próprio corpo e o próprio tempo. Com isso, a alma revela a Jung a nova religião, que surge do processo de individuação, encontra sua expressão na vida autêntica que nasce quando há entrega consciente a ele, e ensina o eu se relacionar. Assim, ela integra o princípio do Eros, excluído na sociedade do Logos. Por isso, o feminino e o mal são fundamentais. Eles ensinam, de forma didática, à consciência, esse princípio. A individuação se torna assim, a base dessa nova religião que dispensa a religião de fora, mas precisa da atuação permanente do *relegere*.

Individuar-se não significa o isolamento do ser humano, como talvez a palavra possa dar a entender em uma sociedade dominada pelo individualismo. Pelo contrário, ela deveria preparar o indivíduo para a vida em comum. Foi com esse olhar, a partir do que experimentou com o inconsciente, que Jung se debruçou sobre o estudo da *coniunctio*, a operação alquímica da união, como imagem do objetivo da individuação. Jung entendeu isso quando encarou, antes de tudo, um relacionamento interno com o diabo e com a mulher que o habitavam. Só assim, tornou-se possível a ele ser mais inteiro, relacionando-se melhor, o que o possibilitou construir

uma psicologia que é um lembrete de que a melhor forma da vida humana exige a coragem de se relacionar. Primeiro, com os próprios demônios e as dinâmicas psíquicas que nos habitam. Segundo, com os outros. A autenticidade e a verdade do eu e das relações nascem da rendição do eu ao si-mesmo, única condição para a aceitação da divindade em si próprio e em tudo, e condição para a transformação radical dos relacionamentos. Logo, da própria sociedade. Na lógica da psicologia complexa, nada mais é exigido ao ser humano que o papel de apropriar-se de sua individuação. No entanto, a maioria ainda escolhe a inconsciência, preferindo perambular sem rumo algum por verdadeiros labirintos sem saída, a encarar a jornada pelo próprio inferno. Em seu livro *A Alma Imoral*, o rabino brasileiro Nilton Bonder conta a parábola dos longos caminhos curtos e dos curtos caminhos longos (Bonder, 1998, p. 57-58). Seguindo a jornada da vida e da obra de Jung, observamos que o sacrifício real economiza anos em sacrifícios ao nada, que fazemos quando pegamos atalhos e descobrimos que os caminhos curtos são muito mais longos do que os longos. São eles que levam a doenças, guerras e violência. O si-mesmo oferece o longo caminho curto. Basta que se aceite o chamado, como o herói sempre aceita, mesmo após resistência. A luz só brilha depois da escuridão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Obscurecimento da Luz: *Ming I*. Ao contemplar o Hexagrama 36 do *I Ching*, deparei-me com a imagem da Terra (*K'un*), o receptivo feminino, sobreposta ao Fogo (*Li*). É o brilho da consciência mergulhado nas entranhas da matéria. Assim como Jung encerrou o ciclo de *Os Livros Negros* consultando o oráculo, escolhi fechar este percurso, construído sob as rachaduras de um terremoto psíquico e atravessado por incessantes sincronicidades, rendendo-me à mesma sabedoria milenar. Ao fazê-lo, teço um ouroboros simbólico: retorno ao *I Ching*, que foi o meu primeiro contato com o pensamento junguiano, permitindo que este fim reencontre a semente original, para que o novo começo possa brotar no solo de sua própria fundação.

Em um gesto que ecoa a “oração ao Oriente” de Jung, busquei clareza para o que permanecia velado no âmago desta pesquisa, carregada pelo enfrentamento da minha própria raiz ocidental. Em meditação, diante da chama de uma vela, perguntei ao livro qual era a contribuição oculta desta tese, aquela que o meu olhar, ainda capturado pelo peso do intelecto, não conseguia alcançar. O Hexagrama *Ming I* me impactou pela sincronicidade e precisão. Não apenas por ser formado pelos símbolos do feminino (a terra) e da consciência (o fogo), mas porque fiz a consulta somente após escrever a última sentença do último capítulo: “a luz só brilha depois da escuridão”. Descobri, assim, que a resposta para o que estava obscuro era, precisamente, o obscurecimento. O que eu ainda não via era que o valor final deste trabalho não residia no que ele esclarece, mas no que ele lesiona. O nome literal do Hexagrama, nos diz o texto do oráculo, é “lesão do luminoso” (Wilhelm, 2003, p. 120).

Compreendo, com isso, que a imagem que emerge ao fim desta tese não é a de uma clareza solar, porque antes de ser uma construção, ela é a destruição de um mundo, necessária ao nascimento do novo. No famoso romance *Demian*, de 1919, inspirado na psicologia junguiana, Herman Hesse escreveu: “Quem quiser nascer, tem que destruir um mundo” (Hesse, 2015, p. 110). As implicações deste trabalho sugerem que a exaustão dos modelos puramente lógicos precisa abrir espaço para a sabedoria do puramente ilógico, do rastejar da serpente do submundo. A travessia pelo coração do obscurecimento espelha, assim, o próprio processo de individuação, e revela que, no atual estágio do desenvolvimento da consciência, especialmente

no chamado Ocidente, é no contato com a espiritualidade terrena e a sexualidade sagrada que o conhecimento deixa de ser teoria para se tornar potência. Quando as linhas de *Ming I* se movem, o Hexagrama 36 transmuta-se no 26, *Ta Ch'u*, o Grande Acúmulo ou O Poder de Domar o Grande. Vejo, então, que o que foi processado no silêncio do doutorado é, agora, um reservatório de Céu dentro da Montanha, uma autoridade psíquica que busca manifestação no mundo público, atravessando a subjetividade para chegar ao coração da coletividade. Ao deixar o pátio da academia, deixo que se encarne o que foi pesquisado, levando para a vida a chama que ardeu no escuro. O título de doutora, neste contexto, transmuta-se de um selo institucional em um compromisso ético: o de ser luz no mundo, após o longo tempo de gestação na sombra. Um paradoxo a ser sustentado: ser luz da necessidade da obscuridade.

Sendo a contribuição mais profunda desta tese um ato de “lesão do luminoso”, ela fere deliberadamente a imagem coletiva de perfeição unilateral que o cristianismo e o racionalismo sustentaram por séculos. Esta lesão, porém, é um sacrifício necessário: a luz solar e absoluta precisa ser obscurecida pela terra para que o divino deixe de ser um ideal abstrato e se torne uma realidade encarnada. A tese contribui, a partir de agora, como um instrumento de desconstrução da assimetria entre o celestial e o terreno, buscando devolver ao sagrado a sua dimensão ctônica, que sangra, dança, fere e se fere. E que, por isso, alcança sabedoria.

O fechamento desta tese convoca, assim, ao fim da servidão a uma imagem de Deus ou de Razão que já não comporta a complexidade da alma. Pessoalmente, vejo que se estabelece, em mim, um território para a expressão da verdade em sua totalidade, sagrada e profana, solar e lunar, rompendo barreiras para relações mais verdadeiras e profundas. Inaugura-se o lugar para a nova religião que a alma de Jung proclama, mesmo com todos os seus desafios. Uma provocação que deixo aqui também a todos que se sentem exaustos, consumidos e apartados de sua verdade. Fora do papel e das normas, a tese se dissolve para que a vida comece. Nada é mais genuinamente junguiano do que isso. Jung dedicou sua existência a defender que a psique não é um conceito ou uma abstração, mas uma força atuante na vida. Ele nos entregou, assim, um espelho que nos mostra que é no encontro real entre seres humanos autênticos, que o sagrado finalmente encontra a sua morada, e o amor deixa de ser tese para se tornar a única vivência radical que justifica o caminhar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHAGAVAD GITA. **Bhagavad Gita**: texto clássico indiano. Edição bilingue português e sânscrito. São Paulo: Ed. Mantra, 2018.

BÍBLIA. **Novo Testamento**. Os quatro Evangelhos. Tradução do grego, edição e notas de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

BONDER, Nilton. **A Alma Imoral**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.

BYOCK, Satya Doyle. **Salome, the Antidote: Jung's Discovery of the Cure for Patriarchy, for a World Out of Balance**. Cambridge Jung Circle, 2009.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Volumes 1 e 2. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

GOETHE, Johann. **Fausto: uma tragédia**. Edição bilingue português e alemão. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

HESSE, Herman. **Demian**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2015.

JAFFÉ, Aniela. **Reflections on the Life and Dreams of C.G. Jung**. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2023.

JUNG, Carl Gustav. **Psychology of the Unconscious**. A study of the transformations and symbols of the libido. New York and London: Mofat, Yard and Company, 1916.

JUNG, Carl Gustav. **Wandlungen und Symbole der Libido**. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. 2 ed. Leipzig und Wien: Deuticke-Verlag, 1925.

JUNG, Carl Gustav. **Die Bedeutung des Vates für das Schicksal des Einzelnen**. 2 ed. Leipzig und Wien: Deuticke-Verlag, 1927.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos psiquiátricos**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013. Obra Completa, volume 1.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos experimentais**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011. Obra Completa, volume 2.

JUNG, Carl Gustav. **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014. Obra Completa, volume 3.

JUNG, Carl Gustav. **Freud e a Psicanálise**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013a. Obra Completa, volume 4.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013b. Obra Completa, volume 5.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013c. Obra Completa, volume 6.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014a. Obra Completa, volume 7/1.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014b. Obra Completa, volume 7/2.

- JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013d. Obra Completa, volume 8/1.
- JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014c. Obra Completa, volume 8/2.
- JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016. Obra Completa, volume 8/3.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014d. Obra Completa, volume 9/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Aion**. Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013e. Obra Completa, volume 9/2.
- JUNG, Carl Gustav. **Presente e Futuro**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013f. Obra Completa, volume 10/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Aspectos do drama contemporâneo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012. Obra Completa, volume 10/2.
- JUNG, Carl Gustav. **Civilização em transição**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013g. Obra Completa, volume 10/3.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012a. Obra Completa, volume 11/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do dogma da Trindade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013h. Obra Completa, volume 11/2.
- JUNG, Carl Gustav. **O símbolo da transformação na missa**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011a. Obra Completa, volume 11/3.
- JUNG, Carl Gustav. **Resposta a Jó**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012b. Obra Completa, volume 11/4.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012c. Obra Completa, volume 12.
- JUNG, Carl Gustav. **Estudos alquímicos**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011b. Obra Completa, volume 13.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis**. Os componentes da coniunctio; Paradoxa; As personificações dos opostos. Colaboração de Marie-Louise von Franz. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012d. Obra Completa, volume 14/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis**. Rex e Regina. Adão e Eva. A Conjunção. Colaboração de Marie-Louise von Franz. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011c. Obra Completa, volume 14/3.
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013i. Obra Completa, volume 16/1.
- JUNG, Carl Gustav. **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013j. Obra Completa, volume 16/2.

- JUNG, Carl Gustav. **O desenvolvimento da personalidade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013l. Obra Completa, volume 17.
- JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Escritos diversos vol. 1. 7 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013m. Obra Completa, volume 18/1.
- JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Escritos diversos vol. 2. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015. Obra Completa, volume 18/2.
- JUNG, Carl Gustav. **Cartas**. Volume 1. Edição de Gehard Adler e Aniela Jaffé. 2 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- JUNG, Carl Gustav. **Cartas**. Volume 2. Edição de Gehard Adler e Aniela Jaffé. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002a.
- JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho - Liber Novus**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.
- JUNG, Carl Gustav. **Os Livros Negros**. Volumes 2 a 7. Petrópolis: Ed. Vozes, 2021.
- JUNG, Carl Gustav. **Seminários de Psicologia Analítica (1925)**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014e.
- JUNG, Carl Gustav and HARDING, Esther M. **Cornwall Seminar 1923: unauthorized notes**. Yale University Library Digital Collections, 1923.
- JUNG, Carl Gustav e JAFFÉ, Aniella. **Jung's Life and Work: interviews for Memories, Dreams, Reflections**. Oxfordshire: Princeton University Press, 2026.
- JUNG, Carl Gustav e WILHELM, Richard. **O segredo da flor de ouro**. 15 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2021.
- JUNG, Emma. **Animus e Anima**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1990.
- LIEBSCHER, Martin. **C.G. Jung and the Berneuchen Movement: Meditation and Active Imagination in Jungian Psychotherapy and Protestant Spiritual Practice in the 1930s**. Medical Humanity and Inhumanity in the German-Speaking World, pp. 85-113. London: UCL, 2020.
- MCGUIRE, William (ed.). **Freud e Jung**. Correspondência completa. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.
- MILLER, Frank. **Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente**. JUNG, Carl Gustav. Símbolos da Transformação. Obra Completa, volume 5, pp. 566-580. Petrópolis, Ed. Vozes: 2013.
- MIRANDA, Punita. **C. G. Jung e a Religião**. Self – Revista do Instituto Junguiano de São Paulo 4 e 8. São Paulo, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.
- PENNA, Eloisa. **Pesquisa em Psicologia Analítica: reflexões sobre o inconsciente do pesquisador**. Boletim de Psicologia, Vol. LVII, nº 127: 127-138, 2007.
- PORTELA, Bruno. **O conceito de religião no pensamento de Carl Gustav Jung**. Sacrilogens, Juiz de Fora, v.10, n.1, p. 46-61, 2013.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Igreja católica e sexualidade**. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2019.

- ROWLAND, Susan. **Jung: uma revisão feminista**. Petrópolis: Vozes, 2023.
- SHAMDASANI, Sonu. **A woman called Frank**. Spring: a journal of archetype and culture, Vol. 50, pp. 26-56. Dallas: Spring Publications, 1990.
- SHAMDASANI, Sonu. **Is analytical psychology a religion? In statu nascendi**. Journal of Analytical Psychology, 44 (4), pp. 539–545: London, 1999.
- SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. São Paulo: Ed. Ideias & Letras, 2005.
- SHAMDASANI, Sonu. **Introduction**. Jung contra Freud: The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis. Oxfordshire: Princeton University Press, 2012.
- SHAMDASANI, Sonu. **Introdução e Notas**. JUNG, Carl Gustav. Seminários de Psicologia Analítica (1925). Petrópolis: Vozes, 2014.
- SHAMDASANI, Sonu. **Liber Novus: o “Livro Vermelho” de C. G. Jung**. Introdução e Notas. JUNG, Carl Gustav. O Livro Vermelho - Liber Novus. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SHAMDASANI, Sonu. **Introdução e Notas**. JUNG, Carl Gustav. Os Livros Negros, volumes 1 a 7. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SHAMDASANI, Sonu. **Introdução, Notas e Posfácio**. JUNG, Carl Gustav e JAFFÉ, Aniella. Jung’s Life and Work: interviews for Memories, Dreams, Reflections. Oxfordshire: Princeton University Press, 2026.
- SHAMDASANI, Sonu e HILLMAN, James. **Lamento dos Mortos**. A psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2007.
- ULANOV, Ann Belford. **The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology**. Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- UPANIŞADAS. **Upaniṣadas: os doze textos fundamentais**. Edição bilíngue português e sânscrito. São Paulo: Ed. Mantra, 2020.
- WILHELM, Richard (ed.). **I Ching**. O livro das mutações. São Paulo: Ed. Pensamento, 2003.