UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

PPGPSI– PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

Pedro Henrique Costa de Resende

A IMPORTÂNCIA DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS PARA O PROJETO DE PSICOLOGIA DE C. G. JUNG

Juiz de Fora

2020

Pedro Henrique Costa de Resende

A IMPORTÂNCIA DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS PARA O PROJETO DE PSICOLOGIA DE C. G. JUNG

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: História e Filosofia da Psicologia.

Orientador: Dr. Alexander Moreira-Almeida
Co-orientador: Dr. Saulo de Freitas Araujo

Juiz de Fora

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

Resende, Pedro Henrique Costa de.
A importância dos fenômenos psíquicos para o projeto de psicologia de C. G. Jung / Pedro Henrique Costa de Resende. -- 2020.
206 f. : il.

Orientador: Alexander Moreira-Almeida
Coorientador: Saulo de Freitas Araujo
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2020.

1. Psicologia. 2. Psicologia Analítica. 3. Fenômenos psíquicos. 4. Experiências anômalas. 5. Parapsicologia. I. Moreira-Almeida, Alexander, orient. II. de Freitas Araujo, Saulo, coorient. III. Título.

PEDRO HENRIQUE COSTA DE RESENDE

A IMPORTÂNCIA DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS PARA O PROJETO DE PSICOLOGIA DE C. G. JUNG

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Tese defendida e aprovada em 3 de julho de 2020.

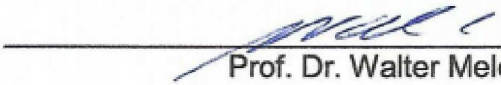


Prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo
Universidade Federal de Juiz de Fora



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



Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Francisco Teixeira Portugal

Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof. Dr. Paulo Ferreira Bonfatti
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus pela oportunidade de realizar esse trabalho e por todos os eventos que permitiram a sua efetivação.

À minha família pelo suporte, carinho e incentivo, em especial meus pais, Geraldo Francisco Chaves de Resende e Regina Célia Costa de Resende, minha irmã Anna Elisabeth Costa de Resende, e nossa amiga de todos os momentos Waldete Batista de Oliveira.

Aos parceiros de escolha profissional Mateus Martinez, Victor de Freitas Henriques e Suely Silveira, que através de suas sugestões de leitura e amizade iluminaram esse trabalho.

Aos meus orientadores Dr. Alexander Moreira-Almeida e Dr. Saulo de Freitas Araujo, pelo suporte a essa pesquisa manifestado em todas as supervisões, pela leitura atenta de todos os materiais produzidos e pelas diversas indicações de artigos e livros, fundamentais para a produção desta tese. Da mesma forma, pelo exemplo de dedicação ao trabalho e excelência na execução do mesmo.

Aos colegas e amigos do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (Nupes), por todas as oportunidades de aprendizado e conhecimento.

À Dra. Anahy Fagundes Dias Fonseca pela oportunidade que me ofereceu na publicação de um capítulo no livro *As experiências anômalas na perspectiva da psicologia complexa de C. G. Jung*, assim como a parceria e apoio em apresentações de congressos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de pesquisa.

Você não encontrará os limites da alma, mesmo que busque através de todos os seus caminhos – tão insondável é sua essência (JAFFÉ, 1963, p. 3).

RESUMO

Historicamente os fenômenos psíquicos, atualmente chamados de parapsicológicos ou anômalos, fizeram parte do *background* cultural do nascimento da psiquiatria e psicologia. Diversos pesquisadores do final do século XIX e início do XX, especialmente da classe médica, buscaram avaliar estados alterados de consciência, mediunidade, telepatia, clarividência, precognição, entre outros. Esses estudos foram importantes para a nascente ciência da mente. Carl Gustav Jung foi um psiquiatra e pesquisador suíço dos mais prolíficos do século XX. Um aspecto ainda não esclarecido de seu trabalho é seu marcado interesse pelos fenômenos psíquicos. O objetivo desta tese foi compreender o papel dos fenômenos psíquicos no contexto da produção teórica de Jung. A nossa fonte primária de referência foi *The Collected Works of C. G. Jung*. Ainda utilizamos as *C. G. Jung Letters* e as principais biografias publicadas sobre Jung. Realizamos um mapeamento inicial nas *Collected Works* de forma a estabelecer como essa temática é trabalhada por Jung e a quais contextos ela estaria relacionada. Chegamos a três eixos de análise: 1) Os fenômenos psíquicos nas obras de autores estudados por Jung, 2) as pesquisas de Jung de fenômenos psíquicos em médiuns, e 3) os fenômenos psíquicos vivenciados por Jung. Em relação ao primeiro item analisamos o impacto das produções teóricas de Théodore Flournoy, Justinus Kerner, Frederic William Henry Myers, Joseph Banks Rhine e William James sobre a obra do autor suíço. Em relação ao segundo item detacamos o estudo maior de Jung com a médium Helene Preiswerk e seus estudos com o médium austríaco Rudi Schneider, o médium alemão Oskar Schlag e a clarividente de Zurique Frau Fässler. Em relação ao terceiro item, avaliamos as vivências parapsicológicas mais significativas de Jung, a saber, sua experiência de quase morte (EQM) em 1944, suas vivências de percepção extrassensorial (PES) das primeiras décadas do século XX e seu suposto contato com espíritos. Consideramos que essas vivências também impactaram a obra do autor através de produções expressivas como *Synchronicity* (1952) *Mysterium Coniunctionis*, (1955 – 1956), *Septem sermones ad mortous* (1916) e *The Red Book* (1913 – 1930). Concluímos que a fenomenologia anomalística e a psicologia analítica possuem associações, sendo que a psicologia analítica se estruturou sob forte influência das investigações dos fenômenos psíquicos.

Palavras-Chave: C. G. Jung. Psicologia analítica. Fenômenos psíquicos. Parapsicologia. Experiências anômalas.

ABSTRACT

Historically, psychic phenomena, currently called parapsychological or anomalous, have been part of the cultural background of the emergence of psychiatry and psychology. Several researchers from the late 19th and early 20th centuries, especially from the medical profession, sought to assess altered states of consciousness, mediumship, telepathy, clairvoyance, precognition, among others. These studies were important to the nascent science of the mind. Carl Gustav Jung was a Swiss psychiatrist and researcher of the most prolific of the 20th century. An aspect that still not clarified in his work it is his marked interested in psychic phenomena. The aim of of this thesis was to understand the role of psychic phenomena in the context of Jung's theoretical production. Our primary reference source was *The Collected Works of C. G. Jung*. We still use the *C. G. Jung Letters* and the main published biographies about Jung. We carried out an initial mapping in *Collected Works* in order to establish how this theme is worked on by Jung and to what contexts it would be related. We arrive at three axes of analysis: 1) Psychic phenomena in the works of authors studied by Jung, 2) Jung's research on psychic phenomena in mediums, and 3) the psychic phenomena experienced by Jung. In relation to the first item, we analyze the impact of the theoretical productions of Théodore Flournoy, Justinus Kerner, Frederic William Henry Myers, Joseph Banks Rhine and William James on the work of the Swiss author. Regarding the second item, we highlight Jung's larger study with the medium Helene Preiswerk and his studies with the Austrian medium Rudi Schneider, the German medium Oskar Schlag and the clairvoyant from Zurich Frau Fässler. Regarding the third item, we evaluated Jung's most significant parapsychological experiences, namely, his experience of near death (NDE) in 1944, his experiences of extrasensory perception (ESP) of the first decades of the 20th century and his supposed contact with spirits. We believe that these experiences also impacted the author's work through expressive productions such as *Synchronicity* (1952) *Mysterium Coniunctionis*, (1955 - 1956), *Septem sermones ad mortous* (1916) and *The Red Book* (1913 - 1930). We conclude that anomalistic phenomenology and analytical psychology have associations, and analytical psychology was structured under the strong influence of investigations of psychic phenomena.
Keywords: C. G. Jung. Analytical psychology. Psychic phenomena. Parapsychology. Anomalous experiences.

LISTA DE FIGURAS

Diagrama 1.....30

Figura 1 – Título: Esquema produzido por Jung a partir das informações da 'ciência mística' da médium.....92

Figura 2 – Título: *Systema munditotius*, pintura de Jung.....94

Figura 3 – Título: Ilustração de Schrenck-Notzing sobre o plano da sala onde ocorreram as sessões de Rudi Schneider em Zurique.....107

Figura 4 – Título: Imagem presente no *Schneider Journals*, assinatura de Jung na ata da sessão de 21 de junho de 1925.....108

Figura 5 – Título: Primeiro esquema de Jung, relação entre sincronicidade e os três demais princípios por unidimensionalidade.....160

Figura 6 – Título: Segundo esquema de Jung para a sincronicidade.....161

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....11

2 CAPÍTULO I OS FENÔMENOS PSÍQUICOS ANÔMALOS NAS OBRAS DE AUTORES ESTUDADOS POR C. G. JUNG.....18

2.1 JUSTINUS KERNER. 19

2.1.1 The seeress of Prevorst.....21

2.1.2 A influência de Justinus Kerner sobre C. G. Jung.....26

2.2 WILLIAM JAMES.....32

2.2.1 The varieties of religious experience.....35

2.2.2 A influência de William James sobre C. G. Jung.....38

2.3 FREDERIC WILLIAM HENRY MYERS.....42

2.3.1 Human personality and its survival of bodily death.....44

2.3.2 A influência de Frederic W. H. Myers sobre C. G. Jung.....48

2.4 THÉODORE FLOURNOY.....53

2.4.1 From India to the planet Mars.....55

2.4.2 A influência de Theodore Flournoy sobre C. G. Jung.....60

2.5 JOSEPH BANKS RHINE.....68

2.5.1 Extra sensory perception.....70

2.5.2 A influência de J. B. Rhine sobre C. G. Jung.....74

3 CAPÍTULO II OS FENÔMENOS PSÍQUICOS ANÔMALOS NAS PESQUISAS COM MÉDIUNS DE C. G. JUNG 81

3.1 HELENE PREISWERK.....84

3.1.1 Personalidades Sonambúlicas.....89

3.1.2 Ciência Mística. 91

3.1.3 Automatismos.....96

3.1.4 Retorno ao caso de Helene Preiswerk.....98

3.1.5 Contexto sócio-histórico das sessões.....101

3.2 OUTRAS PESQUISAS COM MÉDIUNS....104

3.2.1 Rudi Schneider....105

3.2.2 Oskar Schlag. 110

3.2.3 Frau Fässler....114

4 CAPÍTULO III OS FENÔMENOS PSÍQUICOS ANÔMALOS NAS VIVÊNCIAS DE C. G. JUNG....117

4. 1 EXPERIÊNCIA DE QUASE MORTE (EQM)....119

4.1.1 Vivência de uma EQM por C. G. Jung em 1944....128

4.1.2 Efeitos da EQM sobre a obra de Jung: *Mysterium Coniunctionis*....135

4.2 PERCEPÇÃO EXTRASSENSORIAL (PES)....144

4.2.1 Eventos de PES de C. G. Jung....148

4.2.2 Efeitos da PES sobre a obra de Jung: *Synchronicity*....152

4.3 MEDIUNIDADE....162

4.3.1 Eventos de mediunidade de C. G. Jung....167

4.3.2 Efeitos da mediunidade sobre a obra de Jung: *Septem sermones ad mortuos*/*The Red Book*....177

5 CONCLUSÃO....184

REFERÊNCIAS....189

ANEXO A – CRONOLOGIA DE C. G. JUNG....206

1 INTRODUÇÃO

Carl Gustav Jung foi um proeminente pesquisador do século XX, um dos principais divulgadores da psicodinâmica e o fundador da psicologia analítica, também chamada psicologia complexa. Suas principais produções teóricas e conceituais estão presentes em *The Collected Works of C. G. Jung*, um conjunto de 20 volumes, sendo 18 obras sobre os mais variados assuntos e dois volumes complementares, compostos por uma bibliografia e um índice geral. O volume inicial, por exemplo, agrupa seus principais estudos psiquiátricos do período em que trabalhava no Hospital Bürgholzli da Universidade de Zurique. Nos volumes subsequentes somos apresentados ao seu teste de associação de palavras e suas produções do período psicanalítico, passando ainda por trabalhos como *Symbols of transformation* no volume cinco, obra de ruptura de Jung com Freud; seguindo pelo volume seis, sobre sua teoria tipológica da personalidade. Da mesma forma, destacamos os volumes: nove, em que Jung discorre sobre seu conceito de arquétipo (*Archetypes and the collective unconscious* e *Aion*) e 11, sua interpretação psicológica da religião no ocidente e no oriente. Não poderíamos deixar de mencionar seu exaustivo estudo acerca da alquimia, em obras como *Psychology and alchemy*, *Alchemical studies* e *Mysterium coniunctionis*, seus estudos culturais em *Spirit in man, art and literature* e sua proposta terapêutica descrita em *Practice of psyschotherapy* e em *Development of personality*, entre muitas outras produções. A obra de Jung é, portanto, um campo vasto e fértil, que ainda aguarda ser pesquisado de forma sistemática, tanto em seus aspectos fundamentais, como em suas nuances e meandros.

Com base no exposto, nossa pesquisa tem como objetivo compreender o que consideramos ponto fundamental da teoria analítica, o papel estrutural dos fenômenos psíquicos anômalos. Nesse ponto é importante destacar que, autor e obra estão profundamente relacionados, sendo dificil separar as experiências pessoais de Jung de sua construção teórica. O tema em questão já foi pesquisado por diversos autores, tanto do meio analítico (CHARET, 1993; FRANZ, 1980; JAFFÉ, 1963; MAIN, 1997; SHERRY, 2010), como por historiadores da ciência (ELLENBERGER, 1970; SHAMDASANI, 2015; SOMMER, 2013; 2014; 2016; TAYLOR, 1999; 2009). No entanto, apesar das informações extremamente relevantes, que todos esses pesquisadores trouxeram a público, nenhum deles apresentou a extensão e profundidade, que os fenômenos psíquicos possuem dentro da obra de Jung.

Nesta pesquisa, também buscamos ampliar a noção comumente aceita acerca das experiências parapsicológicas no contexto analítico. A vida e a obra de Jung estão repletas de eventos incomuns, no entanto, a maior parte de seus seguidores simplifica a interpretação

desses eventos como meras manifestações do inconsciente, seja pessoal ou coletivo. Essa posição pode ser resumida pela citação de Marie Lousie Von Franz (1980, p. 39) em uma de suas palestras:

> Muitos de vocês que são analistas saberão que os sonhos premonitivos e telepáticos ocorrem com bastante frequência em praticamente todas as pessoas, e esse conhecimento inconsciente Jung chamou de conhecimento absoluto. Um médium é uma pessoa que tem um relacionamento mais próximo, pode-se dizer um dom, pelo qual pode se relacionar com o conhecimento absoluto do inconsciente, geralmente por ter um nível de consciência mais baixo.

Apesar de Jung utilizar esse posicionamento em muitas de suas obras oficiais, ou seja, os fenômenos anômalos nas suas diversas formas são manifestações do inconsciente (JUNG, 1983a), ele não se limitava a tudo interpretar dessa forma. Demonstrando acuidade científica, Jung compreendia que um fenômeno complexo e não esclarecido em todas as suas singularidades, não poderia ter uma única hipótese explicativa, o inconsciente não poderia ser absoluto como solução da questão parapsicológica. Em obras como *Structure & dynamics of psyche* essa forma diversa de interpretação é mencionada, e, especialmente em cartas, essa visão é apresentada de forma clara (JUNG, 2011). A própria M. L. Von Franz (1984, p. 17), pertencente ao círculo mais próximo de relações de Jung, reconhece esse fator em outras de suas obras, ela afirma:

> As sessões mediúnicas poderiam ser igualmente explicadas como manifestações do inconsciente e não como comunicações genuínas dos mortos. Só os fenômneos de materialização é que não seriam diretamente afetados por esse argumento. Não obstante, acredito que os mortos ocasionalmente se manifestem em eventos parapsicológicos, embora no momento isso não me pareça poder ser provado de modo inequívoco.

Nossa proposta, portanto, não é nova, buscamos apenas resgatar o parecer orignal de Jung, destacando elementos de complexidade e problematizando a questão dos fenômenos psíquicos na obra do pensador suíço. Para a realização de nosso objetivo, em nossa metodologia de perspectiva teórica e histórica, utilizamos como fonte primária *The Collected Works of C. G. Jung,* em sua edição pela *Princeton University Press*, com textos traduzidos do alemão por Richard Francis Carrington Hull. Esse material apesar de ser considerado incompleto, devido à publicação de seminários e a existência de manuscritos não publicados[1], ainda representa o núcleo da produção teórica de Jung (MCGUIRE, 1982; SMYTHE;

[1] Produções inéditas de Jung têm sido publicadas na atualidade, *Os livros negros* de Jung, por exemplo, um conjunto de diários que deram origem ao *Livro vermelho*, tem sua data de lançamento marcada para junho deste ano (PHILEMON FOUNDATION [PF], 2020).

BAYDALA, 2012). Também utilizamos os dois volumes de *C. G. Jung Letters*[2], com cartas do período de 1906 a 1961 (JUNG, 2011; 2015). Como material secundário as diversas biografias do autor suíço, publicadas por pesquisadores e colaboradores, além de obras dos principais comentadores da teoria junguiana (BAIR, 2003a; 2003b; FRANZ, 1997; HANNAH, 2003; JAFFÉ, 2014; 2016; SAMUELS, 2008; SHAMDASANI, 2005; 2009; 2012; 2019).

Nessa tese, as expressões fenômenos psíquicos, parapsicológicos, experiências *psi* e experiências anômalas foram tratadas como sinônimas. Historicamente ocorreu a utilização de uma sequência de termos para a descrição desses eventos. No final do século XIX foram descritos como fenômenos psíquicos, nas primeiras décadas do século XX como fenômenos parapsicológicos e, modernamente são chamados de fenômenos anômalos ou relacionados à *psi* (CARDEÑA; LYNN; KRIPNNER, 2013).

Os fenômenos psíquicos dizem respeito, basicamente, a três grupos de eventos incomuns: *percepção extrassensorial (PES)*, nos quais se incluem relatos de supostas experiências de telepatia (comunicação direta mente a mente), clarividência (conhecimento anômalo de eventos distantes) e precognição (conhecimento do futuro); *interação mente-matéria* também chamada psicocinese (estudos sobre a suposta ação direta da mente sobre a matéria)*; e mente extracerebral,* na qual se incluem eventos como a mediunidade (suposta ação de uma mente desencarnada sobre uma mente encarnada), as experiências de quase morte (EQM), os relatos de supostas vidas passadas, ou reencarnação, e os fenômenos de *poltergeist* e assombrações, nos quais supostamente uma consciência ou ser desencarnado atuaria sobre um ambiente físico (PARAPSYCHOLOGICAL ASSOCIATION [PA], 2011).

As experiências parapsicológicas têm sido relatadas e submetidas a exame científico minucioso por pesquisadores de muitas disciplinas, no entanto, ainda não há um consenso explicativo sobre esses eventos (CARDEÑA, 2018). Mesmo no meio parapsicológico não há hipóteses definitivas, coexistindo interpretações materialistas, espiritualistas e interpretações de todos os eventos como efeitos da mente dos vivos, a chamada hipótese *super-psi* (ALVARADO, 2012). A existência desses fenômenos sugere que a estrita dicotomia subjetiva/objetiva proposta pelo antigo paradigma mente-cérebro pode não ser tão claro como se pensava. Em vez disso, esses fenômenos podem fazer parte de um espectro do que é

[2] As cartas de Jung em sua versão em inglês pela Routledge são apresentadas em dois volumes, enquanto que a versão em português pela Vozes possui três volumes.

possível, com alguns eventos e experiências caindo ocasionalmente entre o puramente subjetivo e em outros o puramente objetivo.

A definição mais moderna de experiências anômalas, também menciona frequentemente os estudos acerca dos estados alterados de consciência (EAC) (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO, 2003). Os EAC são considerados vivências dissociativas que ocorrem quando lembranças, percepções, emoções ou atividades motoras assumem um caráter autônomo e independente do núcleo identitário dominante (MARALDI, 2014). Muitos esforços têm sido feitos na atualidade, em prol de um diagnóstico diferencial, e pesquisadores têm proposto a existência de experiências dissociativas ou EAC não patológicos, esses fenômenos frequentemente geram crenças religiosas e espirituais (R/E), ou ocorrem em contextos religiosos e espirituais[3] (CARDEÑA, 2018; CARDEÑA; LYNN; KRIPNNER, 2013).

Ellenberger (1970) foi provavelmente o principal historiador a resgatar a relevância dos fenômenos psíquicos para o conhecimento do homem acerca da psique. A efervescência desses eventos, no século XIX, ainda poderia ter suas origens rastreadas até o século XVIII. Para Crabtree (1993), o moderno conhecimento da psiquiatria e psicologia dinâmicas foi inaugurado pela mais improvável das personalidades, Franz Anton Mesmer (1734 – 1815), um médico e pesquisador, cujo trabalho teve como centro o tratamento e a cura das mais diversas doenças, especialmente, as de origem nervosa. Apesar de não ser seu objetivo, as ideias e práticas de Mesmer transformaram o que se compreende na atualidade como “psique humana”.

Mais dedicado aos aspectos psicológicos do que seu mestre, Armand Jacques de Chastenet (1751 – 1825), marquês de Puységur, atualizou o mesmerismo através da proposição e aplicação terapêutica do sono magnético. Dessa forma, estava inaugurado o paradigma do estado de consciência alterado, algo existente desde a antiguidade, mas que

[3] Na atualidade começam a surgir movimentos de valorização dos temas em questão. A Associação Americana de Psicologia, através das divisões 30, *Society of Psychological Hypnosis* e 36, *Society for Psychology of Religion and Spirituality,* tem buscado estimular o intercâmbio de informações, ensino e pesquisa, nas áreas da relação mente e corpo, dissociação, hipnose, experiências religiosas e espiritualidade (http://www.apa.org). Instituições como a Associação Mundial de Psiquiatria (www.religionandpsychiatry.com), a Associação Brasileira de Psiquiatria (www.abp.org.br/portal/comissoes-abp), o Colégio Britânico de Psiquiatras (www.rcpsych.ac.uk/spirit) e a Associação Americana de Psiquiatria (http://spiritualityreligionpsychiatrycaucus.com) também possuem seções específicas, ressaltando a importância de reconhecer e avaliar as experiências religiosas e espirituais dos seus pacientes. As associações psiquiátricas, no entanto, não focam no estudo de fenômenos psíquicos, mas em R/E que podem ou não conter esses eventos.

encontrou defensores nos meios científicos dos séculos XVIII e XIX. “Puységur eventualmente desenvolveu um método de psicoterapia, nos quais os principais elementos de cura psicológica entrariam em voga nas últimas décadas do século XIX” (CRABTREE, 1993, p. VIII).

Os fenômenos psíquicos no século XIX foram objeto de diversas pesquisas e debates, com a consequente produção de um grande número de publicações. “Essas discussões envolveram diretamente a classe médica e representantes da nascente Psicologia. Os fenômenos psíquicos forneceram amplo leque de experiências, que se tornaram objeto de investigação das nascentes ciências da mente” (PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016, p.15). Diversos cientistas se interessaram pelos estados de consciência alterados manifestados por médiuns, podemos citar pesquisadores como William James, Morton Prince, Frederic William Henry Myers e Théodore Flournoy. O movimento espiritualista teria sido o *background* cultural do nascimento da psicologia, tendo influenciado vários teóricos da nova ciência, dentre eles destacamos C. G. Jung (ELLENBERGER, 1970).

Em nossa pesquisa, a princípio, efetuamos dois trabalhos, um mapeamento inicial do idioma original dos escritos de *Collected Works*, em que buscávamos verificar nos prefácios de cada um dos textos se a maior parte da obra foi escrita no original em alemão, ou haveria um número significativo de textos escritos originalmente em inglês. No entanto, chegamos à conclusão de que a obra foi massivamente escrita em alemão, e o inglês teve apenas alguns poucos textos originais, como os trabalhos *On the psychophysical relations of the association experiment* (1907) e *Psychophysical investigations with the galvanometer and pneumograph in normal and insane individuals* (1907) presentes no volume 2 *Experimental researches*. *On the importance of the unconscious in psychopathology* (1914) e *On the problem of psychogenesis in mental disease* (1919), no volume 3 *Psychogenesis of mental disease*. *Psychological factors determining human behaviour* (1936), no volume 8 *Structure & dynamics of psyche*, entre outros. No entanto, a utilização da obra completa em sua versão em inglês foi considerada adequada, pois Jung acompanhou o processo de tradução da maior parte dos trabalhos, isso nos leva à hipótese de que ele concordou com o material traduzido (MCGUIRE, 1982).

Realizamos um segundo mapeamento nos 18 volumes de *Collected Works* em sua versão eletrônica (pdfs), através de descritores como *automatic, clairvoyan, discarnate, hypno, medium, mesmer, paranormal, parapsycholog, premonition, psychical, reincarn, somnamb, spirit, e telephaty*. Nosso objetivo era identificar em quais obras o tema dos fenômenos psíquicos mais aparecia, e a qual contexto o assunto estava relacionado. Dessa

forma, encontramos o volume 1, *Psychiatric studies,* com 68 referências diretas ao tema; nesse volume, encontra-se o estudo de caso da jovem médium realizado por Jung intitulado *On the psychology and pathology of so called occult phenomena* (1902). Em seguida, o volume 18 *The Symbolic life,* com 41 referências diretas; nesse volume, também se encontram diversos estudos de Jung sobre estados alterados de consciência, como o texto *On spiritualistic phenomena* (1905). Em sequência, o volume 3, com 28 referências e o volume 8, com 26 referências diretas; nesses dois volumes também encontramos estudos de Jung acerca da crença em espíritos, como o texto *The psychological foundations of belief in spirits* (1919). Os demais volumes também apresentam citações sobre o tema, como o volume 10 *Civilization in transition* com 24 citações, o volume 4 *Freud and psychoanalysis* com 20 citações, o volume 2 e 5 *Symbols of transformation* com 10 citações cada um, e assim por diante, encontrando referências em todos os volumes.

Através de nosso mapeamento, optamos por agrupar os temas associados aos fenômenos psíquicos nas *Collected Works,* em três eixos de avaliação. O primeiro em referência aos autores do campo *psi,* estudados por Jung, e cujos trabalhos participaram de suas elaborações teórico-conceituais; o segundo, os estudos de Jung com médiuns; e o terceiro, referências esparsas das vivências parapsíquicas de Jung, nas quais, em alguns momentos, também encontramos paralelos com experiências anômalas de seus pacientes. Dessa forma, estabelecemos os três capítulos dessa tese.

No capítulo primeiro destacamos os fenômenos psíquicos nas obras de autores estudados por Jung. Dentre os autores mais significativos referenciados, encontramos Justinus Kerner, William James, Frederic W. H. Myers, Théodore Flournoy e Joseph Banks Rhine. Cada um desses perquisadores se constitui em um item do capítulo. No início de cada subtópico dos itens buscamos traçar alguns elementos biográficos desses autores, de forma a contextualizar a utilização de seus trabalhos por Jung. Nos subtópicos seguintes destacamos uma obra relevante de cada autor, que representasse sua teoria com os principais elementos conceituais utilizados por Jung, para, finalmente, no terceiro subtópico de cada item, destacarmos e influência mais direta de cada um desses autores nas *Collected Works*.

No segundo capítulo apresentamos os fenômenos psíquicos nas pesquisas de Jung com médiuns. Destacamos, no primeiro item, o estudo clássico da jovem Helene Preiswerk, pesquisada por Jung, entre 1895 a 1899, e cujo material de investigação encontra-se em sua obra de 1902. Nos subtópicos seguintes examinamos os diversos elementos das ponderações de Jung, como personalidades sonambúlicas, a ciência mística e os automatismos da jovem. Além disso, discutimos sobre o retorno ao caso efetuado pelo autor suíço em momentos

subsequentes de seu trabalho. Também consideramos relavante apresentar o contexto sócio-histórico, em que se desenvolveram as sessões com a médium. No item segundo deste capítulo apresentamos as demais pesquisas realizadas por Jung com médiuns, os significativos casos de Rudi Schneider, Oskar Schlag e Frau Fässler. Os dois primeiros auxiliaram Jung em uma reavalição de sua cosmovisão acerca de realidades transpsíquicas e o último revela a continuidade do interesse de Jung pela mediunidade, após seu trabalho maior no tema em 1902.

Por fim, no terceiro capítulo, os fenômenos psíquicos nas vivências pessoais de Jung, traçamos avaliações sobre três eventos experimentados pelo autor em distintos momentos de sua vida, experiência de quase morte, percepção extrasenssorial e supostamente mediunidade. Consideramos relevante trazer esclarecimentos, assim como referências a pesquisas sobre cada um desses três eventos, antes de desenvolvermos o relato das experiências de Jung e o impacto sobre sua obra, notadamente os trabalhos: *Mysterium Coniunctionis* (1955/1956), *Synchronicity* (1952), *Septem sermones ad mortuos* (1916) e *The Red Book,* produzido entre os anos de 1913 a 1930, mas publicado postumamente em 2009.

Os fenômenos psíquicos interessaram Jung durante toda a sua vida e obra, sendo, portanto, um tema bastante extenso. Nossa intenção foi traçar um mapeamento geral da questão com suas ramificações mais significativas, delineando alguns aprofundamentos teóricos e conceituais. Também foram realizadas análises iniciais sobre o impacto dos fenômenos psíquicos sobre a obra e o pensamento de Jung, no entanto, pela vastidão do tema, outras pesquisas deverão ser desenvolvidas para o esclarecimento adequado do assunto.

2 CAPÍTULO I: OS FENÔMENOS PSÍQUICOS ANÔMALOS NAS OBRAS DE AUTORES ESTUDADOS POR C. G. JUNG.

Neste capítulo, abordamos a influência de autores do campo *psi* na construção da psicologia analítica. Jung possuía um amplo conhecimento da literatura espiritualista e das pesquisas psíquicas (CHARET, 1993; JUNG, 1983b). Em consulta a *The Collected Works of C. G. Jung*, verificamos referências a autores reconhecidos no campo, como William Crookes, Alfred Russel Wallace e Johann Karl Friedrich Zöllner (JUNG, 1975a), e outros menos conhecidos na atualidade, como Edward White e Judge John Worth Edmonds (JUNG, 1983a; JUNG, 2015). Jung também estava a par das principais críticas aos fenômenos em questão, como pôde ser verificado por seus apontamentos sobre o trabalho de Michel Eugène Chevreul, M. E. E. Gley e Alfred Lehmann, que avaliaram os fenômenos espíritas, como movimentação espontânea de objetos e a escrita automática, fornecendo explicações fisiológicas para esses eventos (JUNG, 1983a).

Os autores do campo *psi* mais referenciados por Jung em *The Collected Works* são: Theodore Flournoy, Justinus Kerner, Joseph Banks Rhine, Frederic William Henry Myers, Willlliam James, Eugen Bleuler, Emanuel Swedenborg, Franz Anton Mesmer, William Crookes, Charles Robert Richet, Morton Prince, Camille Flamarion e Xavier Dariex. Optamos por explorar, de forma mais detalhada, os cinco autores mais referenciados, por trabalharmos com a hipótese de que esses autores participam, de forma mais consistente, da construção teórica da psicologia analítica.

No desenvolvimento do capítulo, optamos pela ordem cronológica ou histórica dos autores, ou seja, começamos do autor mais antigo e distante do período de vida de Jung, Justinus Kerner, e terminamos em seu contemporâneo, Joseph Banks Rhine. Determinar qualitativamente, qual dessas personalidades assume um papel proeminente, seria difícil, pois cada um desses pesquisadores forneceu material para um desenvolvimento teórico de Jung. Enquanto Flournoy auxiliou Jung, com sua concepção de imaginação subconsciente criativa, Justinus Kerner é um parâmetro para suas primeiras pesquisas com médiuns (JUNG, 1976a; 1983a). Os experimentos de Rhine o auxiliaram na estruturação do conceito de sincronicidade, sendo a base empírica de sua composição teórica (JUNG, 1975b). Myers forneceu a compreensão do funcionamento dos processos inconscientes pela sua concepção de *self subliminal* e James é um modelo para diversas elaborações, mas, especialmente, em sua compreensão de aspectos do inconsciente e em sua pesquisa da experiência religiosa (JUNG, 1973; 1975c).

A sequência de autores também representa distintos períodos do desenvolvimento da pesquisa psíquica ao longo da história, que repercutiram significativamente sobre a obra de Jung. Justinus Kerner representa o período mais antigo, no qual os fenômenos se incluíam nas explorações de Franz Anton Mesmer, sobre o magnetismo animal (CRABTREE, 1993). Myers representa o período inicial de estruturação das pesquisas científicas na área, com a fundação da *Society for Psychical Research* (*SPR*) (ELLENBERGER, 1970). William James e Theodore Flournoy indicam a ligação entre a fenomenologia psíquica e as correntes psicodinâmicas da psicologia, e, por fim, Joseph Banks Rhine representa a moderna parapsicologia experimental (CARDEÑA; LYN; KRIPPNER, 2013).

Em nossas descrições, buscamos traçar uma breve biografia de cada autor, sua obra mais significativa para o contexto da psicologia analítica e uma análise de sua relação com o pensador suíço. Por meio dessas apreciações, procuramos fornecer indicativos da importância da pesquisa psíquica para a formação da psicologia em geral, assim como demonstrar o papel estruturante do estudo desses fenômenos na teoria de Jung.

2.1 JUSTINUS KERNER

Justinus Andreas Christian Kerner nasceu no dia 18 de setembro de 1786, na cidade de Ludwigsburg, região administrativa de Estugarda, no estado de Baden-Württemberg na Alemanha. Era o mais novo dos seis filhos de Christoph Ludwig Kerner, um alto funcionário administrativo, com o título de conselheiro governante (ROCHAS, 1973). Kerner passou sua infância nas cidades de Ludwigsburg e Maulbronn, para onde seu pai foi transferido em 1795. Em 1799, a situação muda drasticamente na família de Kerner, seu pai falece e as condições financeiras da numerosa família se tornam precárias. Sua mãe retorna para Ludwigsburg e Kerner sem condições para financiar seus estudos começa a trabalhar como marceneiro (GRÜSSER, 1990).

Nesse período, o Pastor Conz se torna seu benfeitor e mentor intelectual. Ao completar 18 anos, Kerner é encaminhado para a universidade de Tübingen. A principal influência de Conz está no interesse de Kerner pela poesia, sendo considerado mais tarde, um importante autor da literatura romântica (BURKHARD, 2010).

Kerner partiu para Tübingen a pé, com uma única sacola dos seus pertences, às portas da cidade, cansado deitou em um banco e adormeceu. Quando acordou, o vento lhe trouxe as mãos uma receita do Hospital dos Pobres, assinada pelo médico Dr. Uhland. Kerner viu nesse fato um aviso da providência, de que ele deveria se tornar médico. Já no curso de medicina,

ele se torna amigo do filho do Dr. Uhland e de outros estudantes, como Schwab e Vernhagen Von Ense, que também se tornam poetas célebres mais tarde (ROCHAS, 1973).

Ao receber o grau de doutor, deixou Tübingen e foi para Áustria completar sua formação. As cartas que escrevia para os amigos nesse período se tornaram a primeira produção literária publicada em Heildelberg, no ano de 1811, com o título *Reiseschatten Von dem Schattenspieler Lux* (SCHOTT, 2003). Quando retornou a Alemanha se tornou o facultativo da cidade de Weinheim. Passa a ser muito procurado como clínico na região, Rochas (1973) afirma que Kerner sentia como se fossem seus todos os males dos doentes, e seus insucessos tiravam-lhe o sono constantemente.

Casou-se em 1813, com Frederica Ehman, uma jovem da cidade de Tübingen. Em 1816, é investido do cargo de médico chefe do distrito de Gaildorf, e, em 1819, passa a trabalhar na cidade de Weinsberg, onde inicia seus estudos sobre os fenômenos psíquicos (Rochas, 1973). O trabalho de Kerner reforçou a conexão entre a prática do magnetismo animal, muito comum em sua época, e crenças espiritualistas, como a existência de espíritos e de um mundo espiritual. Em um de seus primeiros trabalhos sobre a temática *Geschichte zweier Somnambulen* (História de duas sonâmbulas), de 1824, Kerner descreveu a cura magnética de Christiana Kapplinger e Caroline S. (BAUER, 1990).

A alegada capacidade paranormal que acompanha os estados sonambúlicos passa a ser um grande interesse de Kerner. O seu trabalho mais famoso, *The seeress of Prevorst*, tem como foco outra sonâmbula, Friederike Hauffe, que ficou conhecida como uma vidente em sua região. A partir desse estudo, Kerner catalogou as faculdades de Hauffe, entre as quais se destacam: combustão espontânea nas mãos, telecinesia ou movimento de objetos à distância, e o permanente sonambulismo da vidente. Ela havia nascido em Prevorst, um vilarejo próximo de Löwenstein, e provinha de uma família muito pobre, mas de grande senso religioso (CRABTREE, 1993). Hauffe é encaminhada para diversos tratamentos médicos, sem efeitos significativos e seus sintomas se tornam cada vez mais peculiares. Pessoas próximas a ela passam a afirmar que ela estava possessa e que necessitava de um exorcismo. Nesse ponto, ela deixa de usar seu dialeto local e passa a se expressar somente em alemão formal, também desenvolvendo uma língua própria (MISCHO, 1990). Kerner é então chamado para analisar o caso. Quando ele atendeu Hauffe ela estava continuamente em estado sonambúlico, ele receita que parem com o tratamento magnético e indica medicamentos tradicionais. Ainda assim, ela continua adoecida por algum tempo, sua família a leva até Weinsberg e ela passa a morar na casa de Kerner, para ser melhor tratada (CRABTREE, 1993).

2.1.1 The seeress of Prevorst

Mesmo antes do lançamento de *The seeress of Prevorst* em 1829, o caso de Friederike Hauffe já havia despertado a atenção de uma classe intelectual na Alemanha, filósofos como Görres, Baader, Schelling, G. Von Schubert e, especialmente, Eschenmayer avaliaram o caso a sério, separando de sua visão grande parte das interpretações de cunho místico de Kerner (ELLENBERGER, 1970). Teólogos como David Strauss e Friedrich Schleiermacher, também visitaram Weinsberg para conhecer de perto as revelações de Hauffe. O livro é considerado o primeiro estudo de caso dentro do contexto da psiquiatria dinâmica, com repetidas reedições, não somente pelo interesse do público especializado, mas da população em geral (SHAMDASANI, 2012).

No início do referido livro, encontramos uma descrição do sonambulismo ao longo da história da humanidade. Na antiguidade já havia relatos de sua indução. O tema, portanto, não foi um achado de Mesmer e Puységur, mas, na verdade, uma redescoberta (CRABTREE, 1993). Segundo Kerner (2006), Aristóteles, Díoscórides, Galeno, Plínio, Teofrasto, entre outros, já faziam referência a estados alterados semelhantes ao sono, provocados pela utilização de ervas, como o loureiro, por vapores ou incenso. Ocultavam-se esses estados no interior dos templos, velando sua utilização por meio dos simbolismos iniciáticos, acessíveis somente aos governantes e sacerdotes. Dessa forma, essas informações eram afastadas dos incrédulos, zombadores e farsantes. A obtenção de profecias, por meio do sonambulismo, encaminhava as ações de indivíduos e das nações.

No prefácio do autor, Kerner (2006) afirma que a sua paciente possuía as mais diversas faculdades psíquicas, a maior parte delas, apresentadas durante seus estados sonambúlicos. A vidente teve uma vida curta, faleceu em 1829, aos 28 anos, já bastante debilitada por seus diversos problemas de saúde. Muitos também foram os críticos das suas manifestações, Kerner, no entanto, destaca que passou muitas horas em sua companhia e que ela sempre lhe pareceu sincera, suas visões, da mesma forma, aconteciam com seriedade. Não havia, na mulher, nenhuma intenção de enganar a ele ou as pessoas que a procuravam. A maioria dos críticos fazia acusações por relatos de terceiros, não tendo entrado em contato direto com Hauffe. A convicção de Kerner sobre o caso o levou a destacar a analogia de que uma pérola autêntica não pode ter sua existência negada pela descoberta de um milhão de pérolas falsas.

O estudo de caso de Friederike Hauffe, em *The seeress of Prevorst,* é dividido em duas partes. Na primeira parte, Kerner (2006) se dedica ao histórico de vida da vidente, seu

lugar de nascimento, sua infância, o início de sua vida adulta e o surgimento e desenvolvimento de suas faculdades incomuns. Na segunda parte, ele elabora uma descrição detalhada das diversas capacidades de Hauffe em estado sonambúlico, além de estabelecer algumas análises acerca desses eventos psíquicos.

Friederike provinha de uma família de montanheses, cuja saúde vigorosa permitia que alcançassem idade avançada, sem conhecer o que são moléstias orgânicas. Ela passou sua infância como uma criança saudável, no entanto, já apresentava fenômenos incomuns, como sonhos proféticos. Em certa ocasião, seu pai perdeu um objeto de grande valor e responsabilizou a jovem. Friederike se angustiou profundamente com a acusação, para Kerner, (2006), essa mobilização emocional eliciou um sonho que indicou o lugar exato onde se encontrava o objeto. Na infância, ela ainda tinha o costume de utilizar uma vara de aveleira, uma prática conhecida como rabdomancia, para indicar lugares onde se encontravam água e metais debaixo da terra.

Os pais confiaram a educação da jovem aos avós, na tentativa de obstar o desenvolvimento de suas estranhas faculdades. Apesar de todos os cuidados, começaram a ser frequentes os fenômenos psíquicos. Aos 19 anos ela se casou com o senhor Hauffe, mudando-se para a cidade de Kürnbach. No dia de seu casamento, o ministro Obernstenfeld, a quem ela muito admirava, faleceu, o que tornou a senhora Hauffe mais fechada em seu mundo interior. Após um sonho em que se via abraçada ao corpo do religioso morto, acordou com uma febre que durou 14 dias. Após a cessação da febre foi acometida por estados sonambúlicos, acompanhados de espasmos e convulsões. Vários médicos foram consultados sem resultados efetivos (KERNER, 2006).

Após um período curto de melhoras, engravidou e deu a luz a uma criança, em 1823, que faleceu pouco tempo depois. Esse acontecimento agravou novamente seu estado físico e emocional. Nesse momento, quando Kerner é chamado para tratar o caso, o estado de saúde de Hauffe era muito precário, tinha dificuldades para andar e sangramentos contínuos nas gengivas, que a levaram a perder todos os dentes. Kerner propõe que ela seja tratada em sua casa, com a utilização de medicamentos convencionais. Remédios homeopáticos também foram utilizados sem efeitos significativos, toda noite ela caía em estado sonambúlico. Em um desses momentos, a própria Hauffe indicou seu tratamento, a aplicação de passes mesméricos. Através dessa terapêutica, Kerner obteve resultados satisfatórios (CRABTREE, 1993).

Nos tópicos subsequentes da primeira parte do livro são discutidas certas características das capacidades da vidente de Prevorst, como o que Kerner nomeou de funções nervosas externas e suas relações com o mundo físico. Ele destaca: “em pedras e metais, bem

como em plantas e corpos de animais, existem muitos elementos e poderes dos quais só nos tornamos sensíveis quando saímos daquilo em que nosso cotidiano nos retém. Isso não é apenas perceptível no estado magnético, mas mais ou menos em todos os temperamentos nervosos" (KERNER, 2006, p. 25).

Kerner (2006) afirma que quando o homem estava mais próximo da natureza e menos envolvido com os vícios da civilização, este era mais sensível às influências e propriedades ocultas dos elementos da natureza. O homem seria revestido do que ele chama de tríplice couraça, para além das percepções químicas e mecânicas, as únicas consideradas válidas, existiriam percepções magnéticas e espirituais. Hauffe estaria na categoria dos indivíduos hipersensíveis, capazes de perceber as duas demais instâncias que permanecem ocultas no homem comum. Por essa capacidade de percepção ampliada, ela conseguia avaliar as propriedades benéficas ou maléficas de diferentes elementos da natureza.

Diversas experiências são realizadas com a vidente, na qual eram aplicados metais, pedras e plantas em seu corpo, ou, simplesmente, era pedido que ela segurasse esses materiais com as mãos. Na descrição de Kerner (2006), o vidro ou cristal faziam com que ela saísse do estado sonambúlico e entrasse em estado cataléptico. O louro a induzia ao estado de sono magnético, assim como a aveleira tinha influências sobre ela. O marfim provocava na vidente ataques epiléticos. Nas experiências com água, Hauffe sabia indicar quando esta havia sido magnetizada por passes, pois, segundo seu relato, a água magnética se tornava turva a sua visão. Ela afirmava saber quantos passes haviam sido dados sobre a água, sem que a magnetização fosse realizada na sua frente. A luz do sol provocava nela dores de cabeça e pelo corpo. O luar alterava seu humor, ela se tornava melancólica e sentia tremores. Ela pressentia quando as tempestades ocorreriam. Kerner destaca que em todos esses casos estaria presente a ação da eletricidade dos objetos e fenômenos naturais sobre o organismo hipersensível de Hauffe.

Outra das faculdades descritas da vidente era sua capacidade de analisar o caráter dos diversos visitantes que iam até ela, assim como o diagnóstico de suas moléstias internas. Eschenmayer afirma que Hauffe foi capaz de adivinhar com exatidão o estado de seus órgãos internos, assim como de seus amigos, pelo simples toque (ELLENBERGER, 1970). Entre as curas atribuídas a Hauffe está a da condessa Von Maldeghem. A condessa sofria de uma perturbação mental, na qual passou a não reconhecer o marido e os familiares, e afirmava que todos a odiavam. Ela também passou a ter alucinações, nas quais via animais ferozes ao seu lado. A vidente indicou utilização de chá de ervas, orações e magnetização, sob uma ritualística numérica. Cada uma das indicações deveria ser repetida três vezes ao dia. Após

seis dias seguidos do tratamento prescrito, o médico da condessa escreve uma carta a Kerner, afirmando que ela estava totalmente curada (CRABTREE, 1993).

Hauffe também afirmava possuir a capacidade de ver espíritos desde sua infância. Ela afirmava ver seu guia espiritual que a acompanhava e auxiliava na prescrição de remédios aos doentes. Constantemente também descrevia a presença de outros seres invisíveis, que eram identificados pelos visitantes como pessoas mortas. Por exemplo, obsevando um dia a empregada da casa de Kerner, ela afirmou que via um jovem de 11 anos ao seu lado. Kerner pergunta a empregada se ela tinha algum parente nessa idade e ela se lembra do irmão falecido há três anos com a idade de 11 anos. O pesquisador, no entanto, destaca que, em outros momentos, os espíritos que haviam falecido na juventude se apresentavam com idade mais avançada do que na época da morte (KERNER, 2006).

Na segunda parte do livro, Kerner desenvolve uma análise sobre os principais aspectos que ligariam a vida material à vida espiritual. Afirma não querer construir uma teoria das aparições, mas se limitava a examinar as revelações da vidente. A partir de suas visões, Hauffe destaca que o fluido nervoso persistia depois da morte do corpo e envolvia a alma. Durante a vida, este seria o laço que uniria os dois mundos: físico (corpo) e espiritual (alma). O fluido também seria o meio de manifestação das almas dos falecidos (KERNER, 2006).

Hauffe, em suas afirmações, chega a elaborar uma filosofia ou conhecimento sobre o desenvolvimento da alma após a morte do corpo:

> Se, no entanto, um homem cultivou sua alma e seu espírito, ele não pode, depois da morte, cair em um estado pesado e impotente, mas pelo cultivo, algo implica uma natureza mais elevada do que é comumente entendida. Mas, mesmo nos espíritos sem poder, exceto nos casos de entrega total ao mal, a centelha celestial não está completamente extinguida. Se eles buscam desenvolver a alma, se tornam espíritos completos (KERNER, 2006, p. 59).

Sobre o desenvolvimento dessa teoria, Kerner (2006) transcreve no livro o conteúdo de algumas correspondências que Hauffe manteve com Eschenmayer; o pensador pergunta: “Todos os homens podem ver fantasmas, ou apenas aqueles em quem um olho espiritual brilha através da carne?” (KERNER, 2006, p. 60). Ao que Hauffe responde: “o poder de ver fantasmas reside em todos os homens, mas raramente é ativo, sendo apenas momentâneo, já que deve ser excitado por algo que invoca o homem interior e isso geralmente é disperso e suprimido pela razão” (KERNER, 2006, p. 60). Kerner destaca que os eventos apresentados por Hauffe, especialmente as visões, eram semelhantes aos fenômenos de Emanuel Swedenborg e do pintor William Blake. Ele não crê que as imagens das visões fossem sempre objetivas, e, em alguns casos, poderiam ser reflexos de estados subjetivos. Era preciso analisar

com cautela a natureza e o contexto das revelações. No entanto, ao longo de todo livro, notamos um tom de convicção sobre a autenticidade das faculdades da vidente. Para ele, Hauffe estaria entre os indivíduos destacados pelo profeta no texto bíblico: "e acontecerá nos últimos dias que derramarei o meu espírito sobre toda a carne, e os teus filhos e filhas profetizarão e os vossos jovens verão visões, e os vossos velhos sonharão sonhos. E naqueles dias derramarei o meu espírito sobre os meus servos e servas, e eles também profetizarão" (KERNER, 2006, p. 66).

O sonâmbulo revelaria, ainda, o estado espiritual circundante. A presença de bons espíritos seria associada à cura e a sensações agradáveis, ao contrário, a presença de espíritos malignos se manifestaria por doenças e danos. Os sentidos do homem comum seriam incapazes de discernir esses fenômenos. No sonambulismo, no entanto, a força magnética estaria mais ativa. Apesar de o sonâmbulo ter o corpo físico enfraquecido, pois o fluido escaparia dos plexos nervosos, ele se encontraria mais livre, fortalecendo as atividades da alma, como o pensamento e a vontade. Kerner destaca que, por mais que os relatos da vidente fossem considerados quimeras, a confirmação das informações passadas aos visitantes, tanto por indicações de tratamentos de saúde, como por suas profecias de eventos futuros, seria medida objetiva de confiabilidade (KERNER, 2006).

Kerner chega a desenvolver um vocabulário próprio para descrever essas influências. Estados sonambúlicos que se ligam a bons espíritos eram chamados de *agato-magnetic* e os que se associam a maus espíritos seriam *demonic-magnetic*. Haveria uma espécie de batalha entre forças *agato magnetic* e *demonic magnetic*. O tratamento proposto por ele buscava desenvolver no sujeito a predominância de forças benéficas, chamando o processo de *magic magnetic*. Kerner acreditava que a negligência dos médicos em relação a uma realidade espiritual levaria a erros de diagnóstico e a ineficácia terapêutica, especialmente, nos casos de mania[4] e epilepsia. Para ele, a força da crença seria o complemento psíquico para o tratamento orgânico. Dessa forma, Kerner buscava incorporar a tradição do magnetismo animal no tratamento médico tradicional (CRABTREE, 1993).

No tratamento criado por Kerner eram incluídas evocações a bons espíritos, ao processo tradicional de magnetização. O afastamento de maus espíritos geraria crises no sonâmbulo, normalmente acompanhas por convulsões, que deveriam ser apaziguadas com

[4] Os termos 'mania' e 'melancolia' remontam a vários séculos antes de Cristo, e, ainda hoje, correspondem aproximadamente a seus conceitos originais. Embora mais abrangentes e imprecisos, em seus aspectos principais, lembram muito as descrições do que hoje se chama doença bipolar (DEL-PORTO; DEL-PORTO, 2005, p. 8).

doação de magnetismo. Kerner descreveu diversos desses tratamentos. A inclusão de elementos de crença em sua utilização do magnetismo animal acarretou muitas críticas por parte dos seguidores mais tradicionais de Mesmer e Puységur (CRABTREE, 1993). No final, Kerner (2006) retira algumas conclusões acerca de seus estudos com Hauffe: 1) o peso moral do espírito, assim como o peso físico, opõe-se a separação do corpo; 2) mesmo que a substância (corpo) desapareça, a forma do homem continua e; 3) a forma desprendida do corpo representa-se por uma aparência reconhecível.

2.1.2 A influência de Justinus Kerner sobre C. G. Jung

Os livros de Justinus Kerner faziam grande sucesso entre o público de língua alemã, e Jung, desde os tempos de estudante universitário, tinha interesse pelas obras do médico e poeta da cidade de Weinsberg. Ele afirma: "nomes tais como de Zöllner e de Crookes me impressionaram e li praticamente todos os livros sobre o espiritualismo dessa época (. . .) Desenterrei Eschenmayer, Passavant, Justinus Kerner e Görres, além disso, li sete volumes de Swedenborg" (JUNG, 2016, p. 114).

Os trabalhos de Justinus Kerner exercem influência significativa sobre a obra de Jung, especialmente em sua dissertação de conclusão do curso de medicina, *On the psychology and pathology of so called occult phenomena* (1902), na qual vamos encontrar oito referências ao autor. O contexto em que o trabalho de Kerner é utilizado pode ser agrupado em dois conjuntos. No primeiro conjunto, a referência a *The Seeress of Prevorst* é destacada como elemento que exerceu efeito significativo sobre as sessões espíritas de Helene Preiswerk, e no segundo, Jung (1983a) utiliza um referencial de Kerner, *Blätter aus Prevorst*, para desenvolver uma análise acerca da criptomnésia.

Jung percebe uma transformação nas sessões espíritas que ele acompanhava. A partir da quinta sessão, a jovem inicia trabalhos de magnetização (imposição de mãos ou passes mesméricos) que ela aplicava em si mesma para dispersar suas frequentes dores de cabeça, que surgiam após os transes mediúnicos. A modificação de suas ações dentre o desenvolvimento das sessões é atribuída à leitura do livro mais famoso de Kerner, *The seeress of Prevorst*. Zumstein-Preiswerk (1975), sobrinha de Helene, no entanto, descreve outra situação. Ela afirma que teria sido o próprio Jung o idealizador das experiências mediúnicas, sendo que Helene, antes desse período, não tinha qualquer envolvimento com o espiritismo. Jung também teria presenteado a prima com o livro *The seeress of Prevorst* em seu aniversário de 15 anos (BAIR, 2003a).

Por parte da médium, há indicativos de que ela se inspirou nas informações dadas por Friederike Hauffe a Justinus Kerner, para formular seu próprio sistema explicativo dos fenômenos que ela manifestava, criando uma espécie de ciência mística. Ela afirmava que a produção dos eventos dependia de uma combinação de forças físicas e espirituais. A partir dessa combinação inicial, teria origem três grupos de forças: *Magnesor* (poderes de luz e do bem), *Connesor* (forças das trevas e do mal) e *Hypos* (poderes magnéticos). A jovem pertenceria ao primeiro grupo. Jung (1983a) afirma que não levou a sério essa produção. Shamdasani (2015), no entanto, tendo acesso a alguns manuscritos de Jung, afirma que no período do desenvolvimento das sessões, o pensador suíço teria analisado essa produção com mais detalhes, escrevendo diversas análises sobre o tema e traçando comparativos com a *Universal Natural Hystory and Theory of the Heavens,* de Immanuel Kant. Nos manuscritos consultados por Shamdasani, Jung reproduz um dos diagramas sobre as citadas forças, se referindo a sua prima como *die Seherin* (a vidente). Os manuscritos estão datados de 1898.

As influências do livro de Kerner, nas ações de Helene, são encontradas ainda em outra referência: "após conhecer o livro de Kerner (a exemplo da vidente de Prevorst), achou que seu destino era ensinar e melhorar os espíritos negros, que são banidos de certos lugares ou se encontram sob a superfície da terra" (JUNG, 1983a, para. 59). A médium afirmava que era seu dever instruir os espíritos revoltados e interessados no mal, afirmando que esse trabalho de conversão era muito custoso, o que lhe causava um conjunto de sofrimentos, como sensações de falta de ar e dores pelo corpo. No entanto, ela seria compensada deste desgaste, deslocando-se à noite fora do corpo e passeando pelos jardins do além, na presença de espíritos bem aventurados. Nesses momentos, ela receberia esclarecimentos sobre as relações de parentesco entre os seres humanos, as leis da reencarnação e sobre os habitantes de outros mundos (SHAMDASANI, 2015).

O momento do transe, também se revela como uma elevação das capacidades de Helene. Em estado de consciência alterado ela afirmava com mais segurança sobre informações que lhe escapavam em estado de vigília, "apesar de muitas discussões e leituras sobre *The Seeress of Prevorst* de Kerner, ainda não sabia se o nome do autor era Koerner ou Kerner e nem o nome da vidente quando interrogada a respeito. Contudo, nas comunicações automáticas aparecia o nome de Kerner escrito corretamente" (JUNG, 1983a, para. 73).

Jung (1983a) também avalia que uma das personalidades manifestadas por Helene, que se autonomeava de Ivenes, teria inspiração em Friederike Hauffe. Ivenes não pertenceria ao mundo humano; apresentava-se como um ser místico, de expressão sofrida e resignada. "Seu misterioso destino nos leva ao protótipo histórico de Ivenes: a vidente de Prevorst, de

Justinus Kerner. Pressupomos conhecido o conteúdo do livro de Kerner e, por isso, omitimos as referências aos traços que as duas personagens tem em comum" (JUNG, 1983a, para. 116). Uma primeira avaliação de Jung (1983a) é que Helene colocaria sua própria alma na produção dessa personalidade inconsciente, era o seu ideal de virtude, perfeição e sabedoria. Ela anteciparia, em Ivenes, o que gostaria de ser no futuro, uma mulher segura, influente, graciosa e respeitada.

Em um segundo conjunto de avaliações, Jung (1983a) utiliza o trabalho de Kerner, *Blätter aus Prevorst*, dentro do contexto de sua argumentação sobre o papel da criptomnésia, no processo de produção intelectual. A criptomnésia estava presente nas manifestações de Helene, não como uma simples lembrança de algo já visualizado ou lido por ela, mas como uma reconstrução de conteúdos, demonstrando o papel ativo de produção do inconsciente.

Jung utiliza um exemplo para mostrar como a criptomnésia poderia acontecer. Ele afirma que quando leu uma das passagens de *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche, ficou bastante intrigado, reconhecendo, no texto, informações que já havia lido em outros trabalhos. Depois de vasculhar em vários arquivos achou o texto de *Blätter aus Prevorst* de Kerner, um conjunto de histórias de aparições de fantasmas. Ele, então, escreve à irmã do filósofo, E. Föster Nietzsche, perguntando sobre o assunto. A irmã de Nietzsche afirma que ele tinha um vivo interesse por Justinus Kerner, quando esteve com seu avô, o pastor Oehler, em Pobler, entre os 12 e 15 anos, mas não depois disso.

Nessa avaliação de Jung (1983a) podemos destacar dois pontos importantes. O primeiro diz respeito ao envolvimento de Jung com os fenômenos psíquicos, pois ele somente conseguiu notar a criptomnésia de Nietzsche, porque tinha conhecimento de outros trabalhos de Kerner sobre manifestações de espíritos. No trabalho de 1961, *Symbols and interpretation of dreams*, presente na obra *The Symbolic Life*, Jung (1976b, para. 456) apresenta algumas memórias do período de 1902, quando identificou a presença do trabalho de Kerner em *Assim falou Zaratustra*: "Eu me lembrei da história porque, há quatro anos, eu encontrei a coletânea de Kerner e estudei alguns volumes dos *Blätter*, pois me interessava conhecer os escritos dos médicos daquela época como precursores da psicologia clínica". O que indica que ele estava não somente lendo, mas pesquisando outros livros de Kerner, e a passagem de Nietzsche chamou a atenção sobre um tema de seu interesse.

O segundo ponto é a demonstração da criptomnésia como uma manifestação da atuação do inconsciente, em seu papel criativo de produção. Neste exemplo, estão todas as peculiaridades da criptomnésia, detalhes que podem parecer, à primeira vista, sem importância, são reproduzidos com fidelidade, o contexto geral é recriado de maneira

individual. Jung afirma que a disposição emocional de Nietzsche, em 1883, época da produção do livro, era um estado de profunda tensão, um sentimento de estar fora de si, com alternância entre a felicidade e a tristeza, segundo o relato do próprio filósofo. Um estado que se aproximava do patológico, indicando uma ativação do inconsciente [5].

O livro *The Seeres of Prevorst* também é foco do seminário *Modern Psychology* de Jung, entre os anos de 1933 e 1934, dedicando a obra um conjunto de sete palestras. Ele inicia destacando que Justinus Kerner é um autor e poeta da escola romântica, não sendo definido, propriamente, como um cientista, devido a muitas de suas interpretações de caráter ingênuo. No entanto, Jung aponta para a importância do estudo de Kerner. Ao avaliar uma personalidade psíquica como Friederike Hauffe, ele estaria atuando como um dos precursores da nascente psicologia.

> Justinus Kerner nos deixou um desses registros em sua obra *Die Seherin Von Prevorst* (A Vidente de Prevorst), que apareceu em 1829. É a história de sua paciente, a história de uma personalidade psíquica. Ninguém parece ter pensado em alinhá-la com a psicologia moderna, mas descobriremos que ela contém alguns fenômenos psíquicos muito interessantes (JUNG, 1960, p. 24).

Jung (1960) busca dar uma explicação psicológica para todos os fenômenos avaliados. Ele afirma que Friederike Hauffe não estava consciente de seus pensamentos, nem de seu próprio eu, dessa forma, exteriorizava a maior parte de seus conteúdos inconscientes como visões. Jung não afirma que a vidente produzia fraudes, mas que os fenômenos tinham origem puramente psicológica. Nessa época, as afirmações públicas de Jung são contrárias à existência de espíritos, ou a veracidade da sobrevivência da consciência após a morte, destacando que defender a objetividade desses eventos não era a meta de seu seminário. Ele segue, portanto, uma interpretação subjetivista dos fenômenos em todas as palestras.

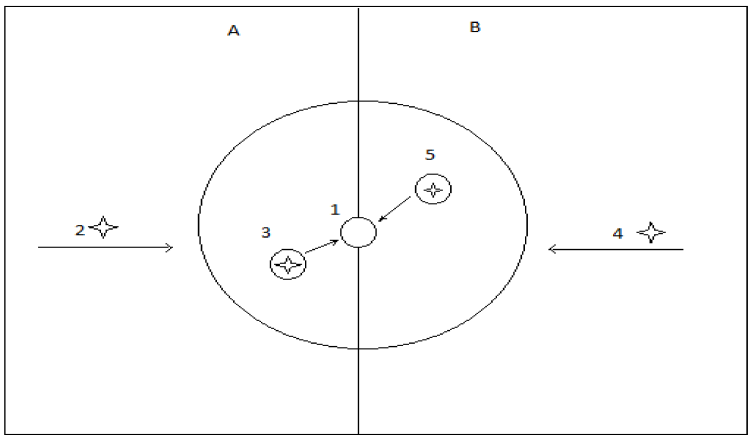
O psiquiatra suíço destaca alguns aspectos da biografia de Hauffe, como seu casamento, a morte do religioso que ela admirava e o sonho premonitório de seu adoecimento prolongado. Esses eventos seriam disparadores do processo de introversão da vidente e da manifestação, cada vez mais frequente, de seus estados sonambúlicos (SHAMDASANI, 2012). No sonho em questão, Hauffe se via abraçada ao corpo morto do religioso que ela amava e afirmava que ficaria doente. No entanto, para Jung (1960), o cadáver seria um símbolo da escolha efetuada por ela diante das situações de sua vida. Essa imagem sugere uma identificação de Hauffe com a morte, um mergulho de seu ego no campo inconsciente,

[5] Na obra *Spirit in man, art and literature*, especialmente no texto *Psychology and literature* Jung (1950/1971) vai se aprofundar no papel do inconsciente dentro do processo criativo.

pois para Jung, o mundo dos mortos seria o próprio inconsciente (HILLMAN; SHAMDASANI, 2015).

A partir dessa escolha, ela recusa sua integração com a vida cotidiana, que era marcada por um casamento insatisfatório, a falta da pessoa que ela amava e uma rotina sem cor. Para Jung (1960, p. 27), desse ponto em diante, havia pouca coisa que os médicos pudessem fazer por ela: "Há casos em que é melhor não interferir, devemos cumprir o nosso dever como médicos, mas o fato é que algumas pessoas não devem ser curadas, não estão aptas para a vida e se você se interessa e interfere no destino sempre leva a sua vingança em você".

Diagrama 1.



Fonte: Jung (1960).

Em uma de suas palestras sobre o tema, Jung (1960) se dedica à construção e explicação de um diagrama que tornaria mais clara a situação psíquica de Hauffe. Para ele, a vidente seria um caso extremo das manifestações do inconsciente, o que permitia uma avaliação ampliada da relação consciente e inconsciente das pessoas em geral.

O ego estaria em um processo de constante busca de homeostase, submetido a dois campos de força, um externo, o meio social, e o outro interno, de forças instintivas e inconscientes. O ego, através de contínuo esforço, busca se manter coeso entre as diferentes demandas dos dois campos. O ponto (1) seria a consciência que recebe impressões do mundo externo (A). Lidamos com fatos objetivos e com outras pessoas em nosso dia a dia, que nos impressionam e geram reações sobre nós, normalmente transformamos essas impressões em conteúdos carregados de afeto. Jung exemplifica: o Sr. D (2) afeta nossa consciência e induz um conteúdo psíquico (3), esse pode exercer influência considerável sobre o conjunto psíquico, cujo ego, normalmente, é o controlador. Do outro lado, há um mundo interno invisível (B) que está por detrás do ego. Podemos dizer que esse fundo contém, também, seus

fatos e objetos (4), que comparados com o mundo externo, também podem nos impressionar através de imagens (5). “É possível que os objetos também existam neste fundo escuro e atravessem a consciência" (JUNG, 1960, p. 30). No caso da vidente, a esfera interna exercia grande pressão sobre o ego, pois estes conteúdos eram potencializados pela falta de interesse pela realidade exterior. Hauffe havia abandonado o equilíbrio natural, no qual o ego busca mediar interesses internos e externos, pela entrega total ao encantamento das imagens internas.

Nesse processo, ela demonstrava que muitas dessas imagens têm vida própria e são independentes da atuação do ego. Personalidades alternativas surgem, indicando que a unidade da individualidade é aparente. A concentração na vida cotidiana, com seus problemas e questões, acabam nos absorvendo e nos levam ao esquecimento da realidade de um mundo interno e oculto, somente nos sonhos haveria um resquício de impressões inconscientes, muitas vezes através de medos de doenças inexistentes, ou bandidos ocultos, que, na verdade, são apenas reflexos de uma vida interior, e muitas vezes se apresenta de forma ameaçadora. Nos indivíduos classificados como personalidades patológicas, as amarras com a realidade estariam mais frouxas ou frágeis, e facilmente manifestariam conteúdo ou personalidades alternativas, para além do campo de vigília (JUNG, 1960).

Para Jung (1960), os sintomas de Hauffe não pertenciam à província da medicina, mas da parapsicologia, no aspecto de sua avaliação das potencialidades subjetivas. Ao analisar esses eventos, ele propõe que se mantenha a mente aberta e se abandone os preconceitos teóricos. A característica essencial de Hauffe era o sonambulismo, que se apresentava como condição psíquica excepcional. As visões eram outras das características peculiares, que, segundo Jung, podem ser verificadas em neuroses comuns, sempre com um significado simbólico. Ela tinha a capacidade de exteriorização, podendo ver a si mesma fora do corpo. Esse fenômeno pode ser verificado em pessoas muito doentes ou próximas da morte. Outra das histórias que se espalharam sobre ela era que não podia se banhar, pois seu corpo flutuava na água, provavelmente, uma herança de lendas medievais associadas às bruxas. Ela também poderia ver situações futuras olhando superfícies lisas, como cristais, espelhos, ou a água parada. Para Jung, ela veria uma projeção de seus próprios processos inconscientes. Em um dos experimentos propostos por Kerner, Hauffe descreveu com detalhes o que a esposa dele estava fazendo naquele momento, sendo que ela estava a uma distância significativa. Em outro momento, ela antecipa o aviso da chegada de um grupo de visitantes em uma carruagem, descrevendo os cavalos e o número de pessoas, 20 minutos depois, chega à casa de Kerner a comitiva com a identificação exata da descrição da vidente (KERNER, 2006).

Hauffe ainda possuiria a capacidade de visão associada a partes do corpo, conseguiria saber o conteúdo de um trecho escrito em papel, sem lê-lo, apenas colocando o papel em seu peito. Em outra de suas visões experimenta uma forma circular (chamada por ela de círculo do sol), que rodava lentamente na região do seu estômago. A partir dessa visão Hauffe desenvolveu uma teoria sobre as diferentes moradas dos espíritos, ou seu lugar de origem em regiões ao redor do sol (JUNG, 1960).

Jung (1960) afirma ter escolhido o caso de *The Seeres of Prevorst* para suas palestras para demonstrar as características de uma extrema introversão, que apresenta todas as peculiaridades características do campo psíquico inconsciente, o caso seria um meio de compreender o funcionamento da vida interior. No caso da visão do círculo do sol, o psiquiatra suíço traça associações com as figuras das mandalas, estas seriam expressões fundamentais do homem em seu processo de reordenação interior. As mais diversas culturas apresentavam essas imagens com detalhes semelhantes em sua estruturação e divisões internas.

A partir dos diferentes elementos da fenomenologia anômala de Hauffe, como sonhos premonitórios, visões de espíritos e mandalas, Jung conclui sobre a importância das projeções e manifestações inconscientes no *background* psíquico, demonstrando que a personalidade tem campos de atuação mais vastos do que a vida rotineira apresenta.

Justinus Kerner foi um dos pioneiros da pesquisa de personalidades psíquicas. Jung soube reconhecer o valor de seu estudo, *The seeres of Prevorst.* A avaliação da personalidade de Friederike Hauffe influenciou a pesquisa de Jung em *On the psychology and pathology of so called occult phenomena,* tendo exercido influência sobre a própria atuação da médium Helene Preiswerk. Outras obras de Kerner menos conhecidas, como o conjunto de contos sobre assombrações, *Blätter aus Prevorst*, também foram estudadas por Jung, sendo uma referência para sua análise sobre a criptomnésia. Em seus seminários de 1933 – 1934, *Modern Psychology*, o psiquiatra suíço ainda incluiu Kerner dentro do contexto dos precursores da moderna psicologia. Esse fato foi endossado mais tarde por Ellerberger (1970), em seu famoso estudo sobre a história das teorias psicodinâmicas. Além disso, o estudo de Kerner permitiu a Jung aprimorar suas avaliações acerca da atuação do inconsciente.

2.2 WILLIAM JAMES

William James (1842 – 1910) foi o filho mais velho de Henry James, sênior, e Mary Robertson Walsh. O pai de James fazia parte de um grupo de intelectuais transcendentalistas

interessados na teologia de Emanuel Swedenborg. Faziam parte desse grupo pensadores como Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, William Ellery Channing e Theodore Parker. A família de James pertencia às classes abastadas do estado de Nova York, o que permitiu com que desde cedo ele estivesse em contato com uma rica atmosfera intelectual e literária, o que repercutiu sobre seu futuro, assim como o de seus irmãos, os escritores Henry James e Alice James (RICHARDSON, 2006)

A sua educação foi realizada em diversos institutos dos EUA e da Europa, dos 13 aos 18 anos passou por escolas na Inglaterra, Suíça, França e Alemanha. Em 1861, ingressou na *Lawrence Scientific School* de Harvard. Em 1863, transferiu-se para o *Departament of Comparative Anatomy and Physiology* da *Harvard Medical School* (SECH; ARAUJO; MOREIRA-ALMEIDA, 2013). Participou de uma expedição liderada pelo naturalista Louis Agassiz ao Brasil, entre os anos de 1865 e 1866. Algumas de suas ideias, desenvolvidas mais tarde, encontram-se em germe em suas anotações desse período, como seu célebre conceito de fluxo de consciência (*stream of consciousnes*). Outra característica marcante dessa fase é seu interesse pela teoria da seleção natural de Charles Darwin, lançada em 1859, com o livro *Origin of species by means of natural selection* (MACHADO, 2011).

Na década de 1860, seu interesse é direcionado para a nascente ciência psicológica, assim como, pelas pesquisas sobre os fenômenos psíquicos do espiritualismo. Em 1867, James conclui seu curso de medicina, não atuando diretamente no campo. Em 1873, passa a lecionar anatomia e fisiologia em Harvard. Uma de suas principais contribuições para a psicologia é a fundação de um laboratório experimental, no entanto, na atualidade, novos aspectos de relevância da teoria jameseana têm sido avaliados como sua significativa contribuição para as correntes psicodinâmicas (TAYLOR, 1999).

Em relação à pesquisa psíquica, James esteve envolvido ativamente com estudos experimentais com médiuns na *American Society for Psychical Research* (*ASPR*) e na *Society for Psychical Research* (*SPR*), de Londres. Em 1886, James atuava como oficial da *ASPR* e liderava o comitê de estudos sobre o hipnotismo. James devotou muitos anos e fez diversas viagens, para cumprir as solicitações das sociedades que participou, investigando vários indivíduos. No entanto, dos casos que acompanhou, o mais famoso é o da médium Leonora Piper[6] (TAYLOR, 1999).

[6] Leonora Evelina Simonds, nasceu em Nashua, New Hampshire em 1859, casou-se em 1881 com William R. Piper, foi mãe de dois filhos e exercia as funções de dona de casa, sua filha Alta L. Piper escreveu uma biografia sobre a mãe intitulada *The Life and Work of Mrs. Piper* (1929).

Piper experimentou seus primeiros estados alterados de consciência nas sessões do médium J. R. Cocke, reconhecido por fenômenos de cura. Em uma sessão, através da escrita automática, ela entrega uma carta a um dos presentes. O homem em questão reconhece a mensagem como sendo de seu filho falecido. Após esse evento, Piper participa de diversas sessões. Assim que James a conhece, ele a conduz a *ASPR*, apresentando a médium a outros pesquisadores, como James Hervey Hyslop e Richard Hogson, que escreveram sobre suas faculdades (TAYLOR, 1999).

Diferentemente de outros médiuns da época, que forneciam espetáculos, suas capacidades se limitavam a uma facilidade de se mover entre diferentes estados de consciência. Em estado hipnótico, ou através da escrita automática, era capaz de fornecer informações detalhadas acerca de pessoas e fatos, ou o que lhe fosse perguntado. A médium ainda manifestava uma personalidade chamada de *Reactor*[7], cuja capacidade de discernimento superava a de seu próprio estado de vigília, dando conselhos prolongados que satisfaziam as mentes mais críticas. Piper era chamada por James de seu corvo branco, uma metáfora retirada de um silogismo lógico, representada pela seguinte questão: para quebrar a lei da universalidade de que todos os corvos são negros, basta um único corvo branco. Da mesma forma, a médium contrariava a ideia de fraude ou da possibilidade de adquirir informações desconhecidas por vias normais, sendo descrita como portadora de habilidades extraordinárias (PIPER, 1929; TAYLOR, 1999).

Segundo Murphy e Ballou (1973), Leonora Piper se tornou a médium mais estudada da história. Esses experimentos teriam importância para a ciência psicológica, pois demonstravam as intrincadas relações entre o psíquico e o biológico. O estado hipnótico provocava alterações significativas em certos processos involuntários do organismo, interferindo inclusive em aspectos desconhecidos da percepção, memória, atenção e cognição. Sobre os fenômenos estudados, James teria afirmado: “permanecem incertos e aguardam mais fatos, fatos que podem não apontar claramente para uma conclusão em cinquenta ou cem anos” (BARZUN, 1983, p. 239).

A metodologia científica de James não se limitou ao estudo da fisiologia e da psicologia, seu empirismo experimental era uma combinação de teoria evolucionista, introspecção e ideias filosóficas. Essa nova orientação de estudos vinculava-se aos problemas examinados pela Sociedade Metafísica de Cambridge, da qual James fazia parte com Charles

[7] Em sua obra *O segredo da flor de ouro*, Jung (2013a) afirma que as personalidades manifestadas por Piper representam o elemento masculino da psique inconsciente da mulher, nomeada em sua teoria como *animus*.

Sanders Peirce, Chauncey Wright e John Fiske. Esse grupo lançaria as bases do que viria a ser conhecido como filosofia pragmática. Os principais aspectos de sua filosofia surgem com a obra *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* (1907). Através desse trabalho, o pragmatismo se tornaria muito mais amplo, sendo um método de aplicação de conceitos e uma teoria genética da verdade[8] (JAMES, 2014).

Já em *The Varieties of Religious Experience*, James (2010) expõe a experiência religiosa em uma via diversa de análise, colocando a emoção como disparadora da vivência mística e espiritual (MELO; RESENDE, 2019). No trabalho de Oatley e Djikic (2002), os autores consideram as contribuições de James significativas para a psicologia das emoções e das transformações do eu. Para os autores, James conduz nessa obra a experiência emocional da religião como elemento de estruturação da personalidade. James continuou estudando e publicando sobre pesquisa psíquica por décadas, até o final da sua vida. Suas impressões finais eram de que muito ainda deveria ser feito no campo, e que a maioria dos estudos de sua época eram inconclusivos (JAMES, 2004).

A multiplicidade de seus interesses intelectuais, assim como sua contribuição para diferentes campos do conhecimento pode ser verificada em trabalhos como *The principles of psychology* (1890), *The Will to believe and other essays in popular philosophy* (1897), e *A pluralistic universe* (1909) (SECH; ARAUJO; MOREIRA-ALMEIDA, 2013).

2.2.1 The varieties of religious experience

Em 1901 e 1902, William James apresentou as Conferências *Gifford*[9] na Universidade de Edimburgo, na Escócia. Suas palestras foram posteriormente publicadas como *The varieties of religious experience* (1902). Nessa obra, encontramos o principal estudo de James acerca da experiência religiosa, entendida como vivência transformadora, capaz de conferir sentido à existência humana. Ferrari (2002) sugere que *Varieties*, apesar de seu sucesso de vendas, é um dos trabalhos menos compreendidos de James, esquecido por filósofos interessados somente no *Pragmatism* (1907) e marginalizado por psicólogos que estudam

[8] No primeiro caso, temos a avaliação de concepções filosóficas pelos seus resultados práticos. No segundo caso, o valor de uma verdade está associado à capacidade de uma premissa de se adaptar ao arcabouço teórico já existente (JAMES, 2014).

[9] As Conferências *Gifford* foram estabelecidas por Adam Lord Gifford (1820–1887), senador escocês, com o objetivo de fomentar estudos sobre teologia natural nas universidades da Escócia: Edimburgo, Glasgow, St. Andrews e Aberdeen. As conferências tiveram início no ano de 1888, além de William James, Hannah Arendt (1906–1975), Henry Bergson (1859–1941), John Dewey (1859–1952) Paul Tillich (1886–1965), entre muitos outros, foram alguns dos palestrantes das conferências ao longo dos anos (http://www.giffordlectures.org/).

somente *The principles of psychology* (1890). No entanto, *Varieties* é parte de um largo projeto de James de desenvolver uma filosofia e psicologia, baseados na experiência. Nessa obra vamos encontrar aspectos importantes da psicologia subliminal jameseana, incluindo citações aos trabalhos de Frederic Myers, assim como alguns resultados de suas investigações psíquicas (ARAUJO; HONORATO, 2017; RESENDE, 2016). Como aponta Taylor (1983), *Varieties* representa a continuação de estudos psicológicos desenvolvidos nas *Lowell Lectures* sobre estados excepcionais da mente.

James reuniu uma grande quantidade de relatos em suas apresentações, incluindo diversos casos de fenômenos psíquicos avaliados pela *Society for Psychical Research*. Em sua primeira palestra, *Religion and neurology*, James define sua orientação de análise, ele adotaria a perceptiva psicológica, o que importava era a experiência subjetiva e não os dogmas e princípios institucionais. Ele determina uma importante distinção entre as raízes históricas da religião organizada e os frutos da experiência original, vivenciada por indivíduos especiais, os gênios religiosos. Ele também combate as afirmações do materialismo médico, que buscava reduzir essas experiências a causas psicopatológicas (FERRARI, 2002).

Na apresentação seguinte, *The reality of the unseen*, James avalia que o foco devocional do homem pertence a um campo ideal. Esses objetos podem estar acessíveis aos nossos sentidos ou apenas serem cogitados pelo pensamento. No entanto, em ambos os casos eles podem reagir fortemente sobre os homens. As experiências de alucinação dariam uma noção sobre o tema que James (2010) pretendia desenvolver. O autor destaca que a alucinação pode surgir de maneira imperfeita, não chegando a atingir os sentidos da visão ou da audição, restando somente uma sensação. O fenômeno é nomeado de *consciência de uma presença* e James utiliza como exemplo várias dessas experiências para descrever seu objeto de estudo. Também descreve casos de alucinações táteis e visuais, com a intenção de provar a existência em nossa organização mental, de uma sensação mais difusa e geral do que os nossos sentidos conhecidos (MELO; RESENDE, 2019; RESENDE; MELO, 2018).

Em suas apresentações seguintes, James (2010) apresenta dois tipos básicos de experiências religiosas, descritas como *healthy-minded* e *sick-soul.* Enquanto no primeiro tipo a religião afirmaria somente o lado positivo e claro da vida. O segundo seria constituído por indivíduos que se angustiam diante das contradições da existência, uma religião extremamente otimista e unilateral não serviria, essas pessoas sob o impacto de grandes contradições necessitam passar por um processo unificador, é como se uma crise salutar fosse o prelúdio de uma reunificação posterior, uma espécie de segundo nascimento (FERRARI, 2002; TAYLOR, 1996).

A essência de seu trabalho se encontra na palestra *Mysticism*, na qual James (2010) apresenta as características fundamentais da experiência religiosa como uma experiência mística e propõe sua ciência da religião. Ao longo das análises das séries de experiências espitrituais, algumas qualidades podem ser destacadas, como: 1) *Inefabilidade*, definida como tato, sensibilidade ou percepção sutil. James compara essa característica ao ouvido apurado para a apreciação do valor de uma sinfonia, mais do que uma capacidade reflexiva, que expõe em palavras uma vivência, a inefabilidade é uma capacidade de compreensão intuitiva. 2) *Qualidade noética*, ou seja, estados de conhecimento direcionados a uma visão interior, que são apreendidos de forma súbita e subjetiva, levando à ampliação da consciência. 3) *Transitoriedade*, relacionada ao fator tempo, pois as experiências místicas são passageiras, restando as transformações operadas na personalidade pela sua passagem. 4) Por fim, a *passividade*, na qual a vontade do ego cede espaço para a manifestação de uma força ou personalidade secundária. Esse fenômeno é pronunciado no discurso profético, escrita automática e no transe mediúnico. A passividade representa a manifestação de outro estado de conciência, no qual o ego da vigília pode se afastar por completo ou estar presente como simples observador (TAYLOR, 2009).

Outros dois aspectos relevantes nesta obra de James dizem respeito ao fator emocional e ao campo subliminar. Diferentemente de seu trabalho *The principles of psychology*, no qual a emoção é descrita como reação corporal, em *Varieties* as vivências místicas são eliciadas pelo fator subjetivo emocional. As crenças religiosas brotam do solo da emoção e emergem das intuições. O autor chega a considerar a experiência mística como sinônimo de sentimento (*feeling*) (BARNARD, 2002; RESENDE; MELO, 2018).

Em relação ao elemento subliminar, James (2010) destaca que não poderia afirmar a objetividade de uma existência transcendente, mas se um mundo espiritual e seres espirituais são reais, a via subconsciente seria o seu canal de manifestação. O subconsciente apresentado por James em *Varieties* contém uma pluralidade de eus, espécies de personalidades alternativas e heterogênias, existindo ao mesmo tempo que a consciência de vigília, que se manifesta rotineiramente no mundo. Essas personalidades subconscientes atuariam de maneiras variadas, encontrando-se expressas de forma mais patente tanto nos tipos patológicos quanto nos gênios religiosos. Essas manifestações também seriam expressões das faculdades mediúnicas (MELO; RESENDE, 2019; TAYLOR, 1999).

Na conclusão de sua exposição acerca da conversão, James (2010, p. 215) afirma: “A descoberta de uma consciência existente para além do campo, ou subliminar como o termo do Sr. Myers, lança luz sobre muitos fenômenos da biografia religiosa”. A descoberta dessa

região revelou peculiaridades insuspeitas da condição humana e trouxe luz aos fenômenos religiosos. Se há de fato forças espirituais, a condição psicológica para atuarem seria a região subliminar.

2.2.2 A influência de William James sobre C. G. Jung

São diversos os elementos da teoria jameseana que repercutem sobre a obra de Jung. O pragmatismo de James foi avaliado pelo autor suíço em *Psychological types*, e sua fundamentação metodológica se encontra desenvolvida em *Practice of psychotherapy* (JUNG, 1976c; 1985). A teoria das emoções de James inclui-se na construção da psicologia analítica, como pode ser verificado nas palestras de Jung na clínica Tavistock de Londres (JUNG, 1976d). A análise da experiência religiosa de James é seguida por Jung nas *Terry lectures*, publicadas como o primeiro volume de *Psychology and religion west and east* (JUNG, 1973). Dentre todos esses fatores, a pesquisa psíquica se destaca como um interesse pessoal compartilhado pelos dois pensadores. Em 1909, quando Freud e Jung são convidados por Stanley Hall para apresentarem palestras sobre a psicanálise na Universidade de Clark, Jung pôde conversar com James em duas oportunidades, o interesse principal do autor suíço se voltava para as pesquisas com a médium Leonora Piper (KOELSCH, 1984; RESENDE; MELO, 2018).

Em 1910, quando Jung retorna aos Estados Unidos, uma nova conversa teria acontecido, com o posterior desligamento de Jung do contexto psicanalítico. Por mais que já houvessem insatisfações acumuladas ao longo do tempo, diversos autores sugerem que as conversas com James acenderam em Jung seu desejo de afastamento em definitivo do círculo freudiano (BAIR, 2003a; MELO; RESENDE, 2019; SHAMDASANI, 1999; TAYLOR, 2009). A perspectiva de avaliação de James se tornou um modelo para ele, que encontrou um referencial para seguir seu próprio caminho teórico (TAYLOR, 1999).

Em sua carta a Kurt Wolff, de 1958, relembrando seu encontro com o pensador americano, ele destaca:

> Além da impressão pessoal que dele tive devo muito a seus livros. Conversamos, principalmente, sobre seus experimentos com Mrs. Piper, que já são conhecidos, e nada falamos de sua filosofia. Eu estava particularmente interessado em conhecer a opinião dele sobre os chamados "fenômenos ocultos". Admirei a cultura europeia dele e abertura de sua natureza. Era uma personalidade distinta e a conversa com ele foi sumamente agradável (. . .) De qualquer forma, foi o único espírito ilustre além de Theodore Flournoy, com o qual pude manter uma conversação descomplicada. Cultuo, pois, sua memória e sempre que possível me lembrarei do exemplo que ele

> me deu. Em meu livro sobre os tipos falei longamente de James. Se quisesse tributar a James o devido valor do meu ponto de vista atual, seria preciso um ensaio à parte, pois é impossível retratar uma figura desse porte em poucas palavras (JUNG, 2011, p. 452).

Na biografia, *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung já idoso relata sobre suas experiências e elementos teóricos que considerava importantes em sua vida, Jaffé secretária de Jung na época, foi a responsável por organizar o material em uma sequência cronológica compreensível, no entanto, na estruturação do livro, interesses editoriais e a influência de herdeiros acabaram por levar a exclusão de algumas informações importantes. Havia um capítulo dedicado a James, que junto com o relato de informações da vida pessoal do autor suíço foram retiradas da versão final. Shamdasani (1999) teve acesso aos manuscritos originais e afirma que a omissão desses elementos repercute sobre obra do pensador. James deve ser considerado um autor importante para a compreensão da psicologia analítica.

Podemos notar a repercussão das investigações psíquicas de James em alguns dos textos de Jung. Na maior parte desse material, produzido principalmente na década de 30 do século XX, Jung utiliza indicações do trabalho psíquico de James como contribuições a sua teoria psicológica.

Em trabalho escrito em 1929 e ampliado em 1931, *Commentary on the secret of the golden flower,* Jung menciona as manifestações de Leonora Piper, médium pesquisada por William James. Analisando a fenomenologia mediúnica de um ponto de vista subjetivo, segundo o autor suíço, as entidades masculinas supostamente incorporadas pela médium seriam manifestações de seu *animus*, ou seja, a parcela masculina do inconsciente feminino. "O animus da mulher consiste de uma multiplicidade de opiniões preconcebidas e assim é menos suscetível de personificar-se numa figura; geralmente ele se manifesta num grupo ou numa multidão (um bom exemplo, na parapsicologia, é o chamado grupo Imperator de Mrs. Piper)" (JUNG, 1975d, para 60). Jung ainda completa essas afirmações com a seguinte nota "Um número de cinco espíritos controladores da médium recebeu o nome coletivo de Imperator" (JUNG, 1975d, para 60. nota 7).

A manifestação de espíritos também será utilizada como suporte para sua teoria psicológica em *A review of the complex theory* (1934). "A crença nos espíritos, difundida universalmente, é expressão direta da estrutura do inconsciente, determinda pelos complexos" (JUNG, 1975e, para. 210). A teoria dos complexos de Jung fundamentada em seus estudos sobre estados alterados de consciência é apresentada. Jung recorreu a Wundt e a James para demonstrar que os eminentes autores conseguiram acessar certo número de informações acerca dos estados da mente, mas que sua teoria dos complexos iria mais além ao descortinar

aspectos autônomos da psique. “O inconsciente de fato, nada mais seria do que um vestígio de representações obscuras, como na psicologia de Wundt, ou na *fringe of consciousness*, como o denomina William James, se não existissem complexos” (JUNG, 1975e, para. 210).

Jung conclui esse trabalho, defendendo a ideia de que os complexos são os responsáveis pela crença em espíritos e também por suas manifestações. Enquanto partes dissociadas da psique, os complexos seriam vistos como outros indivíduos.

> A maneira como apresento a teoria dos complexos (. . .), isto é, de fragmentos psíquicos desprendidos, é um resíduo notável do estado de espírito primitivo. Este último se caracteriza por um alto grau de dissociabilidade que se expressa no fato, por exemplo, de os primitivos adimitirem, frequentemente, várias almas, e num caso particular até seis, ao lado das quais existe ainda um número infinito de deuses e espíritos, não se contentando apenas em falar deles, como entre nós, mas sendo estes seres, muitas vezes, experiências psíquicas sumamente impressionantes (JUNG, 1975e, para. 217).

Já a relevância de *The varieties of religious experience* é ressaltada em 1936, no trabalho *Concerning the archetypes, with special reference to the anima concept*, após referenciar Fluournoy, Jung destaca: “Seguiu-se a ele uma primeira tentativa abrangente: a obra principal de William James, *Varieties* (1902). Devo a esses dois investigadores ter compreendido a natureza do distúrbio psíquico no âmbito da alma humana em seu todo” (JUNG, 1980a, para. 113). Os relatos de experiências apresentados por James, em 1902, demonstravam a base empírica da dinâmica psíquica que Jung se inspirou para a produção de seus próprios estudos. Em 1937, ao apresentar suas palestras *Terry lectures* sobre experiência religiosa na Universidade de Yale, mesmo sem refenciar diretamente James, Jung adotou uma postura muito semelhante à do filósofo americano. Jung (1973, para. 1) afirma: “Considero minha tarefa mostrar o que a psicologia, ou melhor, o ramo da psicologia médica que represento, tem a ver com a religião ou pode dizer sobre a mesma”. E acrescenta sua postura prática de avaliação dos fenômenos: “sou apenas um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico” (JUNG, 1973, para. 2). James (12010, p. 12), anteriormente, já havia se pronunciado em *Varieties* da seguinte forma: “Eu não sou um teólogo, nem um erudito na história do religioso, nem um antropólogo. Psicologia é o único ramo da aprendizagem em que eu sou versado particularmente”. E define seu objeto de estudo como “os sentimentos, atos e experiências de homens individuais na sua solidão, na medida em que se apreendem em relação a tudo o que eles podem considerar o divino” (JAMES, 2010, p. 36).

Em 1946, no trabalho *On the nature of the psyche*, os conceitos de James de *fringe of consciousness* e *trasmarginal field*, elaborados a partir de seu contato com os fenômenos mediúnicos, recebem especial atenção por parte de Jung. Nesse momento, a análise já se apresenta diferenciada, pois o autor suíço descreve sua proposta de inconsciente como equivalente a *fringe of consciousness,* de James (JUNG, 1975c; TAYLOR, 1983).

> Assim definido o inconsciente retrata um estado de coisas extremamente fluido, tudo o que sei, mas que não estou pensando, (. . .) tudo que meus sentidos percebem, mas minha mente consciente não considera; tudo o que sinto, penso, recordo, desejo e faço, involuntariamente; todas as coisas futuras que se formam dentro de mim e somente mais tarde chegarão a consciência (. . .) *Nesse sentido, o inconsciente é* a *fringe of consciousness*, *como a caracterizou William James* (JUNG, 1975c, para. 382).

Em Carta a Fritz Künkel de 10/07/1946, Jung abre espaço para explicações alternativas a teoria dos complexos para definir as manifestações espíritas. A referência a James é indireta, sendo que o autor suíço destaca James Hervey Hyslop, um pesquisador de fenômenos psíquicos que participava do círculo de amizades James e compartilhava de muitas das ideias do filósofo americano:

> Não é de admirar que os conteúdos inconscientes se manifestem na forma de personificações (espíritos). Mas a prova de que se trata de espíritos é igualmente difícil, quando não impossível. A prova da identidade é sabidamente um assunto de extrema dificuldade e na qual já se empenharam as mais diversas pessoas. É possível ter uma convicção subjetiva, mas isto está longe de ser uma prova objetiva (. . .). Certa vez conversei longamente em Nova York com um amigo de William James, Prof. Hyslop, sobre a questão da prova da identidade. Ele admitiu que, considerando todos os fatores, a totalidade desses fenômenos metafísicos seria melhor explicada pela hipótese dos espíritos do que pelas qualidades peculiares do inconsciente. *Com base em minhas próprias experiências preciso dar-lhe razão neste aspecto*. Em cada caso particular preciso ser necessariamente cético, mas no geral devo admitir que a hipótese dos espíritos traz melhores resultados na prática do que qualquer outra (JUNG, 2015, p. 431).

A teoria psicológica de James e seus principais conceitos, provavelmente, foram construídos com base em suas experimentações no campo da fenomenologia mediúnica, notadamente suas experiências com os estados alterados de consciência, sua obra *Varieties* apresenta uma parte desses resultados. À primeira vista, a influência de James sobre Jung parece ser apenas sugerida, sem ser, exatamente, desenvolvida. É necessária uma leitura atenta das obras do pensador suíço, para que seja possível distinguir a real contribuição do filósofo americano. Primeiramente, as supostas manifestações de espíritos, recolhidas por Jung em referências de James, são utilizadas como suporte para a teoria dos complexos. Já em suas cartas, o pensador suíço se apresenta menos reticente em relação às manifestações de espíritos. Jung fala com mais abertura pelo seu interesse pelas pesquisas de James com Piper,

por exemplo. Afirma, ainda, a possibilidade de análise desses eventos como realidades objetivas. Na nossa interpretação, Jung apresenta diferentes camadas interpretativas para os fenômenos psíquicos ou mediúnicos, visto que eles podem ser analisados tanto de um ponto de vista puramente psicológico, como, em certos casos, serem manifestações de uma realidade transpsíquica.

2.3 FREDERIC WILLIAM HENRY MYERS

Frederic William Henry Myers nasceu em Keswick, Inglaterra, em 1843. Era filho do reverendo Frederic Myers e de sua segunda esposa, Susan Marshall. Desenvolveu a maior parte de sua formação na área de literatura clássica na Universidade de Cambridge. Também atuou em algumas escolas e institutos da Inglaterra, como inspetor educacional. Após a morte de uma mulher por quem ele mantinha uma paixão platônica, Annie Marshall, ele se casa com Eveleen Tennant, que provinha de uma família abastada de Londres. A vida de Myers também forneceu informações sobre a situação social e cultural do período vitoriano. A sua postura progressista pode ser verificada no campo da educação, fazendo parte de um movimento que buscava incluir as mulheres no ensino superior (HAMILTON, 2009).

Myers, através de seus diversos artigos publicados no *Proceedings of the Society for Psychical Research* e de seus livros, contribuiu para a nascente ciência da mente. Especialmente no campo da psicodinâmica, seus conceitos, como o de *self subliminal* influenciaram pensadores como William James e Pierre Janet (ELLENBERGER, 1970). Foi o primeiro autor a divulgar o trabalho de Freud entre seus pares na Inglaterra. Em 1882, junto com o médico William Barrett, o clérigo Stainton Moses e o filósofo Henry Sidgwick formaram a *Society for Psychical Research* (*SPR*), na qual ele desenvolveu um papel importante durante toda a sua vida. O trabalho de Myers na *SPR* também impulsionou a organização dos quatro primeiros congressos internacionais de psicologia, de 1889 a 1900 (ALVARADO, 2002; ELLENBERGER, 1970; MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO, 2004).

Por muito tempo, Myers foi esquecido pela maioria dos teóricos do campo da psicologia. A sua marginalização pode ser verificada pela falta de cuidado e critério com sua teoria e com seus dados biográficos. Alguns escritores como Searle, no seu volume *New Oxford Hystory of England*, descreve Myers um filósofo de Oxford, quando, na verdade, ele é um classicista de Cambridge e sua maior obra, *Human personality and its survival of bodily death*, como publicada em 1887, quando na verdade seu lançamento deu-se após a morte de Myers, em 1903 (HAMILTON, 2009).

Mesmo aqueles que utilizaram os arquivos da *SPR* para seus estudos culturais não foram mais cuidadosos, como Roger Luckhurst e Pamela Thurschwell (HAMILTON, 2009). Eles acharam que os estudos de telepatia de Myers se restringiam à família Creery, ao jornalista Balckburn e ao caso do mesmerista Smith, quando, na verdade, o pesquisador reuniu uma ampla lista de casos, como pode ser verificado na obra de Alan Gauld (1983) *Mediumship and survival: a century of investigations*.

Elementos da vida pessoal de Myers também ressoaram sobre sua pesquisa. Quando era jovem, ele se apaixonou pela esposa de seu primo, Annie Marshall. O marido em questão era um sujeito maníaco depressivo, que terminou seus dias internado em um manicômio. A partir desse momento, Myers e Annie teriam se dedicado a um amor platônico um pelo outro. Ela, no entanto, caiu em uma severa depressão, com sentimento de culpa pelo confinamento do marido. Após uma primeira tentativa de suicídio, Annie acaba se afogando no lago Ullswater. Myers nunca se esqueceu dela. Em algumas cartas obtidas por médiuns, como as da Sra. Piper e Sra. Thompson, Annie teria retornado enviando mensagens; essas e outras informações aparecem na autobiografia de Myers, que circulou entre seus amigos logo após a sua morte. Nesse período, a esposa de Myers, Eveleen, fez severas críticas a esses trabalhos mediúnicos, e isso acabou repercutindo negativamente sobre a pesquisa psíquica (HAMILTON, 2009).

Nos últimos 30 anos, a importância de Myers tem sido resgatada em sua ressonância sobre a história da psicologia e em seu trabalho de compreensão da natureza da consciência (KELLY *et al.*, 2007). Mesmo na era da neurociência, o objetivo de Myers de defender um núcleo transcendental interior que sobrevive ao corpo e uma ciência holística, que se ocupa do que ele nomeou de normal, anormal e suprarnormal, tem despertado o interesse de novos pesquisadores (ALVARADO, 2002; 2004). Myers buscou lidar com os mais estranhos fenômenos, tendo reunido um vasto conjunto de casos sobre automatismo, telepatia, sinestesia, mediunidade, aparições, entre outros eventos psíquicos. Ele buscou mover a *SPR* das primeiras análises descritivas para critérios científicos mais apurados, utilizando métodos de classificação darwinistas, na tentativa de mostrar que os fenômenos normais, anormais e supranormais eram manifestações de um mesmo processo fundamental (ELLENBERGER, 1970).

Após sua morte, em 1901, o reconhecimento de seus pares se intensificou. Oliver Lodge comparou a importância de Myers a de Francis Bacon. William James reconheceu os esforços de sua abordagem metodológica como um impulso para a psicologia e comparou sua capacidade de organização com a de Charles Darwin. Edmund Gurney e Frank Podmore

afirmam que ele era um mestre da literatura. Charles Richet afirma que ele era a alma da *SPR* (ALVARADO, 2004). Décadas mais tarde, Ellenberger (1970) vai destacar que ele não era apenas um pesquisador psíquico, mas um dos primeiros sistematizadores da noção de inconsciente.

2.3.1 Human personality and its survival of bodily death

Há mais de cem anos atrás, no início do século XX, alguns livros que tinham por tema principal os fenômenos psíquicos foram escritos por autores importantes, especialmente, no período de 1903, ano de publicação de *Ipotesi Spiritica e teorich scientifiche* de Ernesto Bozzano e o *Les phénomènes psyches* de Joseph Maxwell (ALVARADO, 2004). No entanto, o livro sobre a fenomenologia psíquica que marca a época é o *Human personality and its survival of bodily death* de Myers. Esta obra publicada em dois volumes, com mais de 1.360 páginas, torna-se uma referência pela abrangência de assuntos abordados, pela multiplicidade de casos analisados e pela construção de hipóteses explicativas que contribuíram para o campo da psicologia e da parapsicologia.

Apesar de sua morte, em 1901, ainda em vida, Myers fez arranjos para que o livro fosse publicado postumamente. A organização da obra ficou a cargo de Richard Hodgson e Alice Johnson, que ainda incorporaram ao manuscrito artigos do *Proceedings of the Society for Psychical Research* (ALVARADO, 2004). O objetivo principal do livro já aparece em suas primeiras páginas, discutir sobre a possibilidade da sobrevivência da consciência a morte do corpo:

> A questão mais importante para o homem é se ele tem ou não uma alma imortal; ou - para evitar a palavra imortal, que pertence ao domínio do infinito – se sua personalidade envolve qualquer elemento que pode sobreviver à morte corporal. Nesta direção, sempre existem os medos mais graves, as esperanças mais distantes, que poderiam oprimir ou estimular as mentes mortais (MYERS, 2016, p. 1).

Para Myers, a religião e a filosofia sempre tentaram fornecer respostas a essa questão, mas a crença em propostas religiosas e filosóficas seria insuficiente sem os fundamentos racionais da observação empírica para apoiá-los. Como muitos de seus contemporâneos, Myers passou a aceitar os métodos empíricos da ciência como o único meio confiável de obter conhecimento acerca da imortalidade (COOK, 1992). A partir desse ponto principal, diversos assuntos se desenvolvem na obra como: a desagregação da personalidade, a genialidade, o sono, hipnotismo, automatismo sensório, fantasmas, automatismo motor, transe, possessão e

êxtase (MYERS, 2016). Cada um dos capítulos possui um apêndice com diversos casos e observações. Os diferentes tópicos formam um *mix* de assuntos do campo da psicologia normal, anormal e supranormal, este último em referência a fenômenos que ultrapassam o nível da experiência comum, pertencendo a uma esfera transcendental, o que incluiria a clarividência, telepatia, assombrações e demais fenômenos parapsicológicos.

Os três conjuntos de eventos, normal, anormal e supranormal são vistos como funções da mente subconsciente, ou de acordo com o conceito de Myers (2016), um *self subliminal*. Ele define o subliminal de uma forma bastante ampla, como tudo que ocorre para além das margens da consciência.

> Myers acreditava que o self subliminal estava envolvido na produção e orientação de processos normais, como atos criativos, sonhos, os efeitos da sugestão hipnótica e uma variedade de processos regulatórios fisiológicos vitais. Em termos do anormal ou do patológico, o subliminal também controlaria alucinações e histeria (incluindo personalidade dupla e múltipla). Finalmente, manifestações supranormais, tais como telepatia, clarividência, precognição, telecinese e outros processos, estariam ligadas a esse princípio unificador (ALVARADO, 2004, p. 9).

O capítulo II de *Human personality* versa sobre a desintegração da personalidade, e Myers (2016) avalia o trabalho de autores da escola francesa como Eugene Azam, Alfred Binet, Henry Bourrou, Prosper Burat, Ernest Mesnet e Pierre Janet. Esses autores seriam os fundadores da base do conhecimento experimental das atividades inconscientes da mente, especialmente, em relação ao estudo da hipnose e das personalidades secundárias. Myers também teve contato direto com pesquisadores franceses como Charcot, Féré, Bernheim e Liébault, acompanhando experimentos no Hospital Salpêtrière em Paris, no Hospital Civil de Nancy e na clínica particular de Liébault (ELLENBERGER, 1970). Myers (2016) ainda se dedica a discutir os experimentos de outros autores clássicos como Justinus Kerner na Alemanha, William James nos Estados Unidos, Giovanni Battista Ermacora na Itália, Alfred Backman na Suécia e Charles Richet na França.

O capítulo em questão se torna importante, pois Myers desenvolveu sua própria teoria, a partir da proposta de desagregação patológica de Janet. Para Janet, devido a fraqueza de síntese psicológica, sensações, memórias e emoções deixariam de ser sintetizadas pelo eu e permaneceriam dissociadas da consciência normal. Esses elementos passariam a agir isoladamente, gerando automatismos (BLASER, 2015). Essa ideia havia sido publicada por Myers pela primeira vez em sua série intitulada *The subliminal consciousness,* no *Proceedings* da *SPR,* de 1891 e 1892. Seu objetivo era construir uma teoria alternativa às ideias de histeria da escola de Paris e de Nancy (TAVES, 2003). Myers definia um princípio

comum para eventos como a hipnose, histeria, dupla personalidade, telepatia e clarividência. Ele afirma que a corrente da consciência em que estamos habituados a viver não é única forma de consciência existente e em conexão com o organismo. A consciência habitual seria uma seleção de pensamentos e sensações. No entanto, outros pensamentos, sentimentos e memórias existiriam no indivíduo com algum tipo de coordenação com o organismo, formando parte da individualidade total.

O subconsciente seria o elemento envolvido nesses processos da mente. A partir dessa proposta, a hipnose seria o apelo bem sucedido ao *self subliminal*. A histeria seria a passagem de material subliminar gerando efeitos somáticos, como anestesia e paralisia em partes do corpo, sendo a sua principal característica a instabilidade do limiar psíquico, que separa o *supraliminal*, ou estado de vigília, do subliminar. Fenômenos como personalidades secundárias não eram vistos como necessariamente patológicos, ou sinais da degeneração mental, como afirmava Janet. Algumas vezes, eles poderiam ser até um aprimoramento da personalidade primária (COOPER, 2016). Myers (2016) destaca ainda os casos clássicos de personalidades secundárias de Mary Reynolds e Félida X, descritos respectivamente por William S. Plumer em 1860 e Eugene Azam em 1887. Da mesma forma, a psicose não era vista, simplesmente, como uma desagregação da individualidade, era necessária uma avaliação cuidadosa, pois em alguns casos também haveria um alargamento de capacidades.

Nos capítulos III e IV ele destaca aspectos do desenvolvimento normal, como a genialidade e o sono. Myers (2016) afirma que o ato criativo em geral, e do gênio, em especial, é o resultado de uma corrente de pensamento subliminar. Em relação ao sono, além dos aspectos comuns relacionados à fisiologia das funções cerebrais, haveria a questão do sono hipnótico. No entanto, nos dois casos, Myers se propõe a estudar o sono em seu aspecto positivo, ou seja, nas produções e imagens que emergem desse estado, e não como a maioria dos estudos sobre o tema eram desenvolvidos, como uma cessação das capacidades cognitivas e entorpecimento da vontade.

Ao descrever sobre os automatismos sensórios no capítulo VI ele se referia a percepções internas, das quais a visão e audição participariam, vivências comumente descritas como alucinações. Incluem-se entre esses fenômenos visões hipnagógicas e hipnopômpicas, memórias visíveis e demais imagens subliminares. Os automatismos motores, discutidos no capítulo VIII, seriam o movimento de membros: mãos, braços e pernas e movimentação da boca, língua e expressão da fala, por um impulso interior do qual a consciência comum não participaria. Esses eventos seriam mais conhecidos como falar em transe, a escrita automática e outros automatismos de conteúdo não verídico. Esse último é ilustrado através do caso de

Hélène Smith, que Myers afirmava possuir todo o tipo de externalização automática da vida subliminar.

Ele observa que cada impressão sensória envolveria a comunicação entre os órgãos dos sentidos, e o cérebro e sugere que poderia, através desse estudo, compreender tanto a natureza das funções normais, como dos estados supranormais. Myers (2016) ressalta que algumas impressões sensoriais, como as imagens que vemos no sonho, são geradas no cérebro, enquanto outras são atividades que se formam nos olhos, as chamadas impressões *entópicas*, a visualização de sombras moldadas no humor vítreo que atingem a camada fibrosa da retina.

Ele ainda afirmava que a forma de manifestação dos automatismos dependia dos caminhos percorridos pelos conteúdos subliminares, de seu campo original até a região *supraliminal* (KELLY; ALVARADO, 2005). O espírito supostamente selecionaria quais partes das 'máquinas' do cérebro ele usaria, mas ele não poderia prescindir dessa base material para sua manifestação Por isso, em sua opinião, os conteúdos das comunicações mediúnicas poderiam ser afetados, dependendo dos centros cerebrais que eram usados como meio de expressão das ideias que emergiam. A mente consciente poderia contaminar a comunicação, distorcendo a forma original dos conteúdos subliminares. As análises de Myers têm, por finalidade, demonstrar a supremacia da mente sobre a matéria orgânica e inorgânica e explicariam tanto o funcionamento das funções normais, como o suposto controle de uma mente desencarnada sobre o corpo do médium.

O fenômeno mediúnico de materialização também é estudado por Myers (2016), através dos casos dos médiuns D. D. Home e William Stainton Moses. Os fenômenos físicos apresentados por estes médiuns são explicados através de esquemas de faculdades vitais. O subconsciente e também espíritos desencarnados poderiam usar as funções vitais do corpo do médium para criar fenômenos tangíveis e luminosos. Myers se referiu a uma força ou matéria vitalizada, que estaria presente nesses processos. Ela atuaria entre o visível e o invisível, podendo se manifestar das duas formas, o organismo teria uma reserva dessa força, que ele chamou de *ectoplasma*.

O pensador discute, ainda, sobre a mediunidade de Leona Piper, argumentando que esses estudos continham evidência da comunicação de desencarnados. A evidência sobre a natureza da telepatia, também dava suporte a ideia da existência do espírito, pois se um espírito encarnado pode receber ou projetar seu pensamento, o mesmo poderia se dar por um espírito sem corpo, que também projeta seu pensamento por meio da manifestação mediúnica. Em outros momentos de seu livro, ele afirma que a telepatia e a *telaesthesia* (clarividência)

são faculdades espirituais, nas quais o indivíduo se exercita no contato com um mundo transcendente, do qual ele provém e para qual retornará. Na visão de Myers, assim que o homem reconhecer a ampla gama de capacidades que ele é portador, à compreensão de sua sobrevivência a morte se torna um corolário inevitável.

No capítulo IX ele apresenta as seguintes conclusões: 1) os casos estudados revelam que a sobrevivência seria uma lei estrutural do universo, 2) eles provam que entre o mundo espiritual e o mundo material há um caminho possível de comunicação e 3) que o espírito sobrevivente retém as memórias e as ligações afetivas da terra. O livro de Myers ainda possui duas grandes funções: 1) demonstrar a necessidade de expandir o alcance da psicologia, pois muitos fenômenos estão ainda hoje explicados de maneira incompleta, não explicados, ou simplesmente ignorados e 2) o livro demonstra a situação geral do campo da pesquisa psíquica na virada do século passado, com ênfase no trabalho da *SPR.*

Alguns criticaram diretamente o trabalho de Myers, como o psicólogo James Mckeen Cattel e o médico Charles Sedgwick Minot, enquanto outros como Henry Gaddard, Pierre Janet e Boris Sidis louvaram algumas de suas ideias psicológicas, separando o que lhes interessava do material considerado místico ou metafísico (ALVARADO, 2004). Em relação a suas ideias espiritualistas, alguns pesquisadores como Binet afirmam que Myers foi um dos autores que compreendeu o fenômeno espírita. Flornoy e James destacaram que Myers traçou um mapa para explorações futuras (TAVES, 2003).

A teoria de Myers do *self subliminal* forneceu uma nova abordagem psicológica para a compreensão de uma ampla gama de fenômenos. Ao colocar o patológico, o normal e o potencialmente supranormal dentro de um quadro comum de referência. Myers criou um espaço teórico, através do qual as influências que se encontram para além do indivíduo poderiam se manifestar, e estas poderiam provir tanto de seu próprio mundo subliminar, como de um mundo transcendente.

2.3.2 A influência de Frederic W. H. Myers sobre C. G. Jung

Dentre os trabalhos de Myers mais referenciados por Jung em *Collected Works* estão: o livro *Phantasms of the living* (1886), escrito em parceria com Edmund Gurney e Frank Podmore; e seus artigos no *Proceedings*, como *Automatic writing* (1885) e *The subliminal consciousness* (1892). Destacamos *Human personality* (1903) pelo fato de que tanto as pesquisas psíquicas, quanto a teoria psicológica de Myers se encontram condensadas nessa obra. Os temas de seus escritos anteriores são revisitados no trabalho de 1903. Shamdasani

(2008), um dos principais comentadores da obra de Jung, em *The boundless expanse: Jung's reflections on death and life,* apresenta ideias que concordam com a nossa proposta, ou seja, que *Human personality* abarca os resultados de grande parte das publicações de Myers no *Proceedings* e representa uma leitura importante para a compreensão de sua repercussão sobre a teoria de Jung.

Myers também foi uma das referências escolhidas para a avaliação do caso de Helene Preiswerk, em *On the psychology and pathology of so called occult phenomena*. Jung (1983a, para. 88) utiliza exemplos do pesquisador inglês em suas elaborações sobre a escrita automática. "Myers relata uma observação interessante de um senhor A., membro da *SPR*. O senhor A. fazia tentativas de escrita automática." Esse senhor fez um auto-experimento para adquirir habilidade com a escrita automática. Inicialmente, escrevia no papel somente palavras e frases desconexas. Porém, pouco a pouco, ao incluir perguntas na atividade automática, começaram a surgir frases organizadas e com sentido. O caso do senhor A é utilizado como suporte para a explicação da presença de personalidades subconscientes. Para Jung (1983a, para. 93), a personalidade subconsciente:

> Deve sua existência simplesmente a perguntas sugestivas que vem ao encontro de certa disposição da médium. Esta disposição pode ser explicada pela desagregação de complexos psíquicos e o sentimento de estranheza causado por esses automatismos atua como suporte assim que a atenção consciente se volta para o ato sintomático.

Jung também destaca Myers, quando discute sobre as alucinações visuais da médium durante as sessões. Ele afirma que os fenômenos entópticos são de fundamental importância no surgimento de alucinações. Esses fenômenos atuariam como estímulos na região dos olhos e eliciariam o processo de fantasia da jovem pesquisada. Ele destaca que a médium viu faíscas em seu primeiro estado crepuscular da primeira sessão que ele acompanhou. "É dessa foma que nasce a alucinação hipnagógica. Naturalmente, a parte principal cabe à imaginação, é por isso que pessoas imaginativas estão particularmente sujeitas a elas. As alucinações hipnopômpicas, descritas por Myers, são essencialmente as mesmas que as hipnagógicas" (JUNG, 1983a, para. 100).

Neste momento, Jung (1983a) assume uma posição crítica e reducionista sobre os fenômenos psíquicos, o que será revisto em obras posteriores (JUNG, 1975a). No estudo de caso de Preiswerk, ele afirma que mesmo no escuro absoluto, algumas parcelas do campo visual continuavam iluminadas, ainda que fracamente "as manchas de luz que aparecem ora cá, ora lá, combinam-se nas mais diversas formas, e basta uma fantasia moderadamente ativa para criar – como no caso das nuvens no céu – certas figuras facilmente reconhecidas"

(JUNG, 1983a, para. 100). Nesse momento, a explicação dada por Jung às imagens hipnagógicas e hipnopômpicas é uma tentativa de se adequar ao *status quo* dominante na psiquiatria da época.

Em seu trabalho *On spiritualistic phenomena* (1905), presente no volume 18 de *Collected Works*, vamos encontrar indicações a obra de Gurney, Myers e Podmore. Jung se dedica a explicar, em detalhes, diversos tipos de experiências encontrados no contexto da fenomenologia anomalística, ele apresenta argumentos sobre os fenômenos magnéticos, precognição e visões em estado de êxtase. Jung afirma que as capacidades precognitivas estão presentes na maioria dos casos de sonambulismo documentados, como os casos apresentados por Myers e seus colaboradores: "Clarividência e premonição têm um papel importante nas biografias dos sonâmbulos. A respectiva literatura é rica em relatos, mais ou menos confiáveis, que foram coletados por Gurney, Myers e Podmore em *Phantasms of the Living*" (JUNG, 1976e, para. 705).

Já na conferência *The psychological foundations of belief in spirits* na *SPR* de Londres, em 1919, também vamos encontrar a ênfase de Jung sobre Myers. Ele inicia sua palestra destacando um ressurgimento da crença nos espíritos em um nível superior. "Os nomes de Crookes, Myers, Wallace, Zöllner, e muitos outros autores ilustres, simbolizam este renascimento e esta renovação da crença nos espíritos" (JUNG, 1975a, para. 571). Destacando que, mesmo que se questione a natureza das observações desses pesquisadores, eles gozam do mérito moral de terem se empenhado com sua autoridade e renome científico, para descortinar vias de avaliação dos fenômeneos psíquicos contrárias ao materialismo. "Por isso, estes homens caracterizam uma reação do espírito humano contra a visão materialista do mundo" (JUNG, 1975a, para. 571).

Em décadas posteriores, no trabalho *On the nature of the psyche* (1946), tópico *The significance of the unconscious in psychology*, Jung (1975c) afirma que a hipótese do inconsciente se constitui como uma grande interrogação colocada diante da psique. Havia a especulação filosófica sobre o tema, mas coube à psicologia experimental trazer as comprovações de sua existência; nesse momento, não eram mais as funções conhecidas que intrigavam os pesquisadores, mas todo um conjunto de conteúdos desconhecidos que exerciam influência sobre a vida mental dos indivíduos. "Este fato derrubou e revolucionou a antiga psicologia, do mesmo modo que a descoberta da radioatividade revolucionou a física clássica" (JUNG, 1975c, para. 356). Para contribuir com o esclarecimento da questão, Jung (1975c, para. 356, nota 23) transcreve um trecho sobre a descoberta da psique inconsciente:

> Reproduzo aqui o que William James afirma sobre a descoberta de uma psique inconsciente (*The varieties of religious experience*, p. 233): "Não posso deixar de pensar que o passo mais importante neste sentido ocorreu na psicologia, desde a época em que fui estudante nesta ciência, é a descoberta, ocorrida pela primeira vez em 1886, de que, em certas matérias pelo menos, há não somente a consciência do campo ordinário com seu centro e sua margem habituais, mas também sob a forma de recordações, pensamentos e sentimentos, situados à margem e fora dos limites da consciência em geral".

Para Jung (1975c, para. 356, nota 23), "a descoberta de 1886 à qual se refere James, foi a elaboração do conceito de *subliminal consciousness* por Frederic W. H. Myers". Dessa forma, mesmo que Jung não recorra diretamente a Myers, para construir a sua argumentação e demonstrar a importância dos primeiros estudos experimentais para a comprovação científica do inconsciente, ele endossa que a descoberta deve ser atribuída ao pensador inglês, através de seus estudos com personalidades psíquicas e a formulação do conceito de *self subliminal* ou *subliminal consciousness*.

A *subliminal consciousness* de Myers seria ainda identificada por Jung (2013, p.132) com a *fringe of consciousness* de James. Sendo importante a seguinte referência do psiquiatra suíço: "Esses conteúdos são por assim dizer, mais ou menos capazes de se tornarem conscientes (. . .) Neste sentido, o inconsciente é a fringe of consciousness (uma franja da consciência), como a caracterizou, outrora, William James". Nessa afirmação encontramos a identificação da teoria do inconsciente elaborada por Jung com as abordagens subliminais de Myers e James como indicam alguns pesquisadores (SHAMDASANI, 2003; TAYLOR, 1999).

Em 1948, no trabalho *Depth psychology,* Jung novamente destaca o pioneirismo de Myers, ao lado de outros pensadores, na concepção do inconsciente a partir de suas experiências: "na psicologia acadêmica do século XIX, encontramos a concepção de inconsciente em casos isolados como em Theodore Lipps (. . .) ou em F. Myers que assinalam a importância de uma psique inconsciente" (JUNG, 1976f, para. 1144).

Encontramos uma última referência direta a Myers em *Synchronicity: an acausal connecting principle*. Jung (1975b) aponta o trabalho de Gurney, Myers e Podmore, *Phantasms of the Living* (1886), em sua vasta catalogação de fatos e análises sobre precognição e telepatia, como a pré-história do conceito que ele propunha: a sincronicidade ou coincidência acausal. Em determinadas circunstâncias, o princípio de ligação entre os acontecimentos pode ser de natureza diversa da causalidade, exigindo outra explicação. Acontecimentos da experiência física poderiam estar unidos a eventos psíquicos pelo sentido. Jung destaca que conseguir provas empíricas para a sincronicidade não era uma tarefa fácil,

mesmo pesquisadores experientes, como Myers, tinham dificuldades. No entanto, o trabalho minucioso do pesquisador inglês inspirou toda uma classe de estudiosos na busca por métodos mais rigorosos.

> A quantidade de fatos reunidos por Gurney, Myers e Podmore estimulou Dariex Richet e Flammarion a tratar do problema com base no cálculo das probabilidades. Dariex descobriu uma probabilidade de 1:4.114.545 para a precognição telepática da morte, o que significa, que a explicação de tal fato premonitório como obra do acaso é, portanto, acima de um milhão mais improvável do que a coincidência telepática ou coincidência acausal significativa (JUNG, 1975b, para. 830).

Outro ponto de ligação significativo entre Myers e Jung diz respeito à importância atribuída aos processos oníricos. No trabalho de Gurney, Myers e Podmore (2011), há também o estudo de aparições de espíritos em sonhos. Especialmente no texto de Myers, que destaca uma interpretação psicológica para os sonhos, ao elaborar a hipótese de transmissão telepática pela via subliminar. Myers defendia que a telepatia podia se processar entre um desencarnado e um encarnado, durante o sono. No entanto, a questão principal, como destaca Shamdasani (2003), é que esse estudo de Myers é um dos primeiros a se ocupar com a temática do sonho através de explicações psicológicas.

Em outro estudo, *Sonhos Hipermnésicos* (1892), Myers vai afirmar com mais precisão o valor do processo onírico. Nos sonhos, seria revelado o estado real da psique, pois a unidade superficial da consciência desapareceria e a multiplicidade e o fracionamento dos conteúdos internos emergiriam, desfazendo a simplicidade ilusória da vigília. Nesse sentido, abaixo do *supraliminal,* os sonhos, enquanto correntes de associação, ocorreriam o tempo todo. A nossa percepção sobre eles é que aconteceria de forma mais nítida no sono, quando a consciência desataria as amarras das repressões habituais. Isso geraria, segundo Myers, uma mudança de perspectiva da psicologia, do campo consciente para o campo subliminar, sendo a tarefa principal da psicologia a exploração desse território transmarginal. Essa proposta vai ao encontro do objetivo traçado por Jung para sua psicologia analítica (SHAMDASANI, 2003).

O pensamento de Myers, no campo da pesquisa psíquica e da teoria psicológica, tem sua condensação em *Human personality*. Uma grande parte do material presente nesta obra se encontra fracionado nos artigos de *Proceedings* da *SPR*. Jung entrou em contato e utilizou uma parte significativa desse material em suas *Collected Works*. *Phantasms of the Living* é outra das obras de Myers lida e estudada por Jung, sua referência é especialmente relevante no trabalho *Synchronicity*. Apesar de Myers pertencer a um período anterior ao que Jung desenvolveu suas pesquisas, ele não deixou de reverenciar o pensador inglês, como um dos

desbravadores do campo inconsciente, destacando a importância de seu conceito de *self subliminal*.

2.4 THÉODORE FLOURNOY

Théodore Flournoy (1854 – 1920) nasceu em Genebra, Suíça. Era filho de Alexandre Flournoy, um corretor de valores, e de Caroline Claparède, que vinha de uma família de professores e magistrados. Em 1880 se casou com Marie Burnier (1856 – 1909). Flournoy obteve diversos bacharelados: em literatura (1872), matemática (1874), ciências físicas e naturais (1875), antes de se formar em medicina, em 1878, com a tese *Contribuição ao Estudo da Embolia Gordurosa*. O curso de medicina orientaria seu objeto de estudo mais caro, o ser humano (MARALDI; ALVARADO; ZANGARI; MACHADO, 2016).

O pesquisador desenvolveu a maior parte de seu trabalho na Universidade de Genebra, ocupando a cátedra de psicologia experimental desde 1891. Dentre as matérias que lecionou estavam as disciplinas de psicologia fisiológica e psicologia experimental. Além disso, em várias ocasiões, ainda incluiu o estudo de fenômenos psíquicos em suas aulas, um de seus principais temas de pesquisa (MARALDI *et al*., 2016). Em 1892, estabeleceu um laboratório de psicologia, com o intuito de complementar a formação dos estudantes, no entanto, reconhecia que a nova ciência psicológica ultrapassava os limites de um laboratório experimental (NICOLAS; CHARVILLAT, 1998).

Flournoy foi, ainda, cofundador de uma das mais antigas revistas de psicologia, *Archives de Psychologie*, em 1901. No ano de 1909, foi o presidente do Sexto Congresso Internacional de Psicologia, realizado em Genebra (PLASSART; WHITE, 2016). O trabalho desenvolvido por Flornoy se inicia no momento em que o campo da psicologia estava em plena expansão, havia um esforço por estabelecer a legitimidade da nova ciência, de forma independente da filosofia e das artes. Nesse processo, os psicólogos do século XIX buscavam responder uma série de questões metodológicas fundamentais, sendo a mais importante delas a relação entre psicologia e as ciências naturais, incluindo a fisiologia (ELLENBERGER, 1970).

Flournoy foi influenciado, principalmente, por dois pensadores, Wilhem Wundt e William James. O contato com Wundt se estabeleceu no momento em que estudou na universidade de Leipzig, no período de 1878 a 1879 (MARALDI *et al*., 2016). Em relação a James, mantém com o pensador americano uma amizade e um intercâmbio de informações, que se estenderam até o fim de sua vida (CLAIR, 1953). Na condução de seus próprios experimentos, Flournoy privilegia a abordagem jameseana, pois enquanto Wundt concentrava

sua atenção em certos aspectos das funções cognitivas, como sensação e percepção, aceitos pelas academias científicas, James abordava os fenômenos mentais como parte de um processo total de adaptação ao meio, sem excluir os eventos que não se encaixavam no modelo de ciência positivista, como os fenômenos anômalos (MARALDI *et al*., 2016). Flournoy ainda se dedicou ao estudo da filosofia jameseana, tendo escrito um livro sobre o tema, *The phylosophy of William James* (FLOURNOY, 2013).

O pensador também foi um pioneiro no estudo de fenômenos, como a sinestesia[10], nomeada por ele como *sinopsia*. Em seu trabalho *Des phénomènes de synopsie* Flournoy (1969) propôs três leis para explicar a ocorrência do fenômeno: 1) Lei da associação afetiva: a associação se estabelece entre duas representações, seguindo uma analogia de caráter emocional (por exemplo, a associação entre uma cor e uma letra que denotam o mesmo sentimento de tristeza em um indivíduo que experimenta o fenômeno). 2) Lei da associação habitual: que seria o resultado de uma repetição, duas coisas que estão constantemente ou habitualmente juntas, acabam por ser associadas na mente. Por fim, 3) Lei da associação privilegiada: coisas que estão ligadas na memória, ou nos pensamentos, porque, em algum ponto, talvez somente uma vez, se associaram e atingiram o tecido nervoso (PLASSART; WHITE, 2016).

No trabalho de Flournoy, a dissociação, a mediunidade, a sinestesia e os processos subliminares adquirem relevância, sendo estudados com isenção de qualquer perspectiva de crença religiosa ou espiritual, no entanto, para o pensador, esses eventos estariam profundamente interligados a uma compreensão geral do funcionamento da mente, não sendo definidos como psicopatológicos (ELLENBERGER, 1970).

> Em uma comunicação apresentada em um congresso de psicologia, Flournoy (1897) afirmou que os médiuns que ele havia observado mostravam 'uma imaginação construtiva subliminar de uma exuberância e de uma riqueza impressionantes' (p. 419), a qual se achava em "contraste com o caráter de repetição e de regularidade automática dos acidentes histéricos ordinários (MARALDI *et al*., 2016, p. 21).

Essas análises foram aprofundadas em seu clássico *From India to the planet Mars: a study of a case of somnambulism with glossolalia* (1900). Em Carta a Flournoy, de 1 de janeiro de 1900, James se refere, com bastante entusiasmo, a obra, afirmando que o livro,

[10] Relação subjetiva que se estabelece espontaneamente entre uma percepção e outra que pertença ao domínio de um sentido diferente (p. ex., um perfume que evoca uma cor, um som que evoca uma imagem, etc.) (Ferreira, 2010, p. 1305).

provavelmente, teria feito o passo mais decisivo na conversão da pesquisa psíquica em uma ciência respeitável (CLAIR, 1953).

2.4.1 From India to the planet Mars

From India to the planet Mars (1900) se tornou um *best seller* em seu lançamento. A *interpretação dos Sonhos* de Freud, lançado no mesmo período, levaria seis anos para alcançar o mesmo número de vendas de três meses do livro de Flournoy (SHAMDASANI, 2012). A obra aborda o estudo de caso da médium da cidade de Genebra, Catherine Élise Müller (1861 – 1929), identificada sob o pseudônimo de Hélène Smith. Ao longo de diversas sessões, Flournoy acompanhou os estados alterados de consciência de Hélène, incluindo a fabricação de um idioma pela médium (FLOURNOY, 2012). Linguistas, como Ferdinand Saussure e Victor Henry, avaliaram as produções e ficaram fascinados com a capacidade linguística de Hélène. Flournoy avaliava que todas as manifestações seriam semelhantes a sonhos (SHAMDASANI, 2012).

Flournoy (2012) afirmava manter o esforço de se guiar por duas proposições, que ele designava como *princípio de Hamlet* e *princípio de La Place*, sendo o primeiro "Todas a coisas são possíveis" e o segundo "O peso da evidência deve ser proporcional a estranheza dos fatos" (VERMILYE, 2012, p. XIV).

Na introdução, Flournoy (2012) destaca que entrou em contato com Hélène Smith a convite do professor M. A. Lemaître da faculdade de Genebra. As histórias narradas por ela em estado sonambúlico foram agrupadas no livro em três conjuntos, que Flournoy nomeou como ciclos: ciclo hindu, ciclo real e ciclo marciano. O primeiro narra a história do que seria uma das vidas passadas da médium, como filha de um *sheikh*, a princesa Simadini, esposa do príncipe hindu Sivrouka Nayaka, que reinou na cidade de Kanara, no sul da Índia, no ano de 1401, tendo construído, no período, a fortaleza de Tchandraguiri. O segundo ciclo destaca um conjunto de relatos sobre o período da revolução francesa, no qual a médium seria a personagem de Maria Antonieta. E, por fim, o ciclo marciano, no qual ela destaca o seu contato com o planeta Marte, por meio de seus supostos deslocamentos em espírito, descrevendo a língua falada no local, as paisagens e os habitantes. Segundo Flournoy, é nesse sonambulismo astronômico que está o fenômeno da glossolalia, que consiste na fabricação de uma língua desconhecida, sendo este um dos focos principais de seu estudo. No entanto, o fenômeno da glossolalia também aparece nos relatos do ciclo hindu.

Nos primeiros capítulos da obra, Flournoy (2012) elabora uma anamnese detalhada da história de vida de Hélène, desde sua infância até os primeiros contatos com o espiritismo. Ele afirma que muito diferente do perfil típico atribuído aos médiuns, como pessoas frágeis e de aparência adoecida, Hélène era uma bela mulher de 30 anos, alta e de saúde vigorosa, inteligente e que despertava simpatia. A sua mediunidade é descrita como tríplice: auditiva, visual e tiptológica[11]. Falava de maneira natural e sem afetação. No primeiro encontro com o pesquisador de Genebra, em 1894, a médium descreve fatos da família de Flournoy, que, segundo o autor, seriam de um passado remoto e desconhecido de qualquer pessoa viva. Ele teria saído da primeira sessão impressionado, com a nítida sensação de ter encontrado fenômenos da mesma qualidade que os apresentados pela Sra. Piper.

Já no capítulo IV, a análise é direcionada a uma das personalidades que mais se manifestava nas sessões, Leopold, considerado pela médium seu guia espiritual. Leopold manteria relações mais estreitas com as narrativas do ciclo real, pois ele teria vivido na época da revolução francesa sob a personalidade do taumaturgo Giuseppe Balsamo, o Conde Cagliostro. No entanto, de acordo com Flournoy, ele se manifestava nos demais ciclos através de mensagens obtidas pela escrita automática, falando através da boca Hélène, ou por meio de batidas sobre a mesa, os chamados fenômenos de *raps*. Da mesma forma, Leopold cumpriria diversas tarefas no trabalho das sessões: além de espírito guia, seria o esclarecedor de pontos obscuros da narrativa, médico receitista de fármacos para os necessitados e censor moral da plateia (FLOURNOY, 2012).

A descrição do ciclo marciano, pela médium, tem início na sessão de 28 de outubro de 1894, na qual o professor M. Lemaître levou até Hélène a Sra. Mirbel, que havia perdido seu filho de 17 anos, Alexis Mirbel. A senhora estava angustiada para receber notícias do rapaz no outro mundo. Flournoy (2012) descreve que Hélène teve uma visão, descreve um jovem, que sem dificuldade foi identificado com o falecido, ao lado dele estaria outro homem, idoso, que se apresentou com o nome de Raspail. Essa última personagem trazia indicações para o tratamento dos olhos da senhora Mirbel. Uma dupla satisfação, tanto para a senhora em questão, como para todo o público presente, que ainda foram complementadas pelas primeiras informações sobre o planeta Marte, apresentadas pela personalidade de Alexis. “Nada naquela sessão lembrou de qualquer forma o planeta Marte, e não poderia ser previsto a partir de qualquer coisa que ocorreu lá que o desencarnado Alexis Mirbel, retornaria mais tarde sob o

[11] Supostas comunicações dos espíritos por meio de sons de pancadas (Ferreira, 2010).

nome de Esenale como intérprete oficial da língua marciana" (FLOURNOY, 2012, pp. 145 – 146).

A explicação principal de Flournoy (2012) para as descrições do ciclo marciano é que essas ideias foram plantadas no subconsciente de Hélène. O professor Lemaître, por exemplo, era um dos que apresentava um interesse vívido pelas descrições espíritas da vida em outros mundos. Hélène, cuja disposição em apresentar visões mais interessantes para as pessoas que a acompanhavam, aceitou essa ideia como uma sugestão hipnótica e, partir disso, com a habilidade e criatividade de seu subconsciente, permitiu que a ideia germinasse e se expandisse. Ela apresentava cenas cotidianas do planeta, descrevendo paisagens, habitações e pessoas. Muitas dessas visões foram transformadas em desenhos, que estão presentes no livro, apesar do caráter de exotismo de algumas referências, tudo poderia ser comparado com os elementos do nosso mundo natural (MARALDI *et al*., 2016).

A partir do momento em que as descrições sobre Marte se tornam mais frequentes, também aparecem relatos da língua falada no planeta, inicialmente através de discursos orais, e, posteriormente através da escrita. A produção da linguagem marciana, também não apresenta caráter extraordinário, seria um equivalente do francês, com as mesmas estruturas gramaticais. Ao longo do capítulo VI, Flournoy apresenta vários exemplos, do uso de pronomes pessoais, possessivos, artigos até a construção das frases. O que se destaca é a formação dessas estruturas sem um estudo ou preparação prévios, mas como manifestações criativas espontâneas que possuíam uma coerência lógica (FLOURNOY, 2012).

No capítulo VIII, somos apresentados ao ciclo hindu, que diferente da fantasia do ciclo anterior, é definido como um enigma psicológico, não resolvido de forma satisfatória, no qual o gênio subconsciente da médium foi absorvido, resultando em uma produção notável pelas informações históricas. A explicação da criptomnésia[12] não desaparece, no entanto, Flournoy (2012) fica bastante intrigado com as informações apresentadas, questionando a fonte da qual elas foram adquiridas. Uma das hipóteses levantadas seria a de uma espécie de memória atávica, que seria transmitida de geração a geração. Outra possibilidade é a comunicação telepática; em algum momento, Hélène poderia ter acessado o pensamento de um hindu que ela encontrou, e, por fim, a própria explicação da médium, que tendo vivido as situações descritas em outra vida, guardava essas informações na memória.

Toda a narrativa gira em torno da princesa Simadini e de seu marido Sivrouka. Ao redor dos personagens principais está todo um conjunto de figuras secundárias, como a serva

[12] Processos nos quais eventos, leituras ou memórias passadas são vistas pelo indivíduo como novas experiências (Maraldi, 2017).

Adél, o faquir Kanga e um conjunto de figuras masculinas nomeadas de Mougia, Mioura, Kangia e Kana. Antes do surgimento da narrativa, Hélène passa algumas sessões descrevendo visões de paisagens e figuras orientais, como a cidade de Teerã, um homem com turbante, um templo rodeado por árvores e uma procissão de doze mulheres vestidas de branco. Nessa última visão, uma mulher de cabelos negros se destaca do conjunto, segurando uma lâmpada nas mãos, ela queimava uma espécie de pó, esta seria a primeira aparição de Simadini. Flournoy (2012) aponta para uma alteração da referência da médium, comentando, inicialmente, sobre a mulher em terceira pessoa, para em seguida assumir a primeira pessoa.

As representações de Hélène em transe, de uma princesa oriental, com gestos e cânticos, impressionam o pesquisador de Genebra. Ele afirma que a médium apresenta uma naturalidade digna das melhores atrizes, o que só poderia ter sido adquirido com estudos prolongados ou por uma estadia às margens do Ganges. Dois pontos principais complicam o caso, o primeiro é que existem informações históricas confirmadas posteriormente, e, o segundo, é que a língua falada pela personalidade de Simadini contem palavras reconhecidas do sânscrito (FLOURNOY, 2012).

As informações sobre a existência de um príncipe Sivrouka foram encontradas pelo próprio Flournoy, depois de muita pesquisa. Ele consultou inicialmente três pesquisadores de história da Índia que foram incapazes de determinar a veracidade do caso, uma vez que não havia naquele momento uma descrição confiável sobre a história do sul da Índia, onde o relato se passava. Ele vai encontrar uma referência ao Raja Sivrouka Nayaka que reinou na cidade de Kanara e construiu a fortaleza de Tchandraguiri em um dos seis volumes de história da Índia de Jules Lacroix De Marlès. No entanto, Flournoy descobre, mais tarde, que De Marlès era um pesquisador que não se consultava mais, pois suas fontes não eram inteiramente confiáveis. Flournoy acrescenta que as obras de De Marlès foram extremamente difíceis de serem achadas, sendo suas referências ainda mais inacessíveis. Era pouco provável que Hélène tivesse consultado qualquer uma dessas obras. Da mesma forma, alguns fragmentos de frases, capturados por Flournoy, foram avaliados como pertences ao sânscrito, com algumas passagens traduzidas e indicadas no livro (FLOURNOY, 2012).

Por fim, no capítulo IX o pesquisador descreve o ciclo real com a personificação de Maria Antonieta por Hélène, a escolha da personagem é naturalmente explicada pelo gosto da médium por tudo que é nobre e refinado, seu interesse pela história da França e por figuras reais, esse seria o ponto hipnótico para que o autor defina o conjunto de narrativas como devaneios megalomaníacos subconscientes. Neste ciclo, Flournoy (2012) também marca a influência do romance, *Memórias de um Médico*, de Alexandre Dumas, um conjunto de

quatro volumes com histórias do período da revolução francesa, incluindo personagens como o Conde Cagliostro e Maria Antonieta.

Em suas conclusões, sobre o caso da médium, Flournoy (2013, p. 240) destaca que: "quanto ao supernormal, creio que acabei de encontrar um pouco de telecinesia e telepatia". Sobre as mensagens de Hélène Smith em estado de consciência alterado, ele afirma: "somente encontrei algumas reconstruções brilhantes, fruto de uma imaginação hipnóide, auxiliada pela memória latente". Porém, o pensador genebrino não dá a questão por encerrada, admite que ele próprio pode ter se engando em alguma avaliação, e que a hipótese de realidade espiritual não estava descartada.

> Quanto a Mlle. Hélène Smith, supondo que eu tenha falhado em reconher em seus fenômenos uma realidade supernormal (que, nesse caso, algum dia serão melhor estabelecidos por outros observadores), ela, no entanto, realizará mais na maneira de descobrir a verdade real, seja ela qual for, submetendo-se desinteressadamente as minhas críticas livres, do que fazendo como tantos médiuns inúteis que, com medo da luz, em sua insensata ânsia pelo triunfo da causa muito cara ao seus corações, evitam investigações acuradas e querem que confiemos apenas em suas palavras. Eles esquecem do provérbio de Bacon, que sempre é confirmado: A verdade é a filha do tempo, não da autoridade (FLOURNOY, 2013, p. 241).

Apesar do exotismo do trabalho de Flournoy, reconhecemos que ele foi um pesquisador extremamente detalhista, observando os mesmos fenômenos sob diversos ângulos, na tentativa de encontrar alguma solução psicológica para os enigmas verificados. No que ultrapassava sua capacidade explicativa, ele não hesitava em deixar a questão em aberto, na esperança de que trabalhos futuros pudessem completar as lacunas de seu estudo. Verificamos na obra *From India to the Planet Mars* um estudo mais descritivo da fenomenologia mediúnica, do que, propriamente, a construção de uma teoria psicológica. No entanto, pesquisadores como Ellenberger (1970) enumeram alguns conceitos fundamentais, que podem ser retirados desse estudo e que contribuem de forma significativa para o campo da psicologia do inconsciente, como as funções criativas e mitopoéticas[13].

[13] *Função criativa*: o subconsciente possui uma capacidade de produção, que, muitas vezes, supera a vigília. No caso de Hélène Smith, sua inteligência e capacidade habituais eram levadas a um nível superior, quando ela se encontrava em estado sonambúlico (Ellenberger, 1970). *Função mitopoética*, termo cunhado por Myers, como uma região limítrofe, entre o eu e as regiões mais profundas da psique. Flournoy foi o grande explorador da mitopoese. Nessa concepção, o subconsciente está constantemente preocupado com a produção de ficções e mitos, que, às vezes, permanecem esquecidos, mas que surgem a memória principalmente através dos sonhos. Às vezes, eles tomam a forma de devaneios que evoluem espontaneamente. Essas ficções, em ação, podem assumir a forma de sonambulismo, hipnose, possessão, transe mediúnico, mitomania e ilusões. Em determinadas situações as funções mitopoéticas se expressam organicamente em sintomas, o que sugere o conceito de histeria. Ellenberger (1970) afirma que, surpreendentemente, uma das funções mais promissoras da mente subliminar, foi a menos pesquisada após Flournoy.

2.4.2 A influência de Theodore Flournoy sobre C. G. Jung

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung faz um breve, mas significativo comentário de sua ligação com Flournoy: "Durante o período de minha amizade com Freud encontrei em Théodore Flournoy um amigo paternal (. . .) Eu era ainda médico no Burghölzli quando li seu livro *Des Indes à la planète Mars*, que me impressionou fortemente" (JUNG, 2016, p. 368).

A afirmação destacada acima foi recolhida por Aniela Jaffé já no final da vida de Jung. Nessa declaração, encontramos a admiração de Jung pelo trabalho de Flournoy com a médium Hélène Smith. Jung teve contato com a obra em questão no ano de seu lançamento, em 1900. Ele escreveu a Flournoy solicitando ser o tradutor do trabalho, mas outro especialista já havia sido indicado (SHAMDASANI, 2012). Após as primeiras correpondências com o psicólogo genebrino, Jung passa a visitá-lo com frequência. Conversavam, especialmente, sobre o interesse que a psicanálise começava a despertar em alguns círculos intelectuais da Europa. Flournoy, no entanto, apontava as restrições do método. Jung (2016, p. 368) afirma: "Para mim, era importante saber o que ele pensava de Freud. Fez-me, a respeito dele, reflexões muito inteligentes (. . .) e pouco a pouco eu tomava consciência dos limites do pensamento freudiano".

De maneira diversa da sua relação com Freud, em Flournoy Jung encontrou suporte para o desenvolvimento de seus principais interesses de pesquisa: parapsicologia, espiritualismo e experiência religiosa: "Podia tratar com ele de todos os problemas científicos que me ocupavam, do sonambulismo, por exemplo, da parapsicologia e da psicologia da religião" (JUNG, 2016, p. 368). O que mais impressionou Jung em *Des Indes à la planète Mars* foi a abordagem psicológica de Flournoy acerca da mediunidade, com ênfase no papel do subconsciente criativo nas manifestações (SHAMDASANI, 2012). Para Flournoy (2012) a mente subconsciente teria um caráter de potencial criador, capaz de expandir seus materiais e associações sobre a consciência ordinária.

No mesmo período em que o pesquisador de Genebra acompanhou as experiências de Hélène Smith, Jung desenvolveu suas observações sobre sua prima médium, Helene Preiswerk. Shamdasani (2015) destaca que as sessões com Helene se iniciaram em 1895, com interrupções entre 1896 – 97, retornado em 1898, até o seu encerramento definitivo em 1899. Utilizando transcrições dos manuscritos originais das sessões, Shamdasani (2015) destaca:

> Algumas transcrições da sessão sobreviveram. O trecho seguinte é de uma sessão de 18 de agosto 1897, que aconteceu na casa de Jung: *Tentativa com o copo* 'O que você acha do pecado?' 'É a destruição do homem que já tem sido desde o começo.' 'A sentença de Moisés, 18, 11 é dirigida contra o

> espiritualismo?' 'Não'. 'Esta sentença tem significado para nós?' 'Isso não deve preocupar você' (SHAMDASANI, 2015, p. 291).

Nesse trecho estão descritas algumas das experiências conduzidas por Jung com a jovem médium em estado de transe, os questionamentos que ele propunha, assim como os materiais utilizados (copo com letras em seu entorno, semelhante à técnica do tabuleiro *ouija*, empregado nas supostas comunicações de espíritos), e os fenômenos manifestados (automatismos). Posteriormente, Jung utilizará o conteúdo de suas anotações para a produção de sua tese de conclusão de curso de medicina, a obra *On the psychology and pathology of so called occult phenomena* (1902). O trabalho de Flournoy será como um guia ou parâmetro para as avaliações de Jung em 1902. Entre os momentos mais significativos que Jung faz menção a Flournoy, está a avaliação de fenômenos automáticos:

> No caso de Hélène Smith narrado por Flournoy, ao perguntar a ela em sua casa de comércio sobre determinado modelo, ela viu diante de si, com 20 centímetros de altura, o número de dias (18) que este modelo estava emprestado. Coloca-se a questão: porque o automatismo irrompeu na esfera visual e não na esfera acústica? Existem várias razões para esta escolha do visual: (a) A paciente não é prendada em música. (b) Não houve silêncio que poderia ter favorecido a ocorrência de alucinações auditivas, pois se falava o tempo todo em voz alta. (c) A convicção aumentada da presença próxima de espíritos, devido ao sentimento de estranheza evocado pelo automatismo, poderia facilmente levar à ideia de que pode ser possível ver um espírito, causando assim uma ligeira excitação da esfera visual. (d) Os fenômenos entópticos na escuridão favoreceram o aparecimento de alucinações (JUNG, 1983a, para. 98 – 99).

Jung (1983a) vai utilizar essas referências para avaliar os fenômenos de escrita automática e alucinações visuais de Helene Preiswerk. "No nosso caso ocorre o mesmo que com a paciente com a mão anestesiada de Binet (. . .) e no caso narrado por Flournoy." (JUNG, 1983a, para. 98). Nos casos de escrita automática, Jung afirma que a maioria das manifestações são produzidas pelo próprio sujeito e que as mudanças de caráter e alteração de estilo devem ser consideradas como sintomas da síntese de uma personalidade subconsciente, como foi verificado em detalhes por Flournoy. No caso da paciente de Jung, a escrita automática não chegou a ser um fenômeno de grande perfeição.

Já sobre as visões da médium, Jung destacou que as experiências com fenômenos entópticos[14] na escuridão favoreceram a visão de imagens hipnagógicas. "É conhecida à influência da escuridão sobre a sugestionabilidade, principalmente sobre a dos orgãos sensoriais" (JUNG, 1983a, para. 97), para, em seguida, retornar com o destaque a Flournoy: "A maneira clássica do surgimento das alucinações, encontramos em Hélène Smith, de

[14] "Diz-se dos fenômenos que ocorrem no interior do globo ocular" (Ferreira, 2010, p. 535).

Flournoy" (JUNG, 1983a, para. 101). Jung aponta, ainda, que as pessoas mais sujeitas a esse tipo de visão são aquelas com maior capacidade de fantasia, sendo as visões identificadas com as imagens oníricas do sonho normal.

Haveria uma base psíquica comum, tanto na produção dos sonhos, como das visões hipnagógicas. O surgimento das imagens também seguiria um esquema determinado, reconhecível em diversos relatos dessa fenomenologia. Jung, nesse momento, parte para explicações fisiológicas, afirmando que as excitações provocadas na retina pela luz seriam os disparadores desses eventos. Diferentes visionários descrevem massas luminosas, pontos brilhantes ou bolas de fogo, antes das suas visões de figuras humanas. Joana d'Arc, por exemplo, dizia ver uma nuvem luminosa de onde saíam às figuras de São Miguel, Santa Catarina e Santa Margarida. Emanuel Swedenborg via chamas luminosas antes de entrar em contato com anjos e espíritos. A visão de Benvenuto Cellini em Sant'Angelo seguiria o mesmo esquema. Após essas explanações, Jung destaca com detalhes a maioria dos relatos de visões apresentadas por Hélène Smith a Flournoy, ela descrevia balões luminosos, clarões e estrelas, que antecediam as imagens mais complexas visualizadas (JUNG, 1983a).

Todos esses fatos compõem uma base de comparação para a avaliação do caso de Jung, ao final dessa explicação, ele deixa em aberto alguns apontamentos que permitem uma perspectiva menos positivista desses eventos, afirmando que a visão pode ser uma excitação que se adapta em harmonia com a saúde da mente e do corpo. No entanto, a conclusão final de Jung em sua dissertação era de que a médium pesquisada, na verdade, manifestava os conteúdos de sua própria vida intrapsíquica. Apesar dos significativos aumentos de rendimento da capacidade intelectual em estado de transe, para Jung, um conjunto de fatores orgânicos, incluindo até mesmo a fase da puberdade, favorecia a manifestação do sonambulismo e dos automatismos. "Como se sabe, os fenômenos sonambúlicos são frequentes, sobretudo no tempo da puberdade (. . .). Também o sonambulismo de Hélène Smith está em íntima conexão com a puberdade" (JUNG, 1983a, para. 136) [15].

Assim como Flournoy, a atividade mediúnica é explicada de forma a se adequar as teorias vigentes, especialmente, o associacionismo, no qual os fenômenos psíquicos ou os estados de consciência são explicados por meio da associação variada dos seus elementos mais simples. Essa psicologia, classificada por Abbagnano (2007) como "sem alma", dominou os primórdios da psicologia científica e foi polêmica pela eliminação, em seu

[15]Nessa passagem Jung, provavelmente, aponta para os primeiros sinais de manifestação do sonambulismo na médium de Flournoy, porque na época da escrita de *From India to the planet Mars*, Hélène Smith já tinha mais de 30 anos.

campo, da noção tradicional da alma como substância. Abbagnano (2007, p. 85), ainda completa: “o pressuposto do associacionismo é o *atomismo* psicológico, isto é, a resolução de cada evento psíquico em elementos simples que são as sensações, as impressões, ou, genericamente, as ideias”. No entanto, nem Jung, nem Flournoy, consideravam que essa teoria explicava a totalidade dos eventos mediúnicos. Apesar de utilizarem essa forma explicativa, eles não estavam completamente satisfeitos com esse resultado (WITZIG, 1982).

Posteriormente, em 1912, Jung incentivou Flournoy a assistir o Congresso Psicanalítico de Munique, no decurso do qual se deu seu rompimento efetivo com Freud. Em uma fase bastante difícil que se seguiu, Jung encontrou apoio em Flournoy, uma vez que ainda não possuía a confiança necessária para construir seu próprio caminho teórico, como pode ser verificado na passagem seguinte: “Nessa época, sobretudo após minha ruptura com Freud tinha a sensação de ser ainda muito jovem para voar com minhas próprias asas. Era-me necessário um apoio, principalmente o de alguém que me permitisse falar de coração aberto. Encontrei tudo isso em Flournoy” (JUNG, 2016, p. 368).

Em sua obra de ruptura com a psicanálise, *Symbols of transformation* (1912), encontraremos, igualmente, elementos da influência significativa de Flournoy. Jung (2016, pp. 368 - 369) destaca o pesquisador de Genebra como um exemplo a ser seguido: “muito apredi com ele (. . .) a maneira de considerar um doente, de penetrar com simpatia em sua história. Foi assim que estudei o caso de uma de minhas doentes, Miss Miller.” O conceito de imaginação criativa suconsciente desenvolvido a partir do estudo de Flournoy sobre os fenômenos psíquicos, será o norteador de *Symbols of transformation* (1912).

O conteúdo da obra de 1912 desenvolveu-se em torno das fantasias de Frank Miller, uma mulher norte-americana, nascida no estado do Alabama, em 1878. Em 1899, ela passou por diversos cursos em universidades da Europa, como Lausanne, Berlim e Genebra. Em 1900, ela conheceu Flournoy, logo depois que Héléne Smith o processou, cobrando *royalties* pelas informações de suas sessões publicadas em *From India to the planet Mars*. Provavelmente, contrariada pelas interpretações de Flournoy de seu caso, ela o proibiu de participar de suas sessões espíritas. Em meio à confusão desse processo, Miller oferece suas próprias fantasias para avaliação, como meio de rebater os críticos do trabalho de Flournoy (BAIR, 2003a).

Miss Miller sofreu uma perturbação em 1907, sendo diagnosticada como portadora de psicopatia[16], foi internada no *Danvers State Hospital,* de Massachusetts. As informações disponíveis até o momento indicam que Miller e Jung nunca se encontraram. O psiquiatra suíço teve acesso à produção de Miller através de seu amigo Flournoy. Jung inicia o estudo dos delírios de Miller em 1910, nesse ponto de sua carreira o seu interesse era a observação direta das perturbações de pacientes ou a supervisão de colegas que estivessem estudando o tema. Ele defendia que a pesquisa dos conteúdos dos delírios era o caminho para o tratamento eficaz das psicoses. Miller é incluída, nesse momento, na categoria de doente (BAIR, 2003a).

No entanto, diferente dos médiuns estudados, tanto por Flournoy, como por Jung, as fantasias de Miller não eram produções completamente involuntárias, mas criações que tinham por base sua herança cultural, seus estudos e influências de escritores que ela havia lido como Shakespeare, Samuel Johnson, Longfellow e Allan Poe. Jung (1976a, para. 46) destaca: "Somos gratos a uma jovem americana, conhecida pelo pseudônimo de Miss Frank Miller, por uma série de fantasias, em parte poéticas, que Théodore Flournoy trouxe a público sob o título *Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente*" [17].

A obra *Symbols of transformation* teve sua primeira parte lançada em 1911, até o capítulo V, *The song of the moth*, sob o título *Wandlungen und Symbole der Libido*. Em 1912, a segunda parte foi publicada no *Jahrbuch*. Em 1925 e 1938, o livro teve sua segunda e terceira edições, respectivamente. Em 1952, Jung reescreveu o livro, acrescentando novas avaliações e excluindo a maior parte da terminologia psicanalítica (JUNG, 1976a). Sobre a forma de abordar seu estudo de caso, Jung destaca:

> O que me impressionou de maneira decisiva na atitude científica de Flournoy foi o fato dele conseguir um tipo de "aproximação" realmente objetiva, o que, comparando com o que eu havia presenciado em Freud, causou-me grande impressão. Freud possuía uma maneira dinâmica e penetrante: esperava alguma coisa dos casos que tratava, Flournoy nada desejava: olhava de longe e via claramente. A influência de Freud aumentou meus conhecimentos, mas não me foi esclarecedora. Flournoy ensinou-me a guardar distância, a ter um certo recuo em relação ao objeto; fortificou e manteve vivo em mim o desejo de ver as coisas numa vasta perspectiva (JUNG, 2016, p. 369).

---

[16] O diagnóstico de psicopatia possuía um significado diferente no século passado, associado com problemas de interação social e alterações da personalidade. "A característica essencial do transtorno da personalidade antissocial é um padrão difuso de indiferença e violação dos direitos dos outros, o qual surge na infância ou no início da adolescência e continua na vida adulta. Esse padrão também já foi referido como psicopatia, sociopatia ou transtorno da personalidade dissocial" (DSM-V, 2014, p.659).

[17] O trabalho em questão foi publicado em 1906 na revista *Archives de Psychologie* (Jung, 1952/ 1976).

No texto referenciado por Jung (1976a), Miller descreve e analisa suas próprias experiências, declarando que entre as reações subconscientes que possuía, estava à capacidade de experimentar impressões e sensações de outras pessoas. Ela oferece alguns exemplos, afirma que possuía aversão a odores fortes, mas, quando senhoras próximas dela cheiravam colônias perfumadas e afirmavam que o odor era delicioso, por alguns segundos ela experimentava o mesmo prazer de suas companheiras. No entanto, esse prazer logo era substituído pela sensação de desagrado habitual a odores fortes. Outro exemplo era em relação a peças de teatro ou histórias. Em momentos de grande emoção, como quando assistiu à peça, *Cyrano,* sentiu uma dor forte no seu peito, quando um dos personagens, Christian, foi ferido no mesmo lugar.

Essas sensações podiam adquirir uma complexidade ainda maior, em uma viagem em que lhe mostraram uma fotografia de um navio em alto mar, ela percebeu um barulho como o de máquinas em funcionamento, o movimento das águas e até a sensação do balanço do navio. Nesses instantes, sentiu como se realmente estivesse em alto mar. Miller afirma que não dava tanta importância para esses eventos, considerando que eram fruto de seu estado nervoso e de sua capacidade de fantasiar. No texto de Flournoy, essas indicações tinham por objetivo introduzir os eventos mais complexos que explicariam o funcionamento da criatividade subconsciente (JUNG, 1976a).

Miller continua seu relato destacando uma viagem que fez de Odessa a Génova, quando tinha 20 anos. Nesse percurso ela passou por Constantinopla, Esmirna e Atenas, sendo bastante sugestionada pelas belas paisagens que observou. Ela relata que durante a viagem teve um sonho e sua mente foi tomada pela produção de um poema completo, ao acordar, depois de muito esforço, ela conseguiu passar o material para o papel. Miller destaca as possíveis fontes dessa produção subconsciente, como experiências de sua infância; livros que ela havia lido, como *Paraíso Perdido* de Milton; e o texto bíblico do *Livro de Jó* (JUNG, 1976a).

Em outro momento de sua vida, em uma viagem de trem, ela estava muito cansada e observava uma mariposa voando ao redor da luz de sua cabine, adormeceu, sem perder totalmente a consciência, e surgiu em sua mente um novo poema que ela transcreveu ao acordar. Esse poema é avaliado por Jung no capítulo de *Symbols of transformation*, *The song of the moth.* O título do poema é 'A mariposa do sol' e Jung avaliará através de paralelos comparativos com diversas mitologias a significação simbólica de dois elementos: a mariposa e o sol. A sua intenção é demonstrar o caminho da libido ou energia psíquica no processo de

desenvolvimento da criatividade inconsciente da paciente, e para além disso, Jung utilizará o poema como base para as amplificações de seu estudo mitológico dos estratos mais profundos do inconsciente ou, do inconsciente coletivo.

Miller também tinha visões e descreve algumas em seu relato. Em uma de suas visões mais nítidas, ela vê um índio asteca com toda a riqueza de detalhes de sua vestimenta. Miller afirma que permitiu que a visão se desenvolvesse e uma narrativa sobre o personagem se introduz em sua mente, o índio é nomeado de Chi-wan-to-pel, e, no texto publicado por Flournoy, ela descreve sua história (JUNG, 1976a). Esse material será utilizado por Jung no capítulo *The origin of the hero* de *Symbols of transformation*. Jung (1976a, para. 251) afirma: "o mais nobre de todos os símbolos da libido é a figura humana do demônio ou do herói" e completa: "a terceira e última criação de Miss Miller também segue essa linha" (JUNG, 1976a, para. 251). Para Jung o aparecimento do asteca é uma expressão do inconsciente que se apropria das leituras de Miller e as associa com outros de seus conteúdos, estruturando a imagem observada. "A figura do asteca já está caracterizada como heroica. Ela representa o ideal masculino para a feminilidade primitiva de nossa autora" (JUNG, 1976a, para. 273).

Miller, da mesma forma, se afasta de qualquer explicação espiritualista e afirma que os poemas, as visões e as narrativas são fruto de suas experiências e leituras que emergiam das forças criativas de seu subconsciente, sendo classificados por ela como hipnagógicas. Os fenômenos limítrofes ou estados crepusculares, nos dizeres de Flournoy, interessavam a Miller. Ela acreditava que o esclarecimento desse tema seria a solução para explicar os fenômenos espíritas (JUNG, 1976a).

Todas essas informações são analisadas por Jung, que, além de trabalhar com a ideia de função criativa, busca analisar o papel do funcionamento psíquico nas experiências, especialmente nas relações estabelecidas entre a consciência e o inconsciente. O caso se torna um modelo para avaliação das produções inconscientes, além de apresentar a metodologia de amplificação de Jung, que, através da construção de paralelos mitológicos e associações, vai desenvolvendo cada item simbólico das fantasias de Miller (JUNG, 1976a). A ligação com Flournoy e a aplicação de suas ideias se torna clara na seguinte passagem:

> Embora não tenha exposto detalhadamente a essência do método construtivo, fiz uma aplicação prática em um caso publicado pelo Dr. Flournoy, nos *Archives de Psychologie*. Trata-se de uma jovem senhora, bastante neurótica, que descreveu nesse texto de Flournoy como descobriu, de repente, uma relação entre estruturas de fantasia que emergiam do inconsciente para a consciência. Submeti essas fantasias que aí se encontram narradas com todos os detalhes ao método construtivo e expus os resultados desta investigação em meu livro *Wandlungen und Symbole der Libido*, publicado pela primeira vez em 1912. Este livro, lamento dizer, envolveu-se

> em numerosos, e talvez inevitáveis, mal entendidos. Mas, tive a satisfação de receber a aprovação do próprio Flournoy, que conhecia o caso pessoalmente (JUNG, 1982a, para. 415).

Flornoy também é mencionado em outros momentos das *Collected Works,* não de forma extensa, como nos dois trabalhos já mencionados, mas com destaque significativo, por exemplo, Jung descreve que Flournoy era profundo conhecer da filosofia pragmática, uma orientação do pensamento que desempenha papel relevante na ciência psicológica. Apesar de apontar que o pragmatismo não se adequava bem ao espírito alemão, acabando por não ser recepcionado como deveria, Jung (2016, p. 369) acrescenta: "o pragmatismo desempenha, precisamente em psicologia, um papel que está longe de ser negligenciável." Em *The aims of psychotherapy* (1931), texto incluído em *Practice of psychotherapy*, vamos encontrar elementos de apropriação do método pragmático, mesmo que Jung não mencione diretamente Flournoy ou William James, essse último um dos principais representantes da filosofia pragmática. "Na vida psíquica, como na experiência em geral, realidade são os fatores eficazes" (Jung, 1985, para. 111).

Já em *Concerning the archetypes, with special reference to the Anima concept,* Jung (1980a, para. 113) afirma: "A descrição biográfica do fenômeno psíquico, ultrapassando o campo estritamente médico, foi representado pela obra principal do filósofo Thédore Flournoy, de Genebra, em sua descrição de uma personalidade excepcional." Novamente, Jung destaca o trabalho do pesquisador de Genebra com a médium Hélène Smith. Jung afirma que os estudos de caso eram de extrema importância para a compreensão dos mecanismos de funcionamento da psique. Os estados alterados de consciência permitiriam um vislumbre dos materais que compunham o inconsciente, em nível pessoal, mas, principalmente, o acesso a imagens do inconsciente coletivo. Completando: "A psicologia médica reconheceu que os fatos são decisivamente complexos e só podem ser apreendidos através da descrição de casos" (JUNG, 1980a, para. 113).

Em resumo, a ligação pessoal com Flournoy foi extremamente importante como suporte teórico para Jung, no momento de seu afastamento do círculo freudiano. A receptividade de Flournoy para com os temas de interesse de Jung, como parapsicologia, mediunidade e experiência religiosa, o incentivaram no desenvolvimento de seus trabalhos. O livro *From India to the planet Mars* foi um parâmetro para as suas avaliações do fenômeno mediúnico em *On the psychology and pathology of so called occult phenomena*. Em *Symbols of transformation* o conceito de Flournoy de subconsciente criativo foi o norteador das

avaliações de Miss Miller, e levaram Jung a explorações acerca da relação entre consciente e inconsciente.

2.5 JOSEPH BANKS RHINE

A palavra parapsicologia teria sido utilizada pela primeira vez por Max Dessoir, em 1889. No entanto, a consagração dessa ciência se deve aos esforços do cientista americano Joseph Banks Rhine, através de suas experiências sobre *extra sensory perception*, *ESP* (percepção extrassensorial). Rhine dedicou 54 anos de seu trabalho ao avanço desse campo, sendo célebre por levar a parapsicologia ao reconhecimento de universidades e sociedades científicas (MACKENZIE, 1981).

Rhine nasceu na cidade de Waterloo, estado da Pensilvânia, nos EUA, em 1895, sendo filho de Samuel Ellis Rhine e Elizabeth Vaughan Rhine. Morando em uma cidade do interior, desde pequeno, Rhine escutou relatos de presságios e mensagens de um mundo invisível. Seu pai era extremamente cético e incutia nos filhos o desprezo por esse tipo de história. No entanto, Rhine estava de certa forma, imune a esta influência, pois afirma que possuía um vívido interesse por todo conhecimento que pudesse ser cientificamente válido sobre esses eventos incomuns (MACKENZIE, 1981).

Sua formação foi em biologia, se doutorando na área na universidade de Chicago. Foi casado com a Dra. Louisa Ella Rhine, que o acompanhou em muitas de suas pesquisas, desenvolvendo também seus trabalhos de forma independente na área da parapsicologia. Rhine atuou, inicialmente, em um instituto de botânica de Nova York, passando, em seguida, a lecionar na Universidade de Havard. A convite do professor William McDougall, psicólogo interessado em fenômenos paranormais, em 1927 ele passa a integrar a equipe do departamento de psicologia da Universidade de Duke, na Carolina do Norte. Rhine começa suas pesquisas na área paranormal, buscando evidências da sobrevivência da consciência após a morte, através das faculdades da médium Eileen Garrett (RHINE, 1972).

Essas pesquisas foram perpassadas por muitas dificuldades, sem que Rhine tenha conseguido estabelecer uma prova satisfatória para a questão da vida após a morte nas comunicações mediúnicas. A partir de 1928, ele vai direcionar seu estudo para as capacidades extrassensoriais dos seres humanos. Seu objetivo era comprovar a existência de tais capacidades e por consequência, tonar mais aceitável o campo de investigação da sobrevivência da alma e da comunicação com os mortos (ALVARADO, 2012; AIZPURUA, 1986).

Junto com sua esposa, Louise Rhine, e colaboradores como J. G. Pratt, H. Lundholm e Karl E. Zener ele realizou milhares de experiências alcançando resultados de significância estatística para a existência de capacidades extrassensoriais. Em parceria com Karl Zener ele desenvolveu uma metodologia de condução de experimentos sobre *ESP*, especialmente a clarividência, através das *Zener Cards*. O método utilizado até hoje consiste de um baralho com 25 cartas, com cinco desenhos geométricos diferentes. As cartas são embaralhadas e o indivíduo testado tem 25 tentativas para descobrir o conteúdo das imagens nas cartas. Cinco acertos são considerados obra do acaso, e, a partir de 6 acertos, é menor a chance de acaso. "Em estatística quando se chega a chances de acaso menores do que 1:100 – uma vez em cem – considera-se a chance de acaso excluída, ou o experimento como estatísticamente significativo" (SCHNEIDER, 2005, p. 261).

Extra sensory perception (1934) contêm os resultados de muitas dessas experiências e provocou reações emocionadas no público leigo e especializado, enquanto alguns clamaram por mais experimentos, outros buscaram que o patrocínio às pesquisas de Rhine fosse encerrado. O livro apresenta os resultados de um número elevado de tentativas experimentais, com níveis de pontuação significativos.

> Rhine considerou que esses resultados eram provas convincentes da percepção clarividente e telepática (mais tarde ele concluiu, no entanto, que a telepatia não poderia ser operacionalmente distinguida da clarividência) ele também apresentou dados prelimiares sobre os efeitos de drogas, a distância entre o experimentador e o sujeito experimental e outras variáveis sobre a taxa de pontuação (MACKENZIE, 1981, p. 650).

Nesse momento é formado o *Duke Parapsychology Laboratory* que se torna independente da Universidade de Duke, com todo o acervo e histórico dos experimentos. Em seus livros subsequentes como *New frontiers of mind* (1937) e *The reach of the mind* (1947), Rhine destaca que a mente pode escapar aos limites corporais em certas circunstâncias. Nesse sentido haveria uma distinção entre a mente e a matéria, em uma espécie de dualismo interacionista. Rhine se referia a própria parapsicologia como uma ciência de natureza não física, pois em seus experimentos as capacidades como a telepatia, a clarividência e a precognição, não se enquadravam nas regras de espaço, tempo e massa da física tradicional (ALVARADO, 2012).

Em 1965, como professor jubilado, Rhine deixa a universidade de Duke e passa a integrar a equipe da *Foundation for Research on the Nature of Man* (*FRNM*), instituição formada em 1962. Todos os arquivos da *Duke Parapsychology Laboratory* são transferidos para o *Institute of Parapsychology* da fundação. Em 1969, outro momento importante foi o

reconhecimento pela *American Association for the Advancement of Science* da parapsicologia como matéria científica e a função *psi* como elemento da natureza humana. Rhine faleceu em 20 de fevereiro de 1980, em sua casa em Hillsborough, Carolina do Norte (AIZPURUA, 1986).

2.5.1 Extra sensory perception

Em 1934, com base em vários anos de pesquisa cuidadosa e análises estatísticas, Rhine publica o livro *Extra sensory perception*. A obra fez muito sucesso, sendo reeditada várias vezes nas décadas seguintes. Nesse trabalho estão os estudos de caso clássicos com estudantes e voluntários, como o de Adam Linzmayer, um estudante de economia da Universidade de Duke, que atingiu altos escores de acertos na verificação das *Zener Cards* e Hubert Pearce, que atingiu acertos ainda maiores (RHINE, 1934).

Extra sensory perception é dividida em três partes. Nos capítulos pertencentes à primeira parte, Rhine (1934) busca esclarecer a situação do problema e apresenta um *background* histórico sobre as pesquisas psíquicas. Na parte II são apresentados os resultados de experiências em geral e algumas pesquisas específicas, como as de A. J. Linzmayer, Charles E. Stuart e Hubert E. Pearce Jr. Por fim, na parte III, explanação e discussão, Rhine discute sobre as hipóteses alternativas a explicação de *ESP*, a influências fisiológicas e psicológicas sobre os fenômenos, além de avaliações gerais sobre *ESP* na parapsicologia.

O livro inicia buscando tornar claro o campo de estudo, em que o trabalho se desenvolveria. Rhine (1934) afirma que suas pesquisas eram levadas a cabo com estrema cautela e a questão da comprovação de eventos dependeria da lenta acumulação de inquéritos. O campo da pesquisa psíquica pode parecer, à primeira vista, como contrário ou parecendo escapar às leis do mundo natural que conhecemos. Muito dessa interpretação deve-se ao fato de os cientistas considerarem que a realidade já se encontra completamente explicada em todas as suas partes. Surge, a partir disso, um aparente conflito entre as leis da física e os fenômenos *psi*. No entanto, não se trata de um conflito factual, mas de crenças.

Rhine (1934) destaca que, no momento em que desenvolvia seu trabalho, o campo da pesquisa psíquica era extremamente amplo. Eram agrupados eventos distintos sob uma mesma nomeclatura. Uma distinção inicial se estabelece entre os chamados fenômenos físicos, em que estão incluídos acontecimentos que parecem escapar às leis da física conhecidas, como levitações, alongamentos do corpo, extrusões, estigmatizações e similares e os fenômenos mentais, que incluiriam transferências de pensamento a grandes distâncias

(telepatia), percepção de objetos sem estimulação sensorial (clarividência), conhecimentos do futuro (precognição) ou do passado (retrocognição).

Outra questão a ser esclarecida sobre a natureza dos eventos psíquicos é sobre a corporeidade e incorporeidade dos envolvidos, nas quais se incluem os fenômenos mediúnicos:

> O fenômeno realizado por sensitivos e supostamente causado por agentes extra somáticos, na maioria dos quais, se evidencia a sobrevivência da personalidade após a morte, tais eventos parecem ser exceções a psicofisiologia que cobre o papel do sistema nervoso na vida mental (RHINE, 1934, p. 7).

Entre os fenômenos comumente relatados podem estar incluídos os chamados *controls* (controles), espíritos, etc. Teríamos, então, eventos com ou sem a presença de entidades extrafísicas. Em casos de telepatia podem estar envolvidos um agente corpóreo que transmite seu pensamento a outro agente corpóreo, em caso de clarividência, somente um agente corpóreo obtém informações por vias não sensoriais no meio. Nas experiências mediúnicas um agente incorpóreo (personalidade desencarnada) influencia um agente corpóreo (médium), e nos fenômenos de assombrações, um agente incorpóreo poderia produzir fenômenos no ambiente (RHINE, 1934).

A partir dessa explicação, Rhine (1934) busca estabelecer algumas regras conceituais que facilitem a localização do problema. Ele afirma que prefere o termo geral, parapsicologia, que era utilizada pelos pesquisadores alemães; e, dentro desse campo geral poderíamos encontrar cinco classes de eventos: A) *parapsychical*, que inclui telepatia, clarividência, precognição, psicometria[18] e comunicações com espíritos. B) *parapsychophysical*, telecinese, levitação e aportes. C) *parapsychophysiological*, materializações, extrusões, alongamentos do corpo, estigmatização e alterações da temperatura corporal. D) *parapsychopathological*, possessão e cura psíquica de doenças corporais, para além da sugestão. E) *parasycholiterary* ou *parapsychoartistic*, criação escrita ou de arte, que não são resultado de treinamentos ou preparação prévios.

Rhine (1934) destaca que em seu livro ele estaria principalmente ocupado com os fenômenos da categoria *parapsychical*, com alguns casos que possuíam interfaces com o *parapsychophysical* e o *parapsychophysiological*. No entanto, nesse momento, ele excluiria

[18] A psicometria é um tipo de clarividência facilitada pelo manuseio de um objeto: isso permite ao psíquico descrever incidentes importantes na vida de seus proprietários anteriores. Um praticante de destaque foi o clarividente polonês Stefan Ossowiecki (1877-1944). Houve alguma investigação científica de psicometristas, notadamente, pelo pesquisador francês Eugène Osty (1874-1938) (Barrington, 2016).

os fenômenos nos quais estivessem presentes conexões com espíritos. “A expressão automática de conhecimento extra normal (. . .) é considerada da mesma maneira, sem a aparência de personalidades incorporadas envolvidas, os fenômenos pertencem ao departamento parapsychical corporal” (RHINE, 1934, p. 10).

O problema envolvido é bastante amplo e não limitado à percepção extrassensorial de objetos e estados. Poderíamos resumir na pergunta: existe uma função humana de percepção extrassensorial? Ao que Rhine (1934) responde que pela quantidade de evidências reunidas era possível afirmar com segurança que sim. No entanto, a cada questão respondida outras são propostas como: qual a história natural desses eventos? Sua duração, intensidade, aplicabilidade? E o que parece ser mais essencial: qual a natureza ou o princípio explicativo fundamental desse modo extrassensorial de percepção? Essas perguntas são os tópicos norteadores das etapas seguintes do livro.

Ainda em referência a primeira parte, Rhine (1934) apresenta um percurso histórico das pesquisas psíquicas, a começar pelo trabalho da *SPR* de Londres. Ele destaca o trabalho de Myers e seus colaboradores na produção de obras como *Phantasms of the living* e *human personality*. O trabalho de Prince *Human experiences* e o de Osty *Supernormal faculties in man*. Nesses trabalhos, estão milhares de descrições de experiências individuais que foram examinadas e classificadas.

Outros estudos também são destacados como os do Dr. Pagenstecher sobre o senhor Z. e o trabalho do professor Oskar Fisher sobre Raphael Scherman. Nas pesquisas de Henry Sidgwick e William James são apontados alguns erros lógicos. Um trabalho considerado de peso é o de Charles Richet, que em 1884 fez 2.927 testes com indivíduos comuns sobre adivinhação de cartas. Ele obteve resultados significativamente altos para a comprovação do que seria mais tarde conhecido como *ESP*. Da mesma forma, Mrs Jephson publicou em 1928 o resultado de 6.000 testes realizados com 240 pessoas, para percepção clarividente de descoberta de naipes em jogo de cartas, obtendo resultados acima da media esperada (RHINE, 1934).

Na parte II, Rhine (1934) destaca aspectos da sua pesquisa em geral e de alguns casos particulares. Ele afirma que a investigação da *ESP* na universidade de Duke já vinha acontecendo há três anos anteriores a publicação de seu livro, e que ele e seus colaboradores já possuíam a marca de mais de 90.000 ensaios, com relatórios detalhados sobre procedimentos e resultados, que fariam um volume extremamente longo. Por isso, ele preferia apresentar resultados gerais resumidos e alguns casos exemplares (RHINE, 1953).

O caso de Linzmayer é detalhado. Ele foi um dos que obteve maior número de acertos nas *Zener Cards*, em dois grupos de testes. No melhor desses, envelopes contendo figuras escolhidas de 0 a 9, com a possibilidade de estar certo de 1 para 10, por ensaio (*trial*), ele obteve 3 acertos em 5 ensaios. Em outro dos testes, com a possibilidade de 1 por 5 de estar certo, ele obteve 4 acertos em 5 ensaios. A partir desses resultados mais pesquisas estavam sendo realizadas com Linzmayer (RHINE, 1934).

Dois outros estudos, cronologicamente posteriores aos de Linszmayer, são apresentados. No primeiro deles, Sr. Harvey Frick estabeleceu um autoexperimento com a adivinhação de cartas, ele demonstrou o resultado de suas habilidades em *ESP* em seu trabalho de mestrado, de 1931. A partir desse estudo, Frick concluiu a presença de um efeito que ele denominou *fadiga*. Ao longo de 100 tentativas diárias, ele verificou um declínio nos acertos, em um período inicial de 9 dias. No primeiro dia foram 58 acertos em 100, no segundo 50, no terceiro 48, no quarto 38 e no quinto 36. Nas análises estatísticas o resultado como um todo não se mostrou significativo, mas a curva avaliada foi significativa (RHINE, 1934).

O estudo posterior é o de Charles E. Stuart, assistente de Rhine, que realizou algumas observações sobre *ESP*, principalmente adivinhação de cartas, algumas vezes com sujeitos em estado de transe e outras vezes em vigília. De um total de 1045 ensaios realizados com 15 alunos, 495 foram realizados com as *Zener Cards*, com a probabilidade de 1 para 5 por teste, dando uma expectativa total de 99. “Seus sujeitos experimentais realmente conseguiram 147 acertos, um desvio positivo de 48, o que é 8 vezes o erro provável e significa uma média de 7,4 por 25 suposições. Havia outros dois tipos de testes dados por Stuart, de modo que não havia chance de acaso” (RHINE, 1934, p. 37).

Uma contribuição significativa foi à descoberta de Hubert Pearce, um jovem estudante da Universidade de Duke (*ministerial student*). Ele foi submetido aos testes pela afirmação de sua mãe de que possuía faculdades parapsicológicas. Pearce começou os testes com baixo número de acertos atingindo posteriormente uma media significativa. Rhine (1953) afirma que Pearce era um sujeito notável, acusava uma media de até 11 acertos em cada série de sessões experimentais, o que equivalia a 44% de acertos. Algumas vezes, no entanto, não acertava nenhuma carta do baralho, mas uma única vez conseguiu o resultado impressionante de acertar todas as 25 cartas da sequência.

Na parte III, explanação e discussão, Rhine (1934) estabelece um amplo sumário de evidências que dão suporte a *ESP*, debatendo algumas hipóteses alternativas como A) hipótese do acaso, B) hipótese da fraude, C) hipótese da incompetência, D) hipótese da

percepção sensória inconsciente e E) hipótese da inferência racional. Em uma parte final ele discute sobre a influência das condições físicas e psíquicas sobre a *ESP*.

2.5.2 A influência de J. B. Rhine sobre C. G. Jung

Jung utiliza alguns dos trabalhos de Rhine em suas *Collected Works*. A obra mais referenciada é *New frontiers of the mind* (1937), seguida por *Extra sensory perception* (1934) e *The reach of the mind* (1947). No entanto, *Extra sensory perception* adquire uma importância qualitativa superior, pois participa da produção do conceito de sincronidade, que será desenvolvido por Jung em seu livro de 1952. "Coube a Rhine o grande mérito de haver estabelecido bases confiáveis para o trabalho no vasto campo desses fenômenos, com seus experimentos sobre *extra sensory perception* ou *ESP*" (JUNG, 1975b, para. 975).

Rhine e Jung foram contemporâneos, o interesse mútuo de pesquisa levou os dois autores a estabeleceram uma troca de correpondências a partir de 1934, que duraria as duas décadas seguintes. A consideração de Jung pela relevância do trabalho de Rhine durou toda a sua vida. Em 14 de novembro de 1934, Rhine escreveu sua primeira carta a Jung. Ele havia escutado histórias contadas pelo professor William McDougall sobre eventos parapsicológicos envolvendo o autor suíço. Rhine estava interessado em pesquisar sobre a exteriorização da psique sobre certas circunstâncias e solicitava informações acerca de dois casos acontecidos com Jung em sua casa, quando ele era estudante de medicina.

No primeiro deles, o jovem Jung, estava em seu quarto em uma tarde de verão, quando escutou na cozinha um disparo como o barulho de uma pistola. Foi até a sala de jantar e encontrou a mesa de nogueira, com noventa anos de idade, quebrada do centro até a beirada, de uma forma que nada tinha a ver com o veio natural da madeira. O tempo quente e úmido não favorecia ao acidente, que seria mais provável em um clima seco de inverno. Em um segundo evento, Jung chega a sua casa e encontra sua mãe, a irmã e a empregada bastante apreensivas, pois outro barulho havia acontecido, dessa vez em um armário lateral da cozinha, ele vasculha o armário e encontra uma faca, de um metal muito resistente, partida em vários pedaços. Jung leva a faca a um cuteleiro, que afirma que o objeto não teria se partido daquela forma de modo natural, somente através de um ato deliberado. A faca em questão foi guardada desde o incidente (BAIR, 2003a).

Em carta endereçada a Rhine, de 27 de novembro de 1934, Jung (2015, p. 180) responde:

> Eu recebi uma cópia do seu livro muito interessante *Extra sensory perception*, mas eu não sabia que devia o livro à sua gentileza. Estou muito interessado em todas as questões relativas ao caráter peculiar da psique com referência ao tempo e espaço, ou seja, a aparente aniquilação dessas categorias em certas atividades mentais. Estou pronto para lhe dar qualquer informação sobre minhas próprias experiências (. . .). Sobre o caso da explosão da faca, só posso dizer que aconteceu em 1898 em circunstâncias simples. A faca estava em uma cesta, dentro de uma gaveta trancada de um aparador (. . .) em poucos dias após esse fato, em situação similar, uma mesa redonda de 130 cm de diâmetro de repente se partiu, em cerca de ¾. Essa mesa tinha 90 anos e sua forma não havia se alterado, não havia aquecimento central na casa. Por acaso, eu estava na sala ao lado, com a porta aberta, o som era o mesmo de um disparo de pistola (JUNG, 2015, p. 181).

Em uma missiva, de 20 de maio de 1935, Jung destaca que estava agradecido por poder contribuir com as experiências de Rhine. Ele afirma que devido ao ceticismo que sempre encontrou, havia deixado de expor muitas de suas vivências, também menciona a foto da faca que havia explodido espontaneamente em sua casa, ele havia guardado o objeto e enviado uma fotografia a Rhine. Jung, também, faz algumas considerações sobre a apresentação de fatos psíquicos no meio científico:

> Há coisas que são simplesmente incompreensíveis para os cérebros de nossa raça e tempo. Um dos riscos mais simples é ser tomado por louco ou insincero. Eu recebi tantas acusações de ambos, que aprendi a manter o silêncio. Eu pedi um favor para os meus conhecidos da Europa, para não colocarem essa fotografia na parede, mas como a Carolina do Norte está muito longe, eu não me oponho (. . .) O homem tem horror a perder sua modesta capacidade cerebral, preferindo tratar como louco o companheiro que o perturbou. Se você busca ensinar algo de bom às pessoas, deve procurar os melhores meios de evitar tais preconceitos. Essas são as razões porque eu prefiro não comunicar muitas de minhas experiências. Elas confrontariam o mundo cieníifico com problemas muito perturbadores (JUNG, 2015, p. 190).

Algumas das cartas trocadas entre os autores não se encontram em *C. G. Jung Letters,* mas em arquivos pessoais de Rhine (MANSFIELD; RHINE-FEATHER; HALL, 1998). Em *Letters*, vamos ter um lapso de uma década até a proxima missiva de 19/09/1945. Com o objetivo de compreender a posição da psicologia sobre os eventos parapsicológicos, Rhine propunha para Jung as seguintes questões:

> "1) Qual é, em sua opinião, a precípua relação da parapsicologia com a ciência da psicologia em geral? 2) Qual é o seu ponto de vista sobre a relação mente-corpo, e até que ponto a parapsicologia pode ser útil nessa questão? 3) Em sua opinião, o que a parapsicologia nos ensinou sobre o caráter da psique humana? 4) Até que ponto o senhor vê uma relação proveitosa entre parapsicologia e a psiquiatria? 5) Ficaria especialmente grato se pudesse relatar como a precognição pode ser explicada na terminologia do senhor. Interfere isto na livre vontade? (RHINE como citado por JUNG, 2015, p. 393)

Ao que Jung responde em novembro de 1945:

> 1) Considero a parapsicologia um ramo ou disciplina da psicologia geral, especialmente, da psicologia do inconsciente. 2) A psicologia do inconsciente tem muito a dizer sobre a relação entre mente e corpo (distúrbios psicogênicos das funções fisiológicas). A parapsicologia está em condições de provar a existência de fenomenos psíquicos que influenciam objetos materiais ou criam corpos físicos num lugar em que antes não havia esta matéria ou outra semelhante. E, assim, a parapsicologia pode elucidar o problema de como o ser vivente é formado e continuamente reformado através da psique inconsciente. 3) A parapsicologia mostrou sobretudo que a psique tem o aspecto de um caráter temporal e espacial relativo. Mostrou também que a psique inconsciente tem uma faculdade de influenciar a matéria sem contato corporal e condensar a matéria fora do alcance corporal de tal forma que parece um corpo físico, perceptível por nossos sentidos e pela chapa fotográfica. 4) Por enquanto, não vejo uma conexão "útil" entre a parapsicologia e a psiquiatria. Até agora é um problema meramente científico, mas como tal da maior importância. Não é raro que apareçam fenômenos parapsicológicos no início das psicoses, talvez com menor frequência durante o curso dessas doenças (JUNG, 2015, p. 394).

As respostas de Jung apresentam que a psicologia, notadamente, a psicodinâmica, possui estreitas relações com a parapsicologia, propondo, ainda, a mútua influência entre psique e corpo. A quinta resposta, no entanto, é especialmente importante, pois estabelece a relação entre *ESP* e o conceito de sincronicidade, demonstrando que Jung recorreu ao material produzido por Rhine em suas elaborações teórico-conceituais:

> 5) Só posso explicar a *ESP* pela hipótese de trabalho da relatividade de tempo e espaço (. . .) no mundo microfísico relatividade de espaço e tempo é um fato estabelecido. A psique, enquanto produz fenômenos de caráter não espacial ou não temporal, parece pertencer ao mundo microfísico. Isto explicaria, também, a natureza obviamente não espacial de realidades psíquicas como os pensamentos etc. e também o fato da precognição (. . .) a filosofia chinesa diz que enquanto as coisas estão no Nordeste, isto é, antes que tenham surgido no horizonte, podem ser alteradas. Quando entrarem no Leste, elas tomam o seu curso inalterado. O fato de o futuro poder ser ocasionalmente previsto não exclui a liberdade, mas apenas neste caso particular. A liberdade só ficaria duvidosa se tudo pudesse ser previsto (JUNG, 2015, p. 394).

Ainda em 1945, Jung escreve em outra carta a Rhine, de 18 de setembro:

> *É claro que tive várias experiências dignas de nota, mas você sabe como é: as circunstâncias e as pessoas envolvidas, embora indispensáveis para a explicação dos fatos, não podem ser descritas de maneira a convencer o forasteiro*. Tudo pareceria irremediavelmente casual e bastante frágil. Como você supõe, pensei bastante sobre fatos parapsicológicos e tentei estabelecer certas conexões, mas sempre abstendo-me de falar publicamente sobre esses assuntos pelas razões acima mencionadas (JUNG, 2015, pp. 378 - 379).

Já 1948, Jung afirma que havia lido o livro *The Reach of Mind,* e que as suas informações colaboravam para a compreensão dos processos inconscientes, através do tema

da relatividade do tempo, espaço e matéria. “Li seu livro com maior interesse e agradeço ter-me enviado mais de um exemplar (. . .). Os experimentos que o senhor fez atestam o fato da relatividade do tempo, espaço e matéria” (JUNG, 2015, p. 495). Jung destaca que sua preocupação principal, naquele momento, era o problema teórico da conexão entre a psique e a continuidade espaço e tempo da microfísica, e afirma que escreveria no futuro sobre esse assunto. “Eu vou escrever sobre isso quando eu estiver trabalhando sobre o labirinto dos simbolismos que nos levam a muitos problemas modernos” (JUNG, 2015, p.495). Pouco tempo depois Jung escreveu *Aion*, um livro sobre o simbolismo do arquétipo do si mesmo, publicado em 1951, e que já continha às ideias básicas que seriam desenvolvidas em seu trabalho sobre sincronicidade.

Em carta de 18 de fevereiro de 1953, período em que *Synchronicity* já se encontrava publicada, Jung responde a uma missiva de Rhine. O cientista americano havia proposto testar experimentalmente a teoria de Jung em questão, de conexões acausais e pedia a ajuda de Jung. O psiquiatra suiço, no entanto, responde que seu estado de saúde impedia que ele se dedicasse a trabalhos prolongados e que a pesquisa da *ESP* já havia alcançado sucesso considerável. Ele destaca que buscava junto com seu grupo de colaboradores do Instituto C. G. Jung de Zurique desenvolver trabalhos sobre o fator emocional envolvido na *ESP*. Em suas palavras:

> Normalmente (ainda que nem sempre) os casos espontâneos de *ESP* acontecem sob circunstâncias emocionais (acidentes, morte, doença, perigo, etc.) que despertam as camadas arquetípicas e instintivas do inconsciente. Eu gostaria de examinar o estado do inconsciente nos casos de acontecimentos maiores ou menores que ocorrem não raras vezes com os nossos pacientes (JUNG, 2011, p.106).

Sobre as associações entre a *ESP* e a sincronicidade, Rhine em 1953 chegou a solicitar a Jung que lhe enviasse um conjunto de suas experiências parapsicológicas para a produção de uma obra, ao que o pensador suíço responde que foram muitas, e que ele não via qual seria a relevância de tal produção. Myers e colaboradores já haviam selecionado um conjunto bastante amplo de casos, com o trabalho *Phantasms of the Living*, e, mesmo sua análise cuidadosa, não foi reconhecida em seu valor. “O acúmulo de tais histórias não parece render os resultados esperados. A coleção de Gurney, Myers e Podmore produziu pouco efeito (. . .). Eu encontrei tanta resistência desencorajadora que estou amplamente convencido da estupidez dos atuais grupos esclarecidos”. (JUNG, 2011, p.126).

E em 1954, Jung volta a falar a Rhine que todas as formas de *ESP* têm como substrato o mesmo princípio, a identidade de uma disposição subjetiva e objetiva coincidindo no tempo, daí o termo sincronicidade.

> A dificuldade principal com a sincronicidade e também com a *ESP* está em que as pessoas pensam que ela é produzida pelo sujeito, *enquanto eu penso que ela está antes na natureza dos acontecimentos objetivos*. Embora a *ESP* seja um dom de certas pessoas e pareça depender de uma percepção emocional, o quadro que produz é o de um fato objetivo (JUNG, 2011, p. 181).

Para Ellenberger (1970), em vários comentários sobre ensinamentos orientais e em particular sobre o *I Ching*, Jung anuncia a ideia de um conceito baseado em conexões acausais, que ele somente exporia em 1952, com o livro sincronicidade. Esse conceito ainda encontra ligações com o pensamento de Leibniz sobre harmonia pré-estabelecida e em certas observações de Schopenhauer sobre a chamada *law of series*. A atenção de Jung se voltava para a ocorrência das coincidências significativas. Para exemplificar esse conceito, o autor suíço utiliza vários casos presentes da literatura, nas ciências e de fatos de seu conhecimento pessoal. Um dos casos clássicos a que ele se reporta é o de uma de suas pacientes, que devido ao seu extremo racionalismo, não conseguia evoluir em sua análise. Durante um dos atendimentos, a mulher relata que havia sonhado com um escaravelho dourado, e, surpreendentemente, durante o relato, um besouro da espécie *cetona aurata* se debatia, insistentemente, na janela do consultório, solicitando sua entrada na sessão. “Era a analogia mais próxima de um escaravelho de ouro que é possível encontrar em nossa latitude (. . .). Contrariando seus próprios hábitos, ele se sentia evidentemente compelido a entrar em uma sala escura” (JUNG, 1975b, para 843). Jung afirma que tal situação nunca havia acontecido e nem voltou a acontecer.

Em outro caso, o pensador suíço relata que a esposa de um de seus pacientes havia lhe contado que, por ocasião da morte de sua avó e de sua mãe, um bando de pássaros havia se reunido do lado de fora de sua casa. Quando o tratamento da neurose de seu marido terminou, Jung encaminhou o paciente para um médico especialista, pois havia notado certos sintomas físicos que indicavam um mal do coração. Ao voltar do consultório do médico indicado, com o diagnóstico no bolso, o paciente de Jung teve um colapso e foi levado já falecido para a casa da esposa. Ela já se encontrava extremamente angustiada, pois novamente, um bando de pássaros havia pousado no telhado, lembrando os acontecimentos da avó e da mãe (JUNG, 1975b).

A partir de um número significativo de casos como esses, Jung necessitava de uma base da experimentação científica para desenvolver suas ideias, pois, sem essa base, esses eventos permaneceriam como simples casos curiosos. Ele encontrou essa fundamentação nos

experimentos de Rhine sobre *ESP*, complementando ainda, a importância do fator emocional para a ocorrência de tais eventos (ELLENBERGER, 1970).

Para Jung (1975b), o trabalho empírico de Rhine e seus colaboradores provaria a combinação de acontecimentos acausais, sendo que, até aquele momento, não haviam sido apresentadas provas irrefutáveis contra tais descobertas.

> Só em época mais recente é que a prova decisiva para a existência de combinações de acontecimentos acausais foi apresentada de maneira científica adequada, sobretudo através das experiementações de Rhine e seus colaboradores, embora tais autores não tenham reconhecido as conclusões de longo alcance que se deveriam extrair de suas descobertas. Até o presente, nenhum argumento crítico irrefutável foi apresentado contra essas tentativas (JUNG, 1975b, para. 833).

Ele descreve em detalhes em que consistiam as experimentações que ele estava tomando como suporte para suas análises, especialmente os testes com as *Zener Cards*, um baralho com vinte e cinco cartas, divididas em grupos de cinco, cada grupo com um desenho geométrico específico, estrela, quadrado, círculo, três linhas onduladas e cruz. As cartas eram embaralhadas e retiradas de forma sucessiva pelo experimentador, que desconhecia a disposição das mesmas no baralho. O sujeito experimental, que não podia ver as cartas, devia indicar a sequência das figuras geométricas retiradas (SCHNEIDER, 2005).

Jung (1975b) afirma que muitas tentativas foram negativas, porque os resultados normalmente não iam além da probabilidade acaso de cinco acertos em 25. No entanto, alguns sujeitos experimentais passam a apresentar resultados acima da média:

> A primeira série de experiências consistia em que cada sujeito tentasse adivinhar as cartas 800 vezes. O resultado médio foi de 6,5 acertos em vinte e cinco cartas, ou seja, 1,5 acima da probabilidade matemática, que é de cinco acertos. A probabilidade de haver um desvio casual de 1,5 em relação ao número 5 é de 1:250.000. Essa proporção nos mostra que a probabilidade de um desvio casual não é tão grande, porque só se espera um desvio casual de tal monta uma só vez em 250.000 casos (JUNG, 1975b, para. 833).

Os resultados apresentados possuem uma variação de acordo com o indivíduo que está sendo testado. Jung (1975b) não menciona o nome do sujeito experimental, mas se refere a um jovem que apresentava a média de dez acertos em cada vinte e cinco cartas[19], o que representa o dobro do número provável. Posteriormente, para evitar interferências do experimentador, Rhine (1934) passou a utilizar um aparelho que embaralhava as cartas mecanicamente.

---

[19] Como Jung utiliza a referência do livro de Rhine, *Extra Sensory Perception*, provavelmente o caso é de Hubert Pearce.

Jung, desde o início do trabalho de Rhine, se interessou por suas pequisas, sobretudo, suas publicações de 1934, *Extra sensory perception*, de 1937, *New frontiers of mind* e de 1947, *The reach of mind*. As pesquisas de Rhine sobre *ESP* foram o ponto de apoio empírico para o conceito de Jung de sincronicidade. Essas experiências, segundo o autor suíço, também auxiliaram na compreensão do aspecto inconsciente da psique, principalmente em relação à relativização das categorias de espaço, tempo e causalidade. O interesse de Jung por esses trabalhos fez, ainda, com que ele mantivesse uma larga correspondência com o pesquisador americano, entre as décadas de 30, 40 e 50 do século XX. Da parte de Rhine havia um grande interesse, principalmente na década de 50, de produzir trabalhos em conjunto com Jung, mas a idade avançada e problemas de saúde do autor suíço impediram essa realização. Mesmo que o intercâmbio de informações entre eles tenha cessado após 1954, Jung continuou a reverenciar os trabalhos de Rhine até o final de sua vida (BAIR, 2003b).

3 CAPÍTULO II: OS FENÔMENOS PSÍQUICOS ANÔMALOS NAS PESQUISAS COM MÉDIUNS DE C. G. JUNG.

No contexto de nosso objetivo geral, a compreensão dos fenômenos psíquicos para o projeto de psicologia de C. G. Jung, as suas pesquisas com médiuns se apresentam como nosso segundo objetivo específico. O primeiro caso avaliado por Jung foi o de Helene Preiswerk, sua prima de 15 anos pelo lado materno. Jung desenvolveu um estudo detalhado dos chamados 'estados sonambúlicos' da jovem, entre os anos de 1895 a 1899, com algumas interrupções nesse intervalo de tempo (ELLENBERGER, 1991). O próprio interesse pela psiquiatria e psicologia parece ter surgido a partir da avaliação do caso, como afirma Jung, em 1925, em seus *Seminários sobre Psicologia Analítica*:

> O início de meu interesse pela psicologia foi o caso da garota de quinze anos e meio, evento que descrevi nos *Collected Papers*, como a primeira contribuição para essa série. A garota era uma sonâmbula, e suas irmãs descobriram que podiam obter respostas extraordinárias a perguntas feitas a ela enquanto estava dormindo, em outras palavras, descobriu-se que ela era uma médium. Fiquei impressionado com o fato de que, apesar das aparências, deveria haver uma vida oculta da mente manifestando-se somente no transe ou no sono (JUNG, 2014, p. 43).

O primeiro historiador a destacar o caso foi Henri Ellenberger, em seu trabalho de 1961, *Psychiatry and its unknow history*, para ele o caso representava um padrão muito difundido, no qual um psiquiatra faz de um de seus pacientes, em geral uma mulher, o objeto especial de sua investigação. O pesquisador desenvolveria uma ampla, complexa e até mesmo ambígua relação com a sua paciente, sendo o resultado obtido proveitoso para os avanços da ciência médica. Em 1975, surgiram novas informações com a publicação do livro da sobrinha da médium, Stephanie Zumstein-Preiswerk. Em um estudo de 1991, Ellenberger utilizou as informações de Zumstein e publicou o trabalho *C. G. Jung and the story of Helene Preiswerk: a critical study with new documents*, no qual ele observa que os ensinamentos de Jung não poderiam ser entendidos sem a referência aos experimentos com a jovem médium (ELLENBERGER, 1991; SHAMDASANI, 2015).

Das pesquisas experimentais com médiuns, desenvolvidas por Jung, o caso de Helene Preiswerk se apresenta como o mais completo, tanto em termos de relatos do pesquisador suíço, como de facilidade de acesso às suas fontes primárias de referência. Esse trabalho experimental encontra-se descrito em sua obra publicada, em 1902, *On the psychology and pathology of so-called occult phenomena*. Jung avaliou o caso sob uma perspectiva, de certa forma, patológica. Os supostos espíritos manifestantes seriam elementos dissociados da

personalidade de Helene, o que Jung definiria como complexos, “noção que se baseia em uma refutação de ideias monolíticas da personalidade” (SAMUELS, 1986, p. 22). Em sua definição mais abrangente, um complexo seria uma “reunião de imagens e ideias, conglomeradas em torno de um núcleo derivado de um ou mais arquétipos, e caracterizadas por uma tonalidade emocional comum” (SAMUELS, 1986, p. 22). Na apresentação de 1919, na *Society for Psychical Research* (*SPR*) de Londres, Jung apresenta sua interpretação psicológica sobre o tema da mediunidade e da crença em espíritos:

> Antes de analisarmos mais detalhadamente os fundamentos psicológicos da crença nas almas, eu gostaria de recordar brevemente os fatos acima mencionados. Destaquei particularmente três fontes que constituem, por assim dizer, a verdadeira base da crença nos espíritos: a aparição de espíritos, os sonhos e os distúrbios patológicos (JUNG, 1975a, para. 579).

Jung destaca que o ponto comum entre essas três fontes é que a psique não é um todo indivisível, mas passível de se fragmentar. Esses fragmentos poderiam se relacionar com o ‘eu cotidiano’, mas alguns possuíam independência ao ponto de se apresentarem como personalidades autônomas. Jung destaca: “A estas partes da alma chamei complexos autônomos e fundei minha teoria dos complexos da psique sobre a sua existência” (JUNG, 1975a, para. 582).

Jung, no entanto, não estava completamente satisfeito com essa interpretação, o que fará com que ele retorne ao caso de Helene em outros momentos de suas obras como em *Symbols of transformation* (1912), *Psychological types* (1921) e *Concerning rebirth* (1939). Em cada um desses momentos, o caso o auxilia na compreensão de temas relevantes de sua psicologia analítica como o conceito de inconsciente coletivo, arquétipos, o caráter prospectivo do inconsciente e também a individuação.

O caso de Helene, no entanto, não foi o único pesquisado. Outros indivíduos com supostas habilidades mediúnicas foram avaliados pelo autor suíço. A extensão do interesse nessa fenomenologia pode ser apreciada na citação seguinte, presente no texto de 1905, *On spiritualistic phenomena*:

> Esse interesse psicológico levou-me, há anos, a investigar as pessoas que eram dotadas de poderes mediúnicos. Minha profissão de psiquiatra deu-me amplas possibilidades para isso, sobretudo em uma cidade como Zurique, onde convergem muitos elementos extraordinários num espaço reduzido, fato que não se encontra em qualquer outra parte da Europa. Nos últimos anos, investiguei oito médiuns, seis mulheres e dois homens. A impressão total resultante dessas investigações pode ser resumida dizendo-se que o médium deve ser abordado com um mínimo de expectativas se não se quiser ficar desapontado. O resultado das pesquisas tem mero interesse psicológico, isto é, não surgem novidades físicas ou fisiológicas. Tudo o que pode ser considerado fato científico pertence ao campo dos processos mentais, dos

> processos cerebrais e é explicável pelas leis já conhecidas da ciência (Jung, 1905/1976, para. 724).

Não está claro no texto do autor se o estudo de Helene Preiswerk entraria nessa contagem de oito médiuns avaliados até 1905. Nas décadas seguintes, Jung ainda avaliaria o intrigante caso da clarividente de Zurique Frau Fässler, descrito no livro de Georg Sulzer, *Light and Shadow in the Practice of Spiritism*. E, nas décadas de 20 e 30 do século XX, o caso do médium austríaco Rudi Schneider, também estudado por outros pesquisadores psíquicos como Harry Price e Albert von Schrenck-Notzing e o médium alemão Oskar Schlag, que teria impressionado Jung com suas supostas materializações de espíritos. As conclusões a que Jung chegou sobre Schneider e Schlag são contrárias à afirmação de meras manifestações de processos mentais, participando de uma espécie de transformação em sua cosmovisão.

No entanto, a nossa principal limitação em relação a esses casos é o acesso a fontes primárias, as referências a esses estudos nas *Collected Works* são escassas. Há possibilidade de referências a essas pesquisas no farto material não publicado de Jung disponível no Instituto Federal de Tecnologia de Zurique (*Eidgenössische Technische Hochschule Zürich*, *ETHZ*). Porém, o acesso a essas fontes demandaria recursos não disponíveis nesse momento. Buscamos atenuar essa limitação utilizando material de maior confiabilidade possível, especialmente, as referencias as *Cartas* de C. G. Jung e os trabalhos de Aniela Jaffé, secretaria de Jung e uma de suas principais colaboradoras.

Jaffé foi uma das responsáveis pela organização da biografia *Memórias, Sonhos e Reflexões*, e a participante do círculo interno de amizades de Jung que mais publicou sobre eventos parapsíquicos, provavelmente, por ser esse um dos temas de marcado interesse do psiquiatra suíço durante toda a sua vida, mas, especialmente, no período final. É digno de nota as obras de Jaffé nas quais o tema mediúnico é mais extensamente elaborado como *Apparitions and precognition* (JAFFÉ, 1963), reeditada com o título *An archetypal approach to death dreams and ghosts* (JAFFÉ, 2012), e *From life and work of C. G. Jung* (JAFFÉ, 2014). Já sobre o livro *Memórias*, dois capítulos se destacam: *Visões* e *Sobre a vida depois da morte* (JUNG, 2016).

Dessa forma, consideramos que as pesquisas experimentais com médiuns possuem um duplo efeito na vida e na obra de Jung (SHAMDASANI, 2008; 2015). Primeiro, auxiliaram no desenvolvimento de sua conceituação dos processos psíquicos. Segundo, na fase posterior de seu trabalho, levam-no a uma compreensão de eventos transpsíquicos, ou seja, que ultrapassam as especulações psicológicas e vão em direção a aspectos transcendentes da vida.

A transformação da cosmovisão de Jung, a caracterização da psique como não sujeita ao tempo e ao espaço e a suposição de sua sobrevivência a morte corporal.

3.1 HELENE PREISWERK

Em *On the psychology and pathology of so-called occult phenomena*, Jung (1983a, para. 1) tem por objetivo discutir o que ele nomeia de *estados raros de consciência*, "são aquelas observações que aparecem esporadicamente na literatura, sobre narcolepsia, letargia, *automatisme ambulatoire*, amnésia periódica, dupla consciência, sonambulismo, devaneios patológicos, mentira patológica, etc." O foco central de avaliação são as faculdades mediúnicas da jovem de 15 anos, Helene Preiswerk, identificada pelo pseudônimo de S.W.

No desenvolvimento desse trabalho, Jung deixa entrever que, a fenomenologia em questão, é chamada de rara por dois motivos. Primeiro, sua aparente escassez em estudos e relatos do contexto da ciência oficial da época. Segundo, por seu aspecto de preciosidade, há algo nesses fenômenos que não permite seu completo emparelhamento com a psicopatia. O sonambulismo e a dupla consciência, por exemplo, apesar de possuírem certas características análogas com as doenças mentais, possuem propriedades que não se enquadram na inferioridade psicológica, mas, ao contrário, apresentam uma ampliação de sentidos e de capacidades, o que as aproximam, em alguns casos, da genialidade. Segundo Jung (1983a, para. 3):

> É muito difícil, em alguns casos, impossível, separar estes estados das neuroses, e por outro, certos traços apontam para além do campo da inferioridade patológica, para uma afinidade mais que simplesmente analógica com fenômenos da psicologia normal, inclusive da psicologia do supranormal, do gênio.

Dessa forma, notamos uma mistura de perspectivas adotadas por Jung na análise dos estados de consciência alterados de Helene. De um lado, uma curiosidade e interesse sobre uma fenomenologia que ultrapassa as vivências do cotidiano, e de outro, uma analítica cientificista reducionista, e até mesmo, materialista, que não vê nos fenômenos mais do que uma predisposição à fantasia e uma ativação das atividades inconscientes. Nesse último ponto, algo muito diferente da postura adotada por Jung nas palestras apresentadas na Sociedade Zofingia.

Consideramos traçar um pequeno retorno ao período dessas apresentações, por comporem o arcabouço teórico, ou até mesmo um pano de fundo, sobre o qual se desenvolveram as pesquisas experimentais com a jovem médium. A apresentação *Some*

Thoughts on Psychology, por exemplo, de maio de 1897, coincide com o período de desenvolvimento das sessões de Helene[20]. Nessa apresentação, Jung (1983b, p. 31) defende a realidade objetiva dos fenômenos psíquicos, utilizando dois argumentos principais presentes na seguinte frase: "A alma é inteligente e independente do espaço e tempo". Ele vai desenvolver esse duplo argumento, primeiramente de um ponto de vista teórico, trazendo para o discurso algumas explanações de Kant, em seu livro *Sonhos de um visionário*, em que o filósofo destaca: "Confesso que estou fortemente inclinado a afirmar a existência de naturezas imateriais no mundo e a classificar minha própria alma entre esses seres" (KANT como citado em JUNG, 1983b, p. 26) e:

> Toda essa natureza imaterial, digo, independentemente de exercerem ou não sua influência no mundo corporal (. . .), existe em uma comunhão adequada à sua natureza, não determinada pelas condições que limitam as relações das entidades corpóreas e nas quais as distâncias separam lugares e tempos (KANT como citado em JUNG, 1983b, p. 26).

Da mesma forma, Schopenhauer, com sua obra *Parerga e Paralipomena*, é incluído na discussão, com destaque para algumas de suas declarações: "Hoje em dia qualquer um que duvide do fato do magnetismo animal e da clarividência, não deve ser chamado de cético, mas ignorante" (SCHOPENHAUER como citado em JUNG, 1983b, p. 25).

De uma perspectiva empírica, Jung analisará os fenômenos físicos presenciados por pesquisadores como William Crookes, Alfred R. Wallace, Gustav T. Fechner, Wilhem Weber e Johann K. F. Zöllner. A apresentação se encerra com uma conclusão que não deixa dúvidas sobre o seu posicionamento nesse período:

> A nova psicologia empírica nos fornece dados idealmente projetados para a expansão do nosso conhecimento da vida orgânica e aprofundamento de nossa visão de mundo. Eles nos permitem vislumbrar para além do abismo da natureza em direção a um mundo inteligível, onde os olhos buscam em vão qualquer margem ou qualquer limite (...). Vemos nossas vidas entrando em contato com uma ordem mais elevada de ser. As leis que governam nosso universo mental tornam-se pálidas diante dessa luz, que emana de uma ordem metafísica (JUNG, 1983b, p. 47).

No entanto, na análise de 1902, uma visão mais reducionista fisicalista é acrescentada as descrições das sessões, o caso é definido, logo no início do trabalho, como sonambulismo

[20] Jung (1902/1983, para. 36) data em seu livro o período de apenas um ano de pesquisas: "O caso a seguir foi observado por mim em 1899 e 1900". No entanto, Zumstein Preiswerk, sobrinha da médium, em seu livro *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte der Helly Preiswerk*, data as sessões com início em 1895, com interrrupções entre 1896 e 1897, recomeçando em 1898 e encerrando em setembro de 1899 (Ellenberger, 1991: Bair, 2003a). A anterioridade do desenvolvimento das sessões, tambem é afirmada por Shamdasani (2015, p. 291), quando analisa um trecho de manuscritos não publicados de Jung: "Algumas das transcrições das sesssões sobreviveram. A passagem seguinte é de uma sessão de 18 de agosto de 1897, que teve lugar na casa de Jung".

de carga hereditária, com presença de estados crepusculares e delírios. Seguindo um modelo de estudos de caso de personalidades incomuns, como os de Kerner e Flournoy, Jung (1983a, para. 37) começa pelas descrições do físico, da personalidade e do contexto familiar de Helene Preiswerk.

> A senhorita S. W. tinha 15 anos e meio de idade, era protestante (. . .) de constituição franzina, rosto pálido, olhos negros com um brilho muito penetrante. Nunca teve qualquer doença mais grave. Na escola era uma aluna mediana, mostrava pouco interesse e era desatenta. De modo geral, seu comportamento era reservado, mas podia repentinamente dar lugar a mais barulhenta e exaltada euforia.

Sobre os parentes da jovem ele destaca: "O avô por parte do pai era muito inteligente, pertencia ao clero e tinha, muitas vezes, alucinações enquanto acordado (na maioria das vezes visões) (...). O pai era uma personalidade original, com ideias bizarras (...), a mãe tinha uma inferioridade psicopática" (JUNG, 1983a, para. 37).

Sobre as percepções de Helene sobre suas próprias faculdades, Jung (1983a, para. 43) descreve uma fala da jovem:

> Não sei se aquilo que os espíritos me falam e me ensinam é verdadeiro, também não sei se eles são aqueles que dizem ser, mas que meus espíritos existem não há dúvida alguma. Vejo-os diante de mim, posso tocá-los, falo com eles sobre tudo que quero e de maneira tão clara e natural como estou falando agora.

Jung (1983a, para. 43) afirmava possuir um posicionamento cético, colocando em dúvida a veracidade dos fenômenos, chegando mesmo a confrontar as afirmações da médium: "Minhas observações a magoavam muito (. . .) por isso tomei cuidado em não manifestar minhas dúvidas e restrições".

Jung (1983a) apresenta o relato, resumido, de apenas sete sessões. Muitos detalhes sobre as mesmas são conseguidos em outros trabalhos (BAIR, 2003a; ELLENBERGER, 1991; SHAMDASANI, 2015). A primeira sessão teria acontecido em junho de 1895, em *Kleinhüningen*, na paróquia onde o pai de Jung, Paul Jung, era pastor. Paul Jung estava gravemente doente e de cama e não foi informada dos experimentos, que o teriam desagradado, sua esposa, ao contrário, encorajava o início e desenvolvimento das sessões. Os quatro participantes iniciais foram: C. G. Jung; sua mãe, Emile Jung Preiswerk; Helene, a médium; a irmã de Helene, Louise (chamada de Luggy) e a inseparável amiga de Helene, Emmy Zinstagg (ELLENBERGER, 1991).

O primeiro espírito a se manifestar através de Helene teria sido o avô da jovem, utilizando o que Jung (1983a, para. 45) nomeia como *psicografador*: "neste caso um copo emborcado, sobre o qual foram colocados dois dedos da mão direita, e que se movia com

impressionante rapidez de letra para letra (folhinhas de papel com letras e números haviam sido colocadas em volta do copo).” Segundo Ellenberger (1991), a manifestação do avô solicitava orações para Bertha, irmã de Helene, que havia emigrado para o Brasil e não dava notícias a mais de dois anos. Bertha estaria dando à luz a uma criança mestiça. Semanas mais tarde, a família recebeu uma carta de Bertha, ela afirmava que havia se casado com um mestiço e havia dado à luz uma criança de cabelos cacheados (BAIR, 2003a).

A segunda sessão, novamente o espírito do Reverendo Samuel foi o único a falar, enquanto que o avô de Jung por parte de pai, segundo as informações da médium, estaria presente, mas não se manifestou (ELLENBERGER, 1991).

A terceira sessão, de julho de 1895, ganhou um caráter dramático. Desta vez, o evento escandaloso envolveu Celestine, chamada de Dini, a segunda irmã mais velha de Helene. Ela logo daria à luz uma criança, o que era cedo demais para as convenções da época, dado o seu casamento recente. Havia pressentimentos sombrios no ar, de que o bebê fosse fisicamente anormal, o que veio a se concretizar mais tarde com o falecimento da criança. Posteriormente, também foi revelado que a mãe era portadora de sífilis, mas fingia ter sido enfeitiçada pela sogra (ELLENBERGER, 1991).

Na quarta sessão, um mesmo padrão se mantém, a jovem apresentava um estado de angústia, alterava seu aspecto físico se tornando pálida e logo em seguida entrava em estado de consciência alterado, falando como seu avô falecido. Nesses momentos, ela fornecia indicações de caráter moral aos presentes e dava notícias de outros parentes falecidos (JUNG, 1983a).

A partir da quinta sessão, outras personalidades passam a se manifestar através de Helene, entre elas uma que se nomeava como Ulrich von Gerbenstein. Segundo Jung (1983a, para 51): “um conversador bem humorado, que falava com desenvoltura o alemão clássico com acento do norte”.

Na sexta sessão, entre o semissonambulismo[21] e o êxtase, a médium passa a desenvolver seus diálogos com os participantes. Jung (1983a, para. 52) descreve: “O começo costumeiro. Grande palidez. Jazia esticada, repirando mal e mal. De repente, falou com voz alta e solene: Sim, pode assustar-se, sou eu mesmo”. Sem identificar-se por nome, a

[21] Sobre o semissonambulismo Jung (1902/1983, para. 77) afirma: “Ao designar este estado como semissonambulismo, baseio-me na definição de Richet, autor desse conceito: ‘A consciência desse indivíduo persiste na sua integridade aparente, contudo, ocorrem operações muito complicadas fora da consciência, sem que o eu voluntário e consciente pareça ressintir-se de qualquer modificação. Nele estará uma outra pessoa que agirá, pensará e quererá, sem que a consciência, isto é, o eu reflexo e consciente tenha a mínima noção.” O texto de Charles Richet que Jung utiliza nessa referência é *La suggestion mentale et le calcul des probabilités*, da Rev. Philos. XVIII, 1884, p. 650.

personalidade manifestante através da médium continuou pregando máximas de ordem moral, depois disso expressou alguns sussurros e acordou.

Na sétima sessão, Helene caiu imediatamente no sono. Jazia novamente estendida no sofá. Parecia inquieta e expressava frases desconexas como: “Você pecou gravemente, você caiu fundo” (JUNG, 1983a, para. 53) e “Não perdoe à pessoa, mas seu espírito. Não foi ela, mas seu corpo humano que pecou” (JUNG, 1983a, para. 53). Depois disso, ajoelhou-se no chão e murmurou palavras incompreensíveis. Permaneceu nessa possição vários minutos. Levoutou-se, deitou-se no sofá e acordou.

Os experimentos regulares foram interrompidos por dois anos, de 1895 a 1897, pois Helene estava passando por instrução religiosa que eram incompatívies com as práticas espiritualistas, segundo as crenças da família. Durante esse período, o pai de Helene, Rudolf Preiswerk, e o pai de Jung faleceram. Quando as sessões foram retomadas, grandes mudanças aconteceram. Helene havia lido o livro de Kerner, *The Seeress of Prevorst*. O espírito manifestante principal, já não era o avô da médium, mas uma mulher descrita como de tipo judeu, de cabelo negros, baixa estatura e que usava um turbante na cabeça, seria Ivenes, com quem Helene gradualmente se identificou (SHAMDASANI, 2015).

Zumstein-Preiswerk (1975) explica que Dini, irmã de Helene, se tornou gravemente psicótica e progressivamente incentivou uma série de ilusões em Helene. Parecia um caso de *folie a deux*. Dini acreditava que sua sogra em vidas passadas teria sido uma famosa envenenadora do século XVII, Catherine Deshayes, tambem chamada de La Voisin. Dini constantemente solicitava ajuda de Helene. A perturbação de Dini comprometeu o desenvolvimento dos experimentos. A mãe de Helene passou a acusar Jung e sua mãe como os responsáveis pelo estado de saúde da jovem, cada vez mais debilitada, o que se transformou em uma disputa de família (ELLENBERGER, 1991).

A contenda somente acabou com a intervensão do tio de Jung, Reverendo Gottlog Preiswerk, que severamente condenava todas as práticas espíritas. Sobre o final das sessões, Jung afirma que com o tempo passou a ser percebida certa insegurança por parte da médium, como se ela estivesse procurando impressionar, além da crescente insipidez dos conteúdos apresentados: “S.W demonstrava grande acanhamento e insegurança, de modo que se tornava mais forte a impressão de embuste premeditado” (JUNG, 1983a, para. 71). Jung afirma que ela chegou a participar de outros núcleos espíritas, mas acabou se afastando da prática mediúnica ao ser pega tentando fraudar uma sessão: “Com a intenção de acender a fé abalada em seus poderes sobrenaturais, por meio de experiências tipicamente espíritas como *apport*,

etc. escondia em seu corpete pequenos objetos que jogava para o ar durante as sessões noturnas" (JUNG, 1983a, para. 71).

Segundo Charet (1993), o primeiro tratado psiquiátrico de Jung teve impacto substancial sobre o autor, em nível teórico, mas, especialmente, em nível pessoal. Helene teria falecido com idade proxima dos 30 anos e ao contrário do que afirmava Jung, não teria passado por um processo regressivo de sua personalidade.

> De acordo com parentes dela, a personalidade de Helly não se deteriorou, como afirma Jung, ela morreu em 13 de novembro de 1911 de tuberculose, ela foi enterrada dois dias depois no que teria sido seu trigésimo aniversário. No tempo da morte de Helene Preiswerk, Jung tinha quatro filhos. Ele ainda foi pai de mais uma criança, uma menina que foi nomeada de Helene (CHARET, 1993, p. 158).

Em uma análise retrospectiva, notamos que Jung teve variações de seu intetresse pela personalidade de Helene, com um começo entusiasmado e um gradual desinteresse subsequente. Durante a escrita de sua dissertação, é notável o tom de desprezo e indiferença na descrição da jovem. No entanto, mais tarde, quando ele a reencontrou em Paris, no ano de 1902, percebeu uma personalidade mais madura e complexa do que a da adolescência. Segundo Ellenberger (1991, p. 52):

> Isso é claramente afirmado por Emmy Zinsstag "os papéis se inverteram". Essa situação criou um padrão que foi revivido mais tarde quando Carl Gustav Jung conheceu Sabina Spielrein, a jovem judia que se tornou sua analisanda e amante. A semelhança logo foi entendida por Jung. Jung chegou a mostrar a Sabina um trecho de seu diário, no qual ele diz que teve uma visão de Helly, vestida com um manto branco e luminoso. Ele identificou Helly com seu anjo Ivenes e projetou essa visão para Sabina. Isso pode ter sido a origem do conceito de Jung da anima.

Diversos são os tópicos avaliados por Jung a partir desse conjunto fenomenológico, o próprio desenvolvimento das sessões vai se tornado mais claro a partir das avaliações de certas peculiaridades, como as mudanças de caráter da médium e o aumento do seu rendimento inconsciente. No entanto, destacamos três tópicos, que na nossa avaliação são essenciais para a compreensão da pesquisa experimental de Jung, são eles: o desenvolvimento das personalidades sonambúlicas, a ciência mística desenvolvida por Helene e a avaliação de seus automatismos.

3.1.1 Personalidades Sonambúlicas

No tópico desenvolvimento das personalidades sonambúlicas, Jung (1983a) vai analisar os diversos tipos de supostos espíritos manifestantes. Ele afirma que o controlador

principal era o avô da médium. “Esta personalidade produziu uma enxurrada de máximas bíblicas, comentários edificantes, versos de hinos religiosos e também versos próprios” (JUNG, 1983a, para. 54). Os meios utilizados nas manifestações também foram diversos, o copo, pancadas e movimentação da mesa, psicografia e o falar em estado de transe. “O caráter dessa personalidade se apresentava com solenidade seca e entediante, rigorosa moralidade e religiosidade pietista (o que não concordava com a realidade histórica)” (JUNG, 1983a, para. 55). O avô era considerado o protetor e guia da médium, como Jung conhecia o caráter do avô em vida, pela descrição dos parentes e pelas histórias que existiam em sua família, ele vai destacar que a personalidade que Helene manifestava diferia do avô real. A ideia que ele busca apresentar é que há uma reconstrução dessa personalidade sonambúlica, que é definida como idealizada e incorruptível.

Outra personalidade, de caráter diferenciado, considerada frívola e banal, era o espírito identificado como o irmão falecido de um dos participantes das sessões, foi nomedo por Jung (1983a) apenas como senhor P. R. “Este irmão falecido (. . .) esquivava-se de qualquer pergunta mais detalhada. Mas, desenvolveu uma eloquência surpreendente em relação às mulheres do círculo e dedicou atenção especial a uma senhora que nunca conheceu em vida” (JUNG, 1983a, para. 55).

Sobre a personalidade de Ulrich von Gerbenstein, Jung (1983a) afirma que ele falava um alemão impecável, muito superior ao da médium em estado de vigília, era espirituoso e cheio de frases de efeito. “U. von Gerbenstein era um falador espirituoso, com respostas sempre prontas, um pândego, grande admirador das mulheres, leviano e muito superficial. Durante o inverno de 1899/1900, dominou a situação sempre mais, foi assumindo uma após a outra as funções mencionadas do avô.” Jung afirma que as sessões também foram se tornando menos solenes e com informações mais banais a partir da crescente influência dessa personalidade. Na nota de número 23, Jung apresenta a possível origem dessa figura: “É de notar que frequentava a casa da senhorita S. W. um senhor que falava o alemão do norte” (JUNG, 1983a, para. 56).

A última personalidade descrita se nomeava de Ivenes, era um tipo superior às demais. “Ivenes não era enfadonha e melosa ou excessivamente simplória (. . .) era uma pessoa séria e madura, devota, com ternura feminina e grande modéstia. Nela existia algo de apaixonado e elegíaco, de melancólico e resignado” (JUNG, 1983a, para. 62). Jung destaca que essa personalidade havia sido inspirada em Friederike Hauffe, a vidente do livro de Kerner, sendo que Helene considerava que Hauffe era uma das encarnações passadas de Ivenes. “No início do século XIX, Ivenes fora Frau Hauffe, a vidente de Prevorst” (JUNG, 1983a, para. 63). Por

meio dessa personalidade, Helene, em estado semissonambúlico, consolava os participantes das sessões em suas angústias, previnia sobre perigos e intermediava todo o resultado intelectual das manifestações.

Havia um conjunto de personalidades secundárias, das quais Jung (1983a) não fornece muitos detalhes, sendo descritas de forma geral como parentes falecidos, ou espíritos de lugares que a jovem havia visitado, como o espírito de um assassino italiano que a médium chamava de Conventi, e que em algumas ocasiões ela afirmava que a perturbava. Sobre o conjunto dessas personalidades, Jung vai destacar que na verdade elas são desdobramentos de dois tipos básicos, um solene e sério e outro frívolo e alegre.

> A variedade de nomes era abundante, mas a diferença entre as respectivas personalidades cedo se esgotou, e tornou-se patente que podiam ser classificadas em dois tipos: o sério-religioso e o alegre-brincalhão, na verdade tratava-se apenas de duas personalidades subconscientes que se manifestavam com diferentes nomes que, no entanto, tinham pouca importância (JUNG, 1983a, para. 126).

Essa conclusão de Jung parece resolver a maioria das questões relacionadas à profusão de personalidades menores, que se manifestavam de forma esparsa, mas não parece ser suficiente para explicar personalidades que se estruturaram de forma mais complexa. Por exemplo, tanto a manifestação do avô da médium, como de Ivenes são classificadas como o tipo sério-religioso, no entanto, elas são distintas, o próprio Jung considerava as afirmações da personalidade sonambúlica do avô informativas, mas destituídas de profundidade. Ivenes estaria em outro nível, sendo sua expressão, um dos motivos para Jung retornar continuamente ao caso de Helene, em outros momentos de suas *Colllected Works*, buscando explicações alternativas para a compreensão de sua existência.

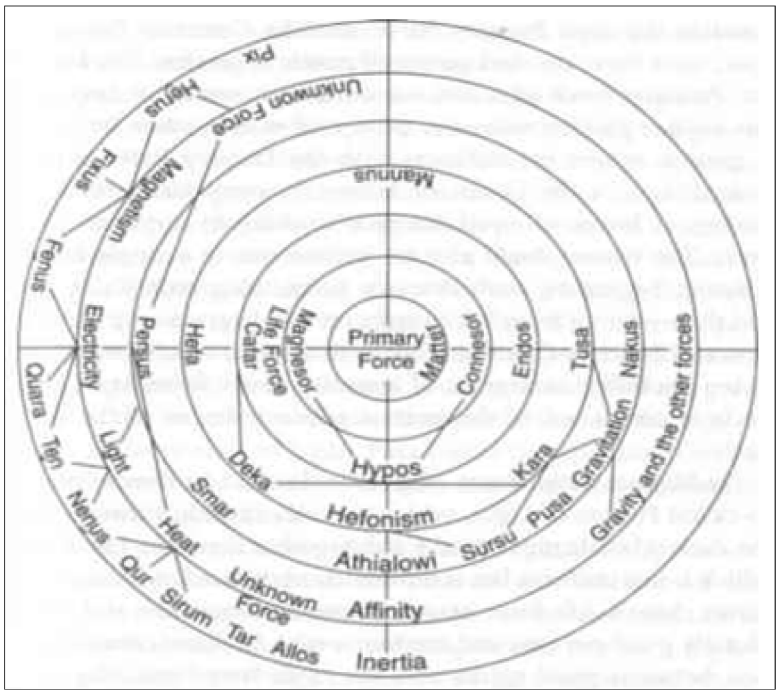
3.1.2 Ciência Mística

Jung (1983a) destaca que no desenvolvimento das sessões foi sendo estruturado pela médium um sistema explicativo para a manifestação de suas faculdades. Este modelo ganhou ares grandiloquentes, expandindo a tentativa de explicação de um evento pessoal para a busca da compreenssão da relação entre o mundo espiritual e o material.

> Lembro-me perfeitamente que, desde o inverno de 1899 até 1900, falou-se várias vezes, na presença da senhorita S. W. das forças atrativas e repulsivas com base na História Natural de Kant. Falou-se também da conservação da energia, das diversas formas de energia e da questão se a gravidade seria também uma forma de movimento. Foi dessas conversas que S. W. certamente tirou as bases de seu sistema místico (JUNG, 1983a, para. 66).

Nas explicações de Helene a manifestação dos fenômenos mediúnicos se daria pela combinação de forças materiais e espirituais. Jung transcreve em seu trabalho o diagrama baseado nas formulações da jovem, em sua forma de círculos concêntricos. Na parte mais interna, estaria uma força primitiva e espiritual. A matéria envolveria essa primeira força e se expandiria em sete círculos contíguos. Da união da matéria com a força espiritual primitiva surgiriam três grandes grupos de forças, nomeadas pela jovem de *magnesor, hypos* e *connesor*. Cada um desses grupos seria constituído por uma força principal e um conjunto de forças derivadas.

Figura 1. Esquema produzido por Jung a partir das informações da 'ciência mística' da médium.



Fonte: Jung (1983a).

No grupo *magnesor* estariam as forças da luz e do bem. "As pessoas moralmente boas e os médiuns que intermedeiam a comunicação entre os bons espíritos e a terra têm muito magnesor" (JUNG, 1983a, para. 67). As forças derivadas desse grupo são nomeadas de *cafar*, *hefa, persus*, etc. Algumas dessas forças estariam presentes na natureza como a eletricidade ou a vitalidade das plantas.

O segundo grupo, *hypos,* são as forças que habitam nas pessoas capazes de exercer influência magnética sobre outras, entre as forças derivadas estariam *athialowi*, identificada como o instinto sexual, a afinidade química, entre outras. Por fim, no terceiro grupo, *connesor*, estariam as forças escuras do mal, contrárias a tudo que é produzido por *magnesor*.

"O que a força boa produz ela o transforma em seu contrário" (JUNG, 1983a, para. 69). As forças secundárias são nomeadas de *endor*, *tusa* e *narkus*, e da mesma forma que as demais, também participariam de alguns fenômenos naturais, como forças de resistência e a gravidade.

A construção desse sistema místico teve como provável influência as conversas dos participantes das sessões (JUNG, 1983a). No final dos encontros, as pessoas presentes comentavam sobre assuntos científicos, filosóficos e algumas teorias espíritas. É destacado que, nesses momentos, Helene permanecia em estado de torpor, como se ainda estivese em estado alterado de consciência, sendo por isso, mais facilmente sugestionável. A leitura de *The seeress of Prevorst*, também parece ter exercido influência considerável, pois a vidente estudada por Kerner também desenvolveu um sistema de explicação acerca da ligação entre o mundo espiritual e o material.

> A senhorita S. W. está sujeita a inúmeras sugestões no tocante as questões científicas. Geralmente ao final das sessões eram discutidos diversos assuntos de ordem científica e espiritista. S. W. nunca participou dessas conversas, ficava sentada num canto, como se estivesse sonhando, em estado semissonambúlico (JUNG, 1983a, para. 65).

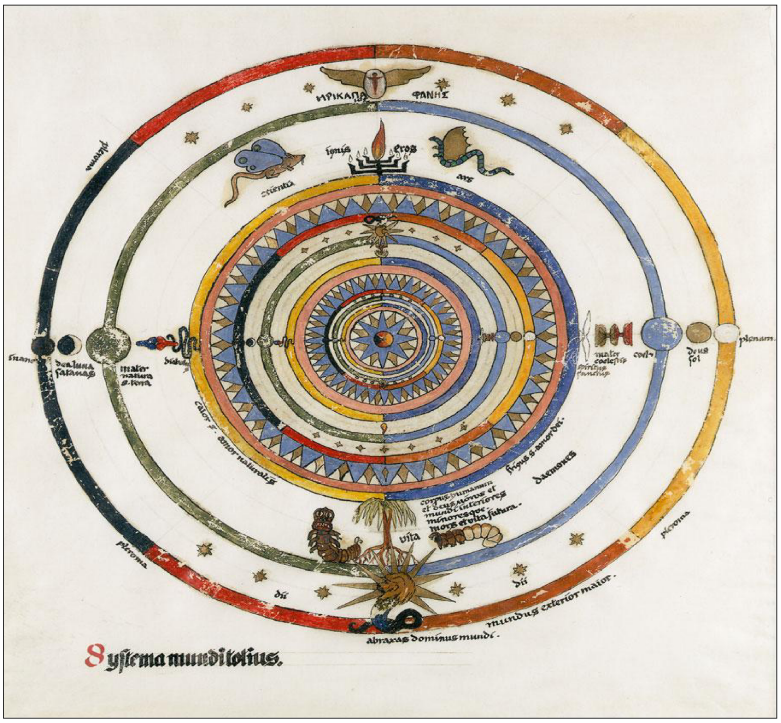
Jung afirma que não tomou a sério nenhuma dessas explicações, no entanto, segundo análise de Shamdasani (2015), ele teria se interessado por esse sistema, comparado o material produzido com o tratado de Kant, *Natural history and theory of the heavens*. É possível que as principais argumentações e teorizações desenvolvidas durante as sessões e atribuídas a outros participantes tenham partido do próprio pensador suíço.

A primeira mandala produzida por Jung, sua pintura *Systema munditotius* (sistema de todos os mundos) de 1916, também parece ter inspiração no diagrama produzido por Helene (SHAMDASANI, 2015). Essa pintura seria a representação da cosmologia que Jung desenvolveu em seu escrito *Septem sermones ad mortuos*[22]. Círculos concêntricos também são apresentados, com o acréscimo de diversas representações de natureza gnóstica em suas extremidades. As imagens também trazem inscrições em latim.

Jung (2016) afirmou que sua forma de produção foi totalmente inconsciente, no entanto, em carta a Walter Corti, de 11 de fevereiro de 1955, ele oferece um conjunto de explicações sobre a mandala. Essa carta não se encontra nas *C. G. Jung Letters*, mas foi resgatada por Aniela Jaffé (1983) em seu livro *Word and image* e por Shamdasani (2009; 2012) de arquivos pessoais de Jung.

[22] No terceiro capítulo dessa tese será discutido a produção do texto *Septem Sermones ad Mortuos.*

Figura 2. *Systema munditotius*, pintura de Jung.



Fonte: Jung (2009).

Em suas explicações Jung afirma: “Ela retrata as antinomias do mundo macrocósmico e microcósmico. No topo, está a imagem de um menino em um ovo alado, *Erikapaios* ou *Phanes*, uma figura remanescente das tradições órficas” (JUNG como citado em SHAMDASANI, 2012, p. 124). Segundo o orfismo, *Phanes* surgiu de um ovo cósmico. Ao nascer ele partiu o tempo (*chronos*) e o destino (*ananque*) e reinou sobre os deuses como o senhor da luz. *Phanes* seria a representação de um plano transcendente. A sua imagem tem um significado profundo para Jung, ele considerava *Phanes* como o símbolo da divindade que renasceu em sua alma após seu período de crise em 1913 (FALZEDER, LIEBSCHER, MAILLAND; SHAMDASANI, 2020). Jung completa que em contraponto a *Phanes* está o deus gnóstico *Abraxas*, na parte inferior da mandala, representado com cabeça de leão e corpo de serpente: “Ele é o *dominus mundi*, o senhor do mundo físico, e o criador da natureza ambivalente” (JUNG como citado em SHAMDASANI, 2012, p. 124). Phanes está acompanhado por um *rato* e uma *serpente alados*, que, para Jung, representariam a “arte e a ciência que também pertencem ao domínio espiritual” (JUNG como citado em SHAMDASANI, 2012, p. 124). Por outro lado, *Abraxas* está acompanhado por “um *monstro* e uma *larva*, que significam a morte e o renascimento” (JUNG como citado por SHAMDASANI, 2012, p. 124).

Outra dupla de imagens é a *Árvore da Vida*, logo acima de *Abraxas*, como símbolo de uma força expansiva. Seu oposto é a imagem do *Candelabro* com sete chamas, sendo que a chama central se destaca em tamanho. “A árvore, rotulada de *vita* (vida), tem sua contraparte superior no *candelabro* de sete ramificações, que denomino de *ignis* (fogo) e *eros* (amor). Sua luz aponta para o mundo espiritual da criança divina” (JUNG como citado por SHAMDASANI, 2012, p. 124).

Jung tambem destaca as imagens da mandala presentes no plano horizontal. Na extremidade esquerda está uma *serpente*, seguida da imagem de dois falos (*phalus*), a representação da sexualidade, em sequência, temos as imagens de pequenos círculos, um verde (*mater natura* ou a mãe natureza/ terra), a *lua* e um círculo negro (*inane*) representando o vazio ou o nada. No polo direito, um pássaro branco, também chamado por Jung de *mater coelestis*, representado a espiritualidade, seguido pela imagem de dois *cálices*, que simbolizariam a sabedoria (*sophia*), em sequência outros pequenos círculos nas cores azul (*coelum* ou o céu), dourado (o *sol*) e branco (*plenum* ou plenitude) (JUNG, 2016; SHAMDASANI, 2012).

> À esquerda, vemos um círculo indicando o corpo ou o sangue, e, a partir dele, uma serpente, que se movimenta ao redor do *phallus* (falo), como o princípio gerador. A serpente é escura e clara, significando o reino sombrio da terra, da lua e do vazio (portanto chamado Satanás). O reino da luz fica à direita, onde do círculo brilhante *frigus sive amor dei* (frio ou o amor de Deus) a pomba do espírito santo voa e a sabedoria (*sophia*) se derrama de um cálice duplo. Esta esfera feminina é a do céu (JUNG como citado em SHAMDASANI, 2012, p. 124).

Algumas das imagens se reptem em tamanho menor na parte central da mandala, como uma representação do microcosmo, até o seu interior, onde se localiza um *sol interno* (SHAMDASANI, 2012). “Dentro dessa esfera, o macrocosmo se repete, mas com as regiões superior e inferior invertidas como um espelho, essas repetições devem ser concebidas em número infinito, crescendo ainda mais até que o núcleo mais interno, o microscosmo real, seja atingido” (JUNG como citado em SHAMDASANI, 2012, p. 124).

Todos esses símbolos fariam referência a estruturas que existem no homem e na natureza, elementos de expansão e contração da vida. Algumas dessas forças serão definidas mais tarde por Jung como libido ou energia psíquica, com suas características de progressão e regresão e de extroversão e introversão (JUNG, 1975c). Da mesma forma, os arquétipos, estruturas básicas do inconsciente coletivo se manifestariam em polaridades, de um lado como instinto ou sexualidade e de outro como religiosidade e espiritualidade. Conforme destaca Jung (1975c, para. 406).

> Malgrado ou talvez por causa de sua afinidade com o instinto, o arquétipo representa o elemento autêntico do espírito humano, mas de um espírito que não se deve identificar com intelecto humano, e sim com o seu *spiritus rector*. O conteúdo essencial de todas as mitologias e religiões e de todos os ismos é de natureza arquetípica. O arquétipo é espírito ou não espírito, e o que ele é, em última análise, depende da atitude da consciência. O arquétipo e o instinto constituem os opostos da mais extrema polaridade, como é fácil verificar se compararmos um homem que está sob o domínio dos instintos com outro que é governado pelo espírito.

De um ponto de vista biográfico as imagens também refletiriam conteúdos significativos para Jung, a sexualidade e espiritualidade eram temas de suas pesquisas. As tradições gnósticas e órficas estavam entre os assuntos prediletos de seus estudos. Outros elementos, por exemplo, a pomba ou pássaro branco foi uma figura que Jung se deteve após um sonho. No natal de 1912, ele teve um sonho, no qual uma pomba se transformava em uma menina e brincava com seus filhos. Quando estava em forma de pomba, ela teria afirmado para Jung com voz humana que cuidava de 12 mortos. Jung afirma que buscou de todas as formas compreender o significado da imagem e da frase, mas acabou desistindo por não encontrar um sentido satisfatório. “Finalmente tive de deixar de lado. Não pude mais do que esperar, continuar a viver, e prestar atenção às minhas fantasias” (JUNG, 2016, p. 178).

As produções de Helene impactaram Jung de forma mais significativa do que ele afirmou em 1902. A mandala em conjunto com o texto *Septem sermones ad mortuos* parecem ser a tentativa de encontrar uma resposta para os questionamentos desse período.

3.1.3 Automatismos

O caso de Helene apresenta, principalmente, três tipos de fenômenos automáticos analisados por Jung (1983a): 1) movimento automático da mesa, 2) escrita automática e 3) alucinações.

Em relação ao primeiro tipo, nas sessões espíritas do final do século XIX, era comum os participantes se reunirem ao redor de uma mesa com as mãos espalmadas sobre a mesma. A partir disso, certos movimentos ocorriam na mesa, oscilações, inclinações e até mesmo elevações da mesma. Em alguns casos, os fenômenos de *raps*, tambem aconteciam, pancadas que seriam produzidas por entidades espirituais (BOZZANO, 1971).

Nas sessões de Helene, Jung descreve fenômenos semelhantes. Ele recorre às explicações de Chevreul, Gley e Lehman[23], que afirmavam que as manifestações eram produzidas por movimentos inconscientes dos músculos das mãos dos participantes. Sob a influência da sugestão, um agente, ou seja, um dos presentes, de forma inconsciente, provocava os movimentos e eliciaria outros participantes sugestionáveis a darem sequência à construção da manifestação.

> Movimentar a mesa não era um automatismo exclusivamente vinculado ao semissonambulismo da paciente; ao contrário, ocorria em sua forma mais perfeita no estado de vigília e só depois a paciente entrava em semissonambulismo cujo início era normalmente aunciado por alucinações, por exemplo, na primeira sessão (JUNG, 1983a, para. 95).

Sobre a escrita automática, Jung considerava um fenômeno superior a movimentação da mesa, pois, nesse caso, o desenvolvimento de ideias e uma fundamentação racional na mensagem que seria passada era um elemento que, necessariamente, estaria envolvido no processo. No caso de Helene, a escrita automática se manifestava em estado de consciência alterado, quando surgiam as personalidades inconscientes.

> Como já dissemos, a escrita automática da paciente nunca chegou a grande perfeição. Estas experiências eram feitas no escuro e, na maioria das vezes, ela passava, durante as experiências, para o estado semissonambúlico ou o êxtase. Portanto, o resultado da escrita automática era o mesmo do movimento preliminar da mesa (JUNG, 1983a, para. 96).

Já as alucinações visuais de Helene são avaliadas como uma combinação de fenômenos, de origem física e psicológica. As sessões ocorriam à noite, dessa maneira, qualquer pequena forma avistada ou mesmo uma massa de luz serviam como disparadores para a sugestionabilidade da médium; ou até mesmo os fenômenos entópticos, nos quais há uma estimulação sensorial dos olhos. Novamente, Jung (1983a, para. 121) completa que as visões aconteciam em estado de consciência alterado, dessa vez, classificando esse estado como letargia: "É concebível que nossa paciente tenha herdado a disposição letárgica".

Jung (1983a) ainda acrescenta dois elementos que participavam do processo alucinatório: 1) A extensão da hipnose, ou seja, quanto mais profundo o estado sonambúlico maior a clareza das visões, e 2) a excitação psíquica, para pessoas predispostas, como a jovem, bastavam pequenas estimulações para a entrada no estado de consciência alterado.

Apesar da abordagem reducionista, que buscava enquadrar o caso ao modelo de pesquisas aceito na época, Jung não fecha a análise através de um veredicto. Ele afirma que o

---

[23]Jung utiliza a referência do trabalho de Binet, *Les altérations de la personalité*, que descreve as teorias de Chevreul, Gley e Lehman. Dos três pesquisadores, o único que é citado em fonte primária é Lehmann com *Die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände*

caso apresentava um estudo incompleto, com questões que ultrapassavam a possibilidade de análise do momento. Da mesma forma, ao longo do texto, não há um questionamento sobre a autenticidade dos fenômenos, a médium realmente apresentava alterações físicas e psíquicas. Excetuando a fraude final mencionada, qualquer que seja a explicação do caso, a presença real de entidades extrafísicas ou manifestações do próprio psiquismo da jovem, o conjunto maior dos fenômenos não são considerados simulações por Jung. Ele conclui:

> Meu esforço visou, sobretudo, contrariar a opinião superficial daqueles que dedicam aos fenômenos chamados ocultos, nada mais que um sorriso de escárnio, e tambem teve como objetivo mostrar as várias conexões que existem entre esses fenômenos e o campo experimental do médico e da psicologia e, finalmente, apontar para as diversas questões de peso que este campo inexplorado ainda nos reserva (JUNG, 1983a, para. 150, nota 135).

3.1.4 Retorno ao caso de Helene Preiswerk

As explicações inicialmente dadas por Jung (1983a) ao caso de Helene era de uma dissociação da personalidade, sendo as manifestações de supostos espíritos, simplesmente, complexos inconscientes: "Preenchendo o terreno da psique, o complexo psíquico, movido pelo instinto, envia a escrava consciência, a partir de seu tesouro desconhecido e inesgotável, inúmeras ideias súbitas, entre as quais há coisas novas e velhas" (JUNG, 1983a, para. 177). Em sua apresentação de 1919 na *SPR* ele afirma: "Os espíritos, sob o ponto de vista psicológico são, portanto, complexos inconscientes autônomos que aparecem em forma de projeção, porque em geral não apresentam nenhuma associação direta com o eu" (JUNG, 1975a, para. 585).

Em outro trabalho o autor apresenta a mesma ideia:

> Nenhum fenômeno psicológico autônomo é impessoal ou neutro. Esta é uma categoria da consciência. Todos os fatores psíquicos autônomos possuem caráter de personalidade, a começar pelas 'vozes' que os doentes mentais ouvem, até os espíritos controladores dos médiuns e as visões dos místicos (JUNG, 1964, para. 83).

No entanto, essa explicação geral não era completamente satisfatória para Jung, mesmo em sua apresentação de 1919, ele destaca ressalvas sobre essa análise:

> É extremamente difícil encontrar uma demonstração satisfatória da existência independente dos espíritos, porque as comunicações espíritas normais em geral nada mais são do que manifestações ordinárias do inconsciente coletivo. Mas existem algumas poucas exceções dignas de menção. Assim, gostaria de chamar a atenção para um caso notável descrito por Stewart E. White em uma série de livros. (. . .) Creio que se trata, realmente, de uma reprodução genuína e espontânea" (JUNG, 1975a, para. 599).

Jung faz menção, provavelmente, ao livro de S. E. White, *The unobstructed universe*, no qual autor faz diversas referências a seus contatos com sua esposa falecida, Betty White (JUNG, 2015). Mesmo as interpretações das manifestações de Helene, apesar de terem auxiliado o desenvolvimento da teoria dos complexos, são consideradas inconclusivas por Jung em 1902: "Longe estou de acreditar que com esse trabalho tenha conseguido um resultado definitivo ou cientificamente satisfatório" (JUNG, 1983a, para. 150, nota 135). Tanto que ele retornará ao caso em distintos momentos de suas *Collected Works*.

Em 1907, por exemplo, em *The psychology of dementia praecox*, Jung revisita o caso descrevendo a jovem como portadora de histeria, o estudo de caso é comparado ao de Hélène Smith de Flournoy "na histeria, é onde melhor podemos investigar as séries de ideias separadas" (JUNG, 1982a, para. 58). "Mostrei precisamente este ponto (baseado em Flournoy) em um caso de sonambulismo" (JUNG, 1982a, para. 58, nota 83). Depois de estudar com Janet e iniciando seu engajamento com a psicanálise em 1907, o interesse do pensador suíço pelas inferioridades psicopáticas, deu lugar aos estudos sobre a histeria. O emparelhamento com o trabalho de Flournoy impulsionou um movimento que se estenderia a outras obras.

Em *Symbols of transformation*, de 1912, o caso de Helene Preiswerk é visto como um modelo de emergência de imagens primordiais do inconsciente filogenético, que mais tarde, Jung definiria como inconsciente coletivo.

> Durante a última parte dos meus estudos médicos, tive a oportunidade, através de longa observação, de compreender profundamente a alma de uma menina de quinze anos. Eu então descobri, para meu espanto, quais são os contéudos das fantasias inconscientes e o quanto eles se afastam daquilo que uma garota dessa idade aparenta e daquilo que alguém de fora poderia imaginar. Eram fantasias muito ricas, de caráter verdadeiramente mítico (JUNG, 1976a, para. 75).

Em 1921, em *Psychological types*, novamente o caso de Helene é avaliado como um exemplo detalhado da tendência prospectiva do inconsciente. De forma quase lúdica, Ivenes, por exemplo, era uma antecipação da personalidade da jovem em processo de desenvolvimento. "O método construtivo diz respeito à elaboração dos produtos do inconsciente (sonhos, fantasias, etc.). O produto inconsciente é uma expressão simbólica que antecipa uma próxima fase de desenvolvimento psicológico" (JUNG, 1976c, para. 701) e completa: "Para um exemplo detalhado disso veja meu trabalho: "*On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*" (JUNG, 1976c, para. 701, nota. 29).

Por fim, em 1939, no trabalho *Concerning Rebirth*, ele discute largamente a ampliação da personalidade pelo contato com as instâncias inconscientes. Ele utiliza três exemplos para

clarificar suas ideias, a visão de Nietzsche de Zarathustra, o filósofo teria tido uma percepção da aproximação de seu personagem, antes da escrita de seu famoso livro, *Assim falou Zaratustra*. A lenda islâmica do encontro de Moises com o sábio Khidr e a visão de Paulo do Cristo no caminho de Damasco. "Eu discuti um desses casos de ampliação da personalidade em minha dissertação inaugural, *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*" (JUNG, 1980b, para. 219, nota. 13). A relação de Helene com Ivenes é comparada aos casos anteriores, ou seja, o encontro do ego com uma instância superior, que leva o mesmo a uma ampliação de sua compreensão acerca da realidade, o que pode ser entendido como processo de individuação.

Essas experiências também levaram Jung a embarcar em um período prolongado de auto-experimentação, no qual ele tentou estudar a dimensão coletiva de suas visões. O método utilizado para isso foi a imaginação ativa. Em estado de vigília e entrando em diálogo intencional com as figuras que lhe apareciam, ele se lembrou diretamente de suas experiências anteriores com Helene. Para Shamdasani (2015), Helene vivia em um ambiente muito estreito para seus dons, de modo que seu inconsciente teria compensado isso sob a forma de personagens muito importantes. A tensão entre os aspectos contrastantes de sua vida foi mediada pela função transcendente, da qual a personalidade de Ivenes era um símbolo, ou seja, a jovem vivenciava o processo de individuação, da mesma forma como Jung o experimentou posteriormente, em seu confronto com o inconsciente.

A individuação é um conceito chave para a psicologia analítica. Ela é o resultado das reflexões de Jung acerca do desenvolvimento humano, tendo por base suas próprias vivências e conflitos. A individuação está inextricavelmente entrelaçada a conceitos como o de *self, ego* e *arquétipo*, como também representa a síntese de elementos conscientes e inconscientes. "Um modo simplificado de expressar o relacionamento dos conceitos mais importantes envolvidos seria: o ego está para a integração (vista socialmente como adaptação) como o *self* está para a individuação (auto-experiência e auto-realização)" (SAMUELS, 1986, p. 53). O processo de individuação é a expressão do *self no ego*, unificando as partes dispersas da personalidade.

A observação e experimentação do caso de Helene Preiswerk levou Jung da especulação teórica ao estudo empírico dos processos inconscientes. A riqueza do material produzido pela jovem, em estado de consciência alterado, o auxiliou no desenvolvimento de seu projeto psicológico. De um ponto de vista da compreensão transcendente, Shamdasani (2008) sugere que o caso sempre foi um enigma para Jung, e que em determinado momento de sua vida, após suas próprias vivências com estados alterados de consciência, ele adquiriu

uma convicção acerca da sobrevivência da individualidade após a morte, e do contato da mesma com o mundo físico.

3.1.5 Contexto sócio-histórico das sessões

A história de Helene Preiswerk e seu desempenho mediúnico podem ser melhor compreendidos se analisados em relação ao contexto sócio-histórico da cidade da Basiléia, no final do século XIX. A Basiléia não era uma cidade comum, sendo um exemplo raro de uma comunidade autônoma, com seu próprio governo, departamentos ministeriais e setores administrativos. Apesar de na época a Basiléia já possuir 110.000 mil habitantes, ela ainda não era o centro industrial que se tornaria no século seguinte. A guerra entre o campo e a cidade havia terminado em 1833, com a divisão do cantão em duas unidades políticas, ou semicantões, a Basiléia-cidade e a Basiléia-campo. No entanto, metade do semicantão da Basiléia-cidade ainda abarcava franjas de zona rural, incluindo a aldeia de Kleinhüningen, onde as sessões de Helene aconteceram (BAIR, 2003a; ELLENBERGER, 1991).

A cidade possuía forte tradição cultural, entre os nomes mais conhecidos que atuaram na Basiléia estavam o teólogo e humanista Erasmo de Roterdã (1466 – 1536), o anatomista Andreas Vesaluis (1514 – 1564), o antropólogo e jurista Johann Jakob Bachofen (1815 – 1887) e o filósofo Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), que lecionou na Universidade da Basiléia. A população se constituía, em sua maioria, de trabalhadores que seguiam uma rotina rígida, mas, uma vez por ano no carnaval, uma explosão de música e dança tomava conta das ruas, ao contrário do ritmo de outras cidades da Suíça. A Basiléia também era reconhecida pelo fato do poder político se concentrar nas mãos de representantes de velhas famílias patriarcais (ELLENBERGER, 1991; JUNG, 2016).

As famílias eram pequenas sociedades por direito próprio. Cada um se orgulhava de seu nome, sua história, tradições, genealogia, brasão de armas, e por vezes, suas lendas, havia rivalidades entre as famílias mais tradicionais e as mais novas. A dominação dos pais sobre os filhos era completa, assim como a subjungação das mulheres (BAIR, 2003a). A sociedade suíça, de forma geral, era centrada na figura masculina, haja vista o tardio direito a voto das mulheres suíças, conquistado apenas em 1971 (LONGCHAMP, 2020).

O orgulho de família via doenças como a tuberculose e os transtornos mentais como males hereditários, que manchavam a reputação de indivíduos e grupos. Pior ainda era a vergonha que sempre existia quando uma garota solteira era encontrada grávida, ou o nascimento do promogênito muito próximo à data do casamento. Se um filho constantemente

se comportasse mal poderia ser expulso de casa, ou, como era comum na época, enviado para a América, somente com a passagem de ida. Em alguns casos, o filho se redimia aos olhos dos parentes, se retornasse próspero e rico, mas, na maioria dos casos, era comum não se ter mais notícias do filho ou filha banidos (ELLENBERGER, 1991).

A religião desempenhava um papel essencial. O protestantismo era a religião do estado. Pastores e ministros eram mal pagos, mas altamente respeitados. Era a regra para os jovens passar por instrução religiosa por dois anos, como forma de preparação para receber a primeira comunhão aos 16 anos. O jovem, nesse período, também deveria evitar festas, danças e qualquer outro tipo de comemoração. Uma crença bastante difundia era no anjo da guarda, e as crianças eram incentivadas a construir uma forte ligação com essa figura, transformando-o em um companheiro bastante frequente na vida do indivíduo. No caso de Helene, essa figura do anjo é facilmente identificada com seu avô e com Ivenes. Outra crença corrente entre os círculos pietistas e fundamentalistas era o do fim eminente do mundo, e entre as previsões associadas a este suposto evento era o retorno dos judeus à Palestina. Em períodos anteriores, um defensor do retorno dos judeus a região do Oriente Médio era o Reverendo Samuel Preiswerk, não sendo coincidência o fato de que o primeiro congresso sionista foi realizado na Basiléia, no final de agosto de 1897 (BAIR, 2003a).

Elleberger (1991) afima que o congresso foi recebido favoravelmente pela população local. O presidente do evento, Theodor Herzl, evocou a lembrança do Reverendo Samuel Preiswerk, como um dos precursores do sionismo. Este memorável congresso também se refletiu nas declarações mediúnicas de Helene, pois, segundo a jovem, o avô lhe havia confiado a missão de auxiliar o retorno dos judeus a Palestina e a conversão dos mesmos ao cristianismo.

O Reverendo Samuel Preiswerk em vida era considerado uma personalidade extrovertida e controversa, com interesses variados. Era descendente de uma das famílias mais tradicionais da Basiléia, foi poeta, autor de hinos religiosos e professor de hebraico, tendo escrito uma gramática dessa língua. Tornou-se Antistes, ou seja, chefe da companhia de pastores da Basiléia. Nesse período criou uma revista que ele mesmo dirigia, *Das Morgenland*, que publicava artigos sobre história do Oriente Médio, com ênfase para o povo judeu. Afirmava que a nação judaica era a única que havia recebido seu nome pessoalmente de Deus. Defendia o retorno dos judeus à Palestina e chegou a repreender os judeus por sua suposta falta de interesse em sua terra prometida (BAIR, 2003a; CHARET, 1993; ELLENBERGER, 1991).

Ao mesmo tempo, ele era um crente fervoroso da existência de espíritos. A história que circulava na cidade era que, uma vez por semana, ele costumava conversar com o espírito de sua primeira esposa, Magdalena Hopf, falecida em 1825 (MAIN, 1997). Ele promoveu o ensino do hebraico, alegando ser esta a língua falada no céu (BAIR, 2003a). Ellenberger (1991) afirma que a jovem Helene não poderia ter escolhido intermediário melhor entre ela e Deus, sendo o Reverendo o mais respeitado representante da família Preiswerk.

Samuel Presiwerk tinha um filho com sua primeira esposa, o Pastor Samuel Gottlob Preiswerk, também muito respeitado na cidade, mas um ferrenho opositor do espiritismo. Com sua segunda esposa, Augusta Faber, Samuel teve doze filhos. Helene era a décima filha de um total de quinze filhos de Rudolf Preiswerk, filho do Reverendo Samuel com sua segunda esposa. O pai de Helene era fundador e proprietário de uma ferraria (BAIR, 2003a).

Uma imagem desse tempo não estaria completa sem uma menção ao movimento espiritualista moderno. A grande onda das mesas girantes se originou nos Estados Unidos, em 1848, chegando à Europa nas décadas seguintes, com o surgimento de inúmeros grupos de pessoas invocando espíritos por meio das mesas girantes, da escrita automática, supostas materializações e outros mecanismos mediúnicos. Houve considerável diversidade de interpretação das mensagens do além. Muitos estavam céticos, mas nem por isso deixavam de se envolver com o virar de mesas que acontecia nos salões de festas. Alguns religiosos mais ortodoxos viam no movimento um trabalho do diabo, e os crentes sinceros se espalharam em grupos com diversidades de características (ELLENBERGER, 1970; PIMENTEL, ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016).

Segundo relato de Jung (1983a), Helene, no período das sessões, lia tanto os trabalhos de Kerner, quanto os de Flammarion, este último engajado no movimento espírita francês. A literatura da época também era influenciada pela escritora Ottilie Wildermuth. O público alvo da escritora de romances eram as mulheres jovens. Wildermuth era suficientemente famosa para ter uma biografia escrita sobre ela e uma estátua erguida em Tübingen, na Suábia. Ela era uma parenta distante dos Preiswerk, uma irmã mais jovem de Helene recebeu o nome de Ottilie em homenagem a ela (ELLENBERGER, 1991). Zumstein-Preiswerk (1975) afirma que várias das personalidades manifestadas pela mediunidade de Helene teriam sido inspirados pelos romances de Wildermuth.

Durante os dois anos posteriores ao término das sessões, Jung passou nos exames médicos e juntou-se ao famoso Hospital Burghölzli, em Zurique, trabalhando sobre a supervisão de Eugen Bleuler. Ele completou um período de serviço militar obrigatório e adaptou suas anotações do caso de Helene a sua disssertação. Helene não fazia ideia que sua

história seria divulgada dessa forma. Na Basiléia a publicação gerou impacto entre os familiares de Jung, que logo reconheram os personagens envolvidos, o que levou a uma avalanche de indignação por parte da família Preiswerk (ELLENBERGER, 1991).

Bair (2003a) destaca que algumas jovens da família não se casaram devido à repercussão da imagem de adoecimento que pairou sobre os Preiswerk, incluindo a própria Helene, que teve uma proposta, mas foi retirada após o pretendente ter conhecimento da dissertação de Jung. Ellenberger (1991) afirma que o clima hostil na Basiléia levou à mudança de Jung para Zurique. Nos meios acadêmicos, no entanto, a recepção da dissertação foi diferente, Theodore Florunoy escreveu uma crítica entusiasmada ao trabalho, ele mesmo havia conduzido estudos semelhantes com a médium de Genebra, Hélène Smith (CHARET, 1993).

Após o término dos experimentos mediúnicos, Helene e sua amiga Emmy Zinsstag foram para Montpellier, onde Emmy tinha parentes. Helene começou um aprendizado em costura e um ano depois as duas amigas foram para Paris. Em Versalhes trabalharam com a irmã mais velha de Helene, Valerie. Nesse mesmo período, em 1902, Jung estava em Paris, tirando um ano sabático do trabalho em Burghölzli e estudando com Pierre Janet. Jung e Helene se encontraram e foram a alguns eventos juntos na cidade, convivendo de forma amistosa, sem menções ao período das reuniões mediúnicas (BAIR, 2003a).

Dessa forma, notamos que o contexto familiar e cultural do desenvolvimento das sessões, com especial destaque para a atmosfera da Basiléia, tiveram impacto sobre a produção de Helene, o que não contraria a possibilidade de uma real manifestação paranormal. O que se percebe, de fato, é um complexo sistema de fatores que produziram efeitos importantes na vida e na obra de Jung.

3.2 OUTRAS PESQUISAS COM MÉDIUNS

Através de consulta a cartas, biografias significativas de Jung (BAIR, 2003b; JUNG, 2011; 2015; 2016), trabalhos de alguns dos colaboradores do psiquiatra suíço (JAFFÉ, 2012; 2014) e de historiadores de sua obra (SHAMDASANI, 2008), encontramos referência a outras pesquisas experimentais com médiuns que Jung teria desenvolvido ou acompanhado, especialmente, entre as décadas de 20 e 30 do século XX.

Na atualidade, novos casos estudados por Jung e não publicados de maneira sistemática, têm sido documentados através de avaliação de fontes secundárias e acesso a

alguns manuscritos, demonstrando que o interesse do autor pela temática se prolonga por toda sua vida e obra.

3.2.1 Rudi Schneider

Rudi Schneider nasceu em Braunau, pequeno município da Áustria, em 1909, falecendo em 1957, aparentemente, de um acidente vascular cerebral. Ele era o mais novo de nove irmãos. Dois de seus irmãos atuavam como médiuns, Karl e Willy. Willy foi o primeiro a atrair a atenção de cientistas pelos fenômenos físicos que ocorriam a sua volta. Através de Willy se manifestava uma personalidade feminina que se autonomeava Olga. Após um período de grande interesse, suas faculdades se esvaneceram (JOSEPHSON-STORM, 2017).

Segundo o relato de Anita Gregory (2006), que estudou o caso, em determinada noite, na moradia da família Schneider, Rudi com 11 anos entrou em uma das sessões de seu irmão, em estado de aparente sonambulismo. Olga, que se manifestava através de Willy, afirmou que queria Rudi como médium. O garoto passa então a manifestar os mesmos sintomas corporais do irmão, antes da entrada no estado de transe, respiração alterada, músculos externos em tensão e inquietação. A partir disso, a voz de Olga, como um sussuro, se apresentava. O pai de Rudi, Vater Schneider, um tipógrafo, passa a realizar os relatos sistemáticos do que acontecia nas sessões. Esse material foi consultado no estudo de Gregory (2006), que nomeia esses documentos de *Schneider Journals*.

Apesar de pequenas incongruências, o relato de Vater Schneider sobre os acontecimentos das sessões concorda com a descrição de autores renomados que estudaram o caso de Rudi, como Schrenck - Notzing, Bleuler e Harry Price (GREGORY, 2006).

Rudi Schneider foi um dos médiuns mais pesquisados do início do século XX, além dos famosos estudos de Schrenck - Notzing e Harry Price, ele foi submetido a investigações em Londres por Charles Hope e Rayleigh da *SPR*; em Viena pelo professor G. Schwaiger; na *American Society for Psychical Research* pelo Dr. Malcolm Bird; no *Institut Metapsychique* de Paris por Dr. Eugene Osty e seu filho Marcel e em Praga pelo Professor O. Fischer e pelo Dr. Karel Kuchynka. “Dos que realizaram investigações sistemáticas, apenas Price acreditou na possibilidade de fraude” (GREGORY, 2006, p.455).

Os fenômenos físicos relatados nas sessões de Rudi podem ser divididos em quatro categorias: 1) movimento de objetos distantes do médium; 2) aparecimento de substância visível ou matéria, frequentemente na forma de corpo humano ou partes do corpo, fenômeno chamado de materialização; 3) experiência de pessoas presentes na sessão de se sentirem

tocadas por mãos invisíveis, geralmente na cabeça; e 4) levitação do corpo inteiro do médium. Além disso, eram frequentes os relatos dos participantes de frio externo e localizado em partes específicas do corpo (GREGORY, 2006).

Entre o final da primeira década e o início da segunda do século XX, Jung estava envolvido com diversos temas da área parapsíquica. Ele estava em contato com a *SPR* de Londres, mantinha contato com os principais pesquisadores de fenômenos mediúnicos do período e presidia um grupo de trabalho encarregado de organizar congressos internancionais de pesquisa psíquica, um dos eventos que o pesquisador suiço teria colaborado ativamente foi o congresso de Pesquisa Psíquica de Varsóvia, em 1923 (BIONDI, 2003).

Foi nesse período que Jung foi convidado a participar das experiências desenvolvidas em torno de Rudi Schneider. Essas pesquisas tinham como principal coordenador o barão Albert von Schrenck - Notzing e o diretor do Hospital *Burghölzli,* Eugen Bleuler. Notzing também desenvolveu estudos sobre os fenômenos de efeitos físicos de outro médium também avaliado por Jung, Oskar Schlag. Schlag, no entanto, em determinado momento, teria traído a confiança do barão, tendo sido acusado de fraude (BIONDI, 2003).

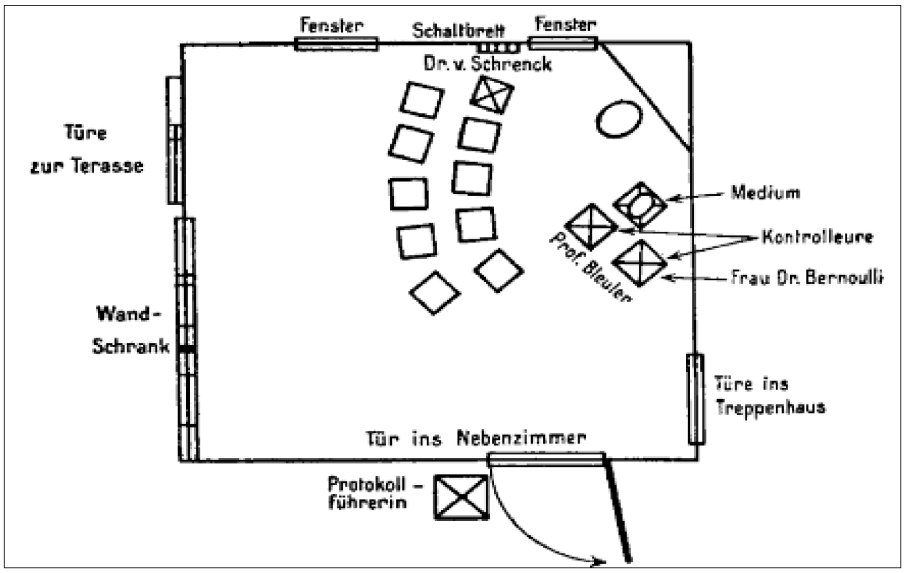
Após a decepção com Schlag, Notzing procurava um novo prodígio e encontrou Rudi Schneider. Bleuler e Jung participaram das sessões de junho de 1925, conforme as assinaturas presentes nos *Schneider Journals* de Zurique. Jaffé (2014) em seu livro *From Life and Work of C. G. Jung* faz referência às pesquisas em questão. Ela afirma que Jung teria garantido que "nessa ocasião presenciou ao vivo materializações, fenômenos psicocinéticos e outros" (JAFFÉ, 2014, p. 217) e completa: "Segundo relato posterior de Jung, a série de experimentações consistia em se colocarem fora do alcance do médium objetos de papelão, figuras recortadas de anjos e porta-copos pintados com tinta fosforescente. Quando o médium entrava em transe, podia acontecer que tais objetos se levantassem e flutuassem no ar" (JAFFÉ, 2014, p. 217).

No livro de Albert Freiherr von Schrenck-Notzing *Die Phanome des Mediums Rudi Schneider*, com introdução de Eugen Bleuler, dentre os diversos eventos relatados destacamos as sessões dos dias 20, 21 e 22 de junho de 1925, que foram acompanhadas por C. G. Jung, o local das sessões teria sido a casa do Dr. Rudolf Bernoulli de Zurique (SCHRENCK-NOTZING, 2015)

Schrenck-Notzing afirma que Bleuler havia deixado Munique em 1 de junho de 1925, devido à morte repentina de um conhecido, portanto, não poderia comparecer as sessões desenvolvidas em seu laboratório. Devido ao interesse de ter a presença de Bleuler nos experimentos, o barão não teve dúvidas, viajou com o médium e seu pai, Vater Schneider, até

Zurique, na segunda quinzena de junho. A casa do Dr. Bernoulli oferecia as condições para o experimento. O salão de festas era amplo e poderia acomodar um número significativo de participantes. No livro de Schrenck-Notzing é traçado um esboço do espaço e da forma como ele foi organizado, a disposição das cadeiras dos participantes, do médium e dos controladores. Um espaço foi convertido em cabine separado por uma cortina, esse local acabou ficando muito pequeno na primeira sessão e foi ampliado na sessão do dia 21 de junho. A iluminação ficou a cargo de uma lâmpada vermelha trazida de Munique, equipada com polia e um reostato preso à parede e pendia do teto a uma distância de 45 cm do centro dos pórticos. Havia, ainda, uma pequena mesa de fumar, na qual foram colocados um sino, um bastão e um pandeiro, todos parcialmente revestidos com sulfato de cálcio. Também havia um gramofone no local (SCHRENCK-NOTZING, 2015).

Figura 3: Ilustração de Schrenck-Notzing sobre o plano da sala onde ocorreram as sessões de Rudi Schneider em Zurique.



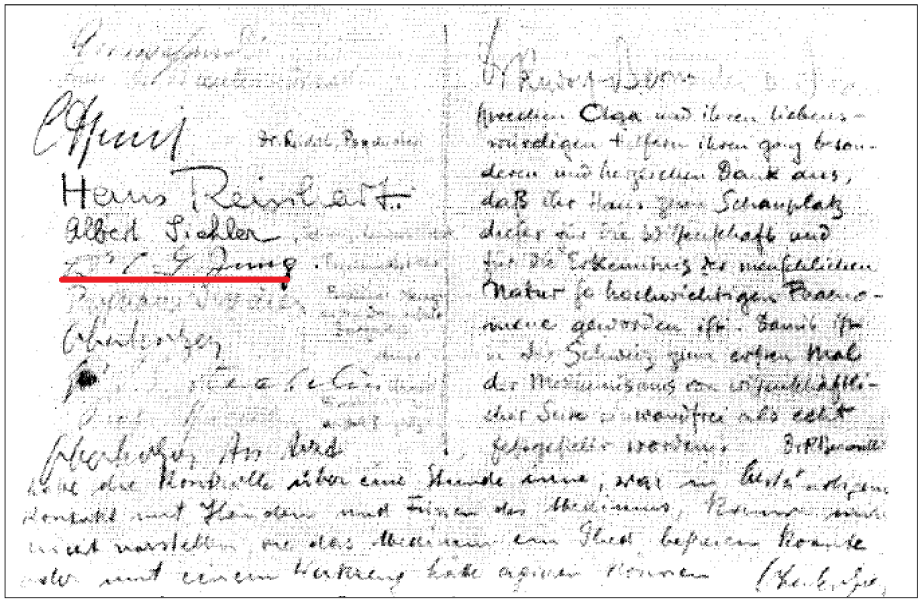
Fonte: Schrenck-Notzing (2015).

Na primeira sessão, de 20 de junho de 1925, os participantes queriam experimentar o toque frio como relatado nas sessões de Munique. Na sala adjacente, cuja porta permanecia entreaberta, a assistente de laboratório Elsy, do hospital universitário feminino, atuou como secretária, anotando o protocolo ditado pelo experimentador. Na sessão do dia 20, o controle do médium ficou a cargo de Eugen Bleuler e de C. G. Jung. Rudi usava as mesmas roupas nas três sessões. Botas de couro na altura do tornozelo, camisa listrada de gola e gravata. Os seus antebraços e a parte inferior das pernas foram amarrados por tiras de tecido leves em forma de anel. O professor Bleuler se posionou na frente do médium, segurando as suas pernas entre as

suas, enquanto segurava suas mãos. A sessão durou várias horas e foi considerada completamente negativa (SCHRENCK-NOTZING, 2015).

A reunião de 21 de junho de 1925 começou as 08h44min, após um longo período de pausa o médium entra em transe e surge um forte solavanco. Às 10h51min, surgem os primeiros movimentos da cortina. As 11h36min, Rudi está sendo controlado pelo professor Bleuler e as duas abas da cortina são impulsionadas para frente, criando um forte vento e se movem em direção da lâmpada, derrubando a campainha da mesa. Às 11h38min, as figuras depositadas sobre a mesa levantam-se espontaneamente. O pandeiro sob a mesa também é ouvido, ele se movimenta e flutua sobre a platéia. Às 11h53min, o gramofone tem sua tampa aberta e a alavanca é rodada; a agulha coloca-se na chapa. Os participantes sentados do lado do médium veem um órgão escuro, como uma mão ou braço, que lida com o gramofone. De repente, a música soa (polka mazurka, uma composição de Johann Strauss), dependendo do pedido dos participantes ela aumenta ou diminui de volume. Outros fenômenos também acontecem: "Deslocamento da mesa em direção ao meio devido à ação telecinética" (SCHRENCK-NOTZING, 2015, p. 86).

Figura 4. Imagem presente no *Schneider Journals*, na qual encontramos a assinatura de Jung na ata da sessão de 21 de junho de 1925.



Fonte: Gregory (2006).

Essa sessão é descrita como positiva e os fenômenos manifestados são descritos como telecinese e materialização de membros (mão e braço). Os participantes foram: Dr. Bernoulli e sua esposa; Prof. Bleuler e sua esposa; Dr. Jung; Prof. Maier; Dr. Oberholzer; Dr. Reichel; Herr Reinhart; Vater Schneider, pai do médium; Dr. Scherenck-Notzing; o bibliotecário

Schler e Dr. Stähelin. A sessão do dia 22 de junho foi considerada negativa, os participantes foram os mesmos do dia anterior com o acréscimo do Prof. Clairmont e sua esposa e do Prof. Wolfflin.

Vinte e cinco anos mais tarde, quando Jung esteve em viagem pela África, ele teria tido experiências de visões, que trouxeram a sua memória as sessões com Rudi Schneider. Ele estava viajando do interior até Nairobi, quando parou em uma aldeia para dormir. "Só despertei quando o primeiro raio de sol anunciou o começo do dia (. . .); sobre um pico acima de nós, imóvel, vi uma forma esguia, cor de terra escura, de um homem apoiado numa longa lança olhando o trem que passava. Perto dele erguia-se um gigantesco cáctus-candelabro" (JUNG, 2016, p. 256).

Jung afirma que ficou como que enfeitiçado por aquele espetáculo, era um quadro estranho, que ele jamais tinha visto, e que trazia para ele uma intensa sensação de *dejà vu*:

> O tom afetivo desse acontecimento surpreendente permaneceu em mim durante toda a viagem através da África selvagem. Só posso aproximá-la de uma outra experiência do desconhecido: foi quando observei, pela primeira vez, com meu antigo chefe, Prof. Eugen Bleuler, uma aparição parapsicológica. Pensava antes que morreria de susto se me ocorresse ver algo de tão impossível. Mas, quando ocorreu o fenômeno, nem mesmo fiquei estupefato, achei, pelo contrário, que o fenômeno entrava na ordem dos fatos como alguma coisa óbvia conhecida há muito tempo (JUNG, 2016, p. 256).

Em Carta a Walter Schaffner de 16 de fevereiro de 1961, ano de sua morte, Jung descreve suas impressões sobre as faculdades mediúnicas de Rudi Schneider:

> Eu vi a movimentação de objetos que não foram tocados diretamente e isto em condições científicas absolutamente satisfatórias. A esses movimentos poderíamos chamar de levitação, ao admitirmos que os objetos se movimentavam por si mesmos. Mas, esse não parece ser o caso, porque todos esses corpos, aparentemente automovidos, moviam-se de tal modo como se fossem erguidos, sacudidos ou atirados por uma mão. Nessa série de experiências, vi, também, ao lado de outros observadores, uma mão e senti a sua pressão. Ao que parece, tratava-se da mão que causava todos os outros fenômenos desse tipo. Os fenômenos independem de uma vontade, porque só ocorriam quando o médium estava em transe, momento em que justamente não dispunha da sua vontade. Esses fenômenos parecem pertencer à categoria de manifestações *poltergeist* (JUNG, 2011, pp. 627 – 628).

As experiências com Rudi Schneider causaram uma impressão significativa em Jung, que passou a considerar uma explicação transpsíquica para os eventos mediúnicos. Jaffé (2014) destaca que no período de preparação de *Memórias* Jung se deteve em muitas reflexões sobre a possibilidade de ocorrência de autênticos fenômenos de manifestação *post-mortem*. Conforme ele afirmou: "Não desejo e nem deixo de desejar que tenhamos uma vida

após a morte (. . .) mas sem que eu deseje ou procure, ideias desse gênero palpitam em mim" (JUNG, 2016, p. 297).

3.2.2 Oskar Schlag

Oskar Rudolf Schlag nasceu em 22 de março de 1907 em Osterhofen, região da Baixa Baviera, na Alemanha. Em 1910, sua família mudou-se para Landshut. Segundo o relato de Anderes (2007), as faculdades mediúnicas de Schlag surgiram com a idade de 12 anos, e as primeiras sessões aconteceram em reuniões familiares. De 1927 a 1929, ele foi pesquisado por Schrenck - Notzing, sendo acusado por ele, posteriormente, de fraude. Os registros dessas sessões se perderam após a segunda guerra mundial. Em 1929, Schlag se muda para a Suíça, devido à ascensão do partido nazista na Alemanha; lá trabalhou como grafólogo e se interessou pela psicologia profunda de Jung, atuando, por certo período, como terapeuta. (ANDERES, 2007).

Peter Mulacz, pesquisador e membro da *American Society for Psychical Research* (*ASPR*), dedicou um artigo do *Journal of the Society for Psychical Research,* de 1995, a estudar a história e as atividades de Oskar Schlag; ele começa citando o livro de Charet (1993) *Spiritualism and the foundations of C. G. Jung's Psychology*. Charet faz menção aos estudos de Jung com Schalg, no final da década de 20 e início da década de 30 do século XX, no entanto, equivoca-se com o nome do médium, chamando-o de Otto Schlag, a repetição de um erro presente na referência que utilizou do trabalho de Fodor (1971) *Freud, Jung and occultism*. Pode parecer um pesqueno detalhe, mas acaba por diminuir a relevância de seu achado. Schlag teria tido participação significativa no entedimento de Jung sobre fenômenos parapsicológicos.

Mulacz (1995) afirma que quando Albert von Schrenck-Notzong inicia suas pesquisas com Oskar Schlag, o médium era apenas um garoto e parecia se divertir em trapaciar os métodos estabelecidos pelo barão. O jovem Schalg acabou sendo pego em uma sessão de demonstração para diversos cientistas estrangeiros, que eram convidados às sessões em Landshut. No entanto, essa exposição teria desencadeado dois eventos significativos: o primeiro seria a busca por outro médium de capacidades autênticas, sendo Rudi Schenider o escolhido por Notzing, e, segundo, a percepção de Schlag de que seus jogos infantis afetaram principalmente a sua credibilidade, e que ele queria se reabilitar, alegando possuir habilidades mediúnicas genuínas.

No final da década de 20 e início da década de 30, Jung realizou uma série de sessões com o médium rechaçado por Notzing. Schlag buscava se redimir das acusações e demonstrar suas capacidades psíquicas. Nessas sessões de reabilitação, como são classificadas por Biondi (2003), Jung sempre esteve acompanhado por Bleuler. Dentre os presentes estavam o Dr. Rudolf Bernoulli, Fanny Moser, autora do livro *Der Okkultismus-Tiiuschung und Tatsachen* (1935), o médico E. K. Muller (JUNG, 2015), entre outros.

É importante destacar a implicação de Fanny Moser com as sessões de Schlag, assim como seu contato com Jung. Moser já tinha envolvimento com assuntos psicológicos há muito tempo, ela teria sido um dos cinco casos avaliados por Freud nos seus *Estudos sobre histeria* (MICALE, 1993). Era formada em Biologia e uma das mulheres mais ricas da Europa. Em sua maturidade, passou a se interessar por estudos parapsicológicos, seu principal trabalho foi *Der Okkultismus*, ela tambem publicou *Spuk: Irrglaube Oder Wahrglaube?* Este último prefaciado por Jung. Nesse trabalho, Jung (1976g, para. 757) afirma:

> A autora solicitou-me algumas palavras introdutórias a seu livro. Atendi com grande satisfação, ainda mais que seu livro anterior sobre ocultismo, escrito com muita cautela e conhecimento do assunto, está bem vivo em minha memória. Saúdo o aparecimento desse livro, que traz uma coletânea ricamente documentada de fatos parapsicológicos, com um enriquecimento valioso da literatura psicológica em geral. Histórias estranhas e misteriosas nem sempre são mentiras e fantasmagorias.

Jung afirma que, em séculos anteriores, a narrativa de pessoas portadoras de capacidades incomuns, como o sonambulismo, foi o impulso para a descoberta do inconsciente. Em relação às pesquisas parapsicológicas do período, ele destaca: “Não conhecemos ainda a amplidão do campo a ser considerado. Por isso uma coletânea de observações e materiais confiáveis são um serviço valioso” (JUNG, 1976g, para. 757).

Em seu primeiro livro *Der Okkultismus*, Moser dedica bastante atenção ao que teria sido a grande obra de Schlag, a produção ectoplasmática. No entanto, a descrição de Moser falha em fornecer um retrato claro do que ocorreu. Mulacz (1995) declara que a sessão onde o material foi recolhido aconteceu no dia 10 de fevereiro de 1931.

Segundo Biondi (2003, p. 38):

> Com a participação de todos esses personagens, na noite de 10 de fevereiro de 1931, aconteceu a sessão mais importante: a mais importante porque além dos fenômenos físicos da mediunidade de Schlag, como ruídos, deslocamentos e golpes, os presentes naquela noite assistiram uma 'produção ectoplásmica' de considerável consistência.

Em determinado momento da noite, algum dos presentes propôs remover um pedaço do material ectoplasmático para análise. O aspecto desse material é descrito como: “uma

massa filamentosa flexível e macia, que foi, portanto, separado do resto e mantida de lado, colocado por eles em uma garrafa de vidro imediatamente após a sessão" (BIONDI, 2003, p. 38).

O Dr. Muller se encarregou de fazer as investigações para definir a natureza do material, sendo que "os resultados que ele obteve foram bastante confusos" (BIONDI, 2003, p. 38). Após não ter chegado a nenhum resultado conclusivo, ele passou a amostra para ser avaliada por Fanny Moser. Ela teria mantido o material por vários anos, antes de passar para Hans Bender, diretor de um instituto de pesquisa de Friburgo.

> A garrafa teria perdido o seu conteúdo no passar das décadas ou foi intencionalmente ocultada por Bender até ser encontrada (em 2001) durante um inventário. Nesse ponto, no entanto, foi devolvida vazia e sobre o presumido ectoplasma que havia em seu conteúdo já não era distinguível o menor traço (BIONDI, 2003, p.38).

Jung teria acompanhado, por certo tempo, o destino do frasco com o material ectoplásmico recolhido na sessão. Schalag não teria ficado muito entusiasmado com essas avaliações, no período em questão ele estava engajado em uma série de outras atividades, algumas muito controversas, como a grafologia, tornando-se especialista legal dessa atividade. Ele também passou a se envolver mais com grupos ocultistas e maçônicos. Por fim, fundou sua própria *lodge* hermética, da qual Jung teria tido algum contato (BAIR, 2003b). No período da segunda guerra mundial, ele acabou seguindo para América e teria adquirido a cidadania do Haiti (BIONDI, 2003).

Em carta de 10 de novembro de 1948, ao professor Fritz Blanke, Jung (2015, p. 511) recorda os fenômenos mediúnicos, especialmente as materializações que acompanhou em sessões com o referido médium:

> Eu mesmo observei processos de materialização e verifiquei que na superfície do corpo a partir da qual se dão as materializações ectoplásmicas, o grau de ionização do ar próximo da pele era de 60 vezes maior que o normal. Isso significa que, pela superfície da pele entravam e saíam moléculas ionizadas. Aparentemente, são essas que formam a neblina esbranquiçada ou luminosa do ectoplasma e das partes materializadas. Se tais coisas podem ocorrer, então também é concebível que pessoas na proximidade do médium pudessem ser tidas como fontes iônicas.

Nas *Collected Works*, texto *The miraculous fast of brother Klaus,* Jung menciona mais detalhes das referidas experiências:

> Eu estava presente no exame de um médium que apresentava fenômenos fisicos. Um engenheiro de eletricidade media o grau de ionização da atmosfera na proximidade imediata do médium. Os números eram normais, exceto em um ponto do lado direito do torax, onde a ionização era sessenta vezes maior do que o normal. Durante os fenômenos parapsicológicos,

> houve emissão neste lugar de um apêndice (ectoplasma), capaz de agir à distância. (JUNG, 1976g, para. 1498).

Em seu trabalho de 1958, *Flying saucers: a modern myth of things seen in the skies*, Jung faz menção aos fenômenos de materizaliação dos médiuns, não recorrendo à explicação comum atribuída a esses eventos, de exteriorizações do inconsciente. Nesse momento, ele avalia sob o ponto de vista objetivo da parapsicologia: "É verdade que a parapsicologia conheceu o fato da materialização. Mas, um fenômeno deste tipo está condicionado à presença de um ou mais médiuns, que devem liberar uma substância com peso, só acontecendo nas imediações mais próximas dos mesmos" (JUNG, 1964, para. 788).

Logo após as experiências com Schlag, na década de 30 do século XX, Jung foi a um congresso em Munique; em um dia de reuniões nessa cidade, ele conversou com a Dra. Gerda Walther, que também tinha comparecido a algumas sessões de Schlag e o Dr. Gustav Richard Heyer. Walther perguntou a Jung por que ele não se expressava publicamente em apoio a parapsicologia, "uma vez que afinal, estava convencido da autenticidade dos fenômenos" (BAIR, 2003a, p. 424). Heyer, por sua vez, perguntou se Jung tinha medo de perder o respeito dos círculos científicos. Ao que Jung teria respondido que tinha "mais medo de propagar um assunto que poderia muito facilmente ter efeitos perigosos em mãos de pessoas pouco preparadas" (JUNG como citado em BAIR, 2003a, p. 424).

Após as experiências com Rudi Schneider e com Oskar Schlag, Jung faz uma nota em que corrige as suas afirmações de 1919, na palestra da *SPR*, sobre *The psychological foundations of belief in spirits*. Nessa apresentação, ele analisa todas as manifestações de espíritos apenas pelo ponto de vista da psicologia, considerando esses eventos como expressões de complexos inconscientes. A revisão desse trabalho foi realizada no ano de 1948:

> Depois de coletar experiências psicológicas de muitas pessoas e em muitos países, durante cinquenta anos, já não me sinto tão seguro, como em 1919, quando escrevi essa afirmação. Para ser franco, duvido que uma abordagem exclusivamente psicológica possa fazer justiça aos fenômenos em questão. Não apenas os achados da parapsicologia, mas minhas próprias reflexões teóricas, delineadas em "*On the Nature of the Psyche*", conduziram a certos postulados que se aproximam do domínio das concepções da física nuclear, isto é, do contínuo espaço-tempo. Isso abre toda a questão da realidade transpsíquica imediatamente subjacente à psique (JUNG, 1975f, para. 600, nota 15).

Mulacz (1995) afirma que conheceu Schlag pessoalmente e que já como homem maduro afirmava que as experiências com a suposta substância ectoplásmica de suas sessões era autêntica, assim como suas habilidades mediúnicas. Mulacz completa que Schlag teve

sucesso significativo em seu trabalho como grafologista e psicólogo em Zurique, sua bela e espaçosa casa continha a maior biblioteca de Zurique sobre ocultismo, espiritualismo e temas relacionados, além de uma série de manuscritos raros e coleções de arte. Schlag gostava de se gabar de ter emprestado volumes de alquimia de seu acervo para Jung, na época da escrita de Psicologia e alquimia (1944), no entanto, Jung não atribui a Schlag a aquisição de suas referências no trabalho de 1944. Ele reconhece o empréstimo de bibliotecas públicas e de seu próprio acervo, mas, também, utiliza termos ambíguos, como na nota 101 do referido trabalho: "Este texto retirei de um manuscrito em minha posse", (JUNG, 1980c, para. 392), o que, no texto original em alemão, segundo Mulacz (1995), tem sentido ainda mais claro de que o manuscrito não lhe pertencia.

Após a morte de Schlag, sua famosa coleção de livros foi convertida em uma fundação e se integou a um acervo maior de bibliotecas públicas de Zurique (Zentralbibliothek); Schlag ainda tinha o cuidado de manter todos os volumes de sua coleção em um fichário, que teve sua catalogação padronizada e atualizada, disponível para consulta online na atualidade (ANDERES, 2007).

Para Mulacz (1995) permanece como um enigma a história da amostra de ectoplasma. Existem alguns casos conhecidos na história da parapsicologia, em que foram recolhidas amostras de ectoplasma, algumas em sessões sob os auspícios de Notzing, em décadas posteriores em sessões com o médium dinamarquês Einar Nielsen, como relatado por Gerloff, (1955) em seu trabalho *Die Phantome von Kopenhagen*. A amostra de Gerloff desapareceu sem pistas, como ele próprio admite, e os resultados da antiga amostra de Notzing foram vistos apenas como preliminares, eles revelaram alguma matéria orgânica incluindo células.

Mulacz afirma que perguntou a Hans Bender, diretor de um instituto de pesquisa de Friburgo e portador da amostra de ectoplasma de Schlag, sobre o estado do material, sugerindo uma investigação atualizada. Em um mecanismo defensivo, Bender perguntou de volta: "Quem te contou sobre isso?" (MULACZ, 1995, p. 267). Ao que Mulacz (1995, p. 267) completou: "Foi o próprio Sr. Schlag, ele então repondeu que a amostra em questão estava temporariamente não detectável em seu instituto". Era evidente que ele desejava evitar o assunto, por medo de controvérsias e disputas que sempre estiveram em torno da mediunidade de efeitos físicos, o que poderia comprometer seu instituto e suas pesquisas conduzidas na época sobre *Recurrent Spontaneous Psychokinesis* (RSPK)

3.2.3 Frau Fässler

Frau Fässler era uma clarividente de Zurique, seu caso se apresenta como um conjunto curioso de experiências que Jung teria desenvolvido, provavelmente, entre os anos de 1905 e 1912. Não tivemos acesso às fontes primárias em que esses eventos se encontram descritos. Segundo informações do pesquisador Andreas Sommer, os relatos do caso se encontram nos manuscritos de Jung, presentes nos arquivos da ETH de Zurique (SOMMER, 2015).

Menções aos testes psicológicos realizados por Jung com a clarividente também são encontrados no livro de Georg Sulzer, *Licht und Schatten der Spiritischen Praxis*. Sulzer era advogado e presidente de um Tribunal Suíço de Zurique. Tornou-se convertido ao espiritualismo, em 1898, e fazia divulgações de sua fé em vários livros e panfletos (SOMMER, 2015).

No livro de Sulzer (2012) encontramos um conjunto de diversos relatos de caso de experiências mediúnicas que ele acompanhou em diferentes localidades da Europa. Sulzer inicia sua referência ao caso de Jung, destacando-o como um exemplo de estudo sobre o sonambulismo. Ele faz questão de destacar que Jung era uma figura com uma reputação respeitável no campo da pesquisa médica, tanto por seu trabalho prático no Hospital Burghölzli, como por suas publicações na área da psiquiatria, com ênfase especial sobre os casos de psicose. Ele também destaca o conhecido trabalho *On the psychology and pathology of so called occult phenomena*, demonstrando que Jung tambem já possuía experiência nas pesquisas sobre mediunidade.

Sulzer (2012) destaca que já conhecia Frau Fässler de experiências anteriores, visto que ele havia tido um contato com ela entre os anos de 1901 e 1902, quando Fässler havia participado de um conjunto de sessões com outra medium, Frau G. de Zurique. Fässler, nesse período, havia solicitado a Sulzer que ele a treinasse como sonâmbula, ao que Sulzer recusou. Anos mais tarde, ele reencontra Fässler nas experiências promovidas por Jung, nessa época ela já seria uma médium com habilidades desenvolvidas. O advogado de Zurique afirma que não tinha rompido relações com a médium, portanto, não sentiu impedimentos de participar das sessões, desejava mesmo conhecer suas habilidades mais de perto.

Antes do início da experiência, Jung conversou com Sulzer em uma sala ao lado do local das sessões e solicitou a carta do convite que ele havia enviado a Sulzer. Esta deveria ser a carta colocada sobre a cabeça da médium, ao que Sulzer concordou. Fässler seria capaz de descrever a personalidade, o estado fisico, mental e as possíveis doenças de uma pessoa, se tivesse contato com objetos ou cartas pertencentes a esses indivíduos, a chamada psicometria (SULZER, 2012). O sensitivo estabeleceria uma conexão com uma pessoa ou meio, através

de um objeto ‘psicometrado’ (BOZZANO, 1920). Fässler já havia sido bem sucedida em diversas experiências do mesmo tipo, mas também tinha errado em algumas ocasiões.

Ao entrar em estado sonambúlico, a carta foi depositada sobre a cabeça da médium, no entanto, ela passa a descrever a figura de uma mulher, suas qualidades físicas e as doenças que deveria sofrer. Sulzer julgou que aquilo tudo estava errado, afinal o escritor da carta era Jung. No entanto, Jung se manifestou de modo diferente, após o término da fala da médium, ele ficou bastante sério e pensativo, afirmou que a descrição correspondia com perfeição a sua mãe, incluindo as duas condições de doença apresentadas pela médium, o que Sulzer (2012) não descreve em detalhes em seu relato.

Jung afirmou que Fässler não poderia ter informações de sua mãe, que morava na Basiléia e que havia o visitado somente uma vez em Zurique. Sulzer (2012) afirma que Jung confessou não ser capaz de explicar o estranho caso, ele mesmo não quis formular hipóteses para o acontecimento.

A partir do exposto, concluímos que Jung desenvolveu pesquisas experimentais com médiuns durante muitas décadas. O trabalho mais conhecido até o momento era somente o de Helene Preiswerk, e, mesmo esse, não era corretamente avaliado em sua importância. No entanto, na atualidade, novas informações têm surgido, demonstrando a importância desses estudos para a estruturação da psicologia analítica e para a compreensão das ideias de Jung.

4 CAPÍTULO III: OS FENÔMENOS PSÍQUICOS ANÔMALOS NAS VIVÊNCIAS DE C. G. JUNG

C. G. Jung vivenciou experiências parapsíquicas do início ao fim de sua vida (CHARET, 1993; CORBETT, 2019; FRANZ, 1997; MAIN, 1997; SHAMDASANI, 2003; 2005; 2009). Neste capítulo, nosso objetivo é identificar as experiências parapsíquicas mais relevantes vivenciadas por Jung para, em seguida, avaliarmos como essas experiências impactaram sua obra. As fontes primárias de análise foram as *Collected Works* de Jung em sua edição pela *Princeton University Press*, complementadas pelos relatos do autor em suas cartas (JUNG, 2011; 2015) e suas principais biografias (BAIR, 2003a; 2003b; JUNG, 2016; FRANZ, 1997; SHAMDASANI, 2005).

Nosso trabalho, no entanto, foi cercado por algumas dificuldades; a primeira delas diz respeito ao fato de Jung não apresentar relatos detalhados sobre suas próprias experiências em suas *Collected Works*. Encontramos somente algumas notícias esparsas de suas vivências e um número relevante de referências a experiências parapsíquicas, encontradas em seus pacientes. No entanto, através da utilização de suas cartas, assim como de suas biografias, especialmente o trabalho de Deirdre Bair[24], conseguimos suprir essa lacuna e traçar paralelos com as informações das obras oficiais. Outras das dificuldades foram o caráter assistemático da escrita de Jung e a complexidade de seus conceitos, que não se reduzem a explicações fechadas, o que nos permite perceber o porque de muitos de seus comentadores entrarem em conflitos. O conceito de sincronicidade é marcante nesse ponto, enquanto alguns autores, partindo de uma interpretação linguística consideram o evento sincronístico simplesmente como a coincidência significativa de dois eventos, um subjetivo e outro objetivo (COLMAN, 2012; GIEGERICH, 2012; MANSFIELD, 1998; MANSFIELD; RHINE-FEATHER; HALL; 1998), outros, ao avaliarem os recursos exemplificativos de Jung, reconhecem os eventos parapsíquicos de diferentes categorias que participam de sua estruturação (CORBETT, 2019;

[24] Deirdre Bair realizou um estudo exploratório em Zurique, acessando herdeiros de Jung, pessoas que conheceram pessoalmente o autor suíço, assim como indivíduos da comunidade junguiana, ela também teve acesso a arquivos pessoais de Jung. Segundo suas palavras: "Para fazer a pesquisa, me instalei em Zurique de um a quatro meses por ano como forma de me integrar à vida da comunidade. Atualizei meu alemão, mas por sorte, todo mundo que encontrei falava um inglês melhor do que o meu, de modo que usei o alemão principalmente para ler (. . .). Por intermédio de amigos nos Estados Unidos fui apresentada na Suíça a pessoas da comunidade junguiana, e outras bem longe dela. Conversei com gente que conheceu Jung ou estudou no *Jung Institute* de Küsnacht enquanto ele ainda era vivo, e os que praticaram a psicologia analítica na Suíça depois de sua morte, em 1961. Eles me concederam diversas entrevistas, forneceram muita documentação necessária e responderam todas as minhas perguntas com graça e paciência (. . .) (BAIR, 2003a, p.12).

CHARET, 1993; MAIN, 1997). Em nosso posicionamento, defendemos a ligação entre sincronicidade e parapsicologia, no entanto, nos concentramos na percepção extrassensorial como o fator mais estritamente relacionado ao conceito, notadamente, a precognição.

Do conjunto de relatos de Jung, que encontrados em *Collected Works e*, especialmente, em cartas, selecionamos três experiências do campo parapsíquico: experiência de quase morte (EQM), percepção extrassenssorial (PES) e mediunidade. A vivência de EQM sofrida por Jung, em 1944, foi destacada devido à sua significância qualitativa para a obra do autor, como aponta Shamdasani (2008), livros de maior densidade teórico-conceitual foram produzidos após esse período: *Aion* (1951), *Answer to Job* (1952), *Synchronicity* (1952) e *Mysterium Coniunctionis* (1955 – 1956). Já a PES e a mediunidade foram selecionadas por terem sido encontrados relatos associados a esses eventos em volume relativamente maior, e pela vinculação com produções significativas como *Sincroncidade* (1952), *Septem sermones ad mortuos* (1916) e o trabalho publicado postumamente *The Red Book* (2009).

No primeiro item deste capítulo destacamos a EQM. Inicialmente definimos a experiência em suas principais características, assim como relacionamos pesquisas significativas sobre o tema de forma a trazer esclarecimentos para a vivência de Jung. Nesse aspecto, tornou-se relevante nos determos no estudo pioneiro de Raymond Moody (1975). Moody (1975) reuniu um número expressivo de relatos de quase morte, classificando os principais elementos da experiência. Em sequência, apresentamos o relato de Jung de sua vivência, para, ao final do item, estabelecermos sua vinculação com as obras, especialmente *Mysterium Coniunctionis* (1955 – 1956). Essa obra foi destacada do conjunto por conter um maior número de reflexões transcendentes que, em nosso entendimento, conectam-se à vivência de 1944.

O mesmo foi proposto em relação à PES, com um item relacionando sua definição e suas principais características, um item seguinte descrevendo as experiências de Jung com PES e um item final estabelecendo a conexão entre PES e a obra *Synchronicity*. Do conjunto de eventos classificados como PES, a precognição se destaca como elemento estruturante do conceito de sincronicidade, especialmente, na suposição da superação de categorias como tempo e espaço. As experiências pessoais de Jung, em nossa interpretação, já o haviam convencido sobre a possibilidade de ocorrência de PES, no entanto, o suporte experimental e teórico também foi encontrado nas pesquisas de J. B. Rhine.

Seguindo a mesma estruturação, ao final, apresentamos o tema da mediunidade. O assunto foi exaustivamente estudado por Jung (1960; 1975a; 1976e; 1983a; 1983b), assim como possivelmente vivenciado por ele de forma mais ostensiva em alguns momentos de sua

vida. Destacamos a ocorrência de eventos que poderiam ser interpretados como mediúnicos no ano de 1916, que culminaram com a escrita do trabalho *Septem sermones ad mortuos* (JUNG, 2016). Da mesma forma, em *The Red Book*, espécie de diário de Jung sobre suas experiências com imaginação ativa, encontramos referências a contatos com supostos espíritos de pessoas falecidas e outras entidades espirituais, dentre elas, a figura de Philemon, descrito como o guia ou psicagogo do processo de desenvolvimento pessoal de Jung.

4.1 EXPERIÊNCIA DE QUASE MORTE (EQM)

As Experiências de Quase Morte (EQMs) são consideradas vivências psicológicas profundas, que possuem elementos transcendentais, ocorrendo, normalmente, em indivíduos que estão próximos da morte ou em perigo físico e emocional extremo; no entanto, os mesmos se referem a estar conscientes durante a experiência (GREYSON, 2013). Relatos de EQMs não são recentes, encontramos referências ao fenômeno nas mais diversas culturas e em vários momentos históricos (MOODY, 1975).

Gregory Shushan, arqueólogo e pesquisador da ciência da religião em instituições como a *University of Wales Trinity Saint David* e *University of Oxford* destaca a presença de relatos de quase morte em diversas civilizações. No Egito antigo, por exemplo, esses relatos seriam encontrados nos *Textos dos Sarcofágos* (*Coffin Texts)* e nos *Ensinamentos ao Rei Mericaré* (*Teaching for King Merykara*). Na mesopotâmia nos relatos da descida ao submundo de Inana e a ascensão de Etana, esse último descrito por alguns historiadores como um dos possíveis reis sumérios entre os anos de 2.390 e 2.249 A. C. Na Índia Védica nos *Brahmanas* e *Upanishads*. Na China pré-budista em alguns clássicos de Confúcio e em textos taoístas mais antigos e na mesoamérica pré-colombiana no *Popol Vuh* (SHUSHAN, 2009).

Dentro do contexto da filosofia ocidental, Platão, no décimo livro da *República*, descreve a história do soldado Er, que depois de uma batalha, é dado como morto, mas, ao ser colocado na pira funerária, desperta. Ao acordar, ele afirma que seguiu junto com outras almas por caminhos e passagens até o reino dos mortos, onde eles seriam julgados. No entanto, na hora de seu julgamento, ele foi mandado de volta a terra para contar aos outros o que havia visto (PLATÃO, 2018).

Dentre os primeiros relatos sobre experiências de proximidade da morte e alterações da memória no período moderno, podemos destacar o trabalho de John Abercrombie em *Concerning the intelectual power and the investigation of truth* (1832). Fatos não compreendidos acerca da memória em situações traumáticas também foram discutidos pelo

psiquiatra Forbes Benignus Winslow em *On obscure diseases of brain and disorders of the mind* (1860). Théodule Ribot, em *Les maladies de la mémoire* (1881), analisou a questão da chamada 'hypermnésia' em momentos de crise da saúde. Ribot destacou que a exaltação da memória acontecia durante febres intensas, êxtase, hipnose e afogamento. O pioneiro da pesquisa psíquica, Frederic W. H. Myers, no trabalho *On indications of continued terrene knowledge on the part of phantasms of the dead*, afirmou: "É possível que aprendamos muito quando questionamos as pessoas em situação de morte, ao acordarem de alguma condição de coma, sobre suas memórias, sonhos ou visões deste estado" (MYERS, 1892, p. 180). Janet, quando ainda era estudante de medicina, publicou um comentário na *Revue Neurologique* sobre memórias ampliadas em situações de afogamento. Ele afirmou: "O fato frequentemente relatado é de que o afogado que enfrenta a morte eminente revê toda a sua vida em um instante" (JANET, 1896, p. 245).

Esses estudos, no entanto, são algumas propostas ainda nebulosas acerca do tema da experiência de quase morte. Porém, eles atestam que a pesquisa sobre a EQM não é um fenômeno da história recente, mas faz parte de um contexto mais amplo dos estudos sobre experiências anômalas e estados alterados de consciência que intrigaram especialistas e leigos durante o final do século XIX e o início do século XX (ALVARADO, 2011).

O termo em inglês, *near death experience* (NDE), foi criado por Raymond Moody, em 1975, após reunir mais de 150 casos sobre o tema. Para ele, uma EQM seria:

> Qualquer experiência perceptiva consciente que ocorre durante um evento, no qual, uma pessoa poderia facilmente morrer ou ser morta (e que pode ser mesmo tão próxima da morte que se pode pensar que a pessoa esteja morta ou que ela seja dada clinicamente como morta), mas que, no entanto, sobrevive e continua sua vida física (MOODY, 1975, p. 124).

Em 1991, Moody revisou essa conceituação, acrescentando que EQMs são "eventos espirituais profundos, que, acontecem de forma inesperada a alguns indivíduos no momento da morte" (MOODY; PERRY, 1991, p. 11). Em busca de maior rigor científico no estudo do tema, Parnia e Fenwick (2002) concentraram sua revisão em casos de EQM em parada cardíaca. Por definição, durante a parada cardíaca, os pacientes apresentam os critérios da morte clínica: 1) sem débito cardíaco, 2) sem respiração, e geralmente desenvolvem um terceiro, pupilas fixas dilatadas com perda da função tronco-cerebral. Estudos demonstram que, durante uma parada cardíaca, o fluxo sanguíneo cerebral é geralmente comprometido, o que leva a uma falta de atividade eletrofisiológica no córtex. Isso piora à medida que aumenta o período da isquemia inicial até a ressuscitação adequada (KANO; HASHIGUSHI;

SADANAGA, 1993). Como resultado desse processo, a consciência é perdida (LAVY; STERN, 1967).

Para Parnia e Fenwick (2002) a grande discussão é se realmente há ocorrência de pensamentos lúcidos e estruturados, raciocínio, atenção e memória durante uma parada cardíaca. Daí a importância de relatos de casos com informações verídicas, que levam a uma série de questionamentos importantes, e também desconcertantes, relativos a como essas experiências podem ocorrer, uma vez que as funções cerebrais estão severamente comprometidas e até mesmo ausentes.

No estudo de Sleutjes, Moreira-Almeida e Greyson (2014), os autores revisaram publicações dos anos de 1945 a 2013, sobre EQMs, identificando mais de 266 documentos relevantes sobre a temática, a maior parte dos trabalhos são artigos de opinião, de revisão e descrição fenomenológica. A partir do ano 2000 ocorreu um aumento de estudos longitudinais e transversais, o que demonstra que as publicações mais atuais levam em conta caracterizações mais rigorosas acerca da EQM, assim como suas implicações para o problema mente-cérebro.

Dessa forma, destacamos que a EQM é um fenômeno cuja existência é reconhecida pela ciência atual, porém não a implicação da mente além do cérebro. Apesar de seu caráter subjetivo, a EQM possui certo conjunto de características comuns que perpassam os diferentes relatos, observações e dados coletados. A maior parte dos estudos se concentram em uma descrição fenomenológica, sem estabelecer conclusões definitivas (SLEUTJES; MOREIRA-ALMEIDA; GREYSON, 2014).

Na época de Jung, final do século XIX e a primeira metade do século XX, não havia estudos específicos acerca do tema, nem mesmo o conceito de EQM havia sido formulado, portanto o autor nomeia sua experiência simplesmente pelo termo ‘visões’ (JUNG, 2016). Dessa forma, consideramos como relevante realizar uma breve revisão preliminar do estudo pioneiro de Moody (1975), publicado na obra *Life after life*. Esse trabalho oferece conteúdos importantes para a compreensão da vivência de EQM, sofrida por Jung em 1944.

Raymond Moody (1975) afirma que o interesse sobre o tema começou de maneira informal, através do contato com pessoas que haviam passado pela experiência de serem clinicamente consideradas mortas e retornarem à vida, sendo que o que mais o impressionava eram relatos do que a consciência havia registrado em momentos que o corpo não apresentava nenhuma reação física. Em 1965, quando ainda era estudante de graduação, ele conheceu um professor psiquiatria que relatou eventos de quase morte que aconteceram com ele. É provável que Moody estivesse fazendo referência ao Dr. George G. Ritchie, que também escreveu um

livro sobre suas experiências em estado de quase morte, relatadas na obra *Return from Tomorrow* (1978)[25]. Na época, Moody teria se impressionado com o relato e gravado as principais impressões da ocorrência. Era o início do conjunto de casos que ele colecionou ao longo de seu trabalho.

Diversos casos de conhecidos, pacientes e pessoas que relataram experiências semelhantes se seguiram. Posteriormente, ele fez um relatório para uma sociedade médica sobre o tema e, mais tarde, passou a apresentar em discursos públicos suas impressões sobre os relatos. Na publicação de sua primeira obra, *Life after life*, ele já havia reunido 150 relatos, destacando que o fenômeno poderia ser agrupado em três categorias distintas: 1) experiências de pessoas que foram ressuscitadas após terem sido consideradas, julgadas ou declaradas clinicamente mortas por seus médicos; 2) experiências de pessoas que, no curso de acidentes ou ferimentos graves ou doenças, chegaram perto da morte física e; 3) relatos indiretos de experiências de pessoas que, quando nesse estado de morte, contaram a outras pessoas que estavam presentes. Foram essas últimas que receberam os relatos e passaram as informações para Moody. (MOODY, 1975)

Da vasta quantidade de material recolhido, o pesquisador optou por excluir de sua seleção os relatos do terceiro grupo, por não serem experiências pessoais. Os 50 relatos mais significativos dos dois primeiros grupos auxiliaram Moody na definição de quinze características comuns às experiências de quase morte. Apesar dos elementos gerais, cada caso possui sua especificidade. A maioria dos relatos possui de 8 a 12 dessas características listadas a seguir.

O primeiro elemento é a '**inefabilidade**'. A compreensão geral que possuímos acerca da linguagem e da comunicação intersubjetiva depende da existência de um conjunto abrangente de experiências comuns dentro de uma comunidade ou população. Tal fato gera problemas em relação aos eventos associados à experiência de quase morte, pois estes quebram ou se afastam de vivências cotidianas. A pessoa que passou por uma EQM possui dificuldades linguísticas de expressar precisamente seu caso. Muitas coisas são descritas como inexprimíveis. Da mesma forma, sentimentos contraditórios são experimentados a um só momento e percepções, tais como percepções visuais, podem ser ampliadas para além de

[25] O livro de Raymond Moody é dedicado a George G. Ritchie, professor de psiquiatria e incentivador do seu trabalho. Da mesma forma, o livro *Return from Tomorrow* de Ritchie, que descreve a experiência de EQM do autor quando era jovem, é apresentado (foreword) por Raymond Moody. Essas ligações, somadas a indicação de Moody de seu interesse pelo tema, nos levam a apontar caso de G. G. Ritchie como o primeiro que foi estudado por Moody.

um ponto determinado. Uma das mulheres pesquisadas por Moody, por exemplo, descreve a sensação de que todas as palavras que ela conhecia eram tridimensionais, portanto, incompletas para pintar um quadro de uma experiência mais complexa (MOODY, 1975).

Várias pessoas relataram que, durante uma EQM, ouviram seus médicos ou quaisquer espectadores da sua morte comentando algo enquanto estavam sem consciência ou sinais vitais. Esse elemento foi chamado de '**ouvindo notícias**'. Moody destaca o caso de uma mulher que, sem consciência, ouviu seu médico encaminhá-la para a sessão de radiologia, para verificação de seu fígado. Sem conseguir se expressar, ela percebeu que o radiologista injetava medicamentos aos quais ela imaginava que poderia ser alérgica. Logo em seguida à aplicação, ela escuta o radiologista ao telefone afirmar: "Dr. James, eu matei sua paciente" (MOODY, 1975, p. 24). Ela tentava falar que não estava morta, mas não conseguia emitir qualquer sinal corporal. Em outro caso, uma paciente de Moody que se submetia a uma cirurgia passou por complicações. Ele e a equipe tentaram várias vezes submetê-la aos procedimentos de ressuscitação. Sem consciência, ela escutou Moody afirmar "Vamos tentar mais uma vez e depois desistiremos" (MOODY, 1975, p. 25).

Outra característica comum relatada por pessoas que reivindicam ter passado por uma EQM é a '**sensação de bem-estar ou conforto**' nos estágios iniciais do processo. Por exemplo, um homem acidentado com grave lesão na cabeça afirma que, no momento em que sofreu o acidente, sentiu uma dor muito intensa, mas que, logo em seguida, tudo desapareceu e ele sentiu como se flutuasse em um espaço escuro. O dia estava muito frio, mas ele se sentia aquecido e confortado como jamais em sua vida. Ele se lembra de ter pensado que devia estar morto.

Em muitos casos também são comuns diversas percepções auditivas, como '**barulhos ou ruídos**'. Um homem que foi dado como morto por 20 minutos, após uma operação abdominal, descreveu que ouviu um zumbido muito forte vindo de dentro de sua cabeça. O som era extremamente desconfortável, tanto que ele jamais se esqueceu do ruído. Em outro caso, uma mulher relata que, ao perder a consciência, ouviu um toque muito alto, um barulho semelhante a um assovio longo e irritante. Em alguns casos também temos o relato de sons mais agradáveis, semelhantes a uma música tranquila.

Muitas pessoas também descrevem que, logo após o evento traumático, se sentiram em um '**espaço escuro**'. Alguns descrevem uma caverna, outros um poço, um túnel ou um espaço em forma de funil. Em um dos casos de Moody, um paciente relata que teve uma reação alérgica a um anestésico, com subsequente parada respiratória. A primeira coisa de que

se lembrava era de estar passando por um túnel escuro, um espaço vazio no qual ele tinha a sensação de estar se movendo de um local para outro em grande velocidade.

Outro elemento característico é a sensação de '**estar fora do corpo**'. A maioria das pessoas possui uma identificação de sua existência e individualidade com o corpo. Para esses, a EQM apresenta eventos que subvertem a ordem considerada normal. Muitas vezes, o indivíduo se vê olhando seu próprio corpo, como um espectador de todos os acontecimentos. No caso descrito como exemplo desse fator, Moody apresenta o relato de um homem que passou por uma EQM quando jovem. Ao completar 19 anos, ele estava dirigindo seu carro, acompanhado de um amigo, e, ao atravessar um cruzamento no centro da cidade, viu uma luz ofuscante de outro automóvel vindo em direção ao seu lado. Ouviu um som horrível de batida e sentiu seu corpo esmagado entre as ferragens. No instante seguinte, percebeu que estava em um espaço escuro e fechado. Ele sentiu como se flutuasse e viu, a cerca de um metro e meio acima da rua e à distância de 5 metros, toda a cena do acidente. Observou as pessoas que se aglomeravam ao redor de seu carro, seu amigo em estado de choque saindo das ferragens e as pessoas tentando retirá-lo do veículo. Havia muitas ferragens espalhadas e sangue em toda parte.

Indivíduos que passaram por uma EQM, muitas vezes, também, relatam o '**encontro com outras individualidades**' ou a presença de seres espirituais. Esses seres estariam ali, aparentemente, para facilitar o processo de transição da morte. Dos casos de Moody, o relato de uma mulher com complicações durante o parto ilustra esse fator. Ela perdeu os sentidos físicos durante o nascimento de seu filho e sentiu como se flutuasse sobre a mesa de operações. Na sua visão, da mesma altura em que ela se encontrava, viu parentes e conhecidos. Chamou sua atenção a presença de sua avó e de uma garota que ela havia conhecido na época da escola. Ela descreve que a sensação era de estar voltando para casa e era como se as pessoas ali presentes estivessem recebendo-a e cumprimentando-a. Em outros casos, a presença de alguém não é vista, mas ouvida, ou, ainda, o indivíduo tem, simplesmente, a impressão de estar acompanhado.

Um dos elementos, considerados mais transformadores da EQM, é o chamado '**encontro com um ser de luz**'. Esse momento difere do anterior pela expansão da compreensão do indivíduo. Normalmente, há o relato de uma luz que se aproxima do sujeito, seguida pela manifestação de uma voz ou a imagem de um ser luminoso. Muitos relatam experimentar bem-estar, calor e acolhimento, como se fossem amados incondicionalmente. Dependendo do *background* cultural, o ser de luz é interpretado de diferentes formas; a maioria dos casos de cristãos entrevistados por Moody identificam o ser de luz com Jesus

Cristo. Uma mulher e um homem judeu definem o ser como um anjo. O diálogo que o ser de luz estabelece é descrito como não articulado, feito através do pensamento, como se ele conseguisse captar todos os sentimentos e ideias da pessoa. Um dos homens pesquisados relata que, após visualizar a luz, escuta uma voz que lhe indaga: Valeu a pena? Nesse momento o homem sente que o questionamento se direcionava ao modo como ele estava conduzindo a sua vida até aquele momento. No entanto, o homem faz questão de elucidar que o questionamento era sentido como desprovido de qualquer acusação, pois, ao mesmo tempo, sentia intensa paz pelo contato com a luz. O impacto emocional provocado por esse fator persiste, e muitas vezes é gerador de uma alteração completa de comportamento por parte do indivíduo que passou pela EQM.

A presença da luz e sua sondagem parece ser o prelúdio do passo seguinte, definido como '**revisão**'. Essa revisão é descrita como um conjunto de lembranças significativas da vida da pessoa, que surge sempre de maneira ordenada e cronológica, a chamada 'memória panorâmica'. A maioria também descreve que essas memórias são processadas em grande velocidade. Em alguns casos, as imagens que surgem são descritas como portadoras de cores muito vibrantes, não sendo incomum que as pessoas se emocionem com muitas delas. A intensidade emocional talvez explique o porquê de os indivíduos guardarem tantos detalhes da experiência. A maioria das pessoas resume o sentido dessa experiência em duas afirmações: primeiramente, o sentido de que elas devem alterar seu modo de ser no mundo, assumindo uma postura mais amorosa, e, em segundo lugar, o sentido de que elas devem desenvolver sabedoria. Em um dos exemplos, um veterano da guerra do Vietnã conta que passou por uma EQM após receber seis rodadas de tiros de uma metralhadora. Totalmente ferido, ele perdeu os sentidos e logo em seguida se viu caído e ensanguentado, mas isso não o assustou. Em seguida, imagens rápidas de sua vida começaram a surgir, como se alguém passasse slides muito rápidos na sua frente. Ele se viu desde quando ainda era um bebê e acompanhou progressivamente os acontecimentos de sua vida até o ponto de sua existência naquele momento.

As pessoas que passaram por uma EQM também relatam que sentiam como se aproximassem de alguma '**fronteira ou limite**'. As descrições são variadas, e incluem imagens como a de uma massa de água, uma névoa, uma porta, uma cerca um campo ou uma linha. Moody especula que essas diferentes imagens poderiam ser a interpretação subjetiva de uma única ideia, a aproximação da experiência original geradora do processo. Em um dos casos usados para ilustrar esses elementos, há o relato de um paciente hospitalizado por grave doença renal, que ficou em coma por aproximadamente uma semana. Os médicos estavam

incertos de que ele sobreviveria. Durante esse período de inconsciência, ele afirma que se sentiu fora do próprio corpo e uma luz muito clara veio até ele. Do foco de luz parte uma voz que pergunta se ele desejaria morrer, ao que ele responde que não sabia nada sobre a morte. A luz então diz: "venha por esta linha e você apreenderá" (MOODY, 1975, p. 69). O paciente afirma que, quando atravessou a linha, os sentimentos mais maravilhosos vieram até ele; ele diz que sentiu paz, tranquilidade e o desaparecimento de qualquer preocupação.

Obviamente, todas as pessoas que passaram por uma experiência de quase morte retornaram. Esse '**momento de volta**' também constitui um fator característico, pois cada indivíduo o experimenta de uma forma, mas, em geral, ele é o ponto obscuro do processo. Os relatos, em sua maioria, destacam um lapso entre a memória dos acontecimentos durante a 'morte' e o acordar já no corpo. Em geral, há uma mudança de postura da pessoa nesse retorno. Nos primeiros momentos da EQM, os relatos vão em direção a uma sensação de dor ou desespero para retornar ao corpo. No entanto, quando a experiência se aprofunda, os sentimentos são totalmente diversos: a paz experimentada leva muitas pessoas a afirmarem que não queriam mais voltar à sua vida normal. Isso é comum naqueles que chegaram a encontrar o ser de luz. Uma exceção são os casos em que a pessoa sente que deixou algo pendente em sua vida. Incluem-se, nestes casos, os relatos de mães de crianças pequenas que passaram por uma EQM, as quais em geral afirmam que o sentimento materno é mais forte do que o bem-estar experimentado no 'estado de morte'.

Moody (1975) enfatiza que uma pessoa que passou por essa experiência não apresenta qualquer dúvida sobre a realidade e importância do que vivenciou. Nas entrevistas que ele realizou, eram comuns relatos do tipo:

> Enquanto eu estava fora do corpo, fiquei realmente espantado com o que estava acontecendo comigo. Eu não conseguia entender. Mas, foi real. Eu vi meu corpo claramente e muito distante. Minha mente não estava no ponto em que eu queria fazer as coisas acontecerem ou inventar qualquer coisa" (MOODY, 1975, p. 77 -78).

Em outro relato, a mesma posição é destacada: "Não foi nada como uma alucinação. Eu tive alucinações uma vez, quando me deram codeína no hospital (. . .) essa experiência não se parecia em nada com alucinações, de nenhuma forma" (MOODY, p.78).

Apesar da certeza da realidade dos eventos, os indivíduos que passaram por EQM relatam que têm consciência que a natureza dos eventos não será bem recebida pela sociedade. E muitos também afirmam que sabiam que seriam rotulados como mentalmente instáveis se decidissem expor suas vivências. Por isso, muitos permanecem em silêncio. O '**contar aos outros**' é restrito a um círculo de parentes e amigos mais próximos.

As séries de relatos obtidos por Moody trazem o denominador comum de que a EQM tem profundo '**efeito sobre a vida da pessoa**', além de gerar '**uma nova visão sobre a morte**', especialmente sobre aqueles que não esperavam algo depois da morte. De uma forma geral, as pessoas expressam que não têm mais medo da morte. Esclareça-se, no entanto, que também não buscam a morte para experimentar novamente as sensações agradáveis, uma vez que em nenhum dos casos se encontram relatos de ver o suicídio como opção para o retorno ao estado que haviam vivenciado na EQM. A questão principal é que a morte não é mais um tabu para essas pessoas. O tema é encarado com extrema naturalidade. A razão pela qual a morte não é mais temida é que, depois da experiência, a pessoa adquire uma convicção firme. A morte não é mais uma possibilidade abstrata, uma especulação metafisica ou uma crença. A morte passa a ser vista como processo transicional para um estado de consciência ou de existência mais amplo.

Como último tópico característico da EQM, Moody destaca a '**corroboração**'. O relato de pessoas que acompanharam os eventos do paciente que passou pela EQM pode contribuir para a verificação das descrições do paciente. Médicos que foram entrevistados sobre alguns casos de seus pacientes relatam que ficaram confusos de como essas pessoas, sem conhecimentos técnicos de medicina, poderiam descrever com detalhes e tão corretamente enumerar procedimentos de ressuscitação. Da mesma forma, os pacientes impressionam parentes e amigos com a descrição de suas ações no momento em que eram dados como mortos. Uma jovem relatou que, quando em EQM, viu sua irmã, em outra sala, próxima à da sala de cirurgia, repetindo diversas vezes "Oh Kathy por favor não morra, por favor não morra" (MOODY, 1975, p. 92). Outra paciente, com sérios problemas respiratórios, ao passar por uma cirurgia na coluna, observou toda a preparação da sala de operações e a descreveu ao seu médico, incluindo a indicação precisa da cama em que seria colocada, em um espaço onde havia outras camas diferentes.

Todos esses elementos também se relacionam a uma possível natureza transcendental do indivíduo. Moody (1975) referencia a percepção de um corpo distinto do físico nos relatos que recolheu, o que nomeou como 'corpo espiritual'.

> No entanto, os relatos desse corpo têm uma forte semelhança entre si. Assim, embora indivíduos diferentes usem palavras diferentes e desenhem analogias diferentes, esses modos variados de expressão parecem se encaixar muito na mesma arena. Os vários relatos também estão de acordo sobre as propriedades e características gerais desse novo órgão. Portanto, para adotar um termo que resuma suas propriedades razoavelmente bem e que tenha sido usado por alguns de meus entrevistados, passarei a chamá-lo de "corpo espiritual" (MOODY, 1975, p. 39).

Em alguns relatos de pacientes que passaram por EQM, esse corpo é destacado de forma diversa, como se fosse portador de uma natureza diáfana, aérea, vaporoza, e, ainda, não sujeito à leis como a gravidade, com a ausência da sensação de tensão muscular/cinestesia, e não sujeito à passagem do tempo. “Este corpo espiritual tem uma forma às vezes globular ou uma nuvem amorfa, mas, também, às vezes, é essencialmente da mesma forma que o corpo físico e até suas partes, projeções ou superfícies análogas aos braços, pernas, cabeça, etc.” (MOODY, 1975, p. 42).

O extenso trabalho de Moody foi a primeira caracterização detalhada da EQM, mas outros esforços se seguiram, em busca de maior rígor científico. Jung vivenciou um grande número de experiências anômalas, dentre elas, o que conhecemos hoje como EQM. Em sua biografia *Mémorias, Sonhos e reflexões*, e em *Cartas*, encontramos seu relato objetivo sobre essa vivência, e, em algumas de suas obras, reflexões sobre a mesma.

4.1.1 - Vivência de uma EQM por C. G. Jung em 1944

Em 1944, C. G. Jung estava com 69 anos de idade e continuava bastante ativo em suas atividades clínicas e teóricas, com a publicação de livros, seminários e palestras (BAIR, 2003b). Nesse período, ele sofreu uma queda, fraturou uma perna, teve uma embolia e, em seguida, sofreu um infarto do miocárdio. Tudo começou no dia 11 de fevereiro daquele ano, quando Jung havia saído para suas caminhadas vespertinas por recomendação de seu médico. Nesse dia, em vez de seguir o percurso plano pela Seestrasse, próximo ao local em que morava em Kusnacht, ele resolveu subir até o topo do Kusnacht Almend. Ainda era inverno, mas a maior parte dos moradores mantinha as calçadas limpas de neve. À medida que subia, ficava mais interessado na vista do lago de Zurique e da zona rural à esquerda. Nesse momento, escorregou em uma placa de gelo e começou a cair. Ao tentar se segurar, ainda escorregando, torceu o pé. Por sorte, acabou parando nas proximidades de uma casa, cujo morador o socorreu, chamou sua família, e, assim, Jung foi encaminhado ao hospital (BAIR, 2003; FRANZ, 1997).

Jung ficou internado e imobilizado na cama do Hospital particular Hirslanden, na vizinhança do Burghölzli. Dez dias mais tarde, ele sofreu o infarto que provocou nele um fenômeno que ele chamou de ‘visões’ (JUNG, 2016). Nessa época, o estudo sobre a EQM ainda não estava avançado, nem mesmo o termo havia sido cunhado, mas pelas características da vivência, podemos classificá-la dessa forma, como veremos a seguir pela descrição do caso em comparação à categorização estabelecida por Moody (1975). Jung perdeu a consciência

quando sofreu uma embolia, decorrente do deslocamento de um trombo. Ele foi tratado com uma associação de oxigênio e cânfora[26], que o induziram a uma condição que ele classificou como limítrofe entre o sonho e o êxtase. Jung (2016) descreve que no início da experiência as imagens eram tão violentas que ele concluiu que estava prestes a morrer; afirma, ainda, que a enfermeira que acompanhou seu caso o viu envolvido por uma espécie de halo luminoso. Não há como saber ao certo se isso foi uma expressão figurada ou uma percepção efetiva dela. Jung (2016) afirma que esses fenômenos eram comuns entre os agonizantes.

Uma série de visões menores formaram um prelúdio para a EQM posterior. Quando estava no hospital, Jung afirmou ter experimentado visões relacionadas ao texto alquímico que ele estava lendo na época, o *Pardes Rimmonim* de Moisés Cordovero. Bair (2003b) teve acesso aos *Protocolos* não publicados que derem origem a *Memórias, Sonhos e Reflexões*, nos quais Jung afirma que teria tomado parte do enredo da história do *Pardes Rimmonim*, ele seria o rabino Simão ben Yochai, que realiza o casamento entre Tiphereth e Malchuth[27], que ocorria em um jardim de romãs. Em outra das imagens experimentadas nesse prelúdio, ele viu Jerusálém festivamente decorada para o que ele afirmou ser "o casamento do cordeiro" (JUNG, como citado em BAIR, 2003b, p. 186). Em outra visão subsequente, Jung se viu caminhando por um amplo vale que levava a uma série de montanhas de altura mediana, a paisagem verdejante se afunilava para um espaço que lembrava um anfiteatro ao ar livre da antiguidade, ali também acontecia uma hierogamia, ou casamento místico, havia uma mistura de elementos pagãos e cristãos, Zeus e Hera se casavam sob um "sopro vital de santidade inacreditável (. . .), o odor do Espírito Santo" (JUNG, como citado em BAIR, 2003b, p. 186). Nesse momento, Jung afirmou que lhe veio a ideia de um "mysterium coniunctionis" (JUNG, como citado em BAIR, 2003b, p. 186).

---

[26] Bair (2003b, p. 424) ao escrever sua biografia de C. G. Jung consultou o Dr. Thomas B. Kirsch sobre a forma de tratamento para infarto mencionada por Jung. A pesquisadora transcreve as afirmações do médico da seguinte forma: "Os suíços sempre usaram alguns remédios naturais junto com a medicina moderna de alta qualidade e alta tecnologia. Cânfora era um desses remédios antigos. Entratanto, o fato de ser época de guerra podia significar que muitos medicamentos não estavam à mão. Basicamente, o tratamento para infarto do miocárdio é oxigênio, morfina para reduzir a dor, e outros medicamentos para tornar a situação do paciente confortável. Quando há insuficiência cardíaca congestiva, usam-se remédios para retirar o excesso de fluido. Minha impressão pela leitura da descrição de C. G. Jung, é que ele teve um ataque cardíaco pesado, mas não chegou à insuficiência cardíaca congestiva. Portanto, cânfora foi usada para dar-lhe conforto".

[27] Tiphereth e Malchuth fazem parte da cabala judaica ou árvore da vida, sendo duas das Sephirots, ou agentes da manifestação da vontade do criador. Tiphereth é o eu superior, a parte masculina da criação e Malchuth é a matéria e o feminino (JUNG,1977).

No entanto, experiências visionárias com temas da alquimia também foram vivenciadas por Jung, em períodos anteriores ao seu acidente. Em 1939, por exemplo, época em que Jung preparava seu livro *Psicologia e alquimia*, em uma noite, ao acordar, ele viu um crucifixo ao pé de sua cama banhado por um clarão de luz: "O Cristo não era de tamanho natural, mas vi com nitidez seu corpo de ouro esverdeado. Embora magnífica, essa visão me espantou" (JUNG, 2016, p. 213). Completando, ainda, que essas visões ocorriam com frequência: "Tais visões não são raras, pois vejo sempre imagens hipnagógicas plásticas" (JUNG, 2016, p. 214). A interpretação que Jung forneceu na época era de que, assim como os alquimistas, ele teria tido uma experiência do *filius macrocosmi*, a imagem do Cristo como espírito mercurial (FRANZ, 1997). "O ouro verde é a qualidade viva que os alquimistas discerniam não só no homem, como também na natureza inorgânica. É a expressão de um espírito de vida, a *anima mundi*, ou *filius macrocosmi*, o "*Anthropos*" vivo no mundo inteiro" (JUNG, 2016, p. 214). Porém, levaria mais de uma década para que Jung conseguisse transformar em texto suas reflexões acerca das imagens simbólicas que experimentou nesses momentos, seu livro *Mysterium Coniunctionis*, que na primeira edição alemã possuía duas partes[28], só foi publicado anos mais tarde, sendo a síntese entre a elaboração de suas visões e seus estudos sobre alquimia.

A experiência maior ou EQM, subsequente às vivências relatadas acima, está detalhada no capítulo "Visões" de *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Ao se sentir fora do corpo Jung descreve:

> Parecia-me estar muito alto no espaço cósmico. Muito ao longe, abaixo de mim, eu via o globo terrestre banhado por uma maravilhosa luz azul. Via também o mar de um azul intenso e os continentes. Justamente sob os meus pés estava o Ceilão e na minha frente estendia-se o subcontinente indiano. Meu campo visual não abarcava toda a terra, mas sua forma esférica era nitidamente perceptível e seus contornos brilhavam como prata através do maravilhoso azul. Em certas regiões, a esfera terrestre parecia colorida ou marchetada de um verde escuro como prata oxidada (JUNG, 2016, p. 289).

Jung afirma que identificou a essa distância o deserto vermelho alaranjado da Arábia, o mar vermelho, os cumes nevados do Himalaia e, em ângulo superior esquerdo, o mar mediterrâneo. Em carta ao físico Markus Fierz de 12/01/1949 Jung solicitou informações

[28] A edição alemã de *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, partes I e II, foi publicada pela Rascher Verlag de Zurique em 1955 e 1956 e editada por C. G. Jung. Já a edição americana da *Princeton University Press* integrou todas as informações em um único volume e a edição brasileira pela Editora Vozes possui três volumes.

sobre a distância que supostamente ele estaria acima da terra a partir do campo visual descrito. A carta segue da seguinte forma:

> Prezado colega, posso propor-lhe uma questão matemática? Durante minha doença de 1944 tive, após minha embolia cardíaca, um intervalo de inconsciência (?) ou de amnésia(?) e não consigo lembrar-me de qualquer percepção externa, mas guardei desse período uma visão impressionante em que vi, entre outras coisas, a terra, a partir de uma grande distância. Interessa-me saber o quanto era essa distância. Algumas indicações: todo meu campo visual estava preenchido por um segmento da esfera terrestre. Em cima à esquerda eu via a margem noroeste da terra. Embaixo a direita, nas proximidades da margem de meu campo visual, estava o Ceilão, e então à esquerda para cima estava a Índia toda. Mais para esquerda e indistitamente estavam a Pérsia, a Arábia, o mar vermelho e, bem em cima à esquerda, o mediterrâneo e a costa nordeste da África. A questão é esta: a que distância estava eu da terra para poder abranger em meu campo visual toda essa região? Espero que a resposta não lhe dê muito trabalho." (JUNG, 2011, p. 518).

Ele afirma que mais tarde foi informado pelo professor Fierz de que sua descrição correspondia à distância de cerca de mil e quinhentos quilômetros acima da Terra, completando: "O espetáculo da Terra visto dessa altura foi à experiência mais feérica e maravilhosa da minha vida" (JUNG, 2016, p. 289).

A experiência de Jung possui características *sui generis*; no entanto, ela se compara ao segundo grupo de relatos coletados por Moody (1975): experiências de pessoas que, no curso de acidentes ou ferimentos graves ou doenças, chegaram muito perto da morte. Em carta à Dra. Kristine Mann, datada de 1 de fevereiro de 1945, ele reconta a experiência com outras palavras: "Considerando-se em geral, minha doença foi uma experiência muito válida, ela me deu a oportunidade inestimável de olhar por trás do véu" (JUNG, 2015, p. 357). "É algo inefavelmente grandioso. Eu estava livre, completamente livre e inteiro, como nunca havia sentido antes. Eu me sentia a 15.000 quilômetros[29] da terra e a via como um imenso globo brilhando numa luz azul, indizivelmente bela" (JUNG, 2015, p. 363). E completa: "A única dificuldade é livrar-se do corpo, ficar nu e vazio do mundo e da vontade do eu" (JUNG, 2015, p. 363). No trecho destacado está claramente identificada a sensação de estar fora do corpo e de flutuar à distância, complementada pela sensação do inefável, uma experiência difícil de colocar em palavras pelo exotismo da situação.Em sua descrição, Jung continua afirmando: "Eu estava no universo, onde havia uma grande rocha solitária na qual havia um templo. Vi a entrada do templo iluminada por milhares de pequenas chamas de óleo de coco. Eu sabia que deveria entrar no templo para então chegar a um conhecimento pleno" (JUNG, 2015, p. 357).

[29]Jung, em escritos posteriores, corrige essa informação, ao ser esclarecido pelo professor Markus Fierz da distância em que ele poderia estar acima da terra, cerca de 1.500 km (Jung, 1975/211).

A descrição de um túnel escuro, funil ou caverna, como descrito por Moody (1975), na visão de Jung, pode ser associada tanto à visão preliminar do espaço verdejante que se afunilou em um teatro, como a um enorme bloco de pedra negra, que ele viu flutuando no espaço, juntamente com a sensação de ponto limítrofe ou de linha. Trata-se de elementos da classificação das características subjetivas de uma EQM. Ele sentia que deveria adentrar esse templo localizado dentro do bloco de pedra, também chamado em alguns momentos de meteorito.

No relato de *Memórias* também se encontram descrições desse momento de contato com o bloco negro que flutuava no espaço: "A uma pequena distância percebi no espaço um enorme bloco de pedra escura, como um meteorito, quase do tamanho de minha casa, talvez um pouco maior. A pedra flutuava no espaço e eu também" (JUNG, 2016, p. 289 – 290). Ao entrar no templo, ele se encontra com outra pessoa, também um ponto destacado dentro das experiências de EQM: "Uma entrada dava acesso a um pequeno vestíbulo; à direita, sobre um banco de pedra, estava sentado, em posição de lótus, completamente distendido e repousado, um hindu de pele bronzeada vestido de branco. Esperava-me sem dizer uma palavra" (JUNG, 2016, p. 290). Em seguida, ao adentrar mais no interior do espaço Jung afirma: "enquanto me aproximava do templo, estava certo de chegar a um lugar iluminado e de aí encontrar o grupo de seres humanos aos quais na realidade pertenço" (JUNG, 2016, p. 290).

A questão da revisão de toda a vida também surge para Jung, não como uma memória panorâmica, mas como uma percepção do resultado de sua vida inteira sendo avaliada por ele:

> Ocorreu-me algo estranho, tudo o que tinha sido até então se afastava de mim. Tudo o que eu acreditava, desejava ou pensava, toda a fantasmagoria da existência terrestre se desligava de mim ou me era arrancada – processo extremamente doloroso. Entretanto alguma coisa subsistia, porque me parecia então ter ao meu lado tudo o que vivera ou fizera, tudo o que tinha desenrolado a minha vida. Poderia, da mesma maneira, dizer estava perto de mim, e eu estava lá, tudo isso, de certa forma, me compunha. Eu era feito de minha história e tinha a certeza de que era bem eu (JUNG, 2016, p. 290).

Outro dos tópicos destacados por Moody (1975), em relação aos que pasaram por uma EQM, é o que o autor nomeia como 'novas visões sobre a morte', que parece também estar presente em Jung, como demonstra-se em um fragmento de sua carta a Kristine Mann:

> Era um festival silencioso e invisível, permeado por um sentimento incomparável e indescritível de felicidade eterna, jamais poderia imaginar que houvesse semelhante sentimento no âmbito da experiência humana. Vista de fora e enquanto estivermos do lado de fora, a morte é a coisa mais terrível. Mas, uma vez dentro, experimenta-se um sentimento tão forte de totalidade, paz e realização que não se deseja voltar (JUNG, 2015, p. 357).

A imagem de seu médico surge em determinado ponto de sua experiência, como mensagem da necessidade de retornar. Trata-se do momento de volta, categorizado por Moody (1975). Jung afirma que se produziu, entre ele e a imagem, uma silenciosa transmissão de pensamentos, seu médico não lhe aparecia em sua imagem objetiva, mas no que Jung chama de "sua forma original" (JUNG, 2016, p. 291). "Ergueu-se uma imagem (...) é o médico que me assitiu! Mas, agora aparece em sua forma primeira, como um Basileu de Cos" (JUNG, 2016, p. 291). E continua: "Realmente meu médico fora delegado pela Terra para trazer-me uma mensagem: protestavam contra a minha partida. Não tinha o direito de deixar a Terra e devia voltar" (JUNG, 2016, p. 291). Anos mais tarde, em 25 de outubro de 1955, Jung escreve ao irmão de seu médico Dr. Armin Haemmerli, descrevendo mais informações acerca de suas percepções de 1944:

> Prezado colega! Agora que cessou a torrente de cartas pelo meu aniversário de oitenta anos, consigo, finalmente, agradecer o seu cartão vindo da ilha de Cós e sua estimada carta de 4 de agosto. Sua carta de Cós me comoveu profundamente ainda mais que seu falecido irmão, que me tratou durante meu infarto cardíaco, está associado de maneira misteriosa a Cós. Em meu estado de delírio na época, a imagem de seu irmão me apareceu, cingindo a coroa de ouro de Hipócrates, e me advertiu – eu estava então a 1.500 km da Terra e a ponto de entrar num templo de pedra, situado em um meteorito – que eu não tinha permissão de me afastar para mais longe da Terra, mas tinha de voltar para ela. A partir do momento dessa visão, temi pela vida de seu irmão, pois eu o tinha visto em sua "forma primitiva", como "príncipe de Cós", o que significava sua morte. Somente mais tarde descobri que os grandes médicos de Cós denominavam-se basileus (reis). No dia 4 de abril de 1944, tive licença para me sentar pela primeira vez à beira da cama, e neste mesmo dia seu irmão teve de baixar ao leito, para nunca mais se levantar (JUNG, 2011, p. 273).

Em 1944, ao retornar da EQM, Jung afirma que relatou ao seu médico parte das visões e solicitou que ele próprio cuidasse de sua saúde, pois pressentia que algo lhe pudesse acontecer, mas o Dr. Haemmerli se recusou a dar crédito ao relato. A falta de atenção do médico fez com que Jung se irritasse, e sua esposa, que o acompanhava na recuperação, o admoestou sobre o que considerava uma falta amabilidade em relação ao médico, mas, efetivamente, em 4 de abril de 1944, o Dr. Haemmerli teve um acesso de febre e morreu de septicemia[30] (BAIR, 2003b; JUNG, 2016).

A experiência de 1944 se manteve em Jung com forte carga emocional; a lembrança continuou persistente e ele afirma que teve dificuldade de retornar às limitações de sua vida cotidiana, como se vê em suas próprias palavras: "realmente, durante o primeiro mês após a

[30]Tipo comum de sépsis, caracterizado por um estado infeccioso generalizado devido à presença de microrganismos patogênicos e suas toxinas na corrente sanguínea (Editora Melhoramentos, 2020).

primeira visão sofri de negras depressões, porque sentia que estava me recuperando. Era como se estivesse morrendo. Eu não queria viver e retornar para esta vida fragmentária, estreita e quase mecânica" (JUNG, 2001, p. 363).

Em 1946, Jung ainda passava por tratamento para recuperação do trauma físico de seu coração. Em carta a Victor White de 18 de dezembro de 1946 ele afirma que a experiência de morte é algo realmente impactante: "O *aspectus mortis* é um assunto extremamente pessoal, quando somos desnudados de todas as coisas na presença de Deus. Nossa totalidade é testada sem compaixão" (JUNG, 2015, p. 450). Ao mesmo tempo, Jung afirma que algo havia se transformado nele, como se pode ver no fragmento relatado de um sonho recente: "Ontem tive um sonho maravilhoso; um diamante azulado qual estrela no alto do céu refletia-se em um pequeno lago, redondo e manso – céu em cima, céu abaixo. A *Imago Dei* na escuridão da terra, isto sou eu" (JUNG, 2015, p. 450). Ao final da carta, ele afirma: "parece-me que estou pronto para morrer, mas parece também que bruxuleiam pensamentos poderosos, como relâmpagos em noite de verão. Todavia não são meus, eles pertencem a Deus como tudo que é digno de ser mencionado" (JUNG, 2015, p. 450).

Do conjunto de caracterizações subjetivas relacionadas à EQM elaboradas por Moody (1975), destacamos que Jung experimentou 12 dos 15 elementos relacionados. 1) Ele teve a sensação de bem estar; 2) dificuldade de expor em palavras a sensação de totalidade (inefabilidade); 3) viu luzes em suas visões preliminares à EQM; 4) sentiu-se fora do corpo; 5) atravessou um espaço desconhecido e escuro; 6) encontrou outra individualidade; 7) teve a sensação de revisão de todas as suas vivências; 8) percebeu um limite que deveria atravessar para encontrar o grupo de pessoas ao qual pertencia, no entanto, ele não atravessou esse limite na EQM; 9) teve um chamado de volta na visão de seu médico; 10) reavaliou a morte, adquirindo mais certeza sobre uma sobrevivência da consciência, 11) o evento teve efeitos sobre sua vida e 12) o contar aos outros em vida, se restringiu a comentários em cartas.

Ele afirmou a Kristine Mann que sentia que não viveria por muito tempo, no entanto, Jung se recuperou e viveu mais 17 anos. Pouco antes de sua morte, em maio de 1961, ele concedeu uma entrevista ao escritor e diplomata chileno Miguel Serrano, na qual resumiu suas experiências de 1944. Serrano havia perguntado a Jung se ele considerava possível a mente atuar a margem do cérebro. Ao que Jung responde:

> Os fenômenos parapsicólogicos sugerem que sim. Uma vez fiquei gravemente doente, quase em coma. Todos pensavam que eu estava sofrendo terrivelmente, mas, na verdade, estava experimentando algo extremamente agradável. Eu parecia estar flutuando sobre o meu corpo, bem acima dele (MCGUIRE; HULL, 1977, p. 466).

O impacto da experiência sobre sua obra foi significativo. Jung chamou essas visões de "as experiências mais desmedidas" (JUNG como citado em BAIR, 2003b, p. 187). Ele afirmou que a bem aventurança experimentada no processo trazia a ele a coragem para dizer coisas que até então permaneciam obscuras. Sobre a sensação resultante da EQM, Jung afirmou: "a única coisa que resta do sentimento é uma soma, um todo brilhante que contêm a expectativa daquilo que está começando, a surpresa pelo que acabou de acontecer, e a satisfação com o resultado" (JUNG como citado em BAIR, 2003b, p. 187).

4.1.2 - Efeitos da EQM sobre a obra de Jung: *Mysterium Coniunctionis*

A primeira carta de Jung após receber alta do hospital, no final de junho de 1944, é endereçada ao professor Karl Kerényi, com data de 06/07/1944. A resposta de Jung não menciona sua doença, ele trata de um livro do alquimista Michael Sendivogius, *Tractatus de Sulphure* e faz comparações entre as informações desse texto com os estudos daquele período de Kerényi. No entanto, é interessante notar uma missiva subsequente, de 11/07/1944, enviada a uma destinatária não identificada, na qual Jung menciona sua experiência com a quase morte:

> O que acontece após a morte é tão indizivelmente grandioso que nossa imaginação e sentimento não bastam para fazer uma ideia ainda que aproximada (. . .) mais cedo ou mais tarde todos os mortos se transformam naquilo que nós também somos. Mas, quanto a este modo de ser, sabemos pouco ou nada nesta nossa realidade, e o que saberemos ainda da Terra depois da morte? A dissolução de nossa forma temporal na eternidade nada perde em sentido. Ao contrário, o pequeno dedo reconhecerá que pertence a mão (JUNG, 2015, p. 343).

O casamento alquímico parte das visões preliminares passa a ocupar a mente de Jung cada vez mais, em carta de 05/10/1944, endereçada ao Dr. Rudolf Bernoulli, médico que acompanhou Jung em sessões espíritas da década de 1930, ele afirma:

> Aos poucos estou indo melhor, mas bem aos poucos, mas felizmente posso levar adiante o meu trabalho científico e estou atualmente ocupado com mistério do casamento químico (*Chymische Hochzeit* de Christian Rosenkreutz). Sem dúvida o número dos herméticos tornou-se muito pequeno. Também nunca foi muito grande porque a *aurea catena*[31] sobre a qual escreviam não corre através de escolas e da tradição consciente, mas através do inconsciente. A hermética não é uma escolha, mas destino, assim

[31]Segundo Jung (2015) a *Aurea Catena*, ou corrente de ouro, é uma referência a *Aurea Catena Homeri*, descrita por alguns autores herméticos como uma sequência de homens sábios que passaram pela história trazendo conhecimentos para a humanidade.

> como a *Ecclesia Spiritualis* não é nenhuma organização, mas uma *electio* (JUNG, 2015, p. 351).

Já em carta a Eleanor Bertine, de 17 de abril de 1947, ele se declarava totalmente recuperado, já retornando plenamente ao trabalho e também tendo gosto pela vida. "Já me sinto quase tão bem quanto antes da minha doença" (JUNG, 2015, p. 455). Ele afirma que todo o processo o auxiliou a pôr em ordem sua produção teórica "Durante minha doença descobri que havia um monte de pensamentos que eu devia ordenar e de cuja existência eu nem sabia. Devo acertar o passo com a minha fertilidade inconsciente" (JUNG, 2015, p. 455).

As obras posteriores de Jung refletem sua preocupação relacionada à vivência de EQM. Na obra de 1952, *Synchronicity* [32], por exemplo, Jung reuniu um número significativo de relatos e referências de experiências anômalas que são categorizadas pelo nome genérico de 'sincronicidade,' entre essas experiências algumas são claramente relatos de EQM. Essa experiência teria levado Jung a avaliar o problema da relação corpo-alma, que será retomado na obra *Mysterium*, sob a casca de um conjunto de simbolizações. Jung afirma: "devemos nos perguntar aqui se a relação entre alma e corpo não pode ser comparada sob este ângulo, isto é, se a coordenação dos processos psíquicos e físicos no organismo vivo pode ser entendida como um fenômeno sincronístico" (JUNG, 1975b, para. 948) e completa: "a sincronicidade possui certas qualidades que podem nos ajudar a esclarecer o problema corpo-alma (. . .) o ordenamento significativo poderia lançar luz sobre o paralelismo psicofísico" (JUNG, 1975b, para. 948).

As avaliações seguintes a estas afirmações refletem a preocupação de Jung com o tema da EQM. O nível de detalhes fornecidos em suas explicações nos leva à hipótese de que ele apresenta o seu conhecimento pessoal do evento. Jung afirma:

> Talvez valha a pena examinar mais de perto, sob este ponto de vista, certas experiências que parecem revelar a existência de processos psíquicos naquilo que comumente se considera como um estado inconsciente. Penso aqui, sobretudo, nas observações notáveis, feitas durante sincopes profundas decorrentes de lesões cerebrais graves (. . .). Neste estado, ocorre uma sensação muito nítida e impressionante alucinação ou levitação (. . .). Ocasionalmente, tem a impressão de que o espaço circundante se eleva também (. . .) a altura da levitação pode ir de meio metro a vários metros. Perde-se a sensação do peso (. . .) durante a levitação, a disposição interior é predominantemente eufórica: "sublime, solene, lindo, celestial, relaxante, feliz, despreocupado, excitante", são palavras usadas para descrever este estado. É uma espécie de experiência de ascensão aos céus (JUNG, 1975b, para. 949).

[32] Analisaremos a obra *Sincronicidade* em mais detalhes no tópico seguinte deste capítulo.

No entanto, a decrição objetiva de sua experiência pessoal não é apresentada em suas obras teóricas, Jung utiliza como exemplificação do fenômeno, o caso de uma de suas pacientes, que ele considerava portadora da maior sinceridade. A mulher teve uma complicação durante o parto de seu filho, depois de trinta horas na mesa de cirurgia, o médico decidiu pela utilização do fórceps. Após terminar todo o procedimento, a paciente havia perdido muito sangue, mas permanecia acordada. No momento em que tudo estava sendo arrumado e a enfermeira se encaminhava para sair, ela perdeu os sentidos. A paciente conta que sentiu a enfermeira tomando seu pulso, sem conseguir manifestar qualquer reação. No relato de Jung:

> A próxima coisa de que (a paciente) tomou consciência foi que, sem sentir seu corpo e a posição e que jazia, ela olhava para baixo, de algum ponto situado junto ao teto do quarto, e podia ver tudo o que se passava no recinto, abaixo dela: via a si mesma deitada na cama, mortalmente pálida, de olhos fechados. A enfermeira estava de pé ao seu lado. O médico andava agitado para lá e para cá, no quarto, e parecia haver perdido a cabeça, sem saber realmente o que fazer (JUNG, 1975b, para. 950).

Ela se lembra de que a primeira coisa que viu ao despertar foi a enfermeira debruçada sobre seu leito, ela informou à paciente que ela ficou desacordada por quase meia hora. Sobre o relato, Jung (1975b, para. 952) afirma: "era de esperar que uma anemia cerebral tão definida afetasse notavelmente ou mesmo impedisse a ocorrência de processos psíquicos tão altamente complexos". E completa:

> A sensação de levitação que ocorre nestas ocasiões bem como a alteração do ângulo de visão e a extinção da audição e das percepções cinestésicas indicam *uma mudança da localização da consciência*, uma espécie de separação do corpo ou do córtex cerebral, onde se supõe esteja a sede dos fenômenos conscientes (JUNG, 1975b, para. 955).

Jung (1975b) se utiliza, ainda, de comparações entre as experiências de quase morte, e, consequente, sensação de estar fora do corpo, com os estudos de Karl Ritter von Frisch, zoólogo que pesquisou o comportamento social de insetos, especialmente, abelhas. Frisch descobriu que esses insetos possuem um sistema de transmissão de informações bastante complexo, conseguindo, inclusive, indicar localizações de espaços específicos. As abelhas possuiríam o que se poderia considerar como uma linguagem, realizada através de movimentações específicas de seu corpo. Frisch concluiu que o sistema ganglionar desses insetos, aparentemente, produziria resultados semelhantes ao do córtex cerebral humano. Jung (1975b, para. 957) afirma: "as observações de v. Frisch *provam a existência de pensamentos e percepções transcerebrais.*" Nos casos de EQM, que Jung nomeia como casos crepusculares e psiquiátricos, uma situação semelhante estaria presente, ou seja, a manutenção da

consciência em nível transcerebral. E completa: "*É preciso ter presente a existência de alguma forma de consciência durante a inconsciência do estado de coma*" (JUNG, 1975b, para. 957).

A EQM também teria sido um ápice de um processo reflexivo, quebrando com certas resistências de Jung sobre a temática da sobrevivência da consciência. Essa premissa será encontrada na obra *Mysterium Coniunctionis*, conforme afirma Jung (2016, p. 311): "Entretanto, se nos colocarmos diante de outro ponto de vista, a morte parece ser um acontecimento alegre. *Sub specie aeternitatis*, ela é um casamento, um *mysterium conjunctionis* (mistério da união)".

No entanto, a forma de externalização dessas reflexões foi extremamente simbólica, hermética e ainda inacessível ao grande público. Em cartas, a expressão mais livre permitiu alguns vislumbres de sua intenção com trabalhos como *Aion*, *Mysterium* e *Answer to Job,* todas do período pós-EQM. Em carta a Erich Neumann, de 05 de janeiro de 1952, Jung apresenta algumas das referidas análises. Neumann havia lido *Answer to Job* e enviou algumas perguntas. Jung (2011, pp. 32 – 33) responde:

> Trata-se da imagem canônica de Deus. Esta é a minha primeira preocupação, e não um conceito de Deus geral e filosófico. Deus é sempre específico e sempre localmente válido, caso contrário ele seria ineficaz. Para mim, vale a imagem ocidental de Deus, quer eu concorde intelectualmente com ela ou não. Não faço filosofia da religião, mas estou impressionado, quase estupefato, e reuno forças (. . .) O *mysterium coniunctionis* é um assunto do ser humano. Ele é o nymphagogos do casamento celeste. Como pode um ser humano distanciar-se desse fato? Ele seria então um filósofo que fala sobre Deus, mas não com Deus. A primeira coisa seria fácil e daria ao ser humano uma certeza falsa, mas a segunda é difícil, e, por isso, extremamente impopular. *E foi esta a minha lastimada sorte, havendo necessidade de uma doença enérgica para quebrar minha resistência* (. . .) *Jó* e *Sincronicidade* estão atualmente no prelo. Por ora estou totalmente ocupado, apesar de minha capacidade de trabalho bastante limitada, em escrever o último capítulo de *Mysterium Coniunctionis*. O livro terá dois volumes, seguido de um terceiro que contém a *Aurora Consurgens* (atribuída a Tomás de Aquino), um exemplo da interpenetração recíproca de cristianismo e alquimia.

Na carta, Jung se refere ao 'nymphagogos' ou padrinho de casamento, como sendo o ser humano, pois é ele que no processo de conscientização deve reunir os opostos em si-mesmo, a chamada *coniunctionis* do processo alquímico. A psicologia de Jung reflete constantemente sobre essas polaridades diversas que existem no interior homem, paradoxos que tendem a uma dissociação, no entanto, caberia ao indivíduo a reunião e articulação desses aspectos contrastantes em favor de um desenvolvimento pessoal ou o chamado processo de individuação; os livros desse período refletem sobre esses pares de opostos. *Aion*, por

exemplo, reflete sua ocupação com o arquétipo do si-mesmo, ou seja, da questão da imagem de Deus no psiquismo do homem. Em *Answer to Job*, discute-se a posição do homem perante Deus, a questão do mal, do sofrimento e do desenvolvimento da consciência. Finalmente, em *Mysterium Coniunctionis,* aparece a suprema integração com o divino, o 'casamento alquímico' da tradição medieval, o símbolo da reunião das partes dispersas da personalidade para a realização do homem integral.

De forma geral, entre os junguianos, *Mysterium* é compreendido como um relato final das extensas pesquisas de Jung sobre alquimia. Edinger (1995), em seus seminários *The Mysterium Lectures: a journey through C. G. Jung's Mysterium Coniunctionis,* apresenta a ideia mais comumente aceita acerca do trabalho, a alquimia seria o resultado de um sonho coletivo, ou melhor, uma manifestação do inconsciente coletivo, suas imagens refletem os processos inconscientes vivenciados pelo indivíduo. A investigação da matéria e a busca por resultados como o *elixir vitae* (elixir da longa vida), a *panaceia*, o *lapis philosophorum* (pedra filosofal), a transformação do chumbo em ouro, são todas imagens simbólicas associadas à conclusão de um processo, no qual o homem encontra a si-mesmo. Em seu ponto de vista psicológico, a alquimia teria perpétua validade, sendo eficaz tanto na antiguidade, como no período moderno.

No entanto, poderíamos acrescentar mais uma camada interpretativa desse processo. A vivência da EQM, com suas visões preliminares, em nosso entendimento, também levou Jung a reflexões objetivas sobre a vida como um todo, incluindo a questão da natureza da psique e sua ligação com o corpo, como pode ser verificado nas diversas interpretações de imagens realizadas pelo autor ao longo do texto de *Mysterium*. Como afirma Shamdasani (2008), os pensamentos de Jung sobre a morte constituem o pano de fundo de *Mysterium*. A partir de 1944, surge uma tentativa, sempre renovada, de dar uma resposta para a ligação entre o plano físico e o além. Jung passaria a trabalhar sob o signo da morte, não como um ataúde, mas como a barca de Caronte, no objetivo de auxiliar seus leitores a chegarem à outra margem.

Marie - Louise Von Franz (2012, p. 7) afirma, no prefácio dos editores suíços de *Mysterium*, que a obra contém o fundamental do estudo realizado por Jung sobre a alquimia, concordando, ainda, com os possíveis aspectos parapsíquicos que a obra revelaria, especialmente, a relação mente e matéria.

> Mas, a alquimia não representava apenas uma etapa histórica que precedeu à psicologia profunda. Não foi por acaso que Jung empregou os sonhos de um cientista moderno (Wolfgang Pauli) como introdução de sua obra *Psicologia e alquimia*, certamente se acha antecipada também aquela união entre a psicologia do inconsciente e os resultados da microfísica, tarefa que ainda nos resta explorar. Como Jung suspeitava, seria possível imaginar que a

> matéria constituisse o aspecto concreto da psique, não da psique individual, mas do inconsciente coletivo.

Von Franz (2012) sugere que o inconsciente coletivo, ou melhor, os arquétipos que o constituem, não seriam apenas as dominantes estruturais da psique, mas, também, os fatores que dão forma à natureza e ao universo. Dessa forma, psíquico e físico seriam partes de uma mesma realidade. Essas conclusões apontariam na direção dos fenômenos parapsíquicos e das relações entre mente e matéria, que se influenciariam mutuamente.

Para Bygott (2014), a experiência com o hierósgamos ou casamento alquímico, no estado de EQM, foi um relance da percepção do mistério da união, de todos os elementos constituintes do homem, o que seria desenvolvido mais tarde em *Mysterium*. Para autora essa experiência faz parte do desenvolvimento do conceito de *unus mundus*. Esse termo é resgatado por Jung, em paralelo aos seus estudos sobre a sincronicidade, publicados em 1952. Segundo Samuels (1986), a pesquisa de Jung sobre a alquimia, que tem seu ápice em *Mysterium,* aliada à sincronicidade, conduziram-no a resgatar a proposta pré-newtoniana do *unus mundus* ou mundo unitário. "Este conceito ou imagem é usado por Jung para sugerir que cada estrato da existência está intimamente ligado com todos os outros estratos" (SAMUELS, 1986, p. 111 – 112). A conclusão da *coniunctio,* ou união, é que o transcendente não seria algo distinto do fisico, mas sua própria extensão. Dessa forma, corpo e psique seriam duas polaridades de uma mesma realidade, assim como psique e a matéria.

Em carta a Richard F. C. Hull de 27/12/1958 Jung (2011, pp. 469 – 470) menciona esse assunto:

> Prezado Hull, sua sugestão de traduzir o subtítulo de *Mysterium Coniunctionis* como "uma investigação sobre a fissão e fusão de oposições psíquicas na alquimia" é bastante inteligente. É audaciosa e, em certo sentido, correta. Esta ideia é tão criativa que não posso responsabilizar-me por ela. Sugeriria que o senhor explicasse numa nota de rodapé sua tradução de minha despretensiosa terminologia "Trennung und Zusammensetzung (Separação e composição)"[33]. Eu o parabenizo por esta interpretação feliz de meu abrandamento. *Pessoalmente estou convencido da analogia básica entre as descobertas fisicas e psicológicas. Discuti muitas vezes este problema com o falecido Prof. Pauli, que também estava fascinado pelo que chamava de reflexo do espelho, pois ele é a causa da existência de dois mundos que estão unidos na verdade pelo speculum, pelo que está no meio dos dois*.

[33] Hull não acatou a sugestão de Jung e Jung, por sua vez, escreveu duas semanas depois, mudando de opinião sobre o subtítulo da obra, afirmou que fissão e fusão são muito específicas para expressar o sentido bem mais geral dos termos análise (separação) e síntese (composição). O subtítulo em inglês de *Mysterium Coniuntionis* ficou: '*an inquiry into the separation and synthesis of psychic opposites in alchemy*' (Jung, 1975/2011).

Os objetivos do processo alquímico poderiam ser interpretados de duas formas, segundo Jung: “em primeiro plano a reação subjetiva na formação das imagens” (JUNG, 1977, para. 758) em plano seguinte “os possíveis efeitos objetivos” (JUNG, 1977, para. 758), que Jung relaciona a sincronicidade, a ligação entre eventos físicos e psíquicos. Em uma das partes centrais de *Mysterium*, tópico: ‘terceiro estágio: *unus mundus*’, Jung apresenta suas conclusões acerca do trabalho dos alquimistas em geral, a busca pelo *arcano* ou o segredo (muitas vezes representado pelo *elixir vitae* e o *lapis philosophorum*), tem seu ápice no *unus mundus*. Esse, resgatado do alquimista Gerard Dorn, representa a tentativa dos alquimistas, que, em suas experiências, buscam purificar a matéria, considerada corrompida pelo pecado original, e, dessa forma, integrá-la ao plano espiritual ou Deus. Na verdade, uma projeção da tentativa de reconciliação entre as necessidades espirituais e materiais do homem. Jung apresenta, nessa parte, sua cosmovisão, uma reflexão, que em nosso entendimento mistura suas experiências de 1944 e seus estudos sobre a alquimia. “Justamente porque o psíquico e o físico estão em dependência recíproca um do outro, já se formulou mais vezes a conjectura, que, no além de nossas experiências feitas até agora, eles se identificam um com o outro” (JUNG, 1977, para. 765) e completa:

> Que também o mundo psíquico, tão extraordinariamente diferente do físico, não esteja fundamentado fora do cosmos, se deduz do fato inegável que *entre a alma e o corpo há um relacionamento causal, que aponta para uma natureza fundamentalmente uniforme da parte deles* (JUNG, 1977, para. 767).

A possível natureza tríplice do homem é fruto de profundas reflexões por parte dos alqumistas, corpo, alma e espírito, surgem em diversas simbolizações e imagens. Jung busca resgatar muitas dessas reflexões em *Mysterium*. Uma das primeiras imagens interpretadas na obra é a de dois peixes enlaçados, como no signo astrológico do zodíaco, os peixes nadam no mar em direções opostas. Esta, como algumas das imagens seguintes, foram analisadas por Jung a partir da obra *The Book of Lambspring* (EDINGER, 1995). Jung afirma: “nos símbolos de Lambsprinck são eles os peixes astrológicos, que representam a oposição entre ‘espírito e a alma’, porque nadam em sentidos opostos. A água em que se encontram é o ‘mare nostrum’ e é interpretada como corpo.” (JUNG, 1977, para. 3). Outro dos símbolos é o de um cervo, que se encontra junto com um unicórnio em uma mata, Jung (1977, para. 3) afirma: “o cervo significa a alma, o unicórnio o espírito, e o mato o corpo”. Outra das imagens traz a oposição entre elementos aéreos e terrestres, como uma águia que voa no céu, acorrentada à terra por um sapo. Ou, ainda, a imagem de um dragão alado que luta com um dragão sem asas, esse

último impede o primeiro de voar, ou duas aves que lutam entre si. Jung interpreta da seguinte forma:

> As duas aves que lutam entre si representam de fato a oposição entre espírito e corpo, como já mostra o título. A oposição entre espírito e alma provêm da subtilidade material desta última. Ela está mais próxima do corpo hílico (material) e é *densior et crassior* (mais densa e mais groseira) do que o espírito (JUNG, 1977, para. 3).

Mysterium também se dedica a um ponto fundamental das visões de Jung de 1944, um tema recorrente em tratados alquímicos, o casamento de Tiphereth e Malchuth, sephirots da cabala judaica. Tiphereth representa o espírito e Malchuth a terra, a matéria e o elemento feminino. O hierósgamos é a união do mundo celeste com o mundo terrestre. Jung afirma sobre o casamento alquímico:

> *Se procurarmos conceber a natureza em sentido mais elevado como uma noção geral que abranja todos os fenômenos, veremos que um de seus aspectos é o fisico e o outro o espiritual (pneumático)*. Desde a antiguidade o primeiro deles é considerado o feminino e o segundo o masculino. A meta do primeiro é a união, mas o segundo tende para a distinção. Porque supervalorizamos o aspecto físico, falta a nossa razão hoje em dia orientação espiritual, isto é, pneuma" (JUNG, 1977, para. 104).

Jung completa:

> O escopo fisico é o ouro, a panacéia, o *elixir vitae*, mas o escopo pneumático é o renascimento da luz (espiritual), a partir da escuridão da *physis*, bem como o salutar conhecimento de si mesmo e a libertação do corpo pneumático (ou espiritual) a partir da *corruptio* da carne (JUNG, 1977, para. 104).

A alquimia, frequentemente, também faz menção a operações, envolvendo três elementos considerados fundamentais: o enxofre, o sal e o mercúrio. Nas interpretações de Jung, esses elementos também seriam simbolismos da natureza tríplice do homem. O enxofre ou sulphur seria a representação da matéria "sulphur é um dos muitos sinônimos para designar a prima materia" (JUNG, 1977, para. 134). No entanto, o elemento carrega em si algo de paradoxal: "em correspondência a sua duplicidade constante o enxofre é corporal e terreno como também um princípio oculto e espiritual" (JUNG, 1977, para. 134). Sobre o sal Jung destaca: "a obscuridade dessas significações variadas do sal, que se entrecortam começa a aclarar-se, quando percebemos em seguida que um dos significados mais nobres do sal é o de alma" (JUNG, 1977, para. 321). E o mercúrio, dentre as suas muitas e complexas interpretações, seria o espírito: "mercurius mais espiritual, mais perfeito e mais nobre, a legítima substância do arcano, um *spiritus*" (JUNG, 1977, para. 9) e "mercurius corresponde, como se pode comprovar, ao nous cósmico dos antigos filósofos" (JUNG, 1977, para. 117).

Ainda em relação à união dos opostos, físico e transcendente, Jung destaca o papel de um simbolismo quádruplo. Em alguns textos alquimistas, esse tema é representado pelas estações do ano (primavera, verão, outono e inverno), ou pela passagem do sol por quatro constelações do círculo zodiacal (áries, câncer, libra e capricórnio). O movimento do sol representaria a passagem de tempo, cujo reflexo na terra seria o desenvolvimento do homem surgindo da infância, passando pela juventude até a fase adulta, e desta à velhice. "O quatérnio duplo ou a ogdóade representa a totalidade, um ente que é simultanemanete celeste e terrestre, espiritual e corporal" (JUNG, 1977, para. 8). Jung completa: "como já mostrei na obra mencionada, a finalidade da circulatio é a produção (respectivamente reprodução) do homem primitivo redondo" (JUNG, 1977, para. 5). O homem redondo teria o mesmo sentido da mandala, a união da cruz e do círculo, novamente, matéria e espírito unidos. A mandala tambem é vista como o despertar do que Jung nomeia como *Ecclesia Spiritualis*, ou o espiritual no homem.

Outras das imagens comuns dos textos alquímicos mostram um rei em frente a uma rainha e os dois cruzam seus cetros, ou do *rubeus* (homem vermelho) que se opõe a uma *mulier candida* (mulher branca). O rei ou homem vermelho são uma simbologia para o espírito, a rainha ou mulher branca, a alma, os dois elementos opostos se unem no *hermaphroditus*, uma das possíveis interpretações do *hermaphroditus* é a matéria ou natureza: "hermafrodito da natureza, isto é, da substância do arcano" (JUNG, 1977, para. 476).

Segundo as explanações mais difundidas, a psicologia analítica considera essas imagens como representações de conteúdos inconscientes, a alma como a 'anima', a parcela feminina do inconsciente do homem, e o espírito como o 'animus', a parcela masculina do inconsciente da mulher. Da mesma forma, a *conjunctio*, união do rei e da rainha, é analisada como um dos pontos centrais da psicoterapia, a transferência, a relação terapeuta - paciente. Não negamos essas interpretações, somente apontamos para uma visão, destacada pelo próprio Jung, que acrescenta mais um patamar explicativo: "Os pares de opostos formam, muito antes, a fenomenologia do si-mesmo paradoxal, que é a totalidade humana. Por isso, sua simbólica recorre a expressões de natureza cósmica" (JUNG, 1977, para. 4).

As visões e a EQM de 1944 levaram Jung a um processo reflexivo, que o auxiliou na organização de suas ideias; materiais dessas vivências foram articulados à construção de sua psicologia, e, em certo nível, interpretados como processos inconscientes. Para Shamdasani (2012) *Mysterium* é a psicologia analítica em seu estado maduro. A teoria que há muito tempo se desenvolvia de forma flexível e móvel, teria, de certa forma, se sedimentado nesta obra. Em *Mysterium* estão às questões fundamentais da análise de sonhos, da transferência, dos

processos projetivos e da busca do indivíduo pela reunião dos opostos no seu psiquismo, em direção ao desenvolvimento pessoal, ou seja, a individuação.

É claro que a maior parte de *Mysterium* analisa as questões da alquimia sob um ponto de vista psicologicista, mas uma nova possibilidade interpretativa que buscamos acrescentar é que sobre a casca da simbologia hermética também existem formulações sobre a natureza transcendente do homem. Entre os efeitos da EQM, para Jung, agrega-se uma nova cosmovisão, que inclui a continuidade da existência da consciência após a morte do corpo. No entanto, nas obras oficiais esse elemento está velado, necessitando ser decifrado, somente em cartas notamos essa avaliação de forma mais transparente. A carta de 19 de novembro de 1955, mesmo ano de lançamento da primeira parte de *Mysterium*, poderia resumir essa perspectiva. Jung afirma: "Tenho boas razões para acreditar que as coisas não terminarão depois da morte. A vida parece um interlúdio numa longa história. Ela existiu muito antes de mim e provavelmente continuará após o intervalo consciente numa existência tridimensional" (JUNG, 2003, p. 446).

4.2 PERCEPÇÃO EXTRASSENSORIAL (PES)

A percepção extrassensorial (PES), também chamada de cognição anômala, consiste na aquisição de conhecimentos ou informações pelo sujeito de forma não inferencial e por meios que não envolvam os sentidos físicos habituais (ALVARADO; ZINGRONE, 2007; RHINE, 1934). O tema adiquiriu destaque com as pesquisas de J. B. Rhine no *Duke Parapsychology Laboratory*, no entanto, pesquisadores psíquicos do passado já destacavam fenômenos semelhantes (GURNEY; MYERS; PODMORE, 1886; SIDGWICK *et al*., 1894). Rhine (1940) avaliou um número bastante vasto de fenômenos que se incluem na classificação geral de PES, eventos como a telepatia, a precognição, a retrognição, a transferência de pensamento, a leitura da mente, a clarividência, a telestesia, a criptestesia, para mencionar, somente, os mais conhecidos. A distinção entre essas subclasses de fenômenos existe em função de como eles são testados ou considerados, pois alguns "eventos rotulados de clarividência também poderiam ser considerados telepatia, e ambos poderiam estar inclusos na precognição, porque alguém em algum momento no futuro descobrirá essa informação" (CARDEÑA, 2018, p. 664). Dessa forma, utilizaremos o termo geral PES, para os fenômenos que buscamos descrever, mas, também, utilizaremos o termo precognição ao fazermos referência a percepções anômalas do futuro.

Embora um número significativo de pesquisas associarem a precognição com elementos culturais e outras inferências não anômalas (HANSEL, 1980; HYMAN, 2010; ZANGARI, 2007), um número considerável de pesquisas foi desenvolvido ao longo do século XX e XXI propondo a existência dessa percepção antecipada (BRIER, 1969; CARINGTON, 1940; HARRALDSON, 1970; HONORTON; FERRARI; HANSEN, 2018; LUKE; ROE; DAVISON, 2008; RHINE, 1934; STORM; TRESSOLDI; Di RISIO, 2010; VARVOGLIS; BANCEL; BAILLY; BOBAN; AHMED, 2019). A forma mais comum de evento precognitivo é por meio de sonhos (RHINE *et al*., 1966). Louisa Rhine, ao longo de décadas de estudo, coletou mais de dez mil casos sugestivos de PES. Em sua revisão final (L. RHINE, 1981) ela concluiu que 65% de todas PESs ocorrem em sonhos. No intuito de trazer alguns esclarecimentos sobre esse tema, não conhecido de forma generalizada em suas particularidades, enumeramos algumas pesquisas que podem trazer luzes para a compreensão das experiências precognitivas de Jung.

Assim como a maioria dos eventos anômalos, a precognição tem suas origens na história da própria humanidade. Vamos encontrar relatos escritos de eventos precognitivos em diversas civilizações antigas (DEAN, 2015). Na civilização grega, por exemplo, o comportamento e as escolhas de pessoas e grupos eram, frequentemente, determinados pela crença em profecias (ADDEY, 2014; GIORDANI, 1967).

No Antigo Testamento, Gênesis, 40 e 41, temos a passagem do sonho do faraó, que também se apresenta como uma precognição. Após ser interpretado por José, a mensagem onírica indicava os rumos do Egito nos 14 anos seguinte, com 7 anos de fartura e 7 anos de penúria. Na Europa medieval, diversos indivíduos se arrojavam a profetas e videntes. O mais famoso, Michel de Nostradamus (1503- 1566), apresentou um conjunto de relatos que supostamente diziam respeito ao futuro da Igreja Católica, a sucessão dos papas, assim como precognições sobre os destinos de algumas nações (READING, 2009).

No entanto, um estudo sistematizado sobre a precognição só vai ser estruturado no final do século XIX, com a fundação da *SPR* e da *ASPR* (RHINE, 1934). Na segunda metade do século XX, Dean (2015) também destaca os estudos de Hans Bender[34] no *Insitute for*

[34] O professor Hans Bender do *Insitute for Border Areas of Psychology* da Universidade de Freiburg entrou em contato com Jung em 1958, nas *Cartas C. G. Jung* encontramos três respostas de Jung a Bender, elas discutiam sobre a relação entre a sincronicidade e fenômenos parapsicológicos como a telepatia, precognição e clarividência, assim como um experimento astrológico realizado por Jung na obra *Sincronicidade*. Jung tambem enviou a Bender seu estudo *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*, que traz uma interpretação psicológica do fenômeno dos OVNIs (JUNG, 2011).

Border Areas of Psychology da Universidade de Freiburg. Bender tentou uma combinação de catalogação de precognições naturais e controle científico.

Em pesquisas desenvolvidas em contexto laboratorial, a precognição se torna uma das PESs de verificação mais controlável, em relação a variáveis espúrias (RHINE, 1947). O controle diz respeito à possibilidade de se colocar barreiras à obtenção de informações pelos cinco sentidos habituais. As experiências de J. B. Rhine apresentaram essa possibilidade em um número bastante vasto de indivíduos (RHINE, 1934; 1947). Em seu livro *The reach of mind*, Rhine (1947) não somente descreveu suas experiências com a PES, mas também argumentou que os resultados de sua pesquisa mostravam que os fenômenos estudados eram referentes a um princípio não-físico. Rhine propunha um dualismo interacionista, no qual a mente e a matéria se relacionariam, mas a primeira poderia escapar dos limites da segunda sob certas condições. Seus experimentos com a PES o levaram a essa conclusão devido ao fato de que variações físicas como tempo e distância não alteravam seus resultados.

E. Douglas Dean, pesquisador parapsíquico que atuou como presidente da *Parapsychological Association* e da *Jersey Society of Parapsychology* destaca a necessidade de distinção entre eventos futuros que podem ser previstos (por exemplo, um eclipse solar em determinado dia e hora) e eventos futuros que, teoricamente, só poderiam ser precognitivos (a ocorrência de um acidente que não possui qualquer verificação anterior ao evento). Jeane Dixon, por exemplo, afirmou na *Revista Parade* de 1956 que nas eleições de 1960 o vencedor seria um democrata e que ele seria assassinado ou morreria durante a execução do cargo. O assassinato do presidente Kennedy ocorreu em 22 de novembro de 1963. Havia informações implícitas na precognição de Dixon de que nem o presidente Dwight Eisenhower (que foi presidente dos EUA de 1953 até 1961 e era republicano), e nem Lyndon Johnson (sucessor de Kennedy e democrata) seriam assassinados no cargo, o que também se tornou realidade (DEAN, 2015).

Louisa Rhine (1966) relata alguns casos curiosos de precognição que ela pesquisou. Em um deles, uma senhora americana sonhou que estava viajando de trem e, ao passar em frente a uma casa branca com cerca, a locomotiva para e um homem anuncia o estranho nome de Polígapo. Aproximadamente, seis crianças descem no local, uma delas pula a cerca, outra vai até a porta da casa branca, outra persegue um cachorro e mais outra se abaixa para pegar um jornal. A sonhadora observava tudo da janela de seu vagão. Um ano se passou e o sonho desapareceu de sua memória. Ela tinha planejado uma viagem de Seattle a Portland retornando em seguida de trem. Ao retornar, ela pega o trem errado, e, no retorno atrasado para Seattle ela vê uma casa branca com cerca, um homem no vagão anuncia o estranho nome

de Polígapo, ela então se recorda do sonho e passa a verificar cada um dos eventos em sequência. Crianças descem do trem, a primeira pula a cerca, a segunda vai até a porta, uma terceira persegue um cachorro e outra se abaixa para pegar um jornal. A conclusão dos casos estudados era desconcertante: no presente, informações futuras, de alguma forma, poderiam ser acessadas (RHINE, 1966).

Dean (2015) afirma que um terço dos casos de precognição que ele estudou parecia conter alguma espécie de aviso no sentido de evitar lesão, desastre ou morte. Louisa Rhine (1953) faz referência ao caso de uma mãe que sonhou que uma tempestade violenta afrouxava um candelabro pesado do quarto de seu bebê e o lustre, no sonho, caía sobre a sua criança e ela via o seu bebê morto. Ao acordar, ela contou o sonho ao marido, que não deu atenção, afirmando que ela voltasse a dormir, pois o tempo desmentia seu sonho, tudo estava tranquilo. A mãe, no entanto, não fez isso, recolheu seu bebê para sua própria cama. Duas horas depois, uma forte tempestade afetou um dispositivo elétrico próximo da cama em que o bebê deveria estar dormindo. A informação de advertência do sonho aparentemente precognitiva, além da decisão da mãe de alterar o local de dormir do bebê, salvaram a vida da criança, ou pelo menos evitaram que ela se ferisse. A lógica tradicional tão utilizada para as situações cotidianas não consegue encontrar respostas definitivas para esses fenômenos. No caso narrado, por exemplo, uma argumentação baseada em uma lógica simplista não auxiliaria na solução do problema. O tempo calmo e o clima ameno desmentiam o indicativo de tempestade e a criança dormia tranquilamente em seu quarto; assim o mais óbvio a se concluir sobre o sonho, no momento em que a mãe acorda, é que tudo não passava de uma ilusão. No entanto, duas horas depois, a maioria dos elementos oníricos se confirma. A informação surge como uma anomalia, da qual os sentidos físicos normais não dão conta de indicar a ocorrência.

Honorton, Ferrari e Hansen (2018) realizaram uma metanálise acerca de experimentos envolvendo a precognição dos anos de 1935 a 1987, em revistas parapsicológicas de língua inglesa. O banco de dados dos pesquisadores incluiu 309 estudos realizados por 62 pesquisadores, e aproximadamente 2 milhões de ensaios individuais com cerca de 50.000 sujeitos experimentais. Os resultados foram avaliados em termos de nível geral de significância estatística e tamanho do efeito. Os pesquisadores encontraram uma pequena, mas consistente e significativa tendência para o acerto direcional ($z = 12.14$); 30% dos estudos tiveram resultados direcionais significativos, com nível de significância de 5%. Os pesquisadores também relataram uma melhoria da qualidade metodológica das pesquisas ao longo do período de tempo avaliado.

Jung experimentou eventos que poderiam ser classificados como precognitivos ao longo de sua vida, sendo assim, defendemos que essas vivências também o auxiliaram na construção de alguns de seus conceitos, especialmente, o de sincronicidade.

4.2.1 Eventos de PES de C. G. Jung

Dentre os eventos de PES experimentados por Jung, vamos nos deter, inicialmente, a um conjunto de suas visões e sonhos ocorridos entre 1913 e 1914, que contêm elementos mais claros do que poderíamos classificar como premonitórios, bem como trataremos de eventos de PES posteriores associados ao círculo de suas relações pessoais.

É importante destacar que Jung, por volta de 1912, começou a vivenciar um período de grandes conflitos pessoais: no ano seguinte acontece seu afastamento definitivo da psicanálise. Jung (2016, p. 181) afirma: "Por volta do outono de 1913, a pressão que até então sentira pareceu deslocar-se para o exterior, como se algo pairasse no ar. Efetivamente, a atmosfera parecia-me mais sombria do que antes. Não parecia se tratar de uma situação psíquica, mas de uma realidade concreta". Por mais que Jung tenha encontrado apoio na sociedade psicanalítica suíça, que também cortou vínculos com a psicanálise freudiana, o afastamento gerou no pensador suíço certo isolamento e uma avalanche de críticas por parte do segmento freudiano. A própria quantidade de trabalhos produzidos por ele nesse período sofreu um declínio, que só foi recuperado em ritmo e intensidade, após 1930. A sua prática clínica, no entanto, permanecia com longas filas de pacientes (BAIR, 2003a). Jung (2016, p. 177) destaca: "Depois da ruptura com Freud começou, para mim, um período de incerteza interior, e, mais que isso, de desorientação. Eu me sentia flutuando, pois ainda não tinha encontrado minha própria posição".

Shamdasani (2009) destaca esse momento como o início do processo de confronto com o inconsciente, que levará Jung a estruturar sua própria teoria, a psicologia analítica, assim como o conduzirá a uma série de experimentações que são verificadas em *The Red Book*. Poderíamos acrescentar que o impacto emocional resultante dessa separação, que conduziu Jung através de ataques pessoais e pesadas críticas, também teve como resultado um conjunto de eventos parapsíquicos ou anômalos.

Em outubro de 1913, logo depois de uma conferência em Munique, Jung viajava de trem para Schaffausen, para encontrar sua esposa e filhos e trazê-los de volta das férias para a casa em Küsnacht. Nesse momento, ele teve uma primeira visão. Relembrando esse período Jung destaca:

> No mês de outubro, viajando sozinho, fui subitamente assaltado por uma visão: vi uma onda colossal cobrir todos os países da planície setentrional, situados entre o mar do Norte e os Alpes. As ondas estendiam-se da Inglaterra à Russia, e das costas do mar do Norte quase até os Alpes. Quando atingiram a Suíça, vi as montanhas elevarem-se cada vez mais para proteger nosso país. Acabara de ocorrer uma espantosa catástrofe. Eu via vagas impetuosas e amarelas, os destroços flutuantes das obras da civilização e a morte de inúmeros seres humanos. O mar transformou-se em torrentes de sangue (JUNG, 2016, pp. 181 -182).

Jung (2016) completa que a visão durou cerca de uma hora, e que, em seu encerramento, deixou nele uma sensação de fraqueza, como se estivesse nauseado e ele se sentiu impotente e sem reação para impedir todos aqueles acontecimentos. Após duas semanas, a mesma visão se repetiu, e, dessa vez, a imagem da onda de sangue teria sido mais terrível. Ao final da segunda visão, uma voz afirmava: "Olha bem, isto é real e será assim, portanto, não duvides" (JUNG, 2016, p. 182). O impacto da visão provavelmente abalou Jung de forma intensa, no entanto, não encontramos referências a esses eventos em suas *Cartas,* no ano de 1913, e nem nos anos subsequentes. Shamdasani (2009) faz menção a uma visão semelhante envolvendo um mar de sangue experienciada por Jung, em janeiro 1914, em que uma voz novamente se manifesta e diz que os sacrificados cairiam a direita e a esquerda.

Pouco depois, no início da primavera de 1914, um sonho se repetiu três vezes. Nele, as imagens oníricas giravam em torno de uma ideia central, um frio intenso que invadia toda a terra. Ele via regiões congeladas. Ele menciona ter visto os canais de Lorena no nordeste da França totalmente petrificados. Os espaços foram abandonados pelos homens, pois campos, lagos e rios se encontravam cobertos de gelo. Jung (2016, p. 182) afirma:

> No terceiro sonho dessa série, um frio monstruoso, que parecia provir dos espaços cósmicos, havia invadido a Terra. Esse sonho, entretanto, teve um fim inesperado: havia uma árvore com folhas, mas sem frutos (minha árvore da vida, pensei); sob o efeito do gelo as folhas haviam-se transformado em bagos açucarados de uva, cheios de suco benéfico. Eu colhia as uvas e as oferecia a uma grande multidão que aguardava.

Diante das imagens violentas e da visão de corpos humanos mortos, o próprio Jung interpretou sua visão como a ameaça de uma doença psíquica. No entanto, em 28 de junho de 1914, o Arquiduque Franz Ferdinand, herdeiro do império austro-húngaro é assassinado por um estudante sérvio de 19 anos, Gavrilo Princip. Em 1 de agosto, a guerra é declarada. O clima emocional da Europa no período já indicava tensões nacionalistas e imperialistas eminentes, havia uma corrida armamentista e a formação de blocos de interesses entre as nações, a chamada paz armada. No entanto, Jung afirma que a deflagração da guerra mundial lhe trouxe alívio, pois ele deslocou a interpretação de suas visões do campo subjetivo para o

objetivo. Em 1925, em um encontro com Mircea Eliade, ele relembrou as sensações que experimentou nesse período:

> Como um psiquiatra fiquei preocupado, pensando se eu não estava a caminho de "fazer uma esquizofrenia", como falávamos naqueles dias (. . .). Estava preparando uma palestra sobre esquizofrenia a ser dada num congresso em Aberdeen, e dizia a mim mesmo: "Estarei falando de mim mesmo! Muito provável que eu enlouqueça depois de ler este artigo". O congresso aconteceria em julho de 1914 (. . .). Em 31 de julho, imediatamente após minha palestra, soube pelos jornais que a guerra havia estourado. Finalmente entendi. E quando desembarquei na Holanda no dia seguinte, ninguém estava mais feliz que eu. Agora eu estava certo de que nenhuma esquizofrenia me ameaçava. Entendi que minhas visões vieram até mim do subsolo do inconsciente coletivo. O que ficou para eu fazer agora era aprofundar e validar esta descoberta. E é isto o que tenho tentado fazer há quarenta anos (MCGUIRE; HULL, 1977, pp. 233 – 234).

Jung, portanto, interpretou suas visões como precognição. Havia elementos em suas percepções e visões que poderiam ser associados com os eventos históricos subsequentes. A primeira guerra mundial, em 1914, realmente devastou toda a Europa, tendo impactos da Inglaterra até a Rússia, assim como repercussões no resto do mundo. A região da Alsácia-Lorena, na divisa da Alemanha e da França, sofreu especialmente nesse período, sendo um dos motivos da declaração de guerra da França contra a Alemanha. O território havia sido anexado à Alemanha no final da Guerra Franco-Prussiana, mas foi retomado pela França no fim da primeira guerra mundial. A Suíça, da mesma forma como Jung 'previu', manteve-se neutra no conflito, recebendo um impacto menor diante das transformações que ocorreram com a guerra. Diversas monarquias ruíram e o mundo parecia vivenciar um novo período, com o estabelecimento de novos padrões (SONDHAUS, 2011).

O final do sonho de 1914 também oferece indicativos da vivência pessoal de Jung. Em anos subsequentes, ele passaria a elaborar toda a pressão interna inconsciente em favor da construção de um projeto psicológico (SHAMDASANI, 2009). Ele passa a distribuir os frutos de seu trabalho a um número maior de interessados em sua teoria; médicos e outros colaboradores vinham ao seu encontro e começaram um processo de expansão de suas ideias para além dos círculos europeus (MCGUIRE, 1982).

Nas citações de experiências pessoais mencionadas a seguir, Jung adota uma explicação favorável à proposta de PES. Mencionamos três experiências que ocorreram em sonhos e, como Louisa Rhine (1953) destaca, estas seriam a forma mais comum de sua possível manifestação. O primeiro ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial, na década de 40 do século XX, quando Jung voltava de trem de Bollingen para sua casa e a visão de um homem afogado se impôs ao seu pensamento. Ele, primeiramente, associou a visão a um

afogamento que ele presenciara no serviço militar, mas sua inquietação persistiu durante toda a viagem e ele considerou que um evento de PES estava ocorrendo:

> Em Erlenbach desci do trem e entrei em minha casa sempre perseguido por essa lembrança e por minha inquietação. No jardim encontrei os filhos de minha segunda filha (...) todos pareciam um pouco atordoados e quando perguntei o que estava acontecendo? Disseram que Adriano, o menor, caíra na água, no abrigo do barco. A água aí já era bastante profunda e como não sabia nadar quase se afogara. O irmão mais velho conseguira salvá-lo. O fato ocorreu exatamente no mesmo momento em que no trem eu fora assaltado pela lembrança (JUNG, 2016 p. 300).

Sobre a segunda situação de PES, Jung ressalta:

> Vivi episódio semelhante antes da morte de um membro da família de minha mulher. Sonhei que o leito de minha esposa era um fosso profundo com paredes mal cimentadas. Era um túmulo que despertava lembranças da antiguidade (. . .). Uma forma que se assemelhava a de minha mulher ergueu-se da tumba e elevou-se nos ares. Trazia uma veste branca com curiosos signos negros. Despertei, acordei minha mulher e olhei o relógio, eram três horas da manhã o sonho era tão estranho que pensei imediatamente que podia anunciar um falecimento. Às sete horas chegou-nos a notícia de que uma prima de minha mulher falecera às três horas (JUNG, 2016 p. 300).

O terceiro evento também se associou ao anúncio do falecimento de uma pessoa do círculo de relações de Jung. Ele trata o caso como uma premonição vaga:

> Foi assim que uma vez sonhei que participava de uma festa. Percebi minha irmã, o que me espantou bastante, pois morrera havia alguns anos. Um de meus amigos, também falecido, estava na recepção. Os outros convidados eram pessoas então vivas na época. Minha irmã se encontrava em companhia de uma senhora que eu conhecia muito bem, e já no próprio sonho concluíra que ela parecia como que tocada pela morte. Ela estava marcada, dizia a mim mesmo (JUNG, 2016 p. 301).

Jung, no entanto, ao despertar, não conseguia recordar quem era aquela mulher, que no sonho ele conhecia; a única certeza que ele tinha ao rememorar o sonho era de que ela morava na Basiléia. Ele então passou em revista todos os seus conhecidos da Basiléia na época, sem identificar a pessoa em questão. Semanas mais tarde, Jung recebeu a notícia do falecimento da pessoa cuja imagem ele vira no sonho. “recebi a notícia de que uma senhora das nossas relações fora vítima de um acidente fatal. Fiz imediatamente a ligação” (JUNG, 2016 p. 301).

As experiências pessoais de Jung com a PES o levaram a se aprofundar no tema, inclusive recorrendo às pesquisas de J. B. Rhine a partir de 1934. Nesse mesmo período se iniciam os processos de formulação da teoria da sincronicidade. Jung utilizou o termo pela primeira vez em 1930, no texto “Em memória de Richard Wilhelm”. Nesse trabalho ele destaca a existência de “princípio sincronístico” (JUNG, 1966, para. 81) e completa:

> Descobri que existem paralelismos psíquicos, que simplesmente não podem estar relacionados casualmente, mas devem estar conectados por outro tipo de princípio. Essa conexão parecia estar essencialmente na relativa simultaneidade dos eventos, daí o termo sincronismo. Parece que o tempo, longe de ser uma abstração, é um continuum concreto que possui qualidades ou condições básicas capazes de se manisfestar simultaneamente em diferentes lugares por meio de um paralelismo acausal, como encontramos, por exemplo, na ocorrência simultanea de pensamentos, símbolos ou estados psiquicos (JUNG, 1966, para. 81).

No entanto, a formulação mais elaborada dessa proposta só surgirá decadas mais tarde, no trabalho de 1952, *Synchronicity.*

4.2.2 Efeitos de PES sobre a obra de Jung: *Synchronicity*

O fenômeno de sincronicidade é constituído por Jung a partir de dois fatores: 1) Inicialmente "uma imagem inconsciente alcança a consciência de maneira direta (literalmente) ou indireta (simbolizada ou sugerida), sob a forma de sonho ou *premonição*; 2) uma situação objetiva coincide com este conteúdo" (JUNG, 1975b, para. 858). Os vários pensamentos de Jung sobre sincronicidade convergiram a partir de diversas fontes e dois ensaios foram inicialmente produzidos sobre o tema: *On Synchronicity*, uma palestra apresentada originalmente nas Conferências de Eranos em 1951 e o trabalho de 1952, produzido junto com o físico Wolfgang Pauli, *The Interpretation of nature and the psyque* (MAIN, 1997). Essas duas obras foram integradas na publicação expandida de *Synchronicity an acausal connecting principle* (1952).

Em 1952, Jung afirma que, há algumas décadas, ocupava-se com a questão dos fenômenos significativos, que não poderiam ser explicados por uma conexão causal. As suas próprias experiências o encaminhavam para que ele escrevesse sobre o tema, mas, por muito tempo, ele recuou diante dessa perspectiva. As dificuldades da apresentação do problema lhe pareciam enormes, assim como a responsabilidade intelectual de lidar com uma questão, cuja preparação científica ele considerava não ser de forma adequada. No prefácio de seu trabalho de 1952, *Synchronicity an acausal connecting principle* ele afirma: "se venci a minha hesitação e, afinal, enfrentei o problema, foi, sobretudo, porque *minhas experiências com fenômenos de sincronicidade se acumularam década após década*" (JUNG, 1975b, para. 816). Ele solicita aos leitores uma postura de abertura e boa vontade, já que o livro buscava esclarecer o que ele considerava domínios da experiência humana obscuros e crivados de preconceito. Como psiquiatra e empírico, seu interesse não era somente científico, mas, principalmente, o de descortinar aspectos importantes da experiência humana.

Ao introduzir o tema da sincronicidade, Jung faz referências a estudos que seriam a pré-história do assunto, como o de Paul Kammerer, biólogo austríaco, que observou e documentou certas experiências que aconteciam em série com indivíduos, esses eventos, frequentemente, possuíam conteúdos semelhantes. E, as ideias defendidas pelo filósofo Arthur Schopenhauer, da existência de uma suposta intencionalidade do destino do homem, presente na sua obra *Parerga e Paralipomena.* Nessa exposição inicial, Jung inclui, ainda, o extenso estudo de Gurney, Myers e Podmore (2011), *Phantasms of the living*, que teria inspirado outros estudos por parte de Dariex, Richet e Flammarion, todos pesquisadores de fenômenos psíquicos (JUNG, 1975b).

No entanto, Jung vai apontar que é somente através de Rhine e suas pesquisas acerca da percepção extrassensorial (PES)[35], na qual se inclui a precognição, que a sincronicidade teria alcançado comprovação científica. "Só em época mais recente é que a prova decisiva de acontecimentos acausais foi apresentada de maneira científica adequada, sobretudo através das experimentações de Rhine e seus colaboradores" (JUNG, 1975b, para. 833). No entanto, Jung destaca que os referidos autores não teriam reconhecido o longo alcance de suas descobertas. Jung sugere que Rhine e seus colaboradores se ocuparam, principalmente, em fornecer dados, estatísticamente significativos, para a PES, e que ele, por sua vez, buscava interpretar o impacto dessas experiências sobre a vivência humana à luz de sua psicologia analítica.

Muitas das diferentes experiências parapsicológicas referidas por Jung, como telepatia, precognição, psicocinese, clarividência, são alocadas dentro do termo geral de sincronicidade. "Casos inumeráveis de coincidências significativas observados, não somente por mim, mas por muitos outros, e registrados parcialmente em grandes coleções, incluem tudo o que figura sob os nomes de clarividência, telepatia, etc". (JUNG, 1975b, para. 983). No entanto, a precognição se destacaria do conjunto, devido a fatores como superação do espaço e do tempo das informações adquiridas. Jung busca frizar que a sincronicidade é a exemplificação da psique não sujeita às categorias de tempo e espaço; e os experimentos de Rhine serão, especialmente, válidos para Jung nesse sentido, uma vez que tratam da superação dessas categorias em determinadas situações.

Rhine e Humphrey (1942), por exemplo, testaram a PES através das cartas Zener, em longas distâncias, e esses experimentos consistiam na separação da localização entre sujeito

[35] As referências que Jung utiliza de Rhine, nessa passage, são: *Extra-Sensory Perception* (1934), *New Frontiers of Mind* (1937), *Extra-Sensory Perception after Sixty Years* (1940), *The Reach of Mind* (1948).

experimental e o pesquisador por muitos quilômetros. Os resultados foram muito semelhantes aos encontrados em experimentos, nos quais sujeito e pesquisador dividiam o mesmo espaço. Como afirma Jung:

> O fato de que a distância, em princípio, não tem influência no resultado, é prova de que o objeto aqui em estudo não pode ser um fenômeno de força ou energia, porque do contrário, a superação da distância e a difusão no espaço deveriam causar uma diminuição do efeito e, como não é muito difícil de ver, o número de acertos deveria ser inversamente proporcional ao quadrado da distância. Como isto evidentemente não aconteceu, não resta alternativa senão admitir que a distância é fisicamente variável e em determinadas circunstâncias pode ser reduzida a zero por alguma disposição psíquica (JUNG, 1975b, para. 835).

E sobre pesquisas de PES com o fator do tempo, na qual as respostas do sujeito experimental antecediam a retirada das cartas feitas no futuro pelo pesquisador, Jung destaca:

> Os resultados da experimentação com o fator tempo apontam para uma relativização psíquica do tempo, visto que se trata de percepções de acontecimentos que ainda não ocorreram. Em tais circunstâncias, parece que o fator tempo foi eliminado por uma função psíquica, ou melhor, por uma disposição psíquica que é capaz também de eliminar o fator espaço (JUNG, 1975b, para. 836).

A perceção de acontecimentos que ainda não acorreram é claramente uma definição de precognição. Em outro exemplo, utilizado para esclarecer o tema, Jung, novamente, recorre a eventos de PES, dessa vez, um caso de um de seus amigos. Defendemos que o interesse por esse caso, assim como outros semelhantes que serão referenciados ao longo de toda a obra, dizem respeito ao fato de que, sincronicidade e a PES são fatores indissociados para Jung:

> Menciono estas complicações porque elas são importantes para a extensão do conceito de sincronicidade. Tomemos outro exemplo: um de meus conhecidos viu e presenciou em sonho a morte súbita e violenta de um de seus amigos, com todos os detalhes específicos. O sonhador estava na Europa e seu amigo na América. Na manhã seguinte, um telegrama atesta a morte, e, dez dias mais tarde, uma carta confirma os detalhes. A comparação entre o tempo europeu e o americano mostra que a morte se deu pelo menos uma hora antes do sonho. O sonhador recolhera-se tarde e não dormira até uma hora da madrugada. O sonho se dera por volta das duas. A experiência do sonho não fora síncrona com a morte. Experiências deste gênero frequentemente ocorrem antes ou depois do acontecimento crítico (JUNG, 1975b, para. 852).

Os eventos psíquicos e físicos, portanto, não são, necessariamente, simultâneos. As imagens subjetivas são experimentadas no presente, mas, em uma grande parte dos casos, a sua compreesão depende do acontecimento objetivo futuro: “este ponto de vista é confimado pelos resultados de Rhine, uma vez que nem espaço, nem tempo – pelo menos em princípio –

influenciam a sincronicidade" (JUNG, 1975b, para. 855); em outro exemplo, recorrendo novamente a PES, notadamente a precognição, Jung destaca:

> Lembro-me da história de um amigo estudante ao qual o pai prometera uma viagem à Espanha, se passasse, satisfatoriamente, nos exames finais. Este meu amigo sonhou, então, que estava andando em uma cidade espanhola. A rua conduzia a uma praça onde havia uma catedral gótica. Assim que chegou lá, dobrou a esquina, à direita, entrando em outra rua. Ali ele encontrou uma carruagem elegante, puxada por dois cavalos baios (. . .); pouco depois, tendo sido bem sucedido nos exames viajou à Espanha e aí em uma das ruas reconheu a cidade de seu sonho. Encontrou a praça e viu a igreja (. . .); primeiramente, ele queria ir diretamente à igreja, mas se lembrou de que no sonho, ele dobrava a esquina à direita, entrando noutra rua. Estava curioso por verificar se seu sonho seria confirmado outra vez. Mal tinha dobrado a esquina, quando viu, na realidade, a carruagem com os dois cavalos baios" (JUNG, 1975b, para. 973).

Na passagem seguinte, ele completa: "o sentimento de *déjà vu* (sensação de já visto) baseia-se, como tive oportunidade de verificar em numerosos casos, *em uma precognição do sonho, mas vimos, também que esta precognição ocorre também no estado de vigília*" (JUNG, 1975b, para. 974).

A precognição, junto ao contexto maior das PESs, apresenta-se, desta forma, como um pano de fundo da obra, assim como um dos pilares de sustentação do conceito de sincronicidade. Como Jung afirma: "ora, quanto mais se acumulam os detalhes previstos de um acontecimento, tanto mais clara é a impressão de que há uma precognição, e, por isso, torna-se tanto mais improvável o acaso" (JUNG, 1975b, para. 963). Na falta de um termo melhor, ele afirma que são coincidências significativas (JUNG, 1975b), cujos diversos relatos se acumularam ao longo da história como eventos espontâneos (FLAMARION, 1900) e que na época moderna estavam sendo testados com resultados satisfatórios em contexto experimental (RHINE, 1934).

Para Conolly (2015), ainda há muitas incertezas na comunidade junguiana sobre o conceito de sincronicidade, especialmente se ele deve ser estendido para incluir o paranormal. Para a autora, o conceito é gerado a partir de três pontos fundamentais no pensamento de Jung: 1) A experiência pessoal de Jung com eventos parapsicológicos; 2) O encontro de Jung com teorias da física moderna, como a relatividade do espaço e tempo propostos por Einstein, assim como sua teoria do campo unificado *(unus mundus*), que fornecem a base para a ideia de conexões acausais entre eventos físicos e psíquicos. Nesse segundo tópico, também se inclui o encontro com Wolfgang Pauli e a mecânica quântica, que altera os rumos do conceito de uma proposta empirista para uma ênfase fenomenológica, em que Jung se concentra no caráter arquetípico e ontológico do conceito; 3) O terceiro ponto seria a relação entre Jung e

Richard Wilhelm e o seu interesse pela filosofia chinesa presente no *Tao Te Ching*. Na verdade, foi somente após o encontro com Wilhelm, em um seminário em 1928, sobre sonhos, que Jung utilizou a ideia de conexões acausais.

Para Warren Colman (2012), é necessária uma leitura mais atenta sobre o conceito, pois, em escritos junguianos mais ingênuos, assim como na cultura popular, qualquer coincidência ou trivialidade é rotulada como sincronicidade. Colman vai distinguir duas categorias principais de eventos sincronísticos: 1) sincronicidades nas quais o evento externo ocorre simultaneamente ou logo após um evento interno, como um pensamento, uma imagem ou um sonho e 2) experiências paranormais que envolvem precognição, em que o evento interno é predicativo do evento externo.

Para o autor, na primeira categoria é o evento externo que atua como fornecedor do sentido, ele sinaliza a maneira de interpretar o evento interno, dando-lhe um novo significado, enquanto que, na segunda categoria, é o evento interno, a precognição, que constitui o signo apontando para a ocorrência de um evento externo em um espaço e tempo diferente. Colman (2012) estabelece algumas conclusões sobre esses diferentes tipos de experiências. Para ele, é apenas na primeira categoria que haveria simbolização e transcendência, já que, na segunda, o sentido já é o indicativo do acontecimento futuro. Colman termina por eliminar a possibilidade paranormal da conceituação de sincronicidade.

Mansfield, Rhine-Feather e Hall (1998) estabelecem uma separação entre sincronicidade e PES. Eles se utilizam, em seu argumento, de uma distinção entre os papéis da causalidade e do significado no fenômeno parapsicológico e na sincronicidade. A tentativa é de esclarecimento dos dois campos, mas a explicação fica a dever em relação ao conceito de sincroncidade em Jung. Os autores começam por destacar uma carta, dos arquivos pessoais de Rhine, que não consta nos dois volumes de *C. G. Jung Letters.* Em 3 de setembro de 1951, Jung escreve: “Lamento muito não ter visto você enquanto estava na Europa. Logo depois que você partiu, recuperei-me da minha doença e pude terminar um artigo que é amplamente baseado em sua experiência em PES, que, a propósito, é intensamente descrita aqui por psicólogos e fisicos” (JUNG como citado em MANSFIELD; RHINE-FEATHER; HALL, 1998, p. 3).

A informação provida por Mansfield, Rhine-Feather e Hall (1998), em sequência, é de que a revelação que sincronicidade é baseada amplamente em PES é surpreendente, já que o assunto não poderia ser encontrado nas obras completas, cartas e na sua autobiografia, o que se configura como bastante equivocado, uma vez que a afirmação de vinvulção entre PES e

sincronicidade está no início da obra, sendo reafirmado ao longo de todo o trabalho de 1952 e, ainda, na correspondência entre os autores.

No entanto, um dos principais argumentos de Mansfield, Rhine-Feather e Hall (1998) diz respeito à questão da causalidade. Jung propõe a sincronicidade como acausal, e, segundo eles, Rhine tinha dificuldades em aceitar essa ideia. Rhine afirma em uma carta a Jung, presente no trabalho de Mansfield, Rhine-Feather e Hall (1998):

> De qualquer forma, eu estava disposto a me apegar à hipótese de causalidade, consertando a interação psicofísica, supondo a energia necessária, eu acho que é possível que eu simplesmente não entenda tudo o que a sincronicidade representa e envolve em seu conceito. Não é que eu tenha grande confiança na causalidade ou que eu entenda muito do que isso poderia significar em uma interação psicofísica em qualquer caso. É mais uma questão de eu adotar medidas cautelosas e faço isso, em parte, porque estou determinado a ir o mais longe possível na busca de fatos nessa área de problemas (. . .) De qualquer forma, não me decidirei com nenhum sentimento de confiança ou finalidade (RHINE, como citado em MANSFIELD; RHINE-FEATHER; HALL, 1998, pp. 5 – 6).

Em nosso entendimento, da parte de Rhine não há uma negação ou distinção entre o fenômeno da percepção extrassensorial e a sincronicidade. Ele simplesmente deixa o tema em aberto; para Jung elas são idênticas, sendo termo bastante vasto para abarcar um grande número de eventos parapsicológicos. No entanto, se concentrarmos nossa análise nas características fenomenológicas dos eventos descritos por Rhine e Jung, chegamos à conclusão de que clarividência, telepatia e precognição seriam os eventos, dentro do conjunto da PES, que estão contidos no conceito de sincronicidade.

Mansfield, Rhine-Feather e Hall (1998) ao estudarem o significado que sincronicidade tem para Jung se baseiam, primordialmente, em um movimento compensatório do inconsciente, ou seja, o inconsciente apresentaria no evento sincronístico, simplesmente, uma posição oposta à da consciência, se esta está muito rígida ou apegada a um ponto de vista. No entanto, para Jung, o papel do inconsciente na sincronicidade é mais complexo do que isso. O significado mais que compensatório é orientador, visto que é como um ajustamento do indivíduo ao que lhe é próprio, o desenvolvimento de seu percurso pessoal ou individuação (AZIZ, 1990). Nesse sentido, o inconsciente poderia ir em direção ao passado, assimilando conteúdos perdidos, mas importantes para o indivíduo; compensar uma atitude do presente, como, ainda, antecipar eventos indicando um caminho futuro, o que seria a função prospectiva do inconsciente. Em seu estrato mais profundo, o inconsciente coletivo ou psique objetiva, seria ainda a ligação do indivíduo com os demais seres e com seu ambiente, uma espécie de rede subjetiva e objetiva. Essa ideia se apoia na existência de um princípio

ordenador, que, por não conhecermos sua origem, é indicado como de natureza inconsciente, sendo nomeado de si-mesmo ou o arquétipo da totalidade.

Giegerich (2012) também se opõe à interpretação de sincronicidade como uma proposta transcendente. Fazendo um estudo a partir da linguística, ele avalia o termo utilizado por Jung nos originais em alemão, *sinngemäße Koinzidenz,* o que seria uma 'significação' com 's' minúsculo e não uma significação por si. Giegerich afirma que sincronicidade para Jung é a ocorrência de dois eventos, um interno e outro externo, semelhantes, sem significação prévia, ou transcendente. Os junguianos teriam elevado a sincronicidade a um evento místico, quando Jung estaria falando, somente, em semelhança de palavras. No entanto, consideramos que Giegerich retira o conceito de seu contexto de estruturação, pelo fato de não referenciar as vivências de Jung e sua base nas pesquisas de PES e, também, pelo fato de subestimar o papel da emoção no evento sincronístico, como disparadora do evento, assim como, eliciadora de fenômenos parapsíquicos.

Apesar de todas as críticas, se queremos entender o conceito, temos de recorrer, fundamentalmente à obra de 1952. O próprio Jung é claro em definir que existiria um *continuum* entre sincronicidade e paranormalidade, pois vê suas próprias experiências paranormais como sincronísticas. No desenvolvimento de seu trabalho de 1952, ele vai delinear três diferentes formas de sincronicidade:

> 1) Coincidência de um estado psíquico do observador com um acontecimento externo e simultâneo, que corresponde ao estado ou conteúdo psíquico, no qual não há nenhuma evidência de uma conexão causal entre o estado psíquico e o acontecimento externo e onde, considerando-se a relativização psíquica do espaço e do tempo, acima constatada, tal conexão é simplesmente inconcebível (JUNG, 1975b, para. 974).

Jung exemplifica esse primeiro tipo de sincronicidade através do caso de uma de suas pacientes. A pessoa em questão apresentava uma resistência persistente às intervenções de Jung. Ela, então, teve um sonho no qual lhe entregavam de presente um escaravelho de ouro. No momento da sessão de terapia, enquanto ela relatava o sonho para Jung, foram ouvidas batidas persistentes na janela do vidro do consultório. Jung vai até a janela e um besouro dourado da espécie *cetona aurata* insistia por adentrar no espaço de atendimento. Jung recolhe o inseto com as mãos e entrega a sua paciente. Ele ressalta que o inseto era a melhor representação da imagem do sonho e que o evento jamais tinha acontecido, nem tornou a acontecer posteriormente. A espécie também não é considerada comum em Zurique, sendo mais frequente ser encontrada no sul da Europa, preferindo climas quentes ou amenos. O acontecimento produz um efeito terapêutico significativo na paciente, ele era o evento

necessário para romper sua resistência. Outra questão é a simultaneidade dos acontecimentos, o paralelismo psíquico com o evento físico (JUNG, 1975b).

A segunda categoria de eventos sincronísticos é definida por Jung como: "2) Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento exterior correspondente (mais ou menos simultâneo), que tem lugar fora do campo de percepção do observador, ou seja, especialmente distante, e só poderia ser verificado posteriormente" (JUNG, 1975b, para. 974).

O evento utilizado como exemplo desse segundo tipo é o incêndio em Estocolmo, 'visto' por Swedenborg, na mesma hora e a quilômetros de distância. Em 1756, em um sábado do final de setembro, Emanuel Swedenborg chegou da Inglaterra para Gotemburgo. Sir William Castel convidara-o para ir até sua casa, com mais 15 pessoas. Por volta das seis horas da tarde, Swedenborg se afastou dos demais e retornou algum tempo depois, transtornado, afirmando que um terrível incêndio havia começado naquele momento em Estocolmo, especificamente em Södermalm, e que o fogo se alastrava rapidamente. A cada novo momento, Swedenborg fornecia informações sobre as casas que estavam sendo destruídas. Somente às oito horas da noite ele relatou que o incêndio havia sido controlado, a três portas de sua própria casa. O incêndio foi comunicado na mesma noite ao governador, que se encontrou com Swedenborg e enviou um mensageiro a Estocolmo. A notícia se espalhou por toda a cidade, e, quando o mensageiro retornou com informações, os fatos eram idênticos ao relato de Swedenborg em relação à hora de início do incêndio, ao seu desenvolvimento, às casas que foram destruídas e à hora do término (JUNG, 1976e).

A terceira e última categoria de eventos é descrita como: "3) Coincidência de um estado psíquico com um acontecimento futuro, portanto, distante no tempo e ainda não presente, que só pode ser verificado posteriormente" (JUNG, 1975b, para. 974).

Consideramos que a primeira categoria seria a classificação mais comumente utilizada para a sincronicidade. Neste item, incluem-se as percepções de Colman (2012), Giegerich (2012) e Mansfield, Rhine-Feather e Hall (1998). Dentro do contexto da fenomelogia psíquica a segunda descrição de Jung seria clarividência, aquisição de informações por meios em que os sentidos físicos habituais não estariam envolvidos, se for um evento externo observado, ou telepatia, comunicação mente a mente, se for acesso a informações contidas na mente de alguém que presenciou o incidente (CARDEÑA, 2018). Em relação à terceira categoria Jung não oferece exemplos objetivos, mas explica que nela se incluem "acontecimentos coincidentes ainda não presentes no campo de percepção do observador, antecipados no tempo, de forma que só podem ser verificados posteriormente" (JUNG, 1975b, para. 975).

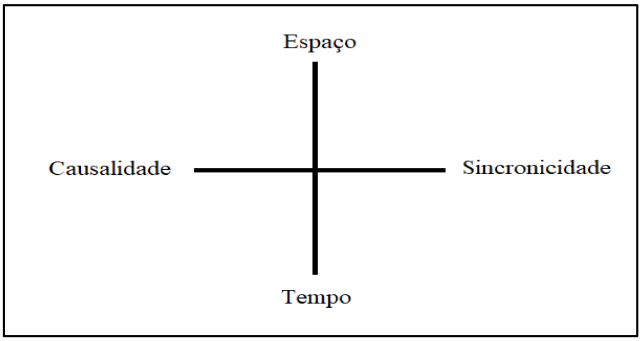
Essa explicação se encaixaria na definição de precognição, uma percepção que supera o tempo, indicando um evento futuro (CARDEÑA, 2018).

Em carta ao Dr. Smythis, de 29 de fevereiro de 1952, Jung também destaca conexões entre sua percepção da parapsicologia e seus conceitos analíticos. Ele inclui o elemento emocional e a relativização de tempo e espaço em sua explicação de sincronicidade:

> Na minha opinião, os fenômenos psi são contingências além da mera probabilidade, coincidências significativas, devido a uma condição especial, isto é, *certa disposição emocional objetiva* (. . .) as emoções seguem padrão instintivo, ou seja, um arquétipo. (. . .) *o mundo arquetípico é eterno, isto é, fora do tempo, e está em toda parte, pois não existe espaço sob condições psíquicas* (grifo nosso). Onde prevalece um arquétipo podemos esperar fenômenos sincronísticos (JUNG, 2002, p. 220).

Para Jung, a sincronicidade não é uma teoria filosófica, mas um conceito empírico, por isso, ele buscou traçar paralelos com os estudos da física de W. Pauli. Na carta, referida anteriormente, ele enviou para o destinatário dois esquemas, que também estão presentes na obra de 1952. Inicialmente, Jung havia proposto um esquema que incluía a sincronicidade como quarto elemento, além do espaço, tempo e causalidade, superando a incomensurabilidade entre o observador e o que é observado.

Figura 5. Primeiro esquema de Jung, relação entre sincronicidade e os três demais princípios por unidimensionalidade.

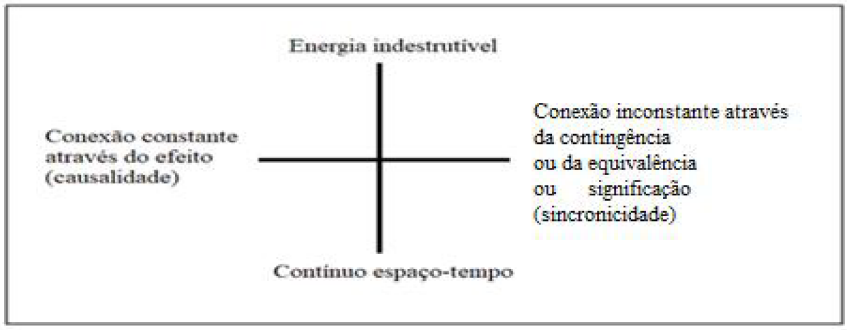


Fonte: Jung (1975b).

Após indicação de W. Pauli, a sincronicidade é incluída como quarta dimensão, uma conexão inconstante através de contingência, equivalência ou significação, que se oporia a conexão constante por causalidade. Os demais itens seriam o contínuo espaço-tempo e a energia indestrutível. Essa nova proposição, segundo Jung (1975b), satisfaria tanto o campo da psicologia quanto o da física. É interessante notar que Jung não exclui a causalidade, mas sugere um ultrapassar da mesma em determinadas situações. Sobre os aspectos psicóides ou arquétipos, que estariam envolvidos no evento, Jung (1975b, para. 964) afirma: “embora estejam associados a processos causais, ou ‘portados’ por eles, contudo estão continuamente

ultrapassando os seus próprios limites, procedimento este a que eu daria o nome de transgresssividade".

Figura 6. Segundo esquema de Jung para a sincronicidade.



Fonte: Jung (1975b).

Em carta a Stephen Abrams, de 20 de junho de 1957, Jung retorna às associações entre parapsicologia, eventos acausais (sincronicidade) e arquétipos:

> Minha abordagem da parapsicologia foi bem diferente. Em vez de me colocar a questão da verdade estatística em geral dos fenômenos, tentei encontrar uma abordagem psicológica, isto é, responder à pergunta: sob que condições psíquicas ocorrem fenômenos parapsicológicos? No entanto, esta abordagem é igualmente difícil porque exige quantidade incomum de conhecimento da psicologia, sobretudo da psicologia do inconsciente (. . .). Para lidar com fatos tão complexos, há necessidade de certos padrões hipotéticos que sirvam de comparação. Eu os chamo de arquétipos (JUNG, 2011, p. 91).

Em carta a destinatário não identificado, de 30 de maio de 1960, Jung se expressa de forma mais clara sobre a ligação entre a PES, como a precognição, e o conceito de sincronicidade "A psique não está sujeita, até certo ponto, a categorias. Ela é capaz, por exemplo, de percepção telepática e precognição. Enquanto isso, ela está num *continuum*, fora do espaço e tempo" (JUNG, 2011, p. 561) e completa: "para fundamentação científica dessas questões chamo sua atenção para meu escrito *Sincronicidade: um princípio de conexões acausais*" (JUNG, 2011, p. 561).

Passados mais de 60 anos da sua formulação, ainda há dúvidas sobre a definição de sincronicidade. Experiências paranormais estão claramente associadas à gênese e desenvolvimento do conceito, segundo afirmações do próprio Jung. Esse fator de associação contradiz o que muitos autores escrevem sobre sincronicidade, sendo essa discrepância um tema para estudos posteriores. Duas das razões podem ser a não crença desses comentadores em PES ou o medo de associar PES com Jung, o que geraria maior resistência à aceitação das ideias da psicologia analítica. No entanto, maiores esclarecimentos devem ser buscados em relação à PES, conforme afirma Cardeña (2018, p. 663), com base nos estudos empíricos

disponíveis: “a evidência para *psi* é comparável àquela dos fenômenos estabelecidos em psicologia e outras disciplinas, embora não haja uma compreensão consensual para a evidência”.

4.3 MEDIUNIDADE

A mediunidade é entendida como a alegada capacidade de algumas pessoas (médiuns) se comunicarem ou de estarem sob o controle de uma personalidade já falecida ou um ser imaterial (MOREIRA-ALMEIDA *et al*., 2008; PIMENTEL, 2014). Diversas hipóteses se apresentam para explicar esse fenômeno, como fraude, causas físicas, causas patológicas, alucinação ou ilusão, personificação inconsciente, perceção extrassensorial e sobrevivência da consciência (MOREIRA-ALMEIDA, 2013; PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016). Todas essas hipóteses são levadas em consideração, no entanto, vamos nos deter de forma mais aprofundada em duas perspectivas do campo parapsíquico. A primeira foi por muito tempo definida como hipótese continuísta (*continuity hipothesis*), também chamada, atualmente, de hipótese da sobrevivência (CARDEÑA; PALMER; MARCUSSON-CLAVERTZ, 2015). Essa hipótese propõe a sobrevivência da consciência após a morte do corpo. Assim, a mediunidade diria respeito à existência de pessoas/ consciências desencarnadas, que seriam capazes de atuar sobre certos indivíduos, sendo estes seus intermediários, médiuns (STEVENSON, 1977). Essas consciências desencarnadas, além de se manifestarem através dos órgãos sensoriais dos médiuns, também poderiam atuar sobre o ambiente físico (SUDDUTH, 2009). Outra hipótese, frequente em alguns estudos sobre mediunidade, é conhecida como hipótese super-psi (*super-psi hypothesis*) que sustenta que os fenômenos mediúnicos poderiam ser explicados, total ou parcialmente, por capacidades ou habilidades mentais inerentes aos próprios indivíduos vivos, incluindo PES e psicocinese (PK) (CARDEÑA; PALMER; MARCUSSON-CLAVERTZ, 2015; STEVENSON, 1977; SUDDUTH, 2009).

Nenhuma das duas hipóteses está suplantada (CARDEÑA; PALMER; MARCUSSON-CLAVERTZ, 2015), podendo, inclusive, ocorrer a interação das hipótses super-psi e interacionista, como sugerem alguns autores (MYERS, 2016). Independentemente da interpretação utilizada para os fenômenos, estados de consciência alterados e experiências anômalas têm sido verificadas ao longo da história e nas mais diversas culturas (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO, 2003). No entanto, é a partir das décadas de 1840 e 1850 que se intensificam os estudos sobre os fenômenos mediúnicos, tendo como ponto de partida um

conjunto de manifestações que ocorreram nos EUA e na Europa. Ellenberger (1970) destaca que o movimento espiritualista, organizado em torno da mediunidade, tem sua origem com os eventos que ocorreram em 1848, no vilarejo de Hydesville, Arcadia, no estado de Nova York. A família de John Fox (ele, sua esposa e duas filhas, Margareth e Catherine), passaram a ser incomodados por batidas e ruídos que se repetiam todas as noites, sem que eles descobrissem a origem dos barulhos. Em uma ocasião, uma das filhas repetiu o ritmo das batidas e buscou se comunicar com o evento através de um código rudimentar. Perguntas foram feitas e as batidas sugeriram respostas. Tudo isso aconteceu na presença de vizinhos e de outras pessoas próximas da família Fox. Eles, então, afirmam terem descoberto que as manifestações eram do espírito de um mascate que fora assassinado na casa e cujo corpo havia sido enterrado no porão. O esqueleto do homem foi posteriormente encontrado, como relata o *Boston Journal* de 23 de setembro de 1904 (DOYLE, 1926/2007; PIMENTEL; ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016).

Multidões de curiosos passaram a se reunir em torno da família Fox e outros supostos espíritos de pessoas falecidas passaram a se manifestar através das batidas. Mensagens espirituais insistiam para que fossem realizadas sessões públicas. Reuniões então foram organizadas e a notícia dos fenômenos se espalhou por todo país. Horace Greeley, posteriormente candidato à presidência dos EUA, afirmou na época que estava convencido da honestidade das duas meninas e forneceu os recursos para que elas completassem sua educação. Uma irmã mais velha, Leah Fox, já casada, se juntou as duas irmãs mais novas e elas passaram a cobrar pelas sessões de alegado contato com os espíritos. Esse modelo de trabalho passou a ser imitado por diversas outras pessoas nos EUA. Alguns grupos transformaram as sessões mediúnicas em eventos religiosos, e, assim, afastaram a ideia de envolvimento financeiro; outros, no entanto, permaneceram como eventos para satisfazer a curiosidade do público, e cobravam pelo espetáculo (DOYLE, 1926/2007; PIMENTEL, ALBERTO; MOREIRA-ALMEIDA, 2016).

Fenômenos físicos foram relatados em 1850. Por exemplo, mesas começaram a mover-se durante as sessões, ruídos altos e extraordinários eram ouvidos pelos presentes e um estranho fluido se tornou visível. Grupos de defensores dos fenômenos mediúnicos passaram a se organizar e surgiram panfletos, jornais e congressos. Muitos mesmeristas aderiram aos eventos. Em 1852, a onda do espiritualismo atravessou o Atlântico invadindo a Inglaterra e a Alemanha e a França. Em 1862, foram apresentadas algumas fotografias de supostos espíritos, tiradas durante as sessões. Seguiu-se um período de médiuns de alegadas capacidades extraordinárias: Florence Cook, Stainton Moses, Henry Slade, D. D. Home, entre outros.

Relatos afirmavam que em algumas sessões em que Home estava presente, pianos eram erguidos no ar, harpas e acordeões emitiam sons sem que ninguém os tocasse. Crookes (1927) afirmou em sua obra, *Researches in the phenomena of the spiritualism,* que presenciou materializações de um espírito que se chamava Katie King, a qual permitiu ser fotografada e examinada. Em Paris, Hippolyte Rivail, professor e discípulo de Pestalozzi, após analisar e interrogar diversos médiuns em transe, elaborou o Espiritismo e publicou seu primeiro livro *O Livro dos Espíritos*, adotando o pseudônimo de Allan Kardec (PIMENTEL, 2014).

Uma nova perspectiva científica também se organizou para estudar os fenômenos na Inglaterra e a *SPR* atraiu importantes pensadores do período. Na França, a Metapsíquica de Richet buscou avaliar os eventos mediúnicos. À parte de questões religiosas, outras organizações surgiram em diversos países. Para Ellenbeger (1970, p. 85), "um novo assunto, o médium, tornou-se disponível para investigação, das quais surgiu um novo modelo para a mente humana". Nos estudos acerca da mediunidade, encontramos os germes para o desenvolvimento de uma psiquiatria dinâmica (CRABTREE, 1993).

Estudos acerca dos eventos mediúnicos se sucederam ao longo dos anos e uma primeira tentativa de revisar esses trabalhos foi realizada por Alan Gauld, em seu capítulo *Discarnate Survival* do *Handbook of Parapsychology*. Alan Gauld (1977) apresenta três fenômenos relacionados à sobrevivência da individualidade à morte corporal: mediunidade mental, aparições e experiências fora do corpo. Ele cobre pesquisas realizadas pela *SPR,* de 1872 até meados de 1970, e compara as chamadas *the continuity hipothesis* e *super-psi hipothesis*. Para ele, se a evidência da hipótese continuísta provasse fatos verificáveis da mediunidade mental e das experiências de aparição, seria possível inferir a ideia da interação entre consciência encarnada e consciência desencarnada. As evidências das experiências fora do corpo na literatura dariam suporte à noção de que a consciência poderia, periodicamente, se afastar do corpo e retornar. Se a evidência for verificada em favor da hipótese super-psi, a fonte de qualquer informação verídica recolhida da mediunidade mental, aparição e experiência fora do corpo poderia ser atribuída aos indivíduos vivos, ao próprio médium ou aos participantes das sessões. Ao se decidir pela hipótese continuísta, abre-se uma porta para a possibilidade de a consciência não surgir do cérebro, porém, interagir com ele e sobreviver à morte corporal. Ao se decidir pela hipótese super-psi, Gauld propõe que se deixe de lado a ideia da sobrevivência depois da morte.

Ele também revisou *cross-correspondences* (correspondências cruzadas) de uma complexa coleção de escrita automática produzida por uma variedade de médiuns que trabalhavam sozinhos e distantes uns dos outros. Gauld combinou casos de aparições e

experiências fora do corpo em uma seção de um capítulo em que ele definia as classificações de aparições em uso, discutindo o trabalho de pesquisadores conhecidos como Sidgwick, Johnson, Myers e Morton (HART; HART 1933; SIDGWICK *et al*., 1894; MORTON, 1892), deixando de apresentar os frutos de suas investigações locais. No seu tratamento de experiência fora do corpo, Gauld revisou os achados coletados por Crookall (1961) e Green (1968). O capítulo termina com o exame de evidências providas pelas três áreas e baseadas tanto na hipótese continuísta como na hipótese super-psi. Gauld (1977) conclui com a necessidade de mais pesquisas e novas metodologias para a definição da melhor hipótese.

Beischel e Zingrone (2015) realizaram uma tarefa semelhante à de Gauld, ao fazerem uma grande revisão sistemática das principais pesquisas sobre mediunidade mental. Elas não se aprofundaram na discussão das hipóteses continuísta ou super-psi, preferindo apresentar as pesquisas com metodologias mais consistentes, verificando o que os campos da psicologia, psicofisiologia, neurologia e psiquiatria apresentavam sobre a mediunidade e suas práticas. Foram avaliados estudos tanto qualitativos quanto quantitativos e metodologias cruzadas. As autoras iniciam seu estudo pelas produções de 1977, ano de finalização dos estudos de Gauld. Nesse período, um número significativo de estudos acerca da mediunidade se expandiu para além dos campos da parapsicologia, apesar de muitos estudos consistentes, também continuarem sendo produzidos em jornais especializados da área (EDGE, 1993, 1996; HARALDSSON; PRATT; KRISTJANSON, 1978; RAVALDINI; BIONDI; STEVENSON, 1990; STEVENSON; ORAM; MARKWICK, 1989). As pesquisadoras mencionam 27 estudos publicados em periódicos do campo da psiquiatria e psicologia. Elas também apontam para um aumento do interesse na área *psi* nos últimos 70 anos. Um número considerável dessas pesquisas abordava elementos históricos da mediunidade (BEISCHEL, 2014; HARIR; ALVARADO, 2014; MARALDI; MACHADO; ZANGARI, 2010; MOREIRA-ALMEIDA, 2012; ROE; ROXBURGH, 2014).

Recentemente, estudos com neuroimagem buscaram avaliar a associação de ativação de áreas cerebrais a tarefas específicas da mediunidade (DELORME *et al*. 2013; PERES; MOREIRA-ALMEIDA; CAIXETA; LEÃO; NEWBURG, 2012). No estudo de Mainieri, Peres, Moreira-Almeida, Mathiak, Habel e Kohn (2017) foram relatadas avaliações de imagens funcionais de 8 médiuns mentalmente saudáveis e 8 controles. Os médiuns entraram em estado de transe usual, fechando os olhos e buscando ignorar os estímulos externos e internos. Em uma condição de controle, foram instruídos a encenar a mesma experiência mediúnica, um estado de transe imaginário. Médiuns e controles participaram de uma sessão de estado de repouso ("*resting state*"). Os resultados indicaram uma maior ativação do córtex

occipital lateral, do córtex cingulado posterior, no polo temporal, no giro temporal médio e no córtex orbitofrontal durante o estado de transe mediúnico. Também foi verificado um aumento de conectividade funcional nas redes de estado de repouso auditivo e sensório-motor (RSN) durante o transe mediúnico. Os resultados demonstraram um envolvimento preservado do córtex pré-frontal e a conectividade de rede a modo padrão, o que indica um controle introspectivo mantido sobre a experiência semelhante a psicóticos, mas não patológico. A principal diferença entre a experiência do médium e a do paciente psiquiátrico psicótico é que o médium entra propositadamente nesse estado alterado, enquanto o psicótico vivencia um processo involuntário. O padrão de ativação de áreas sensoriais durante a manifestação mediúnica compartilha algumas semelhanças neurofuncionais com episódios alucinatórios de pacientes esquizofrênicos, mas diferem no envolvimento do córtex pré-frontal. Os médiuns também possuem conectividade *default mode network* (DMN) preservada, o que pode explicar a ausência de sintomas psiquiátricos. Para Mainieri et. al. permanece a possibilidade de que diferenças em DMN entre controle e médiuns existam e sejam saudáveis, mas sutis para serem detectadas pelo tamanho da amostra em questão.

Jung, no início de sua carreira científica, em novembro de 1905, proferiu uma conferência no *Bernoulianum* na Basiléia intitulada 'Sobre fenômenos espíritas'. Na abertura ele afirma: "É impossível dizer, em curto espaço de uma conferência, algo fundamental e exaustivo, sobre um problema histórico e psicológico tão complexo como é o fenômeno do espiritismo" (JUNG, 1976e, para. 697). Na referida conferência Jung refaz os passos do desenvolvimento histórico do espiritualismo moderno, mencionando seus antecessores, representados na figura de Franz Anton Mesmer e seu magnetismo animal, e Emanuel Swedenborg com suas experiências visionárias. Ele demarca a relevância dos eventos de Hydesville e das irmãs Fox, indo até as pesquisas científicas de sua época com Crookes, Myers, Gurney, Podmore, entre outros, além das referências aos médiuns mais conhecidos do período: Home, Slade, Miss Cook e irmãos Davenport.

Shamdasani (2019) realizou um levantamento de todas as obras contidas na biblioteca particular de Jung. Notamos que o pensador suíço possuía uma grande quantidade de obras sobre a temática espiritualista, especialmente, de pesquisadores de fenômenos mediúnicos como Aksakof, Crookes, Flammarion, Flournoy, Gurney, James, Hyslop, Kerner, Lombroso, Lodge, Myers, Price, Rochas, Schrenck-Notzing, entre outros. No entanto, aparentemente, Jung não se aprofundou nas reflexões do espiritismo de Allan Kardec, possuindo, apenas, *O livro dos Médiuns* em sua biblioteca. Sem se impressionar com esse trabalho, Jung afirma que muitas das informações providas pelos espíritos não ultrapassavam o nível médio, provável,

da inteligência dos médiuns (JUNG, 1976e). Apesar, de que em sua conferência de 1905 ele destaca:

> A dupla natureza do espiritismo lhe dá uma vantagem sobre os outros movimentos religiosos: ele acredita não só em certos artigos de fé, não suscetíveis de provas, mas baseia sua fé num complexo de fenômenos que são em última análise físicos e dizem respeito à ciência, mas que seriam de tal natureza que não podem ser explicados a não ser pela atuação dos espíritos. Esta peculiar dupla natureza – por um lado seita religiosa, por outro lado hipótese científica – faz com que o espiritismo atinja as esferas mais diversas e aparentemente mais distantes da vida (JUNG, 1976e, para. 697).

Defendemos que a busca por trabalhos da temática espiritualista e mediúnica, dizem respeito a uma tentativa de compreensão de Jung de suas próprias experiências. A seguir, elencamos algumas das experiências mais significativas de Jung com supostas consciências desencarnadas. Ressaltamos, ainda, que um número considerável de relatos que avaliamos como supostamente mediúnicos ocorreram em situação de sonhos.

As experiências mediúnicas, por muito tempo, foram rechaçadas da comunidade acadêmica tradicional, inclusive, a proposta que apresentamos de uma possível mediunidade em Jung, que foi por muito tempo combatida pelos próprios junguianos. Os médiuns, em parte dos estudos iniciais do tema, eram vistos como indivíduos de mente desiquilibrada, de saúde frágil e instabilidade nervosa. Essa imagem teve certa repercussão devido ao trabalho de diversos pesquisadores (ALMEIDA, 2007; BURLET, 1863; CONSTANS, 1991; MOREIRA-ALMEIDA; ALMEIDA; LOTUFO-NETO, 2005). No entanto, consideramos a necessidade de uma visão mais ampla do tema. A mediunidade, por definição, diz respeito a uma possibilidade de contato com planos ou seres incorpóreos, sendo possível uma vivência não patológica. Na atualidade, muitos esforços têm sido feitos em prol da definição de um diagnóstico diferencial, no qual seja possível distinguir experiências dissociativas não patológicas daquelas em que há um distúrbio mental (CARDEÑA; LYNN; KRIPPNER, 2013). No primeiro caso poderíamos incluir as visões de C. G. Jung apresentadas a seguir.

4.3.1 – Eventos de mediunidade de C. G. Jung

Para Shamdasani (2009), Jung em sua infância experimentou algumas alucinações visuais. Parecia que também tinha a capacidade de evocar imagens mentais voluntariamente. Em seu seminário, de 1935, na Clínica Tavistok de Londres, ele afirma que havia visto seu avô falecido descendo as escadas da casa de uma parente:

> Quando era menino, eu tinha uma tia solteira que morava numa casinha agradável e antiga. Esse lugar estava cheio de belas gravuras coloridas, e entre elas havia a de meu avô ao lado de minha mãe. Ele era uma espécie de bispo e estava representado como se estivesse saindo de casa e parando em um pequeno terraço. Havia muradas e escadas que saíam desse local e um caminhozinho que ia dar na igreja. O avô estava vestido com traje de gala, no centro do terraço. Todos os sábados eu tinha permissão para visitar a tia e me ajoelhava numa cadeira para ficar olhando o quadro até que visse o avô descendo os degraus e toda a vez minha tia dizia: mas meu querido, ele não está andando, o vovô continua ali parado. Mas, eu sabia que o tinha visto andar (JUNG, 1976d, para. 397).

Aos sete anos, Jung relata que sofreu de pseudocrupe, um processo inflamatório agudo da garganta (GOEBEL; GLÖCKLER, 2012), em um de seus acessos de sufocação ele teve uma visão: "Um círculo azul-brilhante, do tamanho da lua cheia e onde se moviam formas douradas que eu tomava por anjos, pairava sobre mim. Essa visão aliviava a angústia da sufocação cada vez que esta ocorria" (JUNG, 2016, p. 40).

Entre os oito e 11 anos, Jung (2016) também relata ter tido uma experiência visionária próxima do quarto de sua mãe: "uma noite vi sair de sua porta uma figura luminosa, vaga, cuja cabeça se separou do pescoço e planou no ar, como uma pequena lua. Logo apareceu outra cabeça que também se elevou. Esse fenêmeno repetiu-se umas seis ou sete vezes" (JUNG, 2016, pp. 39 – 40). Em suas *Memórias*, Jung interpreta essas visões como fenômenos de natureza psicológica, uma espécie de angústia que anunciava o início dos conflitos da adolescência: "Creio que um fator psicogênico desempenhou em tudo isso um papel decisivo: a atmosfera começava a se tornar irrespirável" (JUNG, 2016, p. 40).

Próximo dos 21 anos de idade, após o falecimento de seu pai, Jung afirma que teve uma série de visões com ele. Em entrevista cedida a Miguel Serrano, em 1961, ele relembra esses momentos: "Então, depois que meu pai morreu, eu o vi várias vezes. Claro que isso não significa que ele de fato apareceu. Suas aparições poderiam ter sido fenômenos subjetivos de minha parte" (MCGUIRE; HULL, 1977, p. 466). Ao que Serrano pergunta: "Mas, não é possível que todas essas coisas sejam de fato externas e objetivas e não apenas algo que acontece na mente?" (MCGUIRE; HULL, 1977, p. 467). E Jung conclui:

> Durante a guerra vi homens que haviam recebido ferimentos cerebrais que paralisavam as funções do córtex cerebral, e, portanto, impediam que eles tivessem qualquer noção de tempo e espaço. No entanto, eles ainda eram capazes de sonhar e alguns deles tinham visões importantes. Agora, se o cérebro está totalmente paralisado, a questão é: qual orgão produz o sonho? Com que parte do corpo um homem sonha? É algo físico? Ou é uma indicação de que, de fato, a mente age independente do cérebro? Não sei, mas é uma hipótese interessante" (MCGUIRE; HULL, 1977, p. 467).

Notamos, dessa forma, que Jung se expressa de forma ambivalente sobre essas esperiências com aparições e visões, e, ao mesmo tempo em que relata os casos como curiosidades dignas de nota, busca se esquivar de explicações definitivas. Entretanto, um conjunto maior de vivências que foram interpretadas como parapsicológicas pelo autor ocorreram em 1916, quando ele tinha 41 de idade. Sobre esse período, ele afirma: "progressivamente uma transformação se esboçava em mim (. . .). Assim, nasceram os *Septem Sermones ad mortuos*" (JUNG, 2016, p. 195). Para Jung, tudo começou com uma espécie de inquietação que se avolumava dentro dele, sem que ele soubesse o que significava. Para ele "era como se o ar estivesse cheio de entidades fantasmagóricas" (JUNG, 2016, p. 195). A sua casa parecia assombrada, à noite sua filha mais velha viu uma forma branca atravessar o quarto. Outra filha, sem qualquer influência da primeira, contou que durante a noite a coberta de sua cama fora arrancada duas vezes. Jung continua com os relatos dos eventos que aconteceram em sequência:

> Domingo, às cinco da tarde, a campainha da porta de entrada tocou insistentemente. Era um dia claro de verão e as duas empregadas estavam na cozinha, de onde era possível ver o que se passava no espaço livre diante da porta. Eu estava relativamente perto da campainha ouvi quando ela tocou e também pude ver o badalo em movimento. Imediatamente corremos à porta para ver quem era, mas não era ninguém. Nós nos entreolhamos, estupefatos! A atmosfera era terrivelmente opressiva. Percebi que algo ia acontecer. A casa parecia repleta de uma multidão, como se estivesse cheia de espíritos! Estavam por toda a parte, até mesmo debaixo da porta, mal se podia respirar. Naturalmente, uma pergunta ardia dentro de mim: "em nome do céu, o que quer isso dizer? Houve então uma resposta uníssona e vibrante: "Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que buscávamos", estas palavras correspondem a primeira linha dos *Septem sermones ad mortuos* (JUNG, 2016, p. 196).

Jung destaca que, após esse incidente, as palavras puseram-se a fluir espontaneamente através dele e em três noites consecutivas o trabalho estava escrito. Era como um impulso que ele não conseguia controlar. Ele afirma que mal acabara de encerrar a escrita e "toda a corte de espíritos desvaneceu-se. A fantasmagoria terminara. A sala tornou-se tranquila". (JUNG, 2016, p. 196) Jung tenta formular uma explicação para o evento "Provavelmente estava ligada ao estado emocional em que me encontrava e no curso do qual podem dar-se fenômenos parapsicológicos" (JUNG, 2016, p. 196).

Septem sermones ad mortuos é um texto obscuro que Jung manteve guardado durante toda a sua vida, distribuindo poucas cópias entre alguns amigos. O trabalho só foi publicado postumamente, junto com suas *Memórias*. Para Jaffé (2016); nessa obra se encontram antecipações de ideias que Jung desenvolveria mais tarde, especialmente, em relação à

natureza da psique e suas polaridades. A possibilidade mediúnica é sugerida, já que Jung não assina o trabalho, atribuindo a autoria a Basílides de Alexandria, gnóstico do século II da era cristã (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO, 2004). Em *The Red Book*, a autoria é atribuída a Filêmon. Jung afirma: "Em 1916 senti um impulso incoercível de exprimir e formular o que de certa forma poderia ter sido dito por Filêmon" (JUNG, 2016, p. 195). Nos *Protocolos* que deram origem a *Memórias*, Jung afirma: "conversas com os mortos (...) um tipo de prelúdio ao que tenho a dizer ao mundo" (JUNG, como citado por BAIR, 2003a, p. 375). Sobre a produção do trabalho, ele completa que foram "fenômenos que me ensinaram que há coisas que não produzo, mas que se produzem por elas mesmas" (JUNG, como citado por BAIR, 2003a, p. 375). O texto é referenciado tantas vezes nos *Protocolos* que os editores acharam por bem publicá-lo (BAIR, 2003a).

Outros fenômenos que podem ser interpretados como sugestivos de contatos com entidades espirituais são descritos a seguir. Primeiramente, Jung não conseguia dormir pensando em um amigo que tinha sido enterrado no dia anterior. Sua morte o preocupava muito. Ele, então, teve a impressão que o amigo falecido se encontrava em seu quarto e o convidava a seguir com ele por meio de uma visão:

> Em lugar de considerar que se tratava de apenas uma fantasia, posso, da mesma maneira, aceitá-lo como se fora uma aparição, pelo menos para ver o que disso resultaria. Ele me conduziu para fora da casa, ao jardim, à rua e finalmente à sua própria casa, na realidade apenas algumas centenas de metros a separavam da minha. Entrei introduziu-me em seguida em seu escritório e, subindo num tamborete, indicou-me o segundo volume de uma série de cinco, encadernados em vermelho, eles se encontravam muito alto na segunda prateleira. Então a visão se dissipou (JUNG, 2016, p. 309).

O fato intrigou Jung, que foi até a casa da viúva na manhã seguinte, ele pediu autorização para visitar a biblioteca do amigo falecido. Assim, ele narra: "Realmente havia debaixo da prateleira um tamborete e já de longe percebi os cinco volumes encadernados em vermelho (. . .) o título do segundo era; *O legado de uma morta*" (JUNG, 2016, p. 310). Jung leu o livro e considerou o conteúdo banal e desprovido de interesse, mas o título era, por outro lado, significativo, e foi entendido como a mensagem principal daquele encontro.

Já em outra ocasião, no verão de 1920, Jung proferiu um conjunto de palestras em Londres, a convite de um amigo. Em vão, esse amigo procurou uma casa para hospedar Jung nos finais de semana, para que ele pudesse descansar das semanas intensas de atividades, mas a alta temporada e os preços exorbitantes não permitiram o aluguel de um imóvel adequado. Por fim, ele encontrou uma casa de campo em Buckinghamshire, próximo de Londres. Jung poderia proferir suas conferências e descansar no local durante os finais de semana. O valor e

o espaço que o local oferecia pareciam não corresponder à realidade, seria um golpe de sorte, não fossem os eventos inusitados que ocorreram. Jung passou cinco finais de semana na casa (JUNG, 1976g).

Na primeira noite, Jung notou que o ar estava abafado e pesado, apesar das janelas estarem abertas. Uma sensação de mal-estar o incomodava, apesar de não conseguir definir o que sentia: "Caí apenas em uma espécie de torpor, pois o ar estava abafado e havia um cheiro indefinível e desagradável" (JUNG, 1976g, para. 765). No entanto, Jung afirma que procurou a origem do mau odor e não conseguiu encontrar. Na manhã seguinte, não havia nenhum vestígio da impressão ou do cheiro desagradável.

Na segunda noite, repetiram-se os mesmos fenômenos, mas de forma mais intensa. Ele imaginava que certos problemas, dos quais os moradores ou o dono não estavam conscientes, poderiam se exteriorizar na forma de impressões desagradáveis. Jung afirma que começou a supor a hipótese de um evento parapsíquico: "me veio a ideia de que poderia ser algo parapsicológico (. . .), mas eu conhecia bem os problemas dos antigos moradores, e nada pude descobrir que explicasse essas exteriorizações" (JUNG, 1976g, para. 769).

Na terceira noite, sussurros surgiram e batidas começaram a se manifestar nas paredes: "As batidas vinham de fora e tinham um som surdo como se alguém batesse com uma marreta envolta em pano nas paredes de tijolos do primeiro andar" (JUNG, 1976g, para. 771). Jung destaca que se levantou várias vezes para verificar se havia movimentação de pessoas no primeiro andar da casa ou do lado de fora, sem nada encontrar.

No quarto final de semana, Jung se informou com o hospedeiro que o local era tido por mal-assombrado. Os empregados não ficavam à noite, afirmando não terem coragem de ficar na casa depois das oito horas. Uma cozinheira confirmou que a casa não era bem vista pela vizinhança e que ninguém se interessava por alugá-la ou comprá-la, por isso ele havia conseguido por preço tão barato. Jung resolveu, então, fazer uma vistoria na casa, mas não encontrou nada de anormal.

No quinto final de semana, os eventos se tornaram insuportáveis:

> Era uma noite calma e enluarada. No quarto havia sussurros, estalos e batidas; do lado de fora soavam pancadas na parede. Tive a impressão que algo estava perto de mim. Com grande esforço abri os olhos. Vi, então, ao meu lado, no travesseiro, a cabeça de uma senhora velha que me fixava com olho direito bem aberto. Faltava a parte esquerda do rosto até o olho. Isto foi tão repentino e inesperado que dei um salto da cama, acendi a luz e passei o resto da noite numa cadeira à luz de vela (JUNG, 1976g, para. 774).

Jung manifestou, posteriormente, a sua crença ao hospedeiro de que a casa era mal-assombrada, mas seu amigo sorriu de forma desdenhosa para essa afirmação. Sendo assim,

propôs que o amigo passasse um final de semana no local, com o que ele concordou, dizendo que relataria tudo que acontecesse. Mais tarde, o amigo afirmou que também não conseguiu dormir na casa, que ouviu passos nas duas noites em que tentou dormir no local e que verificou todo o espaço sem encontrar qualquer sinal que explicasse os sons dos passos. Depois desse evento, Jung foi informado pelo seu hospedeiro que o proprietário havia demolido a casa, pois ninguém mais havia se interessado em alugá-la e muito menos comprá-la.

Sobre as conclusões acerca do evento, em 1950, mais distante do impacto emocional da experiência, Jung racionalizou muito do que viveu e definiu que se tratavam de fenômenos mais psicológicos do que aparições de espíritos. Os ruídos e batidas poderiam ser explicados por impressões ampliadas, o silêncio do ambiente poderia fazer com que certos sons parecessem mais altos do que eram. As batidas do seu coração, por exemplo, poderiam ser percebidas como um som externo. Ele afirma "no meu estado hipnoide, os ruídos pareciam exageradamente altos" (JUNG, 1976g, para. 778). Sobre a visão da mulher, ele associa a uma de suas pacientes que o havia impressionado, pois era portadora de um carcinoma facial. O terror da situação poderia ter evocado em sua memória a imagem da mulher: "A visão teve o caráter de uma alucinação hipnagógica e foi provavelmente uma reconstrução da lembrança da senhora idosa com carcinoma" (JUNG, 1976g, para. 778).

Sobre o odor desconhecido, ele destaca: "no tocante à alucinação do cheiro, suponho que minha presença no quarto ativou aos poucos alguma coisa que estava nas paredes" (JUNG, 1976g, para. 779) e completa: "alucinações de cheiro significariam intuições subliminares, conforme pude constatar mais tarde" (JUNG, 1976g, para. 780). A conclusão geral era de que "com essa hipótese não se pretende explicar todos os fenômenos espíritas, mas no máximo certa categoria deles" (JUNG, 1976g, para. 781).

Jung também relata um número significativo de ocorrências de supostos contatos com espíritos em sonhos. A presença de aparições em sonhos foi estudada por diversos autores. Em 1885, o filósofo alemão e espiritualista Carl Du Prel defendia uma existência atemporal e a-espacial da alma e buscava argumentar em favor de sua tese utilizando o recurso dos sonhos: "nos sonhos, são expostas outras forças da psique humana, e outras relações da psique com a totalidade da natureza" (DU PREL, como citado por SHAMDASANI, 2003, p. 142).

Outra tentativa de ressituar os sonhos no rol de experiências humanas significativas e, ainda, destacar suas possíveis relações com eventos parapsíquicos foi realizada por Edmund Gurney, Frederic Myers e Frank Podmore (1886) na obra *Phantasms of the living*. Especialmente, na parte de autoria de Gurney, vamos encontrar relatos de aparições no leito

de morte e em sonhos. Myers (1892) da mesma forma buscou desenvolver uma proposta que tentava explicar a comunicação entre vivos e mortos pela via telepática, sendo a subconsciência o campo intermediário desse processo. No sonho, o subliminar estaria 'ativado' com o afrouxamento da vigília e, dessa forma, seriam mais comuns os relatos de aparições e supostos contatos com pessoas falecidas. Para Shamdasani (2003), em *Hypermnesic dreams*, Myers vai se aprofundar nessa teoria. Para ele "a noção de que o sonho oferecia uma representação mais verdadeira estava ligada a uma nova forma da tese de continuidade" (MYERS, como citado por SHAMDASANI, 2003, p. 144).

Para Jung, o sonho era a porta aberta para o inconsciente, no qual também se encontrava a possibilidade de ocorrências parapsicológicas (JAFFÉ, 1982). Em diversos de seus relatos nos deparamos com uma proposta muito semelhante à de Gurney, Myers e Podmore (1886). Um dos mais interessantes diz respeito à personalidade de Filêmon. Tradicionalmente, a psicologia junguiana interpreta Filêmon como uma representação do arquétipo do velho sábio, um elemento psicológico do inconsciente. No entanto, sugerimos que essa interpretação seja expandida para integrar aspectos parapsicológicos. Em algumas referências a Filêmon, Jung deixa entrever que ele poderia ser algo mais do que uma imagem arquetípica inconsciente.

A primeira referência escrita sobre ele se dá nos *Livros negros* de Jung, em um texto de 27 de janeiro de 1914 (SHAMDASANI, 2009). Esses livros, escritos como diários, serviram de base para *The Red Book*. Após o referido sonho ocorreram eventos sincronísticos associados. Segundo Jung:

> Havia um céu azul, que também parecia ser o mar. Estava coberto, não de nuvens, mas de torrões de terra que pareciam desagregar-se, deixando visível, entre elas, o mar azul. A água, entretanto, era o céu azul, subitamente, apareceu um ser alado pairando à direita. Era um velho com chifres de touro. Trazia um feixe de quatro chaves, uma das quais estava em sua mão como se fosse abrir uma porta. As asas eram semelhantes às do martim pescador, com suas cores características. Como não compreendesse a imagem do sonho, pintei-a para figura-la com mais exatidão. Durante os dias em que esse sonho me preocupou, encontrei um martim pescador morto em meu jardim, à beira do lago! Foi como se um raio me tivesse ferido. É muito raro que essas aves apareçam nos arredores de Zurique (. . .) o corpo do pássaro ainda estava fresco: não devia ter morrido há mais de dois ou três dias, e não havia sinal de ferida exterior" (JUNG, 2016, pp. 188- 189).

No *Liber Secundus* de *The Red Book*, Jung, após realizar a pintura da imagem de Filêmon, escreve ao lado da pintura uma passagem do *Bhagavad Gita*, sugerindo que o ancião alado de sua visão era uma espécie de mensageiro celeste (JUNG, 2009). A passagem escolhida do texto sagrado hindu são os versos 7 e 8 do capítulo 4, *O yoga da sabedoria*:

“Pois sempre que há uma exaustão da lei e uma ascensão da anomia (. . .) eu me manifesto no mundo. Para proteger os bons, para destruir os malfeitores, para estabelecer a lei, venho a ser de era em era” (FEUERSTEIN, 2011, p. 137).

Sobre a interpretação do sonho e da imagem, Jung afirma: “Filêmon era um pagão que trouxe a superfície uma atmosfera meio egípcia, meio helenística, de tonalidade algo gnóstica (. . .) ele era simplesmente um tipo de inteligência superior, e me ensinou a objetividade psicológica e a realidade da alma” (JUNG, 2016, pp. 188 – 189). Jung, em afirmações posteriores, faz questão de enfatizar que Filêmon era mais do que um aspecto seu, mais que um desdobramento da sua personalidade:

> Filêmon representava uma força que não era eu. Em imaginação, conversei com ele e disse-me coisas que eu não pensaria conscientemente. Percebi com clareza que era ele e não eu quem falava. Explicou-me que eu lidava com os pensamentos como se eu mesmo os tivesse criado; entretanto, segundo lhe parecia, eles possuíam vida própria, como animais na floresta, homens numa sala ou pássaros no ar (JUNG, 2016, p. 189).

Filêmon teria se expressado para Jung nos seguintes termos, acerca dos pensamentos que lhe inspirava: “quando vês homens numa sala, não pretenderias que os fizeste e que és responsável por eles” (JUNG, 2016, p. 189). Atribuir ao inconsciente, seja pessoal ou coletivo, aspectos de instinto, como o que existe na natureza, não desmente as suas características psíquicas e não fornece individualidade ao mesmo, mas, atribuir pensamento e lógica já é algo distinto, pois diz respeito a uma inteligência independente, com vontade própria e intenção, algo que não se vê na natureza, com a exceção do ser humano. Seria o mesmo que dizer que há lógica no acaso, ou pensamento organizado em funções naturais.

Em conversa com um indiano, Jung deixa entrever algo de sua interpretação objetivista e espiritual acerca de Filêmon:

> Passados mais de 15 anos, recebi a visita de um hindu muito culto, amigo de Ghandi. Conversamos sobre a educação hindu, especialmente, a relação entre guru e chelah. Perguntei-lhe, indeciso, se ele podia falar acerca da natureza e do caráter de seu próprio guru; ao que ele respondeu com a maior naturalidade: “Oh sim, era Chankaracharya.” “O senhor não está se referindo ao comentador dos vedas?” Disse eu. “Ele morreu há séculos”. “Sim, é dele que estou falando.” Replicou meu interlocutor, com grande surpresa de minha parte. “O senhor está falando de um espírito?” Perguntei. “Naturalmente, de um espírito”, confirmou ele. Nesse momento lembrei-me de Filêmon (JUNG, 2016, p. 190).

No diálogo de Jung com o hindu, ele ainda comenta: “Há, também, gurus espirituais, acrescentou ele. A maioria dos seres tem gurus que são homens vivos. Mas há os que têm um espírito por mestre” (JUNG, 2016, p. 190). Jung, no entanto, não define com firmeza sua opinião sobre essas questões, logo em seguida ele retorna dizendo: “Essa notícia foi tão

consoladora quanto esclarecedora. Eu não exorbitara o mundo dos humanos, mas fizera experiência do que pode ocorrer a homens que tem preocupações análogas" (JUNG, 2016, p. 190).

No entanto, não há como dizer com certeza como a imagem de Filêmon é interpretada por Jung, uma vez que ele não apresentou definições categóricas. De uma perspectiva puramente psicológica, Filêmon não surge ao acaso, a sua aparição em um sonho é fruto de um longo processo de evocação de ideias associadas à sua figura. A leitura de *Fausto*, por exemplo, provocou em Jung uma impressão marcante. Essa obra faz referência ao mito do casal de velhos Filêmon e Baucis, que foram os únicos a acolher na Terra os deuses Zeus e Mercúrio. Em carta a Dr. Paul Schmitt, de 05 de janeiro de 1942, Jung relembra sua ligação com *Fausto,* e por consequência com Filêmon:

> Mas o senhor acerta bem na mosca, certa vez constatei com terror, e de repente, que havia assumido *Fausto* como herança, e isto como advogado e vingador de Filêmon e Baucis, que diferentemente do super-homem Fausto, são os hospedeiros dos deuses numa época de infâmia e esquecimento de Deus (JUNG, 2015, p. 316).

Portanto, nota-se em Jung uma dualidade interpretativa sobre Filêmon; ora ele é seu espírito guia, ora é fruto do seu imaginário, uma associação entre mensageiro celeste e elemento arquetípico. Jung deixa entrever em alguns momentos sua crença pessoal que, provavelmente, ele guarda somente para si. Aos demais, ele relega a interpretação psicológica. E, dessa forma, ele oculta novamente a personalidade de Filêmon, sob o véu da teoria psicológica.

Filêmon, no entanto, não é o único caso possivelmente interpretado por Jung como uma comunicação com espíritos em sonhos. Diversas outras experiências são apresentadas pelo autor suíço, especialmente em suas *Memórias*. Sobre essa provável intervenção de entidades espirituais, Jung afirma:

> Foi assim que me aconteceu, uma vez de sonhar que visitava um amigo falecido 15 dias antes. Quando vivo, só conhecera uma concepção convencional do mundo e nunca se apartara dessa atitude desprovida de reflexão (. . .). Meu amigo estava sentado à mesa com sua filha que fora estudante de psicologia em Zurique. Eu sabia que ela lhe dava esclarecimentos psicológicos indispensáveis (. . .). Esse sonho me sugeria que o morto devia agora viver, por vias que me eram naturalmente desconhecidas (JUNG, 2016, p. 306).

Jung também apontava para a necessidade de esclarecer os espíritos: "muito cedo eu já tinha percebido que devia instruir os personagens do inconsciente ou os espíritos dos mortos" (JUNG, 2016, p. 304). Ele conta um sonho que lhe ocorreu em 1911:

> Nesse sonho eu me encontrava numa assembleia de espíritos ilustres dos séculos passados e experimentava um sentimento análogo ao que senti mais tarde em presença dos ilustres ancestrais que se encontravam na pedra negra de minha visão de 1944. Falava-se em latim. Um senhor de longa cabeleira, dirigiu-me a palavra, colocando-me uma questão difícil; fui incapaz, ao despertar, de me recordar do seu conteúdo (JUNG, 2016, p. 304).

No sonho descrito a seguir, Jung oferece uma interpretação bastante clara de sua posição acerca dos eventos. Ele afirma que teve um encontro com seu pai falecido, e que também este anunciava o falecimento de sua mãe. Uma combinação de precognição e contato espiritual em sonho:

> Alguns meses antes da morte de minha mãe, em setembro de 1922, tive um sonho que me anunciava isso. Este sonho dizia respeito a meu pai e me causou grande impressão: desde sua morte em 1896 jamais sonhara com ele, e eis que me aparece em sonho, como se tivesse voltado de uma longa viagem. Parecia rejuvenescido, e não manifestava qualquer autoridade paterna. Estava ao meu lado, em minha biblioteca e eu me alegrava extraordinariamente por lhe apresentar minha esposa, meus filhos e contar-lhe tudo o que tinha feito mostrando-lhe o homem que me tornara. Queria também falar de meu livro *Tipos psicológicos*, recentemente publicado, mas imediatamente notei que esses assuntos o importunavam porque parecia preocupado (...) não pude compreender o sonho como deveria, pois não tive ideia de que era preciso liga-lo a morte da minha mãe. Só o compreendi quando ela morreu subitamente em janeiro de 1923 (JUNG, 2016, p. 312).

Em outra experiência pessoal, ele conta que, ao acordar, teve a sensação que tivera um encontro com sua esposa, que falecera em 1955. Emma Jung, durante sua vida, também se dedicou a psicologia analítica, apresentando palestras e algumas conferências no Clube Psicológico de Zurique. Ela também escreveu algumas obras, entre elas *A lenda do Graal do ponto de vista psicológico*. Devido ao falecimento de Emma, essa obra foi terminada por Marie Louise Von Franz (BAIR, 2003b). Jung destaca:

> Tive outra experiência sobre a evolução da alma após a morte, quando quase um ano após o falecimento de minha mulher acordei repentinamente uma noite e soube que fora até onde ela estava, no sul da França, na Provença, onde tínhamos passado um dia inteiro juntos. Ela fazia nessa região estudos sobre o Graal. Isso me pareceu muito significativo, porque ela havia morrido antes de terminar o trabalho que empreendera sobre esse assunto (JUNG, 2016, pp. 306 – 307).

Das obras produzidas por Jung, duas se destacam como reflexão do autor sobre suas supostas experiências com espíritos, *Septem sermones ad mortuos* e *The Red Book***,** apesar de não constarem na contagem dos textos oficiais de *Collected Works*, esses trabalhos trazem nova luz sobre a teoria de Jung.

4.3.2 Efeitos da mediunidade sobre a obra de Jung: *Septem sermones ad mortuos*/ *The Red Book*

Em Carta ao Dr. Alphonse Maeder, de 19 de janeiro de 1917, Jung escreve:

> Queira aceitar o pequeno presente que vai junto com esta, é o fragmento (*Septem sermones ad mortuos*) de um contexto maior: *Não tenho nenhum mérito nisto*, também não pretendo ser ou parecer coisa alguma, mas *é - simplesmente isto*. Por isso não poderia atrever-me a colocar o meu nome, mas escolhi o nome de uma grande figura espiritual dos primeiros tempos do cristianismo, figura essa que o cristianismo relegou, *caiu-me do céu, repentinamente, como um fruto maduro na aflição de um tempo difícil*; ele acendeu - me uma luz de esperança e consolo nas horas de dor (JUNG, 2015, p. 33).

No trecho, notamos que Jung afirma que não era o responsável pela escrita dos *Septem sermones ad mortuos*. Também destaca que não pretendia ser outra pessoa. Em *C. G. Jung Letters*, o trecho "it just *is* - simply that". O 'is' está em itálico e é mantido na versão em português: "*é* - simplesmente isto", o que sugere que Jung esteja afirmando que apesar de não pretender ser outra pessoa, era isso o que ocorria. Como sentia que não era uma obra sua, ele não se atreveu a colocar o seu nome. Independentemente de quem seja o autor, ele deixa claro que não é ele. O nome de Basílides foi escolhido, pois o texto tinha uma clara linguagem do gnosticismo dos primeiros séculos do cristianismo. Ele reforça que o texto lhe foi enviado, ou caiu dos céus em um momento de aflição, lhe dando nova esperança. Dessa forma, podemos aventar a hipótese de que Jung pensava que o texto tinha uma fonte mediúnica.

O texto de *Septem sermones ad mortuos* começa com a seguinte frase: "Os mortos voltaram de Jersusalém, onde não encontraram o que procuravam. Pediram-me guarida e imploraram que lhes falasse. Assim comecei a ensinar" (JUNG, 2016, p. 377). Shamdasani (2008) afirma que os eventos que antecederam a escrita desse trabalho e a forma de início de sua escrita sugerem uma inversão do que era comumente estabelecido nas sessões mediúnicas, ou seja, os vivos é que procuravam os ensinamentos dos mortos, e não oposto.

A ideia de os vivos esclarecerem os mortos, no entanto, não é algo incomum nas sessões mediúnicas. O esclarecimento dado aos mortos está definido como uma necessidade nos relatos mediúnicos dos *shakers* nos EUA (EVANS, 1869). O Espiritismo formulado por Allan Kardec também prevê essa abordagem, em suas obras *O livro dos médiuns* e *Céu e inferno*, encontramos relatos de como, supostamente, deveriam ser abordados e esclarecidos os espíritos que estão em uma condição de sofrimento e perturbação (KARDEC, 1861; 1865). Dessa forma, Jung, intuitivamente, procede da mesma forma. Mas, ele deixa claro que não era a fonte original das explicações. No primeiro sermão, ele segue descrevendo a dualidade da

existência, estabelecendo padrões como luz e trevas, força e matéria, tempo e espaço, bem e mal, etc., e buscando expor como essas qualidades existem na própria humanidade. No segundo sermão, os mortos afirmam: “Queremos ver Deus. Onde está? Morreu?” As explicações vão na direção dos aspectos de Deus, desdobrando características do deus gnóstico Abraxas, que conteria em si todas as polaridades.

No terceiro sermão, os mortos solicitam: “explica melhor esse deus supremo” (JUNG, 2016, p. 383). Dentre as explicações fornecidas está: “é difícil definir a divindade de Abraxas. Seu poder é o maior porque o homem não o percebe. Do sol, retira o *summum bonum*, do diabo, o *infimum malum*, mas de Abraxas, a VIDA, totalmente indefinida, a mãe do bem e do mal” (JUNG, 2016, p. 383). Por mais estranhas que pareçam esses ensinamentos aos nossos olhos modernos, eles estavam em acordo com os conhecimentos gnósticos de que Jung partilhava (SHAMDASANI, 2009). No quarto sermão, os mortos solicitam informações sobre o bem e o mal. No quinto, querem explicações sobre a igreja e a comunhão. No sexto, paralelos são traçados sobre o que seriam duas forças no homem: a sexualidade e a espiritualidade. No sétimo sermão, os mortos solicitam ensinamentos sobre o homem e, após as explicações, o texto termina com a seguinte passagem: “então os mortos se calaram e subiram como fumaça de fogueira de pastor que passou a noite zelando pelo rebanho” (JUNG, 2016, p. 389).

Esclarecimentos sobre a produção de *Septem sermones ad mortuos* são encontrados na publicação póstuma *The Red Book*, também chamado *Liber Novus.* O público em geral tomou conhecimento dessa obra em 1961 com o lançamento de *Memórias, Sonhos e Reflexões*. No entanto, a publicação efetiva do trabalho, com todo o conjunto de imagens que ele possui, somente foi lançado em 2009, tendo por responsável pela edição o reconhecido historiador da medicina e psicologia Sonu Shamdasani (JUNG, 2016; SHAMDASANI, 2009).

Este trabalho representa os anos de maior confronto de Jung com o inconsciente. Ele iniciou sua escrita em 1913, logo após seu rompimento com Freud, e continou sua produção até 1930. Nesse período, exemplares da obra foram distribuídos entre algumas poucas pessoas do círculo íntimo de Jung. Aniella Jaffé em seu livro *C. G. Jung, Word and Image* dedica uma seção para comentar sobre algumas imagens presentes em *The Red Book* (JAFFÉ, 1983). O posicionamento de Jung sobre a publicação desse material era ambíguo, e, na maioria das vezes em que se manifestou sobre o tema, afirmava ser contrário à sua divulgação, apesar de em partes da própria obra encontrarem-se afirmações do oposto. Seus herdeiros mantiveram o trabalho guardado por 40 anos após o falecimento de Jung, e, depois, muitos debates permitiram o início do processo de edição e publicação no ano 2000 (BOECHAT, 2014).

O livro não segue uma linguagem lógica, e muitas informações estão simbolizadas nas imagens elaboradas por Jung. Elas representam seus principais sonhos desse período, assim como suas visões, espontâneas ou provocadas pelo processo de imaginação ativa. É notável a presença de eventos parapsicológicos nesse contexto (SHAMDASANI, 2009). A produção do *Liber Novus* se deu em um momento de crise para Jung, ele havia rompido com a psicanálise de Freud, tinha se afastado do Hospital Burghölzli e da sua função de professor na Universidade de Zurique, encerrando a fase inicial de seu desenvolvimento profissional, ao mesmo tempo que já havia conquistado tudo o que o mundo exterior poderia oferecer a um homem:

> Naquele tempo por volta dos meus quarenta anos de vida, havia alcançado tudo o que eu desejara. Havia conseguido fama, poder, riqueza, saber e toda a felicidade humana. Cessou minha ambição de aumentar esses bens, a ambição retrocedeu em mim e o pavor se apoderou de mim (JUNG, 2009, pp. 115 – 166).

Jung definiu essa fase como metanoia, ou crise da metade da vida, na qual o indivíduo após exteriorizar sua força psíquica na conquista de bens materiais, comforto e reconhecimento pessoal, passa por um processo de recolhimento e encontro com seus aspectos mais profundos, seria um caminho de volta a casa interna e uma busca por realização interior e espiritual.

Ellenberger (1970) descreve eventos que ele definiu como ‘doença criativa’, uma crise psicológica que leva a um isolamento, introspecção e questionamento da realidade cotidiana. Depois de um período mais agudo desse tipo de vivência, o indivíduo emergeria renovado em suas ideias e visão de mundo. Exemplos dessa experiência no campo acadêmico poderiam ser encontrados na cegueira de Fechner, nos desmaios de Freud e nos estados alterados de consciência de Jung.

É obvio que não se trata de uma doença mental comum, mas um tipo de doença iniciática que poderia ser classificada dentro de um grupo mais vasto de processos criativos. A este grupo também se incluiriam experiências passadas por poetas, filósofos e visionários como Emanuel Swedenborg e William Blake (SHAMDASANI, 2014). Ellenberger (1970) ainda acrescenta que esse tipo de moléstia teve papel relevante na formação da psiquiatria dinâmica. Boechat (2014) destaca que o processo criativo seria realmente uma união de opostos, uma combinação de destruição e renovação. Concepções antigas e arraigadas à estrutura psíquica do sujeito desapareceriam, dando lugar ao novo, por meio de uma revolução interna.

O contato com os chamados mortos tem papel relevante em *The Red Book*, pois em diversos momentos Jung se relaciona com visões que poderiam ser classificadas como espíritos desencarnados. Boechat (2014) destaca o exemplo do diálogo, considerado por ele como imaginativo, entre Jung e a alma de uma mulher, que buscava aflitivamente um talismã que resolveria todos seus problemas. Jung identifica essa mulher como uma paciente falecida. No entanto, é no capitulo XV, *Nox secunda*, que Jung oferece a descrição de um conjunto de visões que seriam antecedentes dos fenômenos parapsicológicosque o levaram a escrita dos *Septem sermones ad mortuos*. Ele se vê em um salão alto, ao adentrar no espaço, observa um recinto profundo com portas à direita e à esquerda, então escolhe seguir pela porta da direita e chega a uma grande biblioteca. Afirma, assim, que buscava ali o livro *A imitação de Cristo*, de Tomás Kempis, enquanto aguardava na antessala da biblioteca escuta um rumor de vozes e vê vultos; distingue um homem de olhos fatigados. O homem revela que se chamava Ezequiel e era um anabatista. Ele e uma multidão de companheiros mortos estariam em uma peregrinação pelos lugares santos. Ezequiel afirma que havia morrido na verdadeira fé, mas que ainda assim não tinha descanso, e que ele e seus companheiros estavam indo a Jerusalém.

No retorno dessa multidão, temos a escrita dos *Sermones*. Boechat (2014) afirma que, dentre todas as aparições e interferências dos mortos em *The Red Book*, a principal delas se encontra na terceira parte do livro, *Aprofundamentos*, quando Filêmon pronuncia os sete sermões aos mortos. A multidão de mortos que vieram de Jerusalém, não encontrou o que buscava. Dessa forma, são como que doutrinados por Filêmon, sobre a natureza de Deus, do homem e do destino.

Em *The Red Book*, Jung deixa claro que o autor de *Septem sermones* é Filêmon:

> Filêmon aproximou-se de mim com veste branca de sacerdote e colocou a mão sobre meu ombro. Falei então à escuridão. Falai, vós mortos. E logo gritaram em uníssono. Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que procurávamos. Pedimos entrada junto a ti. Tu ansiaste por nós. Não teu sangue, tua luz. É isto. Então Filêmon, levantou sua voz, deu-lhes uma lição e disse (e esta é a primeira instrução aos mortos (JUNG, 2009, pp. 447 – 448).

Para Boechat (2014), os mortos são uma chave fundamental para a compreensão de *The Red Book*. Há a sugestão de que eles precisam ser esclarecidos. “A multidão dos mortos não salvos tornou-se maior que o número dos cristãos vivos, por isso é tempo que nós intervenhamos a favor dos mortos” (JUNG, 2009, p. 297). Boechat formula duas hipóteses psicológicas para a explicação do papel dos mortos nos diálogos de *The Red Book*.

Na primeira, ele especula que os mortos somos nós mesmos, que não encontramos respostas adequadas para nossas necessidades espirituais nas religiões oficiais, que, de certa

forma, se perderam na ritualística excessiva, esquecendo o papel essencial da experiência individual na busca pelo sagrado e sua significação. Para o autor, seria necessário que a religião, especialmente a cristã, resgatasse o seu aspecto gnóstico, ou seja, resgatasse o aspecto humano da relação com o divino. “Uma verdade que volte a fazer sentido para nossas almas e não tenha sofrido o desgaste do ritual automático” (BOECHAT, 2014, p. 1782). As verdades essenciais do cristianismo se encontravam crestadas pelo excesso de especulações filosóficas, o fundo essencial e benéfico havia se perdido por séculos de conflitos. A interpretação dessa primeira hipótese é que o homem, em geral, necessita de um caminho de volta a si mesmo, não o caminho da Jerusalém exterior, mas do sagrado que se encontra internamente. Os mortos seriam os conteúdos da sombra psicológica, que voltam pedindo a integração da consciência. Seriam, portanto, partes desvitalizadas da psique, esquecidas do passado, desprezadas ou recalcadas, que pedem socorro.

A segunda hipótese é de aspecto histórico. Jung inicia a escrita de *The Red Book* no período da primeira guerra mundial. Na crise europeia, milhares de jovens foram enviados para a morte nos campos de batalha. A morte é um tema cotidiano no inconsciente coletivo da Europa e, provavelmente, do mundo. “O inimaginável número de mortos em toda a Europa invade o imaginário coletivo” (BOECHAT, 2014, p. 1790). A questão da crueldade da guerra, na qual as grandes potências manipulavam as vidas das massas como se fossem peões em um jogo de xadrez, impactou a população.

Boechat, (2014, p. 1793), no entanto, também destaca que “Todas essas abordagens são, de certa forma, convincentes. Mas, serão elas suficientemente abrangentes?” Ao que ele mesmo responde: “Não podemos esquecer que os mortos, concretamente, interessam Jung desde sua mais tenra infância (. . .) é sabido que os ancestrais de Jung por parte materna sempre tiveram grande intimidade com as manifestações espiritualistas” (BOECHAT, 2014, pp. 1800 – 1801). Em nosso entendimento, falta a perspectiva parapsicológica na interpretação dos eventos em questão.

A psicologia analítica não se equivoca ao destacar que, no campo inconsciente, o homem carrega as impressões de sua ancestralidade; no entanto, essa explicação não deveria ser absoluta. Hillman e Shamdasani (2015), em *Lamento dos mortos*, afirmam que os mortos para Jung são realmente os mortos, os espíritos dos ancestrais, e o próprio inconsciente é definido por Jung como a morada da morte, o *Neckya* dos antigos, não em um sentido subjetivo, mas objetivo, o inconsciente seria a intermediação com um possível outro mundo, em um esquema semelhante ao que Myers propõe em relação à mente subliminal (MYERS,

2016). Deslocar a possibilidade parapsicológica do contexto dessa análise é o mesmo que suprimir uma das vigas mestras da teoria junguiana.

A sugestão de Jung como médium, em *Septem sermones ad mortuos* e *The Red Book*, não deveria chocar os leitores e estudiosos da psicologia analítica, como indicam alguns críticos. Angela Graf – Nold, historiadora da psicologia e psicoterapeuta, chega a afirmar que a "mediunização e mistificação da personalidade e trabalho de Jung persistem, apesar de sua posição empírica e sua abordagem epistemológica crítica da psicologia como um todo" (GRAF-NOLD, 2016, p. 3). O que já é, em si, uma afirmação equivocada sob diversos pontos. Inicialmente, mistura duas questões completamente distintas "mediunização' e 'mistificação". Segundo, sustenta que a mediunidade não poderia ser abordada de forma empírica e crítica e que a mesma não possui ligações com a psicologia, o que tem sido, ao contrário, demonstrado por estudos sérios do campo (CRABTREE, 1993; ELLENBERGER, 1970; 1991). Terceiro, esquece todo o histórico de interesse de Jung sobre o tema (JUNG, 1983a; 1983b) e suas auto-experimentações com estados de consciência alterados (JUNG, 2009; 2016).

Podemos, ainda, completar com a interessante reflexão de Von Franz (1980, pp. 39 – 40), uma das seguidoras mais próximas de Jung, em *On divination and synchronicity*: "Poderíamos todos ser médiuns, e ter o conhecimento absoluto, se a luz da consciência do ego não turvasse nossa visão (. . .) Observei que, em estados de extrema fadiga, quando estou realmente exausta, eu de repente atinjo o conhecimento absoluto".

Ao longo do tempo evidências se acumularam para a realidade paranormal, essas não poderiam ser facilmente contestadas pela qualidade dos estudos, fraude, relatórios seletivos, incompetência experimental ou analítica e outras críticas frequentes. As críticas que negam a possibilidade *psi* se devem, em grande parte, a uma falta de conhecimento sólido da área, partem de céticos desinformados e uma minoria poderia ser descrita, simplesmente, como intolerantes e preconceituosos no que se refere ao *psi* (CARDEÑA, 2018).

A principal questão sobre todo esse conjunto de experiências pessoais com estados alterados de consciência, EQM, PES, mediunidade ou contato com espíritos, é que C. G. Jung não permanece indiferente a esses eventos. Analisa-os de forma minuciosa e, apesar de sua posição ambivalente em certos textos oficiais, Jung integra grande parte dos materiais de suas vivências às suas construções teórico-conceituais. As formulações de *Septem sermones ad mortuos*, por exemplo, sobre a dualidade do psiquismo, orientarão todo o seu trabalho posterior. Assim como, atualmente, após a publicação de *The Red Book* elevou-se a um novo

patamar a compreensão do papel das experiências pessoais de Jung sobre sua psicologia analítica.

Não negamos a interpretação inconsciente para muitos desses fatos, no entanto, buscamos acrescentar um novo patamar interpretativo, resgatando reflexões do próprio Jung (2009; 2016). Defendemos que nossas análises também se encontram em correspondência com as conclusões de pesquisadores do campo *psi* (CARDEÑA, 2018; CARDEÑA; LYNN; KRIPPNER, 2013; GURNEY; MYERS; PODMORE, 1886/ 2011), que estabelecem uma possível ocorrência conjunta de eventos tanto subjetivos quanto objetivos.

5 CONCLUSÃO

Os fenômenos psíquicos fizeram parte do *background* histórico e cultural do nascimento da psiquiatria e psicologia. Diversos pesquisadores, especialmente, da classe médica e psicológica estiveram envolvidos com a análise de indivíduos que apresentavam EAC, notadamente, médiuns. C. G. Jung bebeu nas fontes de conhecimento desse período, realizando um estudo continuado e aprofundado acerca do tema. Da mesma forma, desenvolveu suas próprias pesquisas com médiuns e também vivenciou pessoalmente experiências parapsicológicas.

Em relação aos fenômenos psíquicos nas obras de autores estudados por Jung, destacamos que Flournoy foi um autor reverenciado pelo psiquiatra suíço. Devido ao interesse pelo livro *From India to the planet mars*, Jung se aproximou de Flournoy. Após um primeiro contato por meio de cartas, ele estabeleceu uma amizade e respeito filial pelas opiniões do pensador de Genebra. Jung dedica um capítulo de suas *Memórias* como tributo a Flournoy. O modelo de estudo estabelecido com Hélène Smith é seguido por Jung, não somente em seu estudo com médiuns, mas no contato com seus pacientes em geral, especialmente na forma de atenção sobre a individualidade, sem nada esperar, permitindo que as experiências se desenrrolassem sem pré-julgamentos. A produção de *Symbols of transformation*, obra de ruptura com a psicanálise se desenvolveu em torno das produções de Frank Miller, paciente de Flournoy. O conceito de imaginação subconsciente criativa levou Jung a aprimorar seus conhecimentos acerca do funcionamento do inconsciente. A interpretação de Jung acerca das funções inconscientes se tornou muito diversa da teoria freudiana. De um porão de memórias perdidas, o inconsciente começa a ser interpretado como um manancial de forças produtivas.

Em relação à Justinus Kerner, Jung soube identificar a relevância do estudo com a vidente Frau Hauffe. No relato de *The seeres of Prevorst* temos um dos primeiros estudos de caso de uma personalidade excepcional, capaz de experimentar os mais diversos fenômenos psíquicos, em especial, EAC. O trabalho de Kerner também é um parâmetro para a pesquisa de Jung com Helene Preiswerk. O texto *Blätter aus Prevorst* de Kerner tambem auxiliou Jung na compreensão da criptomnésia, entendida pelo autor suíço como uma capacidade inconsciente. Da mesma forma, o caso de Hauffe permitu a Jung a compreensão das relações entre o consciente e o inconsciente, pois a vidente de Prevorst seria um exemplo extremo de introversão, cuja personalidade mergulhou no mundo das imagens interiores.

Já Frederic W. H. Myers, principal expoente da *Society for Psychical Research*, com suas pesquisas com médiuns contribuiu para a nascente ciência da mente. O seu conceito de

self subliminal é creditado como a descoberta experimental da mente subliminar, que Jung identificou com o inconsciente. Para Myers, haveria uma interação de aspectos subjetivos e objetivos na ocorrência de eventos *psi*, capacidades do próprio médium, ou seja, as funções de sua mente subliminar seriam intermediárias à manifestação transcendente ou espiritual objetiva. O campo subconsciente seria como uma porta entre dois mundos. Myers também foi um dos primeiros pesquisadores a atribuir importância aos sonhos. Tanto a sua contribuição conceitual como sua exploração acerca das vivências oníricas reverberaram em Jung. A partir dessa influência, alguns pesquisadores preferem identificar Jung como pertencente às correntes da psicologia subliminar experimental e não como um pós-psicanalista (SHAMDASANI, 2003; TAYLOR, 2009).

Joseph Banks Rhine levou a fenomenologia psíquica a um novo patamar de interpretação, seus experimentos com dados estatísticamente significativos para a PES disseminaram o conhecimento da parapsicologia como ciência. Eventos como telepatia, clarividência, precognição, retrocognição, psicocinese, entre outros. A partir de 1934 ele estabeleceu um contato por cartas com Jung. Os autores trocavam informações sobre seus estudos e enviavam um ao outro suas mais recentes publicações. O livro *Extra sensory perception* com seus relatos de PES são a base empírica que Jung utilizou para a construção do conceito de sincronicidade.

Dos autores estudados por Jung, a significância de William James extrapola a questão da pesquisa psíquica. Jung se encontrou com o filósofo americano em 1909, na conferência da universidade de Clark, era a primeira vez que a psicanálise era apresentada publicamente na América. Jung, no entanto, sempre teve resistência a admitir a sexualidade como a única origem dos conflitos psíquicos do homem, além disso, ele buscava expandir seus interesses de pesquisa para o campo religioso. Em seu primeiro contato com James, ele encontrou o referencial que buscava para concretizar seus ideais. A pesquisa psíquica e o estudo da experiência religiosa desenvolvidas por James se tornaram um parâmetro para Jung. E, segundo alguns autores (RESENDE; MELO, 2018; MELO; RESENDE, 2019; SHAMDASANI, 2003), o segundo encontro com James foi o estopim para o rompimento denfinito com a psicanálise.

Acerca do segundo capítulo, os fenômenos psíquicos nas pesquisas de Jung com médiuns, o primeiro caso avaliado pelo autor suíço foi o da jovem Helene Preiswerk, sua prima, filha do irmão de sua mãe, Rudolf Preiswerk. Jung conduziu as sessões com a médium de 1895 a 1899, período em que era estudante de medicina e estava profundamente envolvido com a temática espiritualista, haja vista suas palestras na Sociedade Zofingia sobre tema, a

saber *The border zones of exact science* (1896) e *Some thoughts on psychology* (1897). Acerca de suas crenças pessoais, poderíamos definir um percurso com idas e vindas. No início das sessões com Helene, é sugestiva a indicação de que Jung acreditava em todos os fenômenos manifestados pela jovem, no entanto, no desenrolar das sessões, próximo do fim, ele descobre fraudes e sua confiança é abalada. Em 1900, quando ele começa a escrita de sua tese de conclusão de curso, sob a supervisão de Eugen Bleuler, ele avalia os EAC, os automatismos, a ciência mística e as personalidades sonambúlicas da jovem, tentando traçar certas ampliações interpretativas, mas sua conclusão do caso é que Helene era portadora de uma dissociação da personalidade com um quadro degenerativo. Os EAC da jovem serviram para a construção de sua teoria dos complexos, que será desenvolvida por Jung em momentos subsequentes de sua obra.

No entanto, o parecer final do caso não era satisfatório para Jung, ele havia presenciado fenômenos cujos conteúdos não poderiam ser simplesmente emparelhados com uma psicopatia. Essa insatisfação fará com que ele retorne ao caso em diferentes momentos. Em 1907, período em que estava próximo da psicanálise, o caso é visto como um conjunto de sintomas relacionados à histeria. Em 1912, uma abordagem não patológica começa a se esboçar de forma mais clara, Helene estaria manifestando conteúdos primitivos do inconsciente filogenético, o que será classificado por Jung como inconsciente coletivo. Em 1921, o caso é descrito como uma manifestação do caráter prospectivo do inconsciente, ou seja, as personalidades sonambúlicas, especialmente Ivenes, seria o futuro caráter de Helene ainda em germe. Por fim, em 1936 o caso é visto como uma manifestação do processo de individuação. Jung aventou essa possibilidade após ele mesmo experimentar EAC no seu período maior de crise, a chamada fase de confronto com o inconsciente, de 1913 a 1930, época da produção de *The Red Book*. Shamdasani (2015) interpreta dessa forma a ligação *Helene – Ivenes*, essa última seria um conteúdo do inconsciente coletivo que levaria o *ego – Helene* ao seu processo de desenvolvimento pessoal e ampliação da consciência. Os limites estreitos da vida da jovem não comportavam seus ideais e extravasavam em suas capacidades sonambúlicas. Em nosso entendimento, faltaria, ainda, mais uma camada interpretativa, o aspecto objetivo. É provável que Helene manifestasse fenômenos parapsicológicos objetivos, que foram enfraquecendo com o tempo, em intensidade e qualidade. Jung, no entanto, não se detém somente nesse caso e vai buscar outros, como o de Frau Fässler, Rudi Schneider e Oskar Schlag e tantos outros mencionados, mas não reconhecidos ou esclarecidos. Consideramos, ainda, que as pesquisas com Schneider e Schalag levaram Jung a uma transformação interpretativa. Através da consulta a cartas e notas em suas obras completas,

posteriores ao período das sessões com os dois médiuns, Jung assumiu um posicionamento acerca dos fenômenos que ele presenciou de forma mais receptiva, dando explicações objetivas para os mesmos, ou seja, afirmando a existência de fatos transcendentes. No entanto, a impressão é de que ainda faltava algo.

Sobre o capítulo terceiro, Jung experimentou eventos anômalos do início ao fim de sua vida, mas são suas experiências de 1944, definidas por ele como *as mais desmedidas*, que serão o ponto definitivo da transformação em sua cosmovisão. A EQM de Jung sela o conhecimento do autor sobre uma realidade transpsíquica. *Synchronicity* (1952) é o ápice desse processo, a sua tentativa de transformar em conceito todas as suas experiências e todo o seu conhecimento do campo *psi*. *Mysterium Coniunctionis* (1955 -1956), *Septem semones ad mortuos* (1916) e *The Red Book* (1913 – 1930), apesar de também refletirem conteúdos parapsicológicos, apresentam uma linguagem inacessível ao grande público, extremamente simbólica e hermética, necessitando, ainda, de muitos estudos para que se possa desvelar todo o material que Jung incluiu nesses trabalhos. Consideramos que nossa tentativa de interpretação dessas obras apenas tocou o núcleo de conhecimentos que elas possuem. Da mesma forma, os estudos de Jung com médiuns necessitam de mais pesquisas para o seu esclarecimento, com acesso às fontes primárias não publicadas de Jung, os arquivos do Instituo Federal de Tecnologia de Zurique, cujo material provavelmente lançará luz sobre as *Collected Works* disponíveis.

Os fenômenos psíquicos foram, portanto, fundamentais para a elaboração do projeto de psicologia de C. G. Jung. O autor suíço integrou grande parte de seus estudos, pesquisas e, principalmente suas vivências em sua teoria. Buscamos nessa tese vencer o reducionismo presente em algumas explicações junguianas, que dão peso somente as considerações acerca do inconsciente. Devemos lembrar que Jung ofereceu espaço para explicações transcendentes e sendo sua base teórica sustentada na compreensão das polaridades, o subjetivo não deve sobrepujar o objetivo, assim como este último não pode apagar o primeiro. O inconsciente, seja pessoal ou coletivo, tem o seu papel de importância, mas ele não deve ser a única hipótese explicativa acerca de fenômenos não usuais como os parapsicológicos.

Jung não é um autor de fácil leitura, basicamente, porque sua escrita não é linear e nem sistemática, seus conceitos, da mesma forma, são mutáveis, adaptando-se a diferentes contextos, são como setas em um caminho que precisa ser percorrido. Devido a grande bagagem intelectual de Jung, a primeira vista, em seus textos, parece que ele está fugindo dos assuntos que ele se propõe a trabalhar, mas na verdade faz parte de seu método de ensino, a

circumambulação, dar voltas em um conteúdo, voltas cada vez mais amplas que levam o leitor a tambem ampliar seus horizontes interpretativos.

Esperamos que através deste trabalho seja possível proporcionar uma aproximação entre dois campos: o da fenomenologia anomalística e o da psicologia analítica. Buscamos demonstrar que os dois estão associados e a psicologia analítica em particular, ainda se estruturou com base nos fenômenos psíquicos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABERCROMBIE, J. **Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth.** Edinburgh, Scotland: Waugh and Innes, 1832.

ADDEY, C. **Divination and theurgy in neoplatonism**. London and New York: Routledge, 2014.

AIZPURUA, J. **Historia de la parapsicologia**. Caracas: Universidad de La Tercera Edad, 1986.

ALMEIDA, A. A. S. **Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900 – 1950).** 2007. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2007.

ALVARADO, C. S. Dissociation in Britain during the late nineteenth century. **Journal of Trauma & Dissociation.** v. 3, n. *2*, p. 9 – 33, 2002. http://dx.doi.org/10.1300/J229v03n02_02.

ALVARADO, C. S. On the centenary Frederic W. H. Myers's Human personality and its survival of bodily death, **The Journal of Parapsychology**, p. 3 – 43, 2004.

ALVARADO, C. S. Panoramic memory, affect, and sensations of detachment in the dying: discussions published in France, 1889–1903. **Journal of Near-Death Studies**, v. 30, n. 2, p. 65 – 82, 2011.

ALVARADO, C. S. Psychic phenomena and the mind–body problem: historical notes on a neglected conceptual tradition. *In* MOREIRA-ALMEIDA, A.; SANTOS, F. S. (Eds.). **Exploring Frontiers of the Mind-Brain Relationship**. New York: Springer, 2012, p. 35 – 51.

ALVARADO, C. S.; ZINGRONE, N. L. Interrelationships of parapsychological experiences, dream recall and lucid dreams in a survey with predominantly Spanish participants. **Imagination, Cognition and Personality**. v. 27, n. 1, p. 63 – 69, 2007.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais DSM V**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANDERES, A. **Das Medium Oskar R. Schlag und seine Durchsagen der Bewusstseinsenergie, Atma**. Zurich: Verlag, 2007.

ARAUJO, S. F.; HONORATO, A. F. Para além dos princípios de psicologia: evolução e sentido do projeto psicológico de William James. **Psicologia em Pesquisa**. v. 11, n. 1, p. 5 – 13, 2017. 10.24879/2017001100100209.

BAIR, D. (2003a). **Jung: uma biografia**. vol. 1. São Paulo: Globo.

BAIR, D. (2003b). **Jung: uma biografia**. vol. 2. São Paulo: Globo.

BARNARD, G. W. The varieties of religious experience: reflections on its enduring value. *In.*

FERRARI, M. (ed.). **The Varieties of Religious Experience: Centenary Essays**. Charlottesville: Imprint Academic, 2002, p. 97–116.

BARRINGTON, M. R. **'Psychometry'. Psi Encyclopedia.** London: The Society for Psychical Research, 2016. <https://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/psychometry>. Retrieved 22 March 2020.

BARZUN, J. **A stroll with William James**. New York: Harper & Row Publishers, 1983.

BAUER, G. EberhardGmelin, sein Konzept des "thierischen Magnetismus" und sein Einfluß auf Justinus Kerner [Eberhard Gmelin, his concept of the "animal magnetism" and his influence on Justinus Kerner]. *In* H. SCHOTT (ed.), **Justinus Kerner Jubiläumsband zum 200:** Geburtstag (medizin und romantik. Kerner als arzt und seelenforscher. Weinsberg, Germany: Nachrichtenblatt.1990, p. 224 – 231.

BEISCHEL, J. Advances in quantitative mediumship research. *In* A. J. ROCK (ed.), **Survival hypothesis:** essays on mediumship. Jefferson: McFarland. 2014. p. 177 – 195.

BEISCHEL, J.; ZINGRONE, L. N. Mental mediumship. *In*. CARDEÑA, E., PALMER, J.; MACUSSON – CLAVERTZ, D. (eds.). **Parapsychology***:* a handbook for the 21st. century. Jefferson: MacFarland & Company Inc, 2015.

BIONDI, M. Orizzonti Spiritici di Jung. **Luce & Ombra**, v. 103, p. 33 – 42, 2003.

BLASER, J. G. (2015). **Multiplicando a consciência** *:* a dissociação e suas consequências segundo Pierre Janet. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

BOECHAT, W. **O livro vermelho de C. G. Jung** : jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOZZANO, E. **Gli enigmi della psicometria**. Roma: Casa Editrice Luce & Ombra, 1920.

BOZZANO, E. **O espiritismo e as manifestações supranormais**. São Paulo: Clarim, 1971.

BRIER, R. A mass school test of precognition. **Journal of Parapsychology**, v. *33*, p. 125 – 135, 1969.

BURKHARD, P. On the history of dissociative identity disorders in Germany: the doctor Justinus Kerner and the girl from Orlach, or Possession as an "exchange of the self". **International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis**, v. 59, n. 1, p. 82 – 102, 2010.

BURLET, M. On spiritualism as a cause of insanity. **Med. Crit. Psychol. J.** v. 39, n. 11, p. 542 – 554, 1863.

BYGOTT, C. Mysterium Coniunctionis. *In* MATHERS, D. (ed.). **Alchemy and Pychotherapy**: post-jungian perspectives. London : Routledge, 2014.

CARDEÑA, E. The experimental evidence for parapsychological phenomena: A review. **The American Psychologist**. v. 73, n. 5, p. 663 – 677, 2018. doi: 10.1037/amp0000236.

CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **Variedades da experiência anômala***:* análise de evidências científicas. São Paulo: Atheneu, 2013.

CARDEÑA, E.; PALMER, J.; MARCUSSON-CLAVERTZ, D. (eds.). **Parapsychlogy***:* a handbook for the 21st. century. Jefferson: McFarland & Company, 2015.

CARINGTON, W. Experiments on the paranormal cognition of drawings. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. 46, p. 1 – 134, 1940.

CLAIR, R. C. William James to Theodore Flournoy of Geneva: Some Unpublished Letters. **The New England Quarterly**, v. 26, n. 4, p. 512 – 523, 1953.

CHARET, F. X. **Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology**. Albany: State University of New York, 1993.

COLMAN, W. Reply to Wolfgang Giegerich's: a serious misunderstanding: synchronicity and the generation of meaning. **Journal of Analytical Psychology**, v. 57, n. 4, p. 500 – 512, 2012.

CONNOLLY, A. (2015). Bridging the reductive and the synthetic: some reflections on the clinical implications of synchronicity. **Journal of Analytical Psychology**, v. 60, n. 2, p. 159 – 178, 2015.

COOK, E. F. W. Frederic W. H. Myers: Parapsychology and its potential contribution to psychology. Doctor of Philosophy. University of Edinburgh, Edinburgh/ Scotland, 1992.

COOPER, S. L. Contesting the Unconscious: Frederic W. Myers and Vladimir Nabokov's Speak, Memory: An Autobiography Revisited. **Journal of Modern Literature**, v. 39, n. 4, p. 19 – 32, 2016.

CORBETT, L. As experiências anômalas e sua dimensão sincronística na psicoterapia: análise de caso pela psicologia profunda. In FONSECA, A. F. D.; ROBERTO, G. L. (Eds.). **As experiências anômalas na perspectiva da psicologia complexa de C. G. Jung**. Brasília: Self, 2019.

CONSTANS, A. **Relation sur une épidémie d'hystéro-démonopathie en 1861**. Paris: Thunot, 1991.

CRABTREE, A. **From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing**. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

CROOKALL, R. **The study and practice of astral projection**. London: Aquarian Press, 1961.

CROOKES, W. **Researches in the Phenomena of the Spiritualism**. London: J. Burns, 15 Southampton Row, Hottorn, W.C, 1927.

DEAN, E. D. Psychic exploration: precognition and retrocognition. New York. Cosimo Classics, 2015.

DEL-PORTO, J. A.; DEL-PORTO, K. O. História e carcterização do transtorno bipolar. **Revista Psiquiatria Clínica**, v. *32*, n. 1, p. 7 – 14, 2005.

DELORME, A.; BEISCHEL, J.; MICHEL, L.; BOCCUZZI, M.; RADIN, D.; MILLS, P. J. Electrocortical activity associated with subjective communication with the deceased. **Frontiers in Psychology**, v. 4, p. 1 – 10, 2013.

DORN, G. **Dictionarium Theophrasti Paracelsus**. Frankfurt: Verlag, 1583.

DOYLE, A. C. **The history of spiritualism**. San Diego: Book Tree, 2007.

EDGE, H. The medium as healer and clown: An interpretation of Balinese mediumship. **Journal of the American Society for Psychical Research**, v. 87, p. 171 – 183, 1993.

EDGE, H. Possession in two Balinese trance ceremonies. **Anthropology of Consciousness**, v. 7, n. 4, p. 1 – 8, 1996.

EDINGER, E. F. **The Mysterium Lectures: A Journey Through C.G. Jung's Mysterium Coniunctionis.** Toronto: Inner City Books, 1995.

EDITORA MELHORAMENTOS. **Michaelis: Dicionário da Língua Portuguesa,** 2020 https://michaelis.uol.com.br/modernoportugues/busca/portuguesbrasileiro/septicemia/ Recuperado em 20 de março de 2020.

ELLENBERGER, H. F. **The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry.** New York: Basic Books, 1970.

ELLENBERGER, H. F. The story of Helene Preiswerk: A critical study with new documents. **History of Psychiatry**, v. 41, n. 2, p. 41 – 52, 1991.

EVANS, F. W. **Autobiography of a shaker and revelation of the apocalypse**. Nova York: Mt. Lebanon, 1869.

FALZEDER, E., LIEBSCHER, M., MAILLAND, C.; SHAMDASANI, S. (Eds.). Who is Phanês? **PHANÊS Journal and Network for Jung History,** 2020 <https://phanes.live/who-is-phanes-3/> Recuperado em 20 de maio de 2020.

FERRARI, M. Introduction. In. FERRARI, M. (Ed.). **The Varieties of Religious Experience: Centenary Essays**. Charlottesville: Imprint Academic, 2002. p. 1 – 10.

FERREIRA, A. B. H. **Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2010.

FLOURNOY, T. **Des Phénomènes de Synopsie**. Génève: CH. Eggimann, 1969.

FLOURNOY, T. **From India to the planet Mars: A Study of a Case of Somnambulism With Glossolalia**. London: Forgotten Books, 2012.

FLOURNOY, T. **The Philosophy of William James**. London: Forgotten Books, 2013.

FODOR, N. **Freud, Jung and occultism**. San Juan: University Books, 1971.

FRANZ, M. L. VON. **On divination and synchronicity: the psychology of meaningful chance studies in jungian psychology**. Toronto: Inner City Books, 1980.

FRANZ, M. L. VON. C. G. **Jung: seu mito em nossa época**. São Paulo: Cultrix, 1997.

FRANZ, M. L. VON. Prefácio à Mysterium Coniunctionis. In C. G. Jung. *Mysterium Coniunctionis*. Petrópolis: Vozes, 2012.

FEUERSTEIN, G. (Trad.) **O Bhagavad Gita: uma nova tradução**. São Paulo: Pensamento, 2011.

GAULD, A. Discarnate survival. In B.B. WOLMAN (Ed.), **Handbook of parapsychology** New York: Van Nostrand Reinhold, 1977. p. 577 – 630.

GAULD, A. **Mediumship and Survival: A century of investigations**. New York: F W Media, 1983.

GERLOFF, H. **Die Phantome von Kopenhagen: Ein Bilderbuch**. Leipzig: Verlag Walter, 1955.

GIEGERICH, W. A serious misunderstanding: synchronicity and the generation of meaning. **Journal of Analytical Psychology**, v. 57, p. 500 – 511, 2012.

GIORDANI, M. C. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 1967.

GOEBEL, W.; GLÖCKLER, M. (2012). **Consultório Pediátrico**. São Paulo: Antroposófica.

GRAF – NOLD, A. (2016). S. Shamdasani and the 'serial exemplarity of mediumship' in Jung's work: a critique, Letters to the Editor. **History of Psychiatry**, p. 1 – 3, 2016.

GREEN, C. **Out-of-body experiences**. Oxford: Psychophysical Institute, 1968.

GREGORY, A. Anatomy of a Fraud: Harry Price and the medium Rudi Schneider. **Annals of Science**, v. 34, n. 5, p. 449 – 549, 2006.

GREYSON, B. Experiências de quase morte. In. CARDEÑA, E., LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Eds.) **Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas.** São Paulo: Atheneu, 2013. p. 241 – 270.

GRÜSSER, O. J. Justinus Kerner und Friedrich Hölderlin. In H. SCHOTT (Ed.), **Justinus Kerner. Jubiläumsband zum 200. Geburtstag** (Medizin und Romantik. Kerner als Arzt und Seelenforscher), Weinsberg, Germany: Nachrichtenblatt, 1990. p. 263 – 284.

GURNEY, E., MYERS, F. W. H.; PODMORE, F. **Phantasms of the living**. London: Forgotten Books, 2011

HANNAH, B. **Jung Vida e Obra: uma memória biográfica**. São Paulo: Artmed, 2003.

HANSEL, C. E. M. **ESP and parapsychology: a critical reevaluation**. New York: Buffalo: Prometheus, 1980.

HAMILTON, T. *Immortal* **Longings: F. W. H. Myers and the victorian search for life after death.** Charlottesville: Imprint Academic, 2009.

HARRALDSSON, E. Subject selection in a machine precognition test. **Journal of Parapsychology**, v. *34*, p. 182 – 191, 1970.

HARRALDSSON, E., PRATT, J. G.; KRISTJANSSON, M. Further experiments with the Icelandic medium Hafsteinn Bjornsson. **Journal of the American Society for Psychical Research**, v. 72, p. 339 – 347, 1978.

HART, H.; HART, E. G. Visions and apparitions collectively and reciprocally perceived. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. 41, p. 205 – 249, 1933.

HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. **Lamento dos Mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung.** Petrópolis: Vozes, 2015.

HONORTON, C.; FERRARI, D. B.; HANSEN, G. Meta-analysis of forced-choice precognition experiments (1935 – 1987) In. E. C. MAY; S. B. MARWAHA (Eds.). **The star gate archives reports of the United States government sponsored psi program, 1972 – 1995**. Jefferson: McFarland & Company, 2018.

HYMAN, R. Meta-analysis that conceals more than it reveals: Comment on Storm *et al*. **Psychological Bulletin***,* v. 136, n. 4, p. 486 – 490, 2010. doi:10.1037/a001967.

JAFFÉ, A. **Apparitions and precognition: a study from the point of view of C. G. Jung's analytical psychology**. New York: University Books, 1963.

JAFFÉ, A. **Ensaios sobre a psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1982.

JAFFÉ, A. *C. G.* **Jung Word and Image**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

JAFFÉ, A. **An Archetypal approach to Death, Dreams and Ghosts**. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2012.

JAFFÉ, A. **From Life and Work of C. G. Jung**. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2014.

JAFFÉ, A. (Org.). **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de janeiro: Nova Fronteira, 2016.

JAMES, W. **A pluralistic universe**. New Delhi: Alpha Editions, 1909.

JAMES, W. **The final impressions of a psychical researcher**. 2004. Recuperado em 10 de junho de 2020. <https://www.survivalafterdeath.info/articles/james/impressions.htm>

JAMES, W. **The varieties of religious experience: a study in human nature***.* New York: Library of America, 2010.

JAMES, W. **The Principles of Psychology**. (v. 1). London: Forgotten Books, 2013a.

JAMES, W. **The Principles of Psychology**. (v. 2). London: Forgotten Books, 2013b.

JAMES, W. **The will to believe and other essays in popular philosophy**. London: Forgotten Books, 2013c.

JAMES, W. **Pragmatism: A new name for some old ways of thinking**. London: Forgotten Books, 2014.

JANET, P. Review of the article "Le Moi des Mourants by V. Egger. **Revue Neurologique**, v. 4, p. 245 – 246, 1896.

JOSEPHSON – STORM, J. **The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

JUNG, C. G. On the psychophysical relations of the association experiment. In JUNG, C. G. **Experimental researches**. Princeton: Princeton University Press, 1907a.

JUNG, C. G. Psychophysical investigations with the galvanometer and pneumograph in normal and insane individuals In JUNG, C. G. **Experimental researches**. Princeton: Princeton University Press, 1907b.

JUNG, C. G. Further Investigations on the galvanic phenomenon and respiration In normal and insane individuals. In JUNG, C. G**.** ***Experimental researches***. Princeton: Princeton University Press, 1908

JUNG, C. G. On the importance of the unconscious in psychopathology. In JUNG, C. G. **Psychogenesis of mental disease**. Princeton: Princeton University Press, 1914.

JUNG, C. G. Septem sermones ad mortuos In JUNG, C. G. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1916.

JUNG, C. G. On the problem of psychogenesis in mental disease. In JUNG, C. G. **Psychogenesis of mental disease**. Princeton: Princeton University Press, 1919.

JUNG, C. G. Psychological factors determining human behaviour. In JUNG, C. G. **Structure & Dynamics of the Psyche**. Princeton: Princeton University Press, 1936.

JUNG, C. G. **Modern Psychology: notes on lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule**. Zurich: K. Schipert & CO, 1960.

JUNG, C. G. Mind and earth. In JUNG, C. G. **Civilization in transition.** Princeton: Princeton University Press, 1964a.

JUNG, C. G. Flying saucers: a modern myth of things seen in the skies. In JUNG, C. G. **Civilization in transition**. Princeton: Princeton University Press, 1964b.

JUNG, C. G. Richard Wilhelm: in memoriam. In JUNG, C. G. ***S*pirit in man, art and literature**. Princeton: Princeton University Press, 1966.

JUNG, C. G. **Spirit in Man, Art and Literature**. Princeton: Princeton University Press, 1971.

JUNG, C. G. Psychology and religion. In JUNG, C. G. **Psychology and religion: west and east**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

JUNG, C. G. The psychological foundations of belief inspirits. In JUNG, C. G. **Structure & Dynamics of the Psyche.** Princeton: Princeton University press, 1975a.

JUNG, C. G. Synchronicity: an acausal connecting principle. In JUNG, C. G. **Structure & Dynamics of the Psyche.** Princeton: Princeton University press, 1975b.

JUNG, C. G. On the nature of the psyche. In JUNG, C. G. **Structure & Dynamics of the Psyche.** Princeton: Princeton University press, 1975c.

JUNG, C. G. Commentary on the secret of the golden flower. In JUNG, C. G. **Alchemical Studies**. Princeton: Princeton University press, 1935d.

JUNG, C. G. A review of the complex theory. In JUNG, C. G. **Structure & Dynamics of the Psyche**. Princeton: Princeton University press, 1975e.

JUNG, C. G. The psychological foundations of belief inspirits. In JUNG, C. G. **Structure & Dynamics of the Psyche**. Princeton: Princeton University press, 1975f.

JUNG, C. G. **Symbols of transformation**. Princeton; Princeton University Press, 1976a.

JUNG, C. G. Symbols and interpretation of dreams. In JUNG, C. G. **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings**, 1976b.

JUNG, C. G. **Psychological Types.** Princeton: Princeton University Press, 1976c.

JUNG, C. G. The Tavistok Lectures. In JUNG, C. G. **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings**, 1976d.

JUNG, C. G. On spiritualistic phenomena. In JUNG, C. G. **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings**, 1976e

JUNG, C. G. Depth psychology. In JUNG, C. G. **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings,** 1976f.

JUNG, C. G. Foreoword to Moser: spuk: irrglaube oder wahrglaube? In JUNG, C. G. **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings**, 1976g.

JUNG, C. G. **Mysterium Coniunctionis**. Princeton: Princeton University Press, 1977

JUNG, C. G. Concerning the archetypes, with special reference to the anima concept. In. JUNG, C. G. **Archetypes and the collective unconscious.** Princeton: Princeton University Press, 1980a

JUNG, C. G. Concerning Rebirth. In JUNG, C. G. **Archetypes and the collective unconscious**. Princeton: Princeton University Press, 1980b.

JUNG, C. G. **Psychology and alchemy.** Princeton: Princeton University Press, 1980c.

JUNG, C. G. The content of the psychoses. In JUNG, C. G. **Psychogenesis of Mental Disease**. Princeton: Princeton University Press, 1982a.

JUNG, C. G. The psychology of dementia praecox. In JUNG, C. G. **Psychogenesis of Mental Disease.** Princeton: Princeton University Press, 1982b.

JUNG, C. G. On the psychology and pathology of so-called occult phenomena. In JUNG, C. G. **Psychiatric studies**. Princeton: Princeton University Press, 1983a.

JUNG, C. G. Some thoughts on psychology. In JUNG, C. G. **The Zofingia Lectures**. London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983b.

JUNG, C. G. **Practice of Psychotherapy**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

JUNG, C. G. **Cartas de C. G. Jung** (v. 2). Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, C. G. **Cartas de C. G. Jung** (v. 3). Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, C. G. **The Red Book: Liber Novus.** New York: W. W. Norton & Company, 2009.

JUNG, C. G. **C. G. Jung Letters 1951 – 1961.** (v. 2). London and New York: Routledge, 2011.

JUNG, C. G. Comentário a "O segredo da flor de ouro". JUNG, C. G. In **Estudos Alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In JUNG, C. G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, C. G. **Resposta a Jó**. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, C. G. **Sincronicidade.** Petrópolis: Vozes, 2013d.

JUNG, C. G. **Aion: Estudo Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo**. Petrópolis: Vozes, 2013e.

JUNG, C. G. **Seminários sobre Psicologia Analítica (1925).** Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, C. G. **C. G. Jung Letters 1906 – 1950**. (v. 1). London and New York: Routledge, 2015.

JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de janeiro: Nova Fronteira, 2016.

KANO, T.; HASHIGUCHI, A.; SADANAGA, M. Cardiopulmonary-cerebral resuscitation by using cardiopulmonary bypass through the femoral vein and artery in dogs. **Resuscitation,** v. *25*, p. 265 – 281, 1993.

KAREDC, A. **O livro dos médiuns**. Brasília: FEB, 1861.

KARDEC, A. **O céu e o inferno**. Brasília: FEB, 1865.

KELLY, E.; ALVARADO, C. Frederic William Henry Myers, 1843 – 1901. **American Journal of Psychiatry**, v. *162*, n. 1, p. 34, 2005.

KELLY, E.; KELLY, W. E.; CRABTREE, A.; GAULD, A.; GROSSO, M.; GREYSON, B. **Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

KERNER, J. **The Seeress of Prevorst: Being Revelations Concerning the Inner-Life of Man.** London: Forgotten Books, 2006.

KOELSCH, W. A. **Incredible Day Dream: Freud and Jung at Clark, 1909**. Worcester: Friends of the Goddard Library, 1984.

LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAVY, S.; STERN, S. Electroencephalographic changes following sudden cessation of artificial pacing in patients with heart block**.** ***Confin Neurol***, v. *29*, p. 47 – 54, 1967.

LONGCHAMP, C. **Democracia perfeita? Ela também não existe na Suiça***,* 2020. <https://www.swissinfo.ch/por/democracia-perfeita--ela-tamb%C3%A9m-n%C3%A3o-existe-na-su%C3%AD%C3%A7a/45829936> Recuperado em 03 de agosto de 2020.

LUKE, D. P., ROE, C.; DAVISON, J. Testing for forced-choice precognition using a hidden task: two replications. **Journal of parapsychology**, v. *72*, p. 133 – 154, 2008.

MACHADO, M. H. P. T. **O Brasil no olhar de William James: cartas, diários e desenhos, 1865 – 1866**. São Paulo: Edusp, 2011.

MACKENZIE, B. Joseph Banks Rhine: 1895 – 1980. **The American Journal of Psychology**, v. 94, n. 4, p. 649 – 653, 1981.

MAIN, R. **Jung on Synchronicity and the Paranormal**. London: Routledge, 1997.

MAINIERI, A. G., PERES, J. F. P., MOREIRA-ALOMEIDA, A., MATHIAK, K., HABEL, U.; KOHN, N. Neural correlates of psychotic-like experiences during spiritual-trance state. **Psychiatry Research - Neuro Imaging**. V. 266, p. 101 – 107, 2017.

MANSFIELD, V. Distinguishing synchronicity from parapsychological phenomena: an essay honoring Marie Louise von Franz. **Quadrant, The Journal of Contemporary Jungian Thought**. P. 1 – 12, 1998.

MANSFIELD, V; RHINE – FEATHER, S.; HALL, J. The Rhine – Jung Letters: distinguishing parapsychological from synchronistic events. **The Journal of Parapsychology**. V. 62, p. 3 – 25, 1998.

MARALDI, E. O. **Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil, 2014.

MARALDI, E. **Hélène Smith**. Psi Encyclopedia. London: The Society for Psychical Research. 2017. <https://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/helene-smith>. Retrieved 24 March 2020.

MARALDI, E., MACHADO, F.R..; ZANGARI, W. Importance of a psychosocial approach for a comprehensive understanding of mediumship. **Journal of Scientific Exploration**, v. 24, p. 181 – 196, 2010

MARALDI, E. O.; ALVARADO, C.; ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. Dissociação, crença e criatividade: uma introdução ao pensamento de Théodore Flournoy. **Memorandum,** v. 30, p. 12 – 37, 2016

MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. *C. G.* **Jung speaking: interviews and encounters**. Pinceton: Princeton University Press, 1977.

MCGUIRE, W. **Bollingen: An Adventure in Collecting the Past**. Princeton: Princeton University Press, 1982.

MELO, W.; RESENDE, P. H. C. The Impact of James's Varieties of Religious Experience on Jung's Work. **History of Psychology**. Advance online publication. p. 1 – 26, 2019. http://dx.doi.org/10.1037/hop0000128.

MICALE, M. S. (Ed.). **Beyond the unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry.** Princeton: Princeton University Press, 1993.

MISCHO, J. Kerners Diagnostik und Therapie bei dem "Vorkommen des Besessenseins" [Kerner's diagnostics and therapy in the "incidence of possession"] (1836). In H. SCHOTT (Ed.), **Justinus Kerner. Jubiläumsband zum 200. Geburtstag** (Medizin und Romantik. Kerner als Arzt und Seelenforscher), Weinsberg, Germany: Nachrichtenblatt, 1990, p. 361 – 375.

MOODY, R. **Life after life**. Covington: Mockingbird Books, 1975.

MOODY, R.; PERRY, P. **Coming back: a psychiatrist explores past life journeys**. New York: Bantam, 1991.

MOREIRA-ALMEIDA, A. Research on mediumship and the mind-brain relationship. In MOREIRA-ALMEIDA, A; SANTOS, F. S. (Eds.), *Exploring frontiers of the mind-brain relationship* New York: Springer, 2012. p. 191 – 213.

MOREIRA-ALMEIDA, A. Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão de evidências. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 40, n. 6, p. 233 – 240, 2013.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO, N, F. Metodologia para o Estudo de Estados Alterados de Consciência. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 30, n. 1, p. 21 – 28, 2003.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO, N, F. A mediunidade vista por alguns pioneiros do campo da saúde mental. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 31, n. 3, p. 132 – 141, 2004.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; ALMEIDA, A. A. S.; LOTUFO, N. F. Hystory of 'Spiritist madness' in Brazil. **Hystory of Psychiatry**, v. 16, n. 1, p. 5 – 25, 2005.

MOREIRA-ALMEIDA, A; NETO, F. L.; CARDEÑA, E. Comparison of Brazilian Spiritist mediumship and dissociative identity disorder. **Journal of Nervous of Mental Disease**, v. 196, n. 5, p. 420 – 424, 2008.

MOSER, F. **Das große Buch des Okkultismus Gebundene Ausgabe**. Leipzig: Verlag Walter, 1982.

MORTON, R. C. Record of a haunted house. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. *8*, p. 311 – 332, 1892.

MURPHY, G.; BALLOU, R. O. (Eds.). **William James on Psychical Research**. New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1973.

MULACZ, P. Oscar R. Schlag. **Journal of the Society for Psychical Research**, v. 60, p. 263 – 267, 1995.

MYERS, F. H. H. Automatic writing. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. 3, p. 1 – 63, 1885.

MYERS, F. H. H. The subliminal consciousness. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. 7, p. 298 – 355, 1892a.

MYERS, F. H. H. Hypermnesic dreams. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. 8, p. 333 – 404, 1892b.

MYERS, F. W. H. On indications of continued terrene knowledge on the part of phantasms of the dead. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. *8*, p. 170 – 252, 1892c.

MYERS, F. H. H. **Human Personality and its survival of bodily death**. London: Forgotten Books, 2016.

NICOLAS, S.; CHARVILLAT, A. Théodore Flournoy (1854-1920) and Experimental Psychology: Historical Note. **The American Journal of Psychology**, v. 111, n. 2, p. 279 – 294, 1998.

OATLEY, K.; DJIKIC Emotions and Transformations: Varieties of Experience of Identity. In. FERRARI, M. (Ed.). **The Varieties of Religious Experience: Centenary Essays**. Charlottesville: Imprint Academic, 2002. p. 97 – 116.

Parapsychological Association. **What is parapsychology?** 2011 <parapsych.org/articles/36/76/what_is_parapsychology.aspx> Recuperado em 5 de maio de 2020.

PARNIA, S.; FENWICK, P. Near death experiences in cardiac arrest: visions of a dying brain or visions of a new science of consciousness. **Resuscitation**, *v.* 52, p. 5 – 11, 2002.

PERES, J. F.; MIOREIRA-ALMEIDA, A.; CAIXETA, L.; LEÃO, F.; NEWBURG, A. Neuroimaging during trance state: a contribution to the study of dissociation. **PLOS-One**, v. 7, n. 11, p. 1 – 9, 2012.

PHILEMON FOUNDATION. **The Black Books 1913 – 1932**. 2020 <https://philemonfoundation.org/current-projects/black-books/> Recuperado em 5 de maio de 2020.

PIMENTEL. M. G. **O método de Allan Kardec para a investigação dos fenômenos mediúnicos**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Gradução em Saúde. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

PIMENTEL, M. G.; ALBERTO, K. C.; MOREIRA-ALMEIDA, A. As investigações dos fenômenos psíquicos/espirituais no século XIX: sonambulismo e espiritualismo, 1811-1860. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. *23*, n. 4, p. 1113- 1131, 2016.

PIPER, A. **The Life and Work of Mrs. Piper**. London: KeaganPaul, 1929.

PLASSART, A.; WHITE, R. C. Théodore Flournoy on synesthetic personification. **Journal of the Hystory of the Neurosciences,** v. *26,* p. 1 – 14, 2016.

PLATÃO. **A república**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

RAVALDINI, S.; BIONDI, M.; STEVENSON, I. The case of Giuseppe Riccardi: An unusual drop-in communicator in Italy. **Journal of the Society for Psychical Research**, v. 56, p. 257 – 265, 1990.

READING, M. **The complete prophecies of Nostradamus**. London: Watkins Publishing, 2009.

RESENDE, P. H. C. **Os efeitos da teoria de William James sobre a obra de Carl Gustav Jung: a psicologia da experiência religiosa.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), São João del Rei, Minas Gerais, MG, Brasil, 2016.

RESENDE, P. H. C.; MELO, W. William James e Carl Gustav Jung na conferência em Clark: repercusões teóricas. **Psicologia em Revista**. v. 24, n. 3, p. 875 – 898, 2018.

RICHARDSON, R. D. **William James: in the maelstrom of american modernism**. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2006.

RHINE, J. B. **Extra sensory perception**. Boston: G. W. Poole Printing Co, 1934.

RHINE, J. **Extra-Sensory Perception: A Review.** *The Scientific Monthly,* v. *51*, n. 5, p. 450 – 459, 1940. Retrieved January 27, 2020, from www.jstor.org/stable/17400.

RHINE, J. B. **The reach of the mind**. London: A Pelican Book, 1947.

RHINE, J. B. **New world of the mind**. New York: William Sloane, 1953.

RHINE, J. B.; HUMPHREY, B. M. A Transoceanic ESP Experiment. **The Journal of Parapsychology**, v. *6*, n. 3, p. 52 -74, 1942.

RHINE, J. B.; PRATT, J. G.; STUART, C. E; SMITH, B. M.; GREENWOOD, J. A. **Extra sensory perception after sixty years**. Whitefish: Literary Licensing, LLC, 1966.

RHINE, J. B. **New frontiers of mind**. Westport: Greenwood Press, Publishers, 1972.

RHINE, L. E. Subjective forms of spontaneous psi experiences. **Journal of Parapsychology**, v. 17, p. 77 – 114, 1953.

RHINE, L. E. **Canais ocultos do espírito**. São Paulo: Best Seller, 1966.

RHINE, L. E. **The invisible picture: A study of psychic experiences**. Jefferson, NC: McFarland, 1981.

RIBOT, T. **Les maladies de la mémoire**. France: Germer Baillière, 1881.

RITCHIE, G. G. **Return from tomorrow**. Waco: Chosen Books, 1978.

ROCHAS, A. Notas Biográficas sobre o Dr. Justinus Kerner. In. KERNER, J. **A vidente de Prevorst**. São Paulo: Clarim, 1973.

ROE, C. A.; ROXBURGH, E. C. Non-parapsychological explanations of ostensible mediumship. In ROCK, A. J. (Ed.), **Survival hypothesis: essays on mediumship** Jefferson: McFarland, 2014. p. 65 – 78.

SAMUELS, A. **Dicionário Crítico de Análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Rubedo, 1986.

SAMUELS, A. New developments in the post junguian field. In YOUNG – EISENDRATH P.; DAWSON, T. (Eds.). **The Cambridge companion to Jung**. New York: Cambridge University Press, 2008.

SECH, A. J.; ARAUJO, S. F.; MOREIRA-ALMEIDA, A. William James and psychical research: towards a radical science of mind. *History of Psychiatry*, v. 24, p. 62 – 78, 2013.

SCHOTT, H. Geschichte der Medizin: Justinus Kerner.Medizin und Magie im Geiste der Romantik [History of medicine: Justinus Kerner. Medicine and magic in the spirit of romanticism]. **Deutsches Ärzteblatt**, v. 100, n. 4, p. 173 – 176, 2003.

SCHNEIDER, J. R. Hipóteses em parafenomenologia. **Conscientia**, v. *9*, n. 3, p. 256 – 271, 2005.

SCHRENCK-NOTZING, A. F. **Die Phanome des Mediums Rudi Schneider**. Berlin und Leipzig: Verlag Walter de Gruyter & CO, 2015.

SHAMDASANI, S. Memories, dreams, omissions. In BISHOP, P. (Ed.) **Jung in contexts: a reader.** New York and London: Routledge, 1999.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência.** São Paulo: Idéias & Letras, 2003.

SHAMDASANI, S. **Jung stripped bare by his biographers, even**. London, UK: Karnac, 2005.

SHAMDASANI, S. The boundless expanse: Jung's reflections on death and life. **Quadrant: Journal of the C. G. *Jung* Foundation for Analytical Psychology**, v. 38, p. 9 – 32, 2008.

SHAMDASANI, S. Introduction. In. JUNG, C. G. **The Red Book: Liber Novus**. New York: W. W. Norton & Company, 2009.

SHAMDASANI, S. **C. G. Jung: A Biography in Books**. New York: W. W. Norton & Company, 2012.

SHAMDASANI, S. Descensus ad Infernos: le saison en enfer de C. G. Jung. In. **Danger et nècessité de L'individuation: IXèmem Coloque de Bruxelles**, p. 1 – 26. Bruxelles: Esperluète Littéraire, 2014.

SHAMDASANI, S. 'S. W.' and C. G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity. **History of Psychiatry**, v. *26*, n. 3, p. 288 – 302, 2015.

SHAMDASANI, S. **Jung Library List**. Unpublished manuscript, 2019.

SHERRY, J. **Carl Gustav Jung: Avant-Garde Conservative**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

SHUSHAN, G. **Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism, and nearth death experience**. London: Bloomsbury, 2009.

SIDGWICK, H.; JOHNSON, A., MYERS, F. W. H., PODMORE, F., and SIDGWICK, E. M. Report on the Census of Hallucinations. **Proceedings of the Society for Psychical Research**, v. 10, p. 25 – 422, 1894.

SLEUTJES, A.; MOREIRA – ALMEIDA, A.; GREYSON, B. Almost 40 years investigating near-death experiences: an overview of mainstream scientific journals. **The Journal of Nervous and Mental Disease**, v. 202, p. 833 – 836, 2014.

SOMMER, A. **Crossing the boundaries of mind and body: psychical research and the origins of modern psychology**. University College London, 2013.

SOMMER, A. Psychical research in the history and philosophy of science: an introduction and review. **Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, v. 48, p. 38 – 45, 2014.

SOMMER, A. **Carl Gustav Jung and the clairvoyant, Frau Fässler**. 2015 <http://www.forbiddenhistories.com/jung-and-the-clairvoyant/> Retrivied 22 March 20020.

SOMMER, A. Are you afraid of the dark? Notes on the psychology of belief inhistories of science and the occult. **Europen Journal of Psychotherapy & Counselling**, v. 18, n. 2, p. 105 -122, 2016.

SONDHAUS, L. **World War One**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

STEVENSON, I. Research into the evidence of man survival after death: a historical and critical survey with a summary of recent developments. **Journal of Nervous and Mental Disease,** v. 165, p. 152 – 170, 1977.

STEVENSON, I.; ORAM, A.; MARKWICK, B. Two tests of survival after death: Report on negative results. **Journal of the Society for Psychical Research**, v. 55, p. 329 – 336, 1989.

STORM, L.; TRESSOLDI, P. E.; DI RISIO, L. Meta-analysisi of free-response studies, 1992 – 2008: assessing the noise reduction model in parapsychology. **Parapsychologial Bulletin**, v. *136*, p. 471 – 485, 2010.

SUDDUTH, M. Super-psi and the survivalist interpretation of mediumship. **Journal of Scientific Exploration**. v. *23*, n. 2, p. 167 – 193, 2009.

SULZER, G. **Licht und Schatten der Spiritistischen Praxis**. Lipzig: Verlag von Oswald Mutze, 2012.

TARG, E., SCHLITZ, M.; IRWIN, H. J. Experiências Relacionadas a Psi In. CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Orgs.) **Variedades da Experiência Anômala**. São Paulo: Atheneu, 2013. p. 167 – 192.

TAVES, A. Religious Experience and the Divisible Self: William James (and Frederic Myers) as Theorist(s) of Religion. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 71, n. 2, p. 303 – 326, 2003.

TAYLOR, E. **William James on Exception Mental States: The 1896 Lowell Lectures**. New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

TAYLOR, E. **William James on Consciousness beyond the Margin**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

TAYLOR, E. **Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America**. Washington, D. C.: Counterpoint, 1999.

TAYLOR, E. **The mystery of personality: a history of psychodynamic theories**. New York: Springer, 2009.

VARVOGLIS, M.; BANCEL, J. P. B.; BOBAN, J.; AHMED, D. The selfield: optimizing precognition research. *The Journal of Parapsychology*. v. 83, n. 1, p. 13 – 24, 2019.

VERMILYE, D. B. Translator Preface. In. FLOURNOY, T. **From India to the Planet Mars: A Study of a Case of Somnambulism With Glossolalia**. London: Forgotten Books, 2012.

WINSLOW, F. **On obscure diseases of the brain, and disorders of the mind**. London, England: John Churchill, 1860.

WITZIG, J. S. Theodore Flournoy: a friend indeed. **Journal of Analytical Psychology**, v. 27, p. 131 – 148, 1982.

ZANGARI, W. Experiências anômalas em médiuns de Umbanda: uma avaliação fenomenológica e ontológica. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**. v. *27,* n. 2, p. 67 – 86, 2007.

ZUMSTEIN-PREISWERK, S. C. G. **Jungs Medium: Die Geschichte der Helly Preiswerk**. München: Kindler, 1975.

ANEXO A – CRONOLOGIA DE C. G. JUNG

26 de julho de 1875 - Nascimento de Carl Gustav Jung em Keswill, Cantão da Turgóvia, Suíça, filho de Johann Paul Achilles Jung (1842 – 1896) e Emilie Preiswerk (1848 – 1923).

1876 - A família de Jung se muda para Laufen, semicantão da Basileia-cidade.

1879 - A família se tranfere para KleinHüningen, região pertencente a Basileia-cidade.

1884 - Nascimento da única irmã de Jung, Johanna Gertrud Jung.

1886 – 1895 - Estudos de Jung no ginásio da Basiléia.

1895 - Início do curso de medicina na Universidade da Basiléia, nesse ano Jung também entra para sociedade de estudantes Zofingia.

1895 - 1899 - Sessões com Helene Preiswerk em Kleinhüningen.

1896 (novembro) - Palestra *The Border Zones of Exact Science* de Jung na Sociedade Zofingia.

1897 (maio) - Palestra *Some thoughts on psychology* de Jung na Sociedade Zofingia.

1900 - Jung decide especializar-se em psiquiatra. Em dezembro inicia seu trabalho no Hospital Burghölzli de Zurique, sob a supervisão de Eugen Bleuler começa a escrita de seu trabalho de conclusão de curso *On the psychology and pathology of so called occult phenomena.*

1901 – Jung envia uma primeira correspondência para Théodore Flournoy solicitando ser o tradutor para o alemão da obra *Des Indes à la planète Mars*. Esse primeiro contato estabeleceu uma amizade entre os dois autores. Jung, frequentemente, viajava até Genebra para visitar Flournoy.

1902 - Publicação de *On the psychology and pathology of so called occult phenomena.*

1902 – 1903 - Jung vai para Paris estudar com Pierre Janet.

1903 (fevereiro) - Jung casa-se com Emmma Rauschenbach, filha de um industrial de Schaffhausen. O casal tem 5 filhos.

1905 – 1912 - Possível período de sessões com a clarividente Frau Fässler de Zurique.

1907 - Jung conhece Freud pessoalmente em Viena.

1909 - Jung viaja com Freud para a América para divulgar a psicanálise. Encontra-se com William James na Universidade de Clark. Em seu retorno a Zurique deixa o Hospital Burghölzli e suas aulas na Universidade de Zurique, passa a se dedicar a seus clientes particulares. Transfere-se para sua casa em Küsnacht, as margens do lago de Zurique, sua moradia até o fim de sua vida.

1910 – Segundo encontro com William James nos EUA.

1911 - Jung utiliza pela primeira vez a expressão psicologia analítica, que seria similar a psicologia profunda, a primeira expressão se tornaria o nome pelo qual sua teoria seria conhecida.

1912 - Jung publica *Symbols of transformation*, a obra de ruptura com Freud. Nesse mesmo ano Jung experimenta um primeiro conjunto de eventos precognitivos ligados à deflagração da primeira guerra mundial. Outros eventos semelhantes ocorreriam em 1913.

1913 - Rompimento definitivo de Jung com Freud e a psicanálise. Jung inicia a produção de *The Red Book* que vai se estender até 1930, também conhecido como período de confronto com o inconsciente.

1914 – 1918 - No período da primeira guerra mundial Jung comanda um campo de internos ingleses, Château–d'Oex.

1916 - Jung escreve *Septem sermones ad mortuos* atribuindo a autoria a Basílides de Alexandria. Em *The Red Book* a autoria é atribuída a Filêmon.

1917 – 1918 - Serviço militar como capitão do Exército Suíço.

1918 - Jung começa suas leituras sobre gnosticismo.

1920 - Viagem à África.

1925 (junho) - Jung acompanha as sessões com o médium Rudi Schneider. Viagem ao Quênia (na época África Oriental Britânica).

1931 - Jung acompanha as sessões com Oskar Schalag.

1933 - Professor no Instituto Federal de Tecnologia de Zurique.

1934 - Início da troca de correspondências com J. B. Rhine.

1935 - Título de professor, que renuncia em 1941.

1938 - Viagem à India.

1944 (fevereiro) – Visões e EQM de C. G. Jung/ Nomeação para a cátedra de psicologia da Faculdade de Medicina da Basiléia, por motivos de saúde não assume o cargo.

1948 – Fundação do Instituto C. G. Jung de Zurique.

1952 – Publicação de *Synchronicity: an acausal connecting principle*.

1955 – Publicação da primeira parte de *Mysterium Coniunctionis*/ Falecimento da esposa de Jung, Emma Jung.

1956 - Publicação da segunda parte de *Mysterium Coniunctionis.*

6 de junho de 1961 – Falecimento de Jung.