

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

Bruno de Oliveira Silva Portela

A CURA D'ALMA NA PSICOLOGIA DE CARL GUSTAV JUNG

Juiz de Fora

2013

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

Bruno de Oliveira Silva Portela

A cura d'alma na psicologia de Carl Gustav Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2013

Bruno de Oliveira Silva Portela

A cura d'alma na psicologia de Carl Gustav Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Banca Examinadora

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

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

Profa.dra. Sônia Regina Corrêa Ribeiro
Universidade Federal de Minas Gerais

Ao *daimon* que em mim habita e acende o fogo divino da criatividade,
me impulsionando a realizar seu desejo de forma impositiva,
governando arbitrariamente o meu destino.
Colocando à prova toda a salutar insignificância de meu ser.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos guias que se compadecem da minha ignorância e que se fazem presentes nos momentos de maior dificuldade, trazendo paz e alento ao meu espírito.

À memória de minha querida mãe, que me guia e protege sempre. A meu pai por todo apoio e incentivo; por ser ele a força motriz que me permite ir à frente. À minha irmã pelo carinho e companheirismo de cada dia; por ser ela o amparo que me permite recuar quando é preciso.

Agradeço ao psicólogo e amigo Paulo Bonffati, por toda paciência e cuidado comigo, por ser ele meu exemplo de ética e seriedade.

Aos amigos: Robione, Humberto, Hernandes, Miguel, Thiago, Luiz Henrique e Felipe, por serem os valorosos aliados que me acompanharam ao longo dessa jornada, pelas inspiradoras conversas de corredor e as calorosas reuniões do ERB (Encontro Religioso de Boteco). Sou muito grato à amiga Lúcia por corrigir com carinho meus textos.

Agradeço também aos mestres e professores do PPCIR: Volney, Frederico, Jonas, Eduardo e Emerson, pela torrente inesgotável de conhecimento que muito me engrandeceu. Sou muito grato ao secretário Antônio, que sempre esteve disposto a me ajudar e orientar.

Agradecimento especial ao meu orientador Sidnei Vilmar Noé, que sem dúvida alguma fez o esforço hercúleo de colocar um pouco de ordem no caótico fluxo de minhas ideias, e que com toda sua dedicação, interesse e seriedade, soube conduzir de forma pontual minha pesquisa.

RESUMO

Este estudo tem o objetivo de investigar o conceito de cura d'alma na psicologia de Carl Gustav Jung, colocando em evidência os aspectos religiosos presentes no processo de cura, compreendidos pelo autor como Individuação. Organizada em três capítulos, a dissertação começa por apresentar o conceito alma, que nas obras do autor aparece ora como psique, ora como personalidade, complexo, consciência e individualidade, demonstrando uma complexa rede de significados. No capítulo seguinte, o conceito cura é investigado a luz da psicoterapia analítica, colocando em evidência a necessidade de um relacionamento com o inconsciente, de modo a proporcionar um desenvolvimento psicológico. A individuação como um processo de diferenciação do *ego*, conduz a realização do *si-mesmo*, o centro da psique e a totalidade da personalidade. No terceiro e último capítulo, o termo cura d'alma é analisado em paralelo com o conceito de religião, compreendido no pensamento de Jung como *relegere*, que diz respeito a um cuidado ou zelo ao lidar com os aspectos *numinosos* e transcendentais da *psique*. Por este viés, que a individuação pode ser compreendida em sua vertente também religiosa, denotando a presença de uma cura d'alma na psicologia de Jung.

Palavras-chave: Cura d'alma, Jung, Religião, Individuação.

ABSTRACT

This study aims to investigate the concept cure of the soul according to the psychology of Carl Gustav Jung, highlighting the religious aspects in the cure process, understood by the author as individuation. Organized into three chapters, the dissertation begins by presenting the concept of the soul, that, based on the author's works, appears both as the psyche or as personality, complex, consciousness and individuality, showing an intricate network of meanings. On the next chapter, the concept of cure is investigated within the context of analytical psychotherapy, highlighting the need for a relationship with the unconscious, to provide a psychological development. The individuation as a process of differentiation of the self, leads to the realization of the self, the center of the psyche and the totality of the personality. On the third and final chapter, the term cure of the soul is examined in parallel with the definition of religion, understood in Jung's thoughts as *relegere*, which relates to care or diligence when dealing with numinous and transcendent aspects of the psyche. By this point of view individuation can be understood also in its religious aspect, denoting the presence of a cure of the soul in Jungian psychology.

Keywords: cure of the soul, Jung, Religion, Individuation.

LISTA DE DESENHOS

Figura 1: Modelo inicial da psique (inconsciente pessoal).....	28
Figura 2: Modelo desenvolvido da psique (inconsciente coletivo).....	40
Figura 3: Modelo final da psique (<i>si-mesmo</i>).....	42

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 – A COMPREENSÃO DE ALMA PARA JUNG.....	16
1.1. <i>Definindo Alma, Psique e Espírito na Psicologia Junguiana.....</i>	<i>17</i>
1.2. <i>Da prática clínica à experiência dos complexos.....</i>	<i>24</i>
1.3. <i>Alma como Inconsciente.....</i>	<i>30</i>
1.3.1. Os fundamentos coletivos da alma.....	36
1.3.2. Personalidade Supraordenada.....	41
1.4. <i>Os Perigos da alma.....</i>	<i>42</i>
2 – A CURA SOB VIÉS DA PSICOTERAPIA ANALÍTICA.....	50
2.1. <i>Aspectos gerais da psicoterapia em Jung.....</i>	<i>51</i>
2.2. <i>Métodos da Psicoterapia Analítica.....</i>	<i>55</i>
2.2.1. Relação analítica e transferência.....	58
2.3. <i>Individuação como cura psicológica.....</i>	<i>64</i>
2.3.1. Arquétipos de Persona e Sombra.....	66
2.3.2. Arquétipos da Sizígia (anima/animus).....	71
2.3.3. Arquétipo do Si-mesmo.....	77
3 – CURA D’ALMA NO PENSAMENTO DE C.G. JUNG.....	81
3.1. <i>Definindo o conceito religião.....</i>	<i>82</i>
3.2. <i>Religião como função psíquica em C.G. Jung.....</i>	<i>85</i>
3.3. <i>Individuação como cura religiosa.....</i>	<i>92</i>
3.3.1. Relação eu – si-mesmo.....	99
3.3.2. Cristo como um tipo de Individuação.....	104
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

A religião para Carl Gustav Jung foi, desde muito cedo, o centro de sua atenção e a dedicação de seus estudos. O fascínio que ela exercia no psicólogo suíço era tamanho, que boa parte de suas obras podem ser consideradas uma tentativa de se compreender o fenômeno religioso, formando, no conjunto geral do pensamento deste autor, um grande tratado sobre religião. Essa preocupação conduziu Jung a uma fervorosa tentativa de inserir seu estudo, tanto em um campo da psicologia, quanto da medicina psiquiátrica em meio à cultura alemã materialista¹, na qual a psicologia que imperava nascera no berço de Wundt e Skinner, como uma psicologia organicista destituída de alma.

O grande desafio de Jung era lutar contra a ditadura de um modelo que restringia a alma ao orgânico e ao biológico e que tentava, a todo custo, se desvincular das concepções ditas ‘medievais’ para uma cultura racionalista pós-movimento científicista. O autor se engaja nesse confronto, tentando resgatar as concepções de uma alma muito aquém do material e, ao mesmo tempo, proporcionar uma nova chave de leitura para se compreender o ser humano e o funcionamento da *psique*.

Desse modo, este trabalho, ao abordar o pensamento de Jung, o faz com o intuito de seguir a sua linha investigativa, se atendo à proposta de abordar os fenômenos religiosos por uma perspectiva da psicologia e, com isso, fundamentar um estudo consistente que possa servir como ferramenta para o campo da Ciência da Religião. Nesse sentido, a presente dissertação se aventura a encontrar, na psicologia junguiana, uma possível compreensão de *cura d'alma*, presente nas linhas textuais deste autor, em uma perspectiva psicológica e religiosa.

¹ Em uma carta de 05/10/1945, ao padre Victor White, Jung faz a seguinte constatação: “Comecei minha carreira repudiando tudo que cheirasse a fé. Isto explica minha atitude crítica no meu livro *Psychology of the Unconscious*. O senhor precisa saber que este livro foi escrito por um psiquiatra com a finalidade de submeter o material necessário a seus colegas psiquiatras, material esse que pretendia demonstrar-lhes a importância do simbolismo religioso. O meu público de então era totalmente materialista [...] Minha opinião pessoal neste é de que a energia vital ou a libido da pessoa humana é o pneuma divino, e foi minha intenção secreta aproximar esta convicção do entendimento de meus colegas” (Cf. *Cartas*, v. I, p. 389).

Visto que o termo *cura d'alma* possui diversos desdobramentos, é possível destacar que esse conceito não aparece de forma clara ao longo dos dezoito volumes² do conjunto das Obras Completas, o que torna um pouco complicado a delimitação imediata na escolha de uma obra específica. Portanto, este é esse nosso primeiro desafio, ou seja, encontrar uma maneira adequada de abordar o conceito de *cura d'alma*.

A princípio, podemos destacar três aspectos que precisam ser analisados mais de perto: o primeiro relaciona-se à pergunta: o que pode ser compreendido como *alma* na psicologia junguiana? Sabemos que esse termo é usado pelo autor de forma muito abrangente e, como as Obras Completas não seguem uma cronologia, torna-se um pouco complicado o acompanhamento de um desenvolvimento histórico do termo. O que gera ainda mais confusão encontra-se no fato de Jung relacionar alma a conceitos como *psique* e espírito. Esses conceitos parecem remeter inicialmente a um mesmo sentido, já, que muitas vezes, os termos alma e *psique* são tomados por sinônimos na psicologia deste autor, e a concepção popular de alma se confunde com a de espírito. Mas isso precisa ser averiguado de forma mais precisa.

Assim, foi reservado como desafio para o primeiro capítulo, apresentar e delimitar tais conceitos através de uma aproximação lenta e cautelosa, pois ambos estão imbuídos de uma série de significados particulares que foram atribuídos ao longo do tempo. Falar sobre a alma também é falar sobre a construção da psicologia analítica e de seus pressupostos, assim como alavancar todo um conjunto de teorias e seus múltiplos significados nas obras deste autor. A começar pelo próprio conceito de inconsciente, sobretudo, quando se trata de inconsciente que é coletivo e contém a herança espiritual de toda a humanidade, os denominados arquétipos.

A construção da teoria de inconsciente coletivo parece intimamente vinculada às considerações filosóficas, ou seja, se remetem a um inconsciente filosófico postulado pelas ideias de Schelling, Carus e von Hartmann.³ A compreensão de Jung acerca da dinâmica dos fenômenos psíquicos recebe uma rica influência do campo da filosofia.

² A edição publicada pela Editora Vozes, em 2011, consta de dezoito volumes. Alguns desses volumes possuem uma numeração de acordo com o tema abordado, como no exemplo de Psicologia e Religião que está presente no volume XI, dividido em seis partes. Outros volumes também recebem uma divisão similar. Neste trabalho, usaremos a abreviatura OC para nos referirmos ao conjunto das obras completas.

³ “Aos ouvidos do leigo, a palavra “inconsciente” soa como algo metafísico e até misterioso. Este caráter particular da palavra “inconsciente” deve-se, por um lado, ao fato de o conceito ter entrado na linguagem comum como designação de algo metafísico: Eduard von Hartmann, por exemplo, chama o fundamento universal de inconsciente” (OC, v. X/3, p. 11, § 1).

Jung relata abertamente, em sua obra *Memórias, Sonhos e Reflexões*, seu apreço em estudar pensadores como Kant e Schopenhauer:

O grande achado de minhas investigações foi Schopenhauer. Pela primeira vez ouvi um filósofo falar do sofrimento do mundo, que salta aos olhos e nos oprime, da desordem, das paixões, do Mal [...] Encontrar, enfim, um homem que tivera a coragem de encarar a imperfeição que havia no fundamento do universo [...] Comecei a estudá-lo mais a fundo; sua relação com Kant pareceu-me cada vez mais evidente. A leitura das obras deste, principalmente a Crítica da razão pura, foi para mim um verdadeiro quebra-cabeça.⁴

De acordo com Shamdasani, Jung pode ser visto como herdeiro da tradição do Romantismo alemão,⁵ embora, em um primeiro momento, ele negue que sua psicologia seja romântica,⁶ mas afirma que suas premissas se assemelham a essa linha de pensamento. Contudo, faz a ressalva ao destacar sua forma de trabalho com a psicologia do inconsciente como racionalista e científica, embora seja muito questionável dizer que sua psicologia se enquadre em tal âmbito. Parece exagero da parte de Jung adotar tal atribuição.

O paralelismo com minhas concepções psicológicas justifica designar minhas ideias como “românticas”. Pesquisa semelhante sob o ponto de vista filosófico também justificaria esta designação, pois toda psicologia que conhece a psique como experiência é “romântica” e “alquimista” no sentido da história. Mas abaixo do nível da experiência, minha psicologia também é científico-racionalista, fato que gostaria que o leitor não esquecesse.⁷

⁴ JUNG. *Memórias, sonhos e reflexões*, p. 92-93.

⁵ Além das considerações feitas por Shamdasani, na obra *Jung e a Construção da Psicologia Moderna: O sonho de uma Ciência*, é possível destacar também o artigo de Zida Gorresio intitulado *A concepção de Psyche em Jung e no Romantismo Alemão*, presente no endereço eletrônico do Grupo de Estudos Junguianos Rubedo: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/visaopsi.htm>.

⁶ “A genealogia filosófica da psicologia do inconsciente que Jung desenvolveu aqui levantou a questão do significado do romantismo para ele. Em 1935, Jung escreveu um prefácio para um trabalho de Rose Mehlich, sobre Fichte, Mehlich havia afirmado que a psicologia de Jung era romântica. Em seu prefácio, ele disse que, embora estivesse familiarizado com os trabalhos de Leibniz, Carus e von Hartmann, “nunca ouvi até agora que minha psicologia fosse romântica” (OC. 18, § 1732). No restante de seu prefácio, ocupou-se de distanciar seu trabalho do romantismo. A vinculação do trabalho de Jung com o romantismo proposta por Mehlich foi citada em um livro do mesmo ano, escrito por Olga von Koenig-Fachsenfeld, *Transformação do problema do sonho dos românticos até o presente*, para o qual ele também escreveu uma apresentação. Curiosamente, dessa vez ele reagiu de forma diversa à vinculação de seu trabalho com o romantismo. Disse ser compreensível que certas premissas da psicologia moderna fossem uma reapresentação de ideias românticas” (SHAMDASANI, 2005, p. 186).

⁷ OC, v. XVIII/2, p. 385, § 1.740.

A busca do autor por um posicionamento científico mobiliza a construção de sua teoria de modo geral. É possível perceber que o conceito de *alma* recebe formulações distintas ao longo dos escritos de Jung, porém, seria impensável para este trabalho traçar todas essas mudanças. Assim, para uma investigação mais apropriada sobre o termo, algumas obras recebem uma atenção especial, como é o caso de *A Natureza da Psique; Os Arquétipos do Inconsciente Coletivo* e *Psicologia do Inconsciente*. Nesses escritos, podemos encontrar elementos fundamentais da teoria junguiana, que nos servem como ponto de partida para delimitar inicialmente o que é alma para Jung, como ela adoece e de que forma pode ser curada.

O segundo passo na busca de uma compreensão da *cura d'alma* será remetido ao segundo capítulo, que pretende delimitar o significado da palavra *cura*. A investigação desse verbete no índice analítico⁸ nos fornece uma delimitação importante, pois é possível observar que a *cura* aparece nos escritos de Jung, entrelaçada no enquadre da psicoterapia, ou seja, ou autor utiliza esse termo enquanto psicólogo, em um contexto clínico. A *cura* parece assumir nessa perspectiva uma importância considerável enquanto resultado do próprio método que sustenta a *práxis* da clínica junguiana. Vamos adentrar no espaço de uma psicoterapia pautada na relação dialética, construída ao longo das experiências de Jung e que colocam à prova sua perspicácia e sensibilidade.

A exploração do conceito de *cura* pode ser identificada no livro *A Prática Psicoterápica*.⁹ Esta obra é composta de diversos artigos e conferências e contém os registros do trabalho clínico do autor, que demonstram a epistemologia que embasa sua concepção de tratamento psíquico. Dentre os escritos mais relevantes para exploração do conceito de *cura*, encontra-se *Relação entre a Psicoterapia e a Direção Espiritual*. Apresentado, em maio de 1932, à Conferência Pastoral de Estrasburgo, Jung levanta a questão da psicoterapia e suas implicações com a espiritualidade. Esse texto nos dá uma pista inicial para compreender a *cura* no pensamento de Jung por um viés tanto psicológico quanto religioso. A noção de *cura* aparece como uma atitude de cuidado perante o inconsciente e envolve uma relação próxima entre a psicoterapia e a espiritualidade.

⁸ Ao final de todos os livros do conjunto de obras completas, está inserido um índice analítico dividido por parágrafos, o que facilita a pesquisa.

⁹ OC, v. XVI.

Entretanto, ao ir ao encontro a uma investigação mais profunda sobre o conceito de *cura* e suas implicações na condução de um tratamento psicológico nas obras do autor, acabamos por nos deparar com outro conceito, o de Processo de Individuação. Jung relata que a condução da *cura* na terapia acaba por elucidar uma espécie de processo de desenvolvimento psicológico, que tem como princípio, restituir as partes dissociadas da personalidade, conduzindo o indivíduo a uma profunda vivência interior. Esse processo parece envolver aspectos tanto éticos e morais, quanto religiosos.

O estudo da individuação aparece primeiramente em uma conferência de 1916, com o título *Adaptação, Individuação e Coletividade*.¹⁰ Esse conceito é desenvolvido posteriormente, ganhando destaque exclusivo na obra *Eu e o Inconsciente*.¹¹ Jung descreve, nessa obra, alguns dos aspectos e fases desse processo de forma didática. O que fica claro, ao longo desse texto, é que a individuação possui uma meta, uma finalidade, na qual pode ser lida a sentença - o complexo do *eu* como sede da consciência precisa reatar o vínculo com o centro da *psique*, o *si-mesmo* como integrador dos conflitos entre interior e exterior psíquico.

Já na obra *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*,¹² podemos destacar três artigos denominados *Consciência, Inconsciente e Individuação; Estudo Empírico do Processo de Individuação e Simbolismo da Mandala*. No primeiro texto, Jung parece complementar o que foi exposto no livro *Eu e o Inconsciente*, tratando-se de um artigo mais tardio em que o autor parece ter o intuito de explicar e corrigir possíveis mal entendidos. No segundo texto, encontra-se a análise de uma série de desenhos produzidos por um dos pacientes de Jung. Os dois primeiros textos são conferências realizadas em 1939, que foram reformulados pelo autor e lançados, precisamente, em 1950. O terceiro texto foi publicado em 1950 e consiste de um estudo sistemático sobre as *mandalas* enquanto manifestações do *si-mesmo*. Jung destaca que as *mandalas* são espécie de círculo mágico, utilizado em culturas primitivas e que podem demonstrar um sistema curativo no processo de individuação. Vemos, aqui, a necessidade da ampliação de outro termo fundamental da psicologia junguiana, o conceito de *si-mesmo* e suas implicações na e com a *cura*.

Destacando de forma mais clara a relação entre o *eu* e o *si-mesmo*, é possível observar, nas considerações de Barreto (2006), que esse arquétipo constitui o

¹⁰ De acordo com a edição de 2011, da *Editora Vozes*, este artigo encontra-se no livro, *A Vida Simbólica*, volume XVIII/2.

¹¹ OC, v. VII.

¹² OC, v. IX/1.

fundamento de toda consciência, como também, é aquilo que põe em movimento a individuação. O *eu*, por sua vez, é a “sede ou órgão da tomada de consciência, é condição da individuação e da realização do Si-mesmo”.¹³ A conclusão desse raciocínio prossegue da seguinte forma: “podemos entender a individuação segundo dois ângulos: o Si-mesmo se individua ou realiza através do Eu, ou no Eu, e o Eu se individua ao assemelhar-se ao Si-mesmo, realizando-o”.¹⁴

O arquétipo do *si-mesmo* é apresentado por Jung como o correspondente simbólico para a Imagem de Deus na alma. Dessa constatação do autor, o que se evidencia no estudo da individuação é sua ligação, tanto com o conceito de *cura*, quanto o conceito de religião, pois em determinada medida, esse processo de crescimento psicológico, enquanto possibilidade de restabelecer a ligação entre o *eu* e a imagem de Deus, parece nos fornecer subsídios para uma leitura também religiosa da individuação.

Nesse sentido, é possível destacar que a *cura* parece ter implicações ainda mais abrangentes, pois o *si-mesmo* se apresenta no pensamento do autor, sobretudo, na obra *Aion*, simbolicamente sob a figura de Cristo. Essa atribuição nos permite um paralelo entre individuação e o mito cristão. Para esse enquadre, foi utilizada a obra *Ego e Arquétipo*, do escritor Edward Edinger, pós-junguiano que se dedicou a investigar esse paralelo e suas implicações no pensamento de Jung.

Caminhamos então, rumo ao terceiro capítulo, que tem o intuito de delimitar inicialmente o que pode ser entendido por religião nos escritos do autor, bem como o estudo de a *cura d'alma* propriamente dita. Cabe ressaltar que Jung entende religião enquanto *relegere*¹⁵, como uma religiosidade inata no homem e destaca, na obra *Psicologia e Religião*¹⁶, que seu interesse de estudos é o comportamento do *homo religiosus*. Para ele, a religião poderia ser comparada a uma atitude religiosa do homem perante a vida, que considera atentamente o *numinoso*. Desse modo, o conceito de *cura d'alma* parece encontrar, no processo de Individuação, seu nítido correspondente quando assinalado em seus aspectos tanto psicológicos quanto religiosos, principalmente, quando ressaltado o paralelo com o mito cristão.

¹³ Marco H. BARRETO, *Símbolo e sabedoria prática: Carl Gustav Jung e o mal-estar da modernidade*, p. 138.

¹⁴ *idem, ibidem*.

¹⁵ “Segundo opinião antiga, a palavra *religio* provém de *religere* e não do termo *religare*. A primeira palavra significa “considerar ou observar cuidadosamente”. Esta derivação dá a *religio* a correta base empírica, isto é, a condução religiosa da vida [...]” (Cartas, v. 3, 207, p. 227). Parece haver um erro quanto à grafia do termo *relegere*. Jung utiliza a palavra *religere*, que não existe no latim. Este erro também está presente nas OC.

¹⁶ OC, v. XI.

Após as considerações sobre o foco central deste trabalho e a apresentação da forma pela qual os capítulos estão estruturados, cabe destacar também que nossa proposta parece contribuir com os estudos sobre a temática, envolvendo Jung, Religião e Cura. Uma rápida pesquisa nos meios acadêmicos é o suficiente para apontar o quanto são escassas as referências sobre esse tema. No Portal da Capes, por exemplo, destacam-se: 1) a dissertação de mestrado de Manoel Messia da Silva Moreira, intitulada “Aspectos psicológicos na cura religiosa pentecostal”, apresentada à Universidade Católica de Goiás, em 2006; 2) a dissertação de mestrado de Fernanda da Silva Pimentel, intitulada “Quando o psiquê liberta o demônio: um estudo sobre a reação entre exorcismo e cura psíquica em mulheres na Igreja Universal do Reino de Deus.”, apresentada à PUC/SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Nenhum dos autores citados acima relaciona diretamente o problema da *cura d’alma* em paralelo com a psicologia, muito menos abordados pela psicologia de Jung. Como a proposta deste trabalho será compreender a *cura d’alma* em seus aspectos religiosos e psicológicos, pode-se dizer que esta pesquisa emerge como um desafio para a Ciência da Religião, principalmente no que diz respeito à Psicologia da Religião. Assim, sem muitas pretensões, esta dissertação tem o intuito de fornecer uma chave de leitura para aqueles que buscam, no pensamento de Jung, um possível método de observação para a religião e a possibilidade de compreensão do ser humano.

CAPÍTULO 1

A COMPREENSÃO DA ALMA PARA JUNG

O termo alma é de modo geral, associado à essência da vida humana, aquilo que anima o corpo, uma espécie de força vivificante que se encarna, no momento da gestação, e que abandona o corpo, no instante da morte. Arelada a esse entendimento, existe a ideia de que a alma é algo imortal, e de que sua existência precede a realidade corporal, advinda, talvez, das mãos do próprio Deus.¹⁷ Outra concepção concebe a alma como o nome dado à pessoa no momento do nascimento, identificando a alma com a consciência individual ¹⁸.

Em relação aos vocábulos para designar alma, temos por um lado: *Seele* (alemão), *Soul* (inglês), *Saiwala* (gótico), *Saiwalô* (antigo germânico), possuindo o sentido etimológico próximo ao do termo grego *Aiolos*, ‘algo colorido, que se movimenta’. No grego, também podemos encontrar *Psyche*, que significa borboleta. *Saiwalô*, por seu vínculo com o antigo eslavo *Sila*, também pode representar ‘força responsável pelo movimento’.¹⁹ Desse modo, a alma é uma espécie de força vital, ou força que gera movimento.

O termo alma também tem seu significado atrelado ao ar. No latim, podemos encontrar *Animus* (espírito), *Anima* (alma), que possuem o mesmo significado do grego *Anemos*, traduzido por ‘vento’. No grego, vento também recebe o nome de *Pneuma* (espírito). O sentido de alma como ‘respiração’ se apresenta nos escritos góticos, sob os termos: *Us-anan*, *Ausatmen* (expirar). No latim, como *An-helare*, ou ‘respirar com dificuldade’. Já em árabe, temos *Ruh* como ‘alma e espírito’, e *Rih*, para designar ‘respiração ou vento’. *Psyche*, no grego, possui um vínculo estreito com os mesmos termos descritos acima, como *Psycho* (sopra), *Psychos* (fresco) e *Psychros* (frio).²⁰ “Estas conexões nos mostram claramente que os nomes dados à alma no latim, no grego e no árabe estão vinculados à ideia de ar em movimento, de ‘sopro frio dos

¹⁷ OC, v. VIII/2, p. 302, § 662.

¹⁸ “Este ponto de vista, no fundo, outra coisa não é senão admitir que a consciência do eu é a expressão da alma” (OC, v. VIII/2, p. 303, § 665).

¹⁹ OC, v. VIII/2, p. 303, § 665.

²⁰ OC, v. VIII/2, p. 302, § 664.

espíritos'. É por isto, talvez, também que a concepção primitiva atribui um corpo etéreo e invisível à alma".²¹

O conceito alma é de longa data conhecido dos filósofos, e marca consideravelmente o contexto do pensamento ocidental. Na doutrina de Platão a alma foi pensada como uma substância, como um *ser em si*, fruto da ação mimética do Demiurgo ou *Noûs*, formando a alma do mundo que compõe e organiza a matéria segundo o mundo inteligível. “Desde então, a alma é compreendida como uma substância de origem divina, feita à imagem das Ideias pelo Demiurgo. A alma é a *oculta e misteriosa realidade subjacente* ao todo existente”.²²

A psicologia, por sua vez, no árduo processo de sua emancipação da filosofia, acabou por transformar o conceito de alma em um objeto de estudos, tendo seu sentido reduzido, ao menos, a dois polos opostos. Um deles está associado a uma ênfase de conotação metafísica, confundindo alma com o conceito de espírito, enquanto um intelecto superior e divino; o outro, por uma vinculação materialista, restringe a alma às funções sensoriais e cerebrais, aproximando o termo do conceito de mente, ou *psique*.

É nesse contexto que a psicologia de Carl Gustav Jung tenta se equilibrar: entre a noção de uma alma que em profundidade ultrapassa as meras funções sensoriais e não se enquadra totalmente na noção de uma mente orgânica e, por outro lado, tenta não se perder em pressupostos metafísicos e filosóficos.²³

1.1. Definindo Alma, *Psique* e Espírito na Psicologia Junguiana

O conceito de alma, como Jung o apresenta, está intimamente vinculado com sua compreensão da *psique*. No conjunto das obras esses conceitos aparecem com pouco discernimento e são, na maioria das vezes, tomados por sinônimos. É complicado e até mesmo arriscado precisar a existência de uma distinção absoluta no significado desses conceitos no pensamento do autor. Como bem apontado por Robert Hopcke, “Jung

²¹ OC, v. VIII/2, p. 302, § 664.

²² GORRESIO, *A concepção de Psyché em Jung e no Romantismo Alemão*, s/p. A autora destaca a obra *Timeu* de Platão, afirmando que: “Essa conotação fez dela o pilar de sustentação da Metafísica ocidental, sendo o conceito grego de *psiché* o eixo em torno do qual se construiu todo o discurso da Filosofia, até a crítica do conhecimento efetuada por Kant, e o conseqüente fim da Metafísica, acompanhada do empirismo e do materialismo psicofísico”. (GORRESIO, *A concepção de Psyché em Jung e no Romantismo Alemão*, s/p.).

²³ “A alma postulada até então pelo intelecto filosófico ameaçava revelar-se como uma coisa dotada de qualidades inesperadas e ainda não exploradas. Já não era mais aquilo que se sabia e se conhecia diretamente e acerca da qual nada mais encontrávamos do que definições mais ou menos satisfatórias. Agora ela aparecia, ao contrário, sob uma dupla e estranha forma, como algo inteiramente conhecido e ao mesmo tempo desconhecido” (OC, v. VIII/2, p. 112-113, § 356).

acostumou-se a usar a palavra alma como o equivalente atual apropriado da palavra grega *psyche*. Para Jung e os junguianos, alma descreve bem mais evocativa e corretamente o vasto campo dos fenômenos humanos que chamamos de psíquicos”.²⁴ Embora alma e *psique*, na psicologia junguiana, sejam consideradas, em boa parte, como sinônimos, podemos entender que há, de fato, algumas peculiaridades.

Não é à toa que Jung vincula alma à *psique*. No alemão, dois termos traduzem o que pode ser entendido por *psique*. De um lado temos *Seele*, que é traduzido mais como alma, no sentido religioso, de senso comum. Por outro lado, o termo *Psyche* surge no campo de estudo da psiquiatria, como um conceito neutro associado à compreensão de mente, provavelmente usado para substituir *Seele*, justamente por desconsiderar a tão temida conotação metafísica.²⁵ Na psicologia junguiana, aparece, com frequência, a palavra *Seele*. O que o autor pretende com isto é, por um lado, resgatar o sentido antigo da palavra usada pela filosofia e pela teologia, para designar um contexto bem mais abrangente e religioso, enquanto por outro, fazer uma crítica aos modelos de psiquiatria que restringem a *alma* ao funcionamento apenas do mental e do biológico.²⁶

Cabe ressaltar que *Psyche* também é amplamente utilizado por Jung, que, mesmo apresentando certa preferência por *Seele*, não abandona totalmente o termo *Psyche*, muito pelo contrário, os dois conceitos aparecem de forma significativa. Ao verificar as citações no conjunto das obras completas em alemão, no qual Jung faz uso desses termos, e compará-los com a tradução do português, foi possível concluir que: *Psyche* é utilizado preferencialmente quando Jung quer se referir aos processos mentais de modo geral, associado a algo impessoal e responsável por todo o fenômeno psicológico. Traduzido no português por *psique*.²⁷

²⁴ HOPCKE, 2011, p. 48.

²⁵ “Da mesma forma como, no passado, era um pressuposto inquestionável que tudo o que existia devia a existência à vontade de um Deus espiritual, assim também o século XIX descobriu a verdade, também inquestionável, de que tudo provém de causas materiais. Hoje não é a força da alma que constrói para si um corpo; ao contrário, é a matéria que, com seu quimismo, engendra uma alma. Esta mudança radical na maneira de ver as coisas seria para rir, se não constituísse uma das verdades cardeais do espírito da época” (OC, v. VIII/2, p. 297-298, § 653).

²⁶ “A psiquiatria, a arte de curar a psique humana, encontra-se ainda em frente à porta, procurando em vão pesar e medir, segundo o método científico. Já sabemos, há muito tempo, que ela trata de um órgão determinado, do cérebro. Mas é somente para além do cérebro, para além da base anatômica que aparece o que nos importa, isto é, a psique, cuja essência indefinível foge sempre às explicações mais engenhosas” (OC, v. III, p. 178, § 320).

²⁷ Nesse contexto, *Psyche* é entendida como: “[...] a psique é um sistema autorregulador, como o corpo vivo, é no inconsciente que se desenvolve a contrarreação reguladora” (OC, v. VIII/2, p. 25, § 159). Em algumas passagens encontra-se: “Constitui grande diferença para o comportamento do indivíduo saber se sua psique está funcionando de maneira predominantemente consciente ou inconsciente” (OC, v. VIII/2, p. 65, § 249).

Já a pesquisa do termo *Seele*, revela que também há uma preferência de significado, embora existam algumas complicações. Quando Jung utiliza *Seele*, ele se refere a uma parte da psique total onde se pressupõe a existência de um sujeito da experiência, uma consciência, uma subjetividade que se relaciona tanto com o mundo quanto com o inconsciente. Traduzida no português como *alma*. Porém, em pouquíssimos casos, o termo foi traduzido como *psique*, mas o que se pode observar nestes casos, é que o sentido atribuído à alma como individualidade e consciência se mantém.

Com isto, é possível constatar que a estratégia adotada pelos tradutores foi justamente priorizar a palavra *alma* quando o sentido utilizado por Jung faz alusão a algo pessoal, subjetivo, que implique uma individualidade interagindo com os processos psicológicos; enquanto que a palavra *psique* ganha o significado geral de processos psíquicos, que não necessariamente esteja vinculada a uma consciência pessoal e singular. Para Jung, “A psique é o eixo do mundo; e não é só uma das grandes condições para a existência do mundo, em geral, mas constitui uma interferência na ordem natural existente, e ninguém sabe dizer com certeza onde esta interferência termina afinal”.²⁸

Segundo Hopcke, “Jung usa, às vezes a palavra alma, sobretudo em seus primeiros escritos, com o sentido de um sinônimo de alma parcial com complexo, uma peça autônoma da totalidade psíquica que se quebrou”.²⁹ Em outras palavras, a alma nos escritos voltados à experiência dos complexos está localizada como parte da *psique*, ou seja, o conceito *psique* representa uma parcela maior que abrange todos os fenômenos, enquanto que o conceito alma parece subentender algo de individual, pessoal e subjetivo.

Nas palavras do próprio Jung:

No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente fui obrigado a fazer uma distinção conceitual entre alma e psique. Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como “personalidade”.³⁰

²⁸ OC, v VIII/2, p. 167, § 423.

²⁹ HOPCKE, 2011, p. 50.

³⁰ OC, v. V, p. 424, § 752.

Com base na constatação acima, é possível afirmar que, ao falar sobre alma, estamos falando preferencialmente sobre uma parte da *psique* no qual se pressupõe um sujeito da experiência, “a alma é o único fenômeno imediato deste mundo percebido por nós, e por isto mesmo a condição indispensável de toda experiência em relação ao mundo”.³¹ Alma, portanto, diz respeito a uma individualidade que recebe nos desígnios do pensamento de Jung o significado de personalidade.

Outra confusão também permeia o conceito de alma, como aponta Hopcke:

Em segundo lugar, seguindo o emprego que Jung fazia do termo no início, a palavra alma, ou imagem da alma, é às vezes, usada como sinônimo de *anima*, como uma figura íntima dentro da psique. A confusão aqui é compreensível, uma vez que *anima* é a palavra latina para alma, assim como *psyche* é o termo grego, e *anima* foi escolhida propositalmente por Jung para expressar como a figura da *anima*³² pode representar muitas vezes a própria *psique*, uma alma de ser humano. Nos escritos posteriores de Jung, porém, ele chegou a usar *anima* (em vez de alma) como referência a essa figura arquetípica interior, mas a diferenciação não é muitas vezes bem clara.³³

Nessa linha de pensamento a alma é associada a uma figura interna na personalidade masculina, a *anima*³⁴. Por este viés, alma é entendida tanto como um complexo autônomo da personalidade, quanto um arquétipo relacionado ao feminino. Em todo caso, a alma aqui ainda permanece como uma parte da *psique*, e *psique* ainda é vista como responsável por todos os fenômenos mentais, ou seja, o sentido anterior ainda se mantém.

Já nos escritos da alquimia o conceito alma parece absorver propositalmente boa parte do significado presente nos tratados alquímicos. A ideia do autor parece ser a utilização da própria linguagem dos alquimistas a fim de alcançar a profundidade que os textos nos trazem. Mais precisamente, os escritos de Gerardus Dorneus, nos quais Jung irá associar a alma aos termos de *unio mentalis e ligamentum corporis et spiritus*³⁵. Nesses escritos, a distinção entre alma e *psique* simplesmente desaparece. Sabe-se que,

³¹ OC, v. VIII/2, p. 83, § 283.

³² Aqui, *anima* é referente a uma imagem do arquétipo feminino. O termo será explicitado de forma mais ampla no segundo capítulo.

³³ HOPCKE, 2011, p. 51.

³⁴ Este conceito será aprofundado no segundo capítulo.

³⁵ “No modelo de Jung, a psique é comparada com a posição da alma no Neoplatonismo e na tradição hermética. Anima é compreendida nesta tradição como *ligamentum corporis et spiritus* - ligamento do corpo e do espírito, em outras palavras, um fator que une o corporal e o espiritual. Nós não sabemos o que psique e matéria são em si mesmas, mas podemos estudar os fenômenos da psique, observando tanto o componente fisiológico quanto o espiritual (ideológico)”. (GIESER, 2005, p. 229) [Tradução do autor].

a partir da década de 50, o conceito de *psique* sofreu uma reformulação, como bem apontado por Xavier³⁶, e passou a ser compreendido como mediador entre as instâncias espirituais e materiais, e não mais no conflito corpo/mente. Surge aqui outro empecilho que muitas vezes embaça a compreensão de alma, ou seja, sua aparente correspondência com o termo espírito.

O conceito espírito está no imaginário, de modo geral, tanto para designar o *sopro vital*, associado com o ar que anima o corpo humano, conhecido na tradição grega por *Pneuma* e, no latim, por *Spiritus*, como também é usado para designar *Ghost*, uma espécie de representação corporal meio etérea, que contém a personalidade de um morto. Pode-se encontrar também o sentido de espírito como ideologia, ao se falar do espírito de uma época. Esse termo também é usado para o conceito inglês de *mind*, referindo-se aos processos psíquicos.³⁷

A palavra alemã *Geist* (espírito) possui um âmbito de aplicação tão vasto que requer um certo esforço para tornar claros todos os seus significados. Designa-se por espírito o princípio que se contrapõe à matéria. Pensa-se então em uma substância ou existência imaterial, que em seu nível mais elevado e universal é chamada “Deus”. Também imaginamos essa substância imaterial como a que é portadora do fenômeno psíquico, ou até mesmo da vida.³⁸

É possível observar que o conceito de espírito, assim como o de alma, parte de um contexto amplo e religioso, relacionado a explicações do surgimento da vida, como nas passagens bíblicas sobre *o espírito que paira sobre as águas*, para assumir, nos desígnios modernos, o posto de intelecto, vinculando seu sentido aos processos mentais frutos de um cientificismo pós Descartes: “Na recente história, o espírito foi trazido para junto da *psique*, tendo assim, suas funções identificadas com o intelecto. Desta forma, o espírito tem praticamente desaparecido do nosso campo de visão e cada vez mais é

³⁶ “Jung estava convencido de que a “substância” irrepresentável que habita a ontologia da matéria e do espírito poderia ser a mesma da própria *psique* e que a única forma que temos de acessar algum conhecimento factível destas ontologias são as suas manifestações, os seus “sintomas”, suas representações, as quais se dão, quer isto desagrade o ideal de imparcialidade ou não, em nossa subjetividade; esta capacidade de transitar por distintos reinos, depreendida para o arquétipo, poderia ser a porta de entrada para o melhor entendimento do caráter ambivalente da *psique*, concedendo a esta o lugar de mediadora dos outros dois reinos; na verdade, este caminho de entendimento já devia estar pronto para Jung desde o seu artigo “*Der Geist der Psychologie*” de 1946” (XAVIER, 2003, p. 211-212).

³⁷ OC, v. IX/1, p. 208-211, §385-391.

³⁸ OC, v. IX/1, p. 208.

substituído pela *psique*”. Jung acrescenta ainda que, “com isto, temos dificuldades em atribuir ao espírito, a mesma autonomia que damos à realidade da matéria”.³⁹

Nos escritos de Jung, o conceito de espírito recebe atenção especial no artigo, *A fenomenologia do espírito no conto de fada*⁴⁰, onde o autor analisa diversos aspectos psicológicos deste termo, e como de costume, não toma partido de nenhum credo religioso, e não vai adentrar nas discussões teológicas sobre o assunto e muito menos tentar encontrar o fio do labirinto das compreensões filosóficas. Espírito será abordado por Jung enquanto um fenômeno psicológico⁴¹, enquanto uma ideia arquetípica. O autor não tem a intenção de adentrar em um idealismo hegeliano da filosofia, e nem na espiritualidade cristã da teologia. “A concepção de espírito de Jung é melhor entendida em suas discussões do imagístico arquetípico do mito, da alquimia e dos contos de fada”.⁴²

Assim, é necessário entender que espírito não será tomado por uma substância, mas antes, por uma ideia que possui grande influência na psique. Por este viés, que espírito enquanto um fenômeno psicológico também não possui o sentido de um intelecto consciente, e não pode ser associado a compreensão de alma ou *psique* como mente e personalidade. Espírito e alma são conceitos distintos, possuindo cada qual sua própria particularidade no pensamento junguiano. Esta distinção pode ficar mais clara no estudo relacionado aos tratados alquímicos, nos quais Jung relata que alma e espírito apresentam-se como figuras opostas, que precisam ser integradas para a realização da *Opus*⁴³. Estes termos formam, no pensamento alquímico, a tricotomia de corpo, alma e espírito: “O espírito (*pneuma*) tem, desde tempos imemoriáveis, estado em oposição ao corpo. Esse é por sua vez, relacionado a um ar turbulento, totalmente em contraste com a terra (matéria ou *hyle*). A alma, entretanto, é considerada como *ligamentum corporis et spiritus*”.⁴⁴

³⁹ MEIER, 2001, p. 116.

⁴⁰ Cf. OC, v. IX/2. Publicado pela primeira vez em *Eranos-Jahrbuch*, 1945.

⁴¹ O autor esclarece seu ponto de partir da seguinte forma: “O pesquisador honesto deixará de lado respeitadamente a questão da substância. Este ponto de vista não exclui a existência da fé, convicção e vivência de certezas de todo tipo, nem contesta a sua validade possível. Por maior que seja o seu significado para a vida individual e coletiva, faltam todos os meios à psicologia para provar a sua validade num sentido científico. Pode-se lamentar esta incapacidade da ciência, mas não é por isso que poderá ultrapassar seus limites”. (OC, v. IX/2, p. 208, § 384).

⁴² HOPCK, 2011, p. 54.

⁴³ Este é um conceito usado pelos alquimistas para se referirem a Obra Alquímica. O estudo aprofundado deste termo pode ser encontrado no vol. XII das obras completas de Jung.

⁴⁴ MEIER, 2001, p. 126.

Na alquimia, a alma seria o elo entre essas duas esferas (corporal e espiritual), a mediadora das polaridades. Nesse entendimento, o ser humano poderia ser acometido por doenças físicas e do corpo e o tratamento caberia à medicina. Mas poderia também adoecer de enfermidades advindas do espírito, a que só a religião pode alcançar. De uma forma ou outra, o equilíbrio psíquico seria perdido, causando distúrbios ao organismo como um todo. Como forma de restituir esse equilíbrio, ocorre a necessidade de uma conjugação de opostos, integrando as partes dissociadas para se atingir, posteriormente, o Uno.

Este é o *vinculum* (referindo-se à figura da pomba e da água nas pranchas do *Rosarium Filosofoforum*), isto é, justamente a alma. A ideia da psique que aí está subentendida é, pois, uma substância meio corpórea, meio espiritual, uma anima media natura (alma de natureza intermediária), como a definem os alquimistas, num ser hermafrodita que une os opostos, que no indivíduo jamais é completo sem a relação com outro ser humano. [...] Sim, os alquimistas chegam até a dizer que o *corpus, anima et spiritus* (corpo, alma e espírito) da substância arcana são todos três uma e a mesma coisa, “pois todos vêm do Uno, pelo Uno e com o Uno, o qual é sua própria raiz”. Um ser que é fundamento e origem de si mesmo não pode ser outra coisa senão a própria divindade [...].⁴⁵

Retomando as considerações anteriores, entende-se por alma uma parte da *psique* que também pode ser chamada de personalidade, enquanto por *psique*, o conceito geral para designar os fenômenos da vida interior; já espírito, por sua vez, é uma espécie de variação dessa substância, como uma categoria que se manifesta em uma escala diferente, compondo a abstração do pensamento no qual sua existência não pode ser comprovada advinda das experiências corpóreas, ou a partir do mundo externo e material.

Na medida em que o espiritual existe, a psique tem uma parte nele. Esta participação é comprovada onde existem concepções que são rotuladas como de origem espiritual, e em parte de origem material. Mas essa participação se constitui em uma realidade que não pode ser determinada, porque matéria, espírito e psique são em si mesmos, de uma natureza desconhecida e, portanto, são postulados metafísicos. Assim, estou plenamente de acordo quando você diz⁴⁶, “que a *psique* e

⁴⁵ OC, v. XVI/2, p. 130-131.

⁴⁶ Jung está se referindo aqui ao físico Pauli.

a matéria são governadas por um comum, e neutro princípio ordenador etc. (Eu acrescentaria simplesmente "espírito" também).⁴⁷

Jung entende os processos pictóricos como a base que forma as ideias abstratas, bem como as abstrações produzidas espontaneamente no sistema do pensamento humano.⁴⁸ “É próprio do ser espiritual: primeiro, um princípio espontâneo de movimento e ação; segundo, a capacidade de criação livre de imagens, independente da percepção pelos sentidos; e terceiro, a manipulação autônoma e soberana das imagens”.⁴⁹

Seria impensável, para este trabalho, demonstrar todas as vestes que o conceito de alma recebe ao longo de todo o escrito desse autor. Assim, o intuito deste capítulo é o de circundar o conceito alma, a fim de clarear o que pode ser entendido mais precisamente por personalidade, na psicologia junguiana. Para se atingir essa compreensão, foram estabelecidos dois momentos relevantes, que marcam uma possível evolução do conceito alma: o jovem Jung, na descoberta dos complexos afetivos, em que podemos observar a ligação da alma com a teoria do inconsciente; em um segundo momento, um Jung maduro⁵⁰, que desenvolve a teoria do inconsciente coletivo e dos arquétipos, atribuindo à alma ou personalidade uma base coletiva.

Obviamente que outra pergunta precisa ser formulada e respondida neste capítulo, ou seja, a própria forma de adoecimento da alma. Assim, o que adoce na alma? Como a psicologia junguiana compreende este adoecimento? Estas perguntas só encontram condições de serem respondidas ao final do capítulo, após percorrermos todo o caminho de uma possível evolução do conceito alma no pensamento de Jung.

1.2. Da prática clínica à experiência dos complexos.

Instigado a buscar respostas para o sofrimento psíquico, Jung, recém-formado em medicina, na academia de Zurique, chega, em 1900, ao Burghölzli Psychiatric Hospital, como assistente do aclamado médico psiquiátrico Paul Eugen Bleuler. Podemos notar que o ensino da psiquiatria, nessa época, descartava a face subjetiva dos doentes, pois se tinha como pressuposto uma forte crença nos fatores biológicos, como

⁴⁷ MEIER, 2001, p. 113 [Tradução do autor].

⁴⁸ MEIER, 2001, p. 125.

⁴⁹ OC, v. IX/2, p. 213, § 393

⁵⁰ “Minhas obras podem ser consideradas como estações de minha vida; constituem a expressão mesma do meu desenvolvimento interior, pois consagrar-se aos conteúdos do inconsciente forma o homem e determina sua evolução, sua metamorfose. Minha vida é minha ação, meu trabalho consagrado ao espírito é minha vida; seria impossível separar um do outro”. (Cf. JUNG. *Memórias, sonhos e reflexões*, p.254).

os grandes precursores de quadros psicopatológicos. Procurava-se não dar importância à personalidade do doente, contentando-se com os diagnósticos, com a descrição dos sintomas e dos dados estatísticos. A clínica predominante não se ocupava do doente mental, enquanto individualidade.

Desse modo, notamos logo de início, uma ousada postura de Jung, bem distinta do modelo que imperava em sua época. Sua preocupação estava muito mais voltada para o ser humano enquanto *Ser*, do que enquanto uma máquina com defeito. Ele se propõe a, ao longo de sua jornada no hospital, descobrir a história do doente mental, à qual era dispensada pouca atenção, chegando a relatar que a verdadeira terapia só poderia começar depois de uma minuciosa investigação acerca do passado e das experiências vividas, e ainda, que a história individual representava o *segredo* do paciente, segredo o qual acabou enlouquecendo-o.⁵¹

Esse contato com os doentes mentais do hospital e com os *analisandos* do seu consultório particular, colocaram o jovem Carl Gustav Jung em uma posição única, em contato direto com a realidade da vida psíquica, chegando a afirmar, em uma autobiografia⁵² que “o encontro com meus analisandos e o confronto com o fenômeno psíquico que meus doentes me propuseram, num desenrolar inesgotável de imagens, me ensinaram infinitas coisas, não somente acerca dos dados científicos, mas também relativamente à compreensão do meu próprio ser.”⁵³ Sob essa perspectiva, Jung começa a elaborar e a postular suas primeiras compreensões a respeito da *dementia praecox*, que mais tarde será chamada de Esquizofrenia.

Após anos de observação, Jung chega à conclusão de que os delírios dos pacientes com *dementia praecox* não eram simplesmente um amontoado de pensamentos desconexos ou, como era mais aceito na época, o resultante de uma toxina no cérebro. Ele percebe que, por trás de todo surto, existia um contexto próprio e um

⁵¹ A palavra “Segredo” que, no alemão, se escreve “*Geheimnis*”, que também significa “Mistério”, é uma expressão que está intimamente relacionada com a concepção religiosa. Como transparece no decorrer de sua obra, Jung estava sempre preocupado com o espírito humano como um todo.

⁵² Há controvérsias quanto ao fato de “*Memórias, sonhos e reflexões*” ser um livro autobiográfico, visto que, em diversas cartas, Jung se referia a essa obra como “O livro de Jaffé”. É possível que Aniela Jaffé, assistente particular de Jung, tenha escrito uma boa parte dessa biografia. De certa forma, esse fato não invalida o conteúdo, visto que Jaffé era muito íntima de Jung, e muito provavelmente as anotações tinham como fundamento o que o próprio Jung lhe contava. Sonu Shamdasani, historiador da psicologia, possui um artigo intitulado: “*Memórias, sonhos e omissões*”, em que explora os mal entendidos e expõe o material que foi retirado antes da publicação, ou seja, a obra que temos em mãos está longe de conter tudo que foi dito no manuscrito original. Esse artigo encontra-se disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/memorias.htm>. Rubedo é um grupo destinado ao estudo da psicologia junguiana no Brasil.

⁵³ Cf. JUNG. *Memórias, sonhos e reflexões*, 2006, p. 171.

afeto de extrema força, que devastavam a *psique* do paciente, destruindo as bases de sua personalidade e de seu juízo. De acordo com Jung, “[...] o eu na pessoa normal é o sujeito da experiência, no esquizofrênico, o eu é somente um dos sujeitos da experiência, isto é, o sujeito normal se fragmenta numa pluralidade de sujeitos e complexos autônomos”.⁵⁴

Desenvolvendo um método de compreensão, ele consegue perceber que realmente os delírios possuíam um significado e começa a se questionar se os esquizofrênicos possuíam, também, uma *psicologia*, algum grau de causalidade e finalidade psíquica por trás de todos os pensamentos e imagens aparentemente desconexos. Através de método experimental, ele desenvolve o teste de Associação de Palavras.⁵⁵

As experiências com associações eram realizadas de modo que o experimentador organizava uma lista, utilizando-se de palavras isoladas, que não possuíam relação de significado entre si e às quais atribuía o nome de *palavras indutoras*. O indivíduo, ao ouvir as palavras indutoras, deveria expressar uma reação, respondendo com a primeira palavra que viesse a sua mente. O tempo de pronúncia entre uma palavra e outra era medido pelo experimentador com um cronômetro, que deveria estar atento ao curso da experimentação, pois podia ocorrer que o indivíduo respondesse à palavra com uma frase, que ele repetisse a palavra indutora ou repetisse palavras que ele mesmo havia dito ou que hesitasse, dentre outras manifestações.⁵⁶

Na análise deste teste, Jung descobriu um padrão nas respostas dos pacientes e, como o teste era rigorosamente monitorado, pôde perceber que todas as respostas fisiológicas estavam fortemente vinculadas por um afeto aos conteúdos inconscientes. Vemos, já de início, a preocupação de Jung em relacionar uma leitura dos fenômenos psíquicos em conjunto com os fatores biológicos, possivelmente uma tentativa de que

⁵⁴ OC, v. III, p. 253. Publicado pela primeira vez com o título de “*Hellbare Geisteskrankte? Organisches oder funktionelles Leiden?*” *Berliner Tageblatt*, n. 189. Berlim, 21 de abril de 1928.

⁵⁵ Atualmente, são ministrados cursos sobre experiências de associações no Instituto C. G. Jung, de Zurique, porém o método das associações não é mais utilizado pelos analistas da escola junguiana, sendo um importante instrumento de ensino, que demonstra, de modo experimental, o procedimento dos complexos.

⁵⁶ Cf. OC, v. II. Com esse experimento, “ele descobriu o que acontecia: todas essas perturbações indicariam que a palavra indutora havia atingido um conteúdo emocional, oculto no íntimo do examinado, no inconsciente. Esses conteúdos seriam 'complexos de ideias dotados de forte carga afetiva'. Jung denominou-os 'complexos afetivos' ou simplesmente 'complexos'. Ficava assim demonstrada experimentalmente a existência do psiquismo inconsciente” (SILVEIRA, 2007, p. 27). Porém, com as funções do psiquismo já dissociadas, Jung recorreu a um estratagema, utilizando-se de palavras como neologismos e estereotípias dos próprios doentes como palavras indutoras, descobrindo, nos esquizofrênicos, complexos semelhantes aos encontrados em neuróticos e em indivíduos normais.

seu trabalho estivesse na mesma linha das correntes mais aceitas pela psicologia da época. Com o resultado do teste⁵⁷, percebendo que os padrões fisiológicos correspondiam a conteúdos psíquicos dotados de forte carga emocional, postulou a teoria dos Complexos.

Essa teoria permeia toda a obra de Jung, marcando o ponto inicial de sua carreira.⁵⁸ As primeiras prenunciações deste conceito aparecem em sua dissertação, *Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos*, de 1902, mas só em 1904, com *Investigações experimentais sobre associações de pessoas sadias*, e com a publicação de 1905, *Psicanálise e o experimento de associações*, os complexos tomam forma, assumindo a compreensão psicológica de “um estado dentro de um estado, uma personalidade dentro da personalidade. Em outras palavras: estão presentes duas consciências, mantidas separadas por forte barreira emocional”.⁵⁹

Nas publicações tardias, podemos destacar o artigo *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos*⁶⁰, de 1934, no qual Jung apresenta um texto mais consistente, contando já com uma teoria mais estruturada da *psique*. Jung afirma nesse texto, que o *Complexo Afetivo* “é a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência⁶¹. De acordo com Boechat, “os complexos de tonalidade afetiva, como foram chamados por Jung, envolvem uma constelação de imagens agrupadas por emoção, isso é, tendo um vínculo emocional que as associa”, ou seja, pode-se dizer com isso que, “o conteúdo eminentemente afetivo do complexo faz dele uma entidade psicofísica, e suas manifestações corporais foram meticulosamente mensuradas por Jung”.⁶²

Os complexos em si não são patológicos, "significam que existe algo conflitivo e não assimilado, talvez um obstáculo, mas também um estímulo para maiores esforços, e

⁵⁷ “Para isso foram usados instrumentos de mensuração que evidenciavam a constelação de um complexo, como o voltímetro, o amperímetro, medidores do reflexo psicogalvânico, e o pneumógrafo. Dada a carga fortemente emocional de certos complexos, sua ativação pode provocar um aumento de sudorese por dilatação das glândulas sudoríparas da pele - o chamado reflexo psicogalvânico – conveniente medidos pelo amperímetro e o voltímetro. A ansiedade provocada por esta constelação afetiva do complexo leva a uma taquipneia, conveniente mensurada pelo pneumógrafo, que mede o volume de CO2 emitido pela expiração num dado tempo. Fica assim evidenciado de forma eminentemente experimental o caráter psicofísico do complexo, sua natureza psíquica e ao mesmo tempo corporal” (BOECHAT, 2004, p. 53).

⁵⁸ O volume II, *Estudos experimentais*, das obras completas, se destina precisamente ao teste de associações e à teoria inicial dos complexos.

⁵⁹ OC, v. II, p. 359, § 719.

⁶⁰ Cf. OC, v. VIII/2 .

⁶¹ OC, v. VIII/2, p. 43, § 201.

⁶² BOECHAT, 2004, p. 53.

assim podem vir a ser uma abertura para novas possibilidades de realização".⁶³ A tomada de consciência dos complexos constitui-se numa forma de conhecer e comprovar a existência do postulado de inconsciente, significando uma prova consistente e inquestionável para aquilo que Freud havia observado na época. Como afirma Stein: “[...] os resultados de seus experimentos convenceram Jung de que há de fato, entidades psíquicas fora da consciência, as quais existem como objetos que, semelhantes a satélites, gravitam em torno da consciência do ego, mas são capazes de causar perturbações no ego de forma surpreendente”.⁶⁴

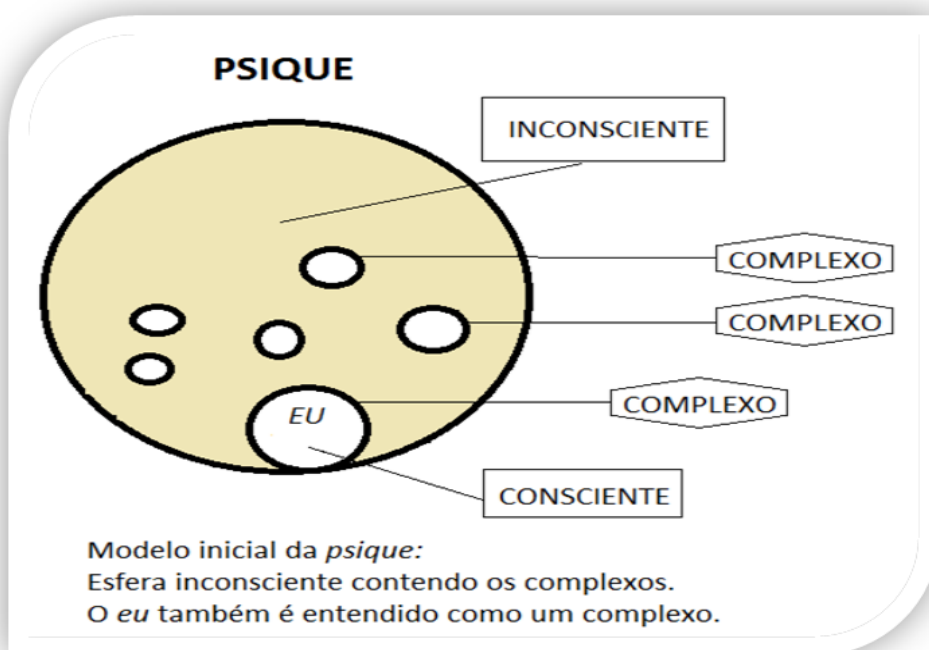


Figura 1.⁶⁵

Investigando os testes de associação de palavras dos neuróticos, é possível perceber que as associações ditas “normais” encontram-se perturbadas por intervenções de complexos espontâneos, típicos do *abaissement*⁶⁶. Todos os efeitos de um *abaissement* também podem ser observados tanto na neurose como na esquizofrenia. Assim, “O *abaissement* atinge um grau desconhecido na esfera das neuroses. Enquanto que uma dissociação histórica é suplantada pela unidade da personalidade ainda em

⁶³ SILVEIRA, 2007, p. 31.

⁶⁴ STEIN, 2006, p. 44.

⁶⁵ Elaborado pelo autor da dissertação.

⁶⁶ O *abaissement du niveau mental* é um termo criado por Pierre Janet, na obra *Les obsessions et la psychasthénie I*, de 1889, o qual Jung toma emprestado, para se referir à redução do processo de atenção ou vigília, se assemelhando ao estado de hipnose.

funcionamento, na esquizofrenia são justamente as bases da personalidade que se veem abaladas”.⁶⁷

Jung nos relata o caso de um paciente que chamou sua atenção, sendo tratado durante anos, como um neurótico, até o momento em que sua psicose se manifestou, assim como muitos outros pacientes que ele atendeu e pôde, dessa forma observar que as psicoses latentes são mais frequentes do que se imagina. Ele formula a hipótese de que os mesmos conteúdos encontrados em pessoas sadias estão presentes nas pessoas doentes. “Na verdade, esses conteúdos não existem apenas no paciente e sim no inconsciente de toda pessoa normal que, no entanto, tem a felicidade de não suspeitar disso”.⁶⁸

Na neurose, a dissociação da personalidade cria uma ou mais personalidades secundárias, cada uma se apresentando estruturada de forma própria, mantendo uma unidade potencial da personalidade de forma preservada, ou seja, o sentido de identidade do *eu* permanece preservado. Nos pacientes esquizofrênicos, por sua vez, a ligação entre o *eu* e os complexos está, em determinado grau, rompida; a cisão não é apenas relativa, mas absoluta. “De fato, uma neurose se caracteriza pela autonomia relativa de seus complexos. Já na esquizofrenia, os complexos se tornam fragmentos autônomos e independentes que não se reintegram na totalidade psíquica ou então se interligam, de modo inesperado”.⁶⁹ Com essa cisão abrupta da personalidade, os esquizofrênicos são tragados pelo inconsciente, enquanto os neuróticos experimentam o conflito e mantêm a integridade do ego.

[...] os complexos são aspectos parciais da psique dissociados. A etiologia de sua origem é muitas vezes um chamado trauma, um choque emocional, ou coisa semelhante, que arrancou fora um pedaço da psique. Uma das causas mais frequentes é, na realidade, um conflito moral cuja razão última reside na impossibilidade aparente de aderir à totalidade da natureza humana.⁷⁰

Assim, delimitamos o primeiro ponto importante na compreensão do conceito de alma em que o jovem Jung constata a existência de uma parcela inconsciente. A

⁶⁷ OC, v. III, p. 264.

⁶⁸ OC, v. III, p. 267.

⁶⁹ OC, v. III, p. 263. Conferência realizada na seção de psiquiatria da reunião da *Royal Society of Medicine*, do dia 4 de abril de 1939, em Londres. Publicada no *Jornal of Mental Science* LXXXV, Londres, 1939, p. 999-1011.

⁷⁰ OC, v. VIII/2, p. 45, § 204.

assertiva dos complexos representa um forte aliado⁷¹, que, por um lado, justifica as limitações do funcionamento da mente consciente⁷² e, por outro, abre as portas para a investigação de um novo campo. Desse modo, o conceito alma (personalidade) recebe, nessa fase do pensamento de Jung, uma vinculação com o conceito de Complexos Afetivos. “O *eu* constitui a expressão psicológica de uma combinação firmemente associada entre todas as sensações corporais. Deste modo, a personalidade é o complexo mais sólido e mais forte”.⁷³

Se a teoria dos complexos nos aponta para a existência de uma parte da alma que é mais inconsciente do que consciente⁷⁴, então é preciso explorar o que a psicologia junguiana concebe por inconsciente, e de que forma a compreensão de personalidade está vinculada a este conceito.

1.3. Alma como Inconsciente

Pode-se dizer que o conceito de inconsciente surgiu muito antes de Freud, o que leva Jung a pontuar a importância da filosofia de Leibniz, Kant e Schelling, e “subsequentemente, esse conceito tinha sido elaborado por Carus até se tornar um sistema, que em seguida von Hartmann também tinha estudado, profundamente influenciado pelo pensamento de Carus”.⁷⁵ De fato, pode-se dizer que a psicologia do inconsciente surgiu com C. G. Carus e foi desenvolvida por von Hartmann, William James e Ribot. Dessa forma, o conceito de inconsciente da teoria junguiana é herdeiro das construções de uma compreensão da psique em Carus que, com o tempo e as pesquisas de Jung, acabou por ganhar uma forma própria.⁷⁶

⁷¹ “Os complexos, elementos básicos do que Jung viria a chamar de inconsciente pessoal, um conceito fundante de todo o construto teórico de sua psicologia, mostra assim sua natureza psicofísica, tanto experimentalmente quanto em diversas manifestações clínicas. Posteriormente Jung iria focalizar suas pesquisas dentro de seu referencial teórico-operacional na demonstração da importância clínica do inconsciente coletivo (JUNG, 1912/1974) e de seus conteúdos essenciais, os arquétipos (JUNG, 1919/1972)” (BOECHAT, 2004, p. 54.).

⁷² Essa é uma crítica de Jung aos modelos de psicologia que restringem a alma aos elementos da consciência, fazendo uma espécie de psicologia do Ego.

⁷³ OC, v. III, p. 50, § 83.

⁷⁴ Curioso pensar que o conceito *alma* caminhe até os conceitos de inconsciente. Essa parece ser uma tendência das teorias psicológicas do século XIX-XX, onde a psicologia buscou, no curso de sua emancipação da filosofia, apresentar teorias e métodos que servissem como substitutos para antigos esquemas filosóficos.

⁷⁵ SHAMDASANI, 2005 p. 185.

⁷⁶ “Nos anos 50, um número cada vez maior de trabalhos começou a expor e discutir a obra de Jung. Um dos primeiros estudos acadêmicos a ser publicado foi escrito por um estudioso norte-americano, Ira Progoff. Esse trabalho foi levado ao conhecimento de Jung, e temos a sorte de possuir uma transcrição detalhada de seus comentários a ele, na forma de uma entrevista realizada por Ximena de Ângulo [...] Contra uma leitura “freudiana” de sua obra, Jung afirmou que suas concepções eram “muito mais como as

Apesar de vários filósofos, como Leibniz, Kant e Schelling terem indicado claramente o problema da alma obscura, foi um médico que se sentiu impelido a destacar o inconsciente como a base essencial da psique, a partir de sua experiência científica médica. Estamos falando de Carl Gustav Carus, o precursor de Eduard von Hartmann.⁷⁷

Em um texto de 1928, denominado *A estrutura da alma*⁷⁸, Jung apresenta algumas considerações a respeito de sua constatação empírica de fenômenos que ultrapassam a mera descrição de uma *psique* individual. Aqui, Jung pretende enfatizar que o inconsciente não se restringe apenas ao individual, mas também que apresenta características coletivas⁷⁹. Ele inicia esse texto nos apresentando as funções básicas do aparelho psíquico, como, por exemplo, os *processos de percepção*, responsáveis pelas constatações sensoriais, “estas percepções sensoriais nos dizem que algo existe fora de nós”,⁸⁰ diretamente relacionadas aos processos orgânicos. Já os *processos de apercepções* estão, para Jung, diretamente vinculados a um funcionamento psíquico dito como interior, ou à capacidade intelectual de dar sentido ou explicação para aquilo que os processos de percepção captam. Jung destaca que esses processos podem ser dirigidos ou não dirigidos, ou seja, o primeiro diz respeito à atenção e o segundo, à fantasia.

Portanto, essa distinção segue a estrutura do pensamento, que possui formas próprias de funcionamento e finalidade. Jung comenta que:

Temos, portanto, duas formas de pensar: o pensar dirigido e o sonhar ou fantasiar. O primeiro trabalha para a comunicação, com elementos linguísticos, é trabalhoso e cansativo; o segundo trabalha sem esforço, por assim dizer espontaneamente, com conteúdos encontrados

de Carus do que Freud”, e que Kant, Schopenhauer, Carus e von Hartmann haviam sido suas fontes de “ferramentas para pensar” (Ximena de Ângulo, 1952, 207) [...] Em sua dissertação, Progoff havia afirmado que Jung derivava seu conceito de inconsciente de Freud. Jung negou isso, e acrescentou: “Eu tinha essas ideias já muito tempo antes de conhecer Freud. *Inconsciente* é um termo epistemológico derivado de von Hartmann” (208). No mesmo sentido, em seu seminário de 1925, ele reafirmou que sua ideia de inconsciente “foi primeiramente inspirada por Schopenhauer e von Hartmann” (1925, 5) [...] Jung afirmou que Freud não havia sofrido a influência desses fundamentos filosóficos. A afiliação que ele mesmo expressamente reconhecia com essa trajetória e o de Freud” (SHAMDASANI, 2005, p. 184-185).

⁷⁷ OC, v. IX/1, p. 152, § 259. A referência a Carus e a von Hartmann parece ser uma sombra que paira nas obras de Jung, que de acordo com as observações de Shamdassani, “Em seus textos, ele às vezes se refere a Carus e von Hartmann como filósofos e, às vezes, como psicólogos. Também é variável o peso de suas contribuições acadêmicas para o subseqüente desenvolvimento da psicologia médica. Esses equívocos indicam tensões no seio de sua relação com a filosofia” (SHAMDASANI, 2005, p. 184-187).

⁷⁸ O texto encontra-se presente no livro “A natureza da *psique*”, das Obras Completas, v. VIII/2.

⁷⁹ Essa é uma crítica ao modelo de inconsciente proposto por Freud, que Jung irá combater de forma fervorosa.

⁸⁰ OC, v. VIII/2, p. 84, § 288.

prontos, e é dirigido por motivos inconscientes. O primeiro produz aquisições novas, adaptação, imita a realidade e procura agir sobre ela. O último afasta-se da realidade, liberta tendências subjetivas e é improdutivo com relação à adaptação.⁸¹

Desse modo, a primeira forma que molda a estrutura da linguagem diz respeito ao pensamento dirigido ou lógico⁸². Esse pensamento é responsável pela adaptação à realidade, de que, em outras palavras, copiamos uma série de eventos objetivos, concretos, de modo que as imagens que se apresentam em nossa mente aparecem ordenadas de forma causal e rígida, de acordo com os fatos. Essa medida visa a maior objetividade, por lidar com as situações básicas e necessárias para a sobrevivência. Por outro lado, temos o pensamento não dirigido ou pensamento-fantasia, sobre o qual Jung comenta: “esta atividade do espírito antigo agia de modo essencialmente artístico. O alvo do interesse não parece ter sido compreender o “como” do mundo real com a maior objetividade e extensão possíveis, e sim adaptá-lo esteticamente a fantasias e esperanças subjetivas”.⁸³

As formas de pensamento encontram uma peculiaridade própria na psique, pois, enquanto o pensamento dirigido ou lógico se apresenta como fenômeno da atitude consciente, o pensamento-fantasia ou simbólico mostra uma grande parte dos seus conteúdos no inconsciente, que por esse motivo, só podem ser revelados de forma indireta, como movimento espontâneo da *psique*.

Na observação de Jung, o tipo de pensamento-fantasia é produto de uma *psique* arcaica, no qual “as bases inconscientes dos sonhos e fantasias só aparentemente são reminiscências infantis”.⁸⁴ Trata-se de um pensamento que assume o aspecto primitivo,

⁸¹ Nesse ponto, Jung está dialogando com William James (*Psychologie*, p. 353), em que podemos encontrar a seguinte afirmativa: “[...] o raciocínio tem significado produtivo, enquanto o pensamento “empírico” (puramente associativo) é apenas reprodutivo. Mas esta conclusão não satisfaz inteiramente. É bem verdade que o fantasiar de início e imediatamente é “improdutivo”, isto é, inadequado e por isso inútil sob o ponto de vista da aplicação prática. Mas, a longo prazo, justamente a fantasia despreocupada revela forças e conteúdos criativos, exatamente como os sonhos” (OC, v. V, p. 39, § 20).

⁸² Esse tipo de pensamento também pode ser chamado de “pensamento com atenção dirigida”.

⁸³ OC, v. V, p. 41, § 24.

⁸⁴ OC, v. V, p. 50, § 38. Vemos aqui uma crítica à teoria freudiana. Se recorrermos aos fatores históricos, é possível observar que foi justamente com a publicação deste livro (Símbolos da transformação) que veio a separação entre Freud e Jung. “Não é casual o fato de o livro que sela a ruptura com Freud trazer em seu título a referência à capacidade transformadora do símbolo: *Wandlungen und Symbole der Libido*, posteriormente revisto e renomeado como *Symbole der Wandlung*. O novo conceito de “libido”, introduzido por Jung, em 1912, já trazia embutida a mudança de perspectiva [...] assim como o símbolo em Jung difere do signo freudiano, a transformação que ele proporciona não pode ser reduzida à “sublimação” psicanalítica” (BARRETO, 2006, p. 98, nota 250).

que pode ser observado mais nitidamente na infância⁸⁵. Aqui pode surgir um equívoco, pois infantil, de forma alguma, quer dizer patológico ou inferior, e sim, distinto. Frequentemente, o pensamento simbólico passa a ocupar uma posição inferior, quando comparado ao pensamento dirigido.⁸⁶ Jung sempre ressalta que esse pensamento-fantasia é tão importante quanto o dirigido. Ao falar das imagens decorrentes de um processo não dirigido, ele esboça o seguinte comentário: “não existe razão real para se admitir que a primeira nada mais seja que uma distorção da imagem objetiva do mundo, pois é duvidoso se o motivo interior, sobretudo inconsciente, que dirige os processos de fantasia, não representa um fato objetivo”.⁸⁷

O que Jung quer com essas designações é chamar a atenção para aquilo que aparece na esfera psíquica e que não se encontra sob o domínio da consciência⁸⁸, ou seja, ele quer colocar em evidência a própria dinâmica de um inconsciente autônomo, em que esses processos psíquicos ocorrem independentemente da percepção consciente. A proposta é entender que o inconsciente possui um funcionamento próprio. Jung destaca a curiosa função dos sonhos, como autênticos representantes de uma atividade da alma que expressa este funcionamento próprio. Diz ele: “para mim não há a menor dúvida de que todas as atividades que se efetuam na consciência podem se processar também no inconsciente. Há inúmeros exemplos em que um problema intelectual sem solução no estado de vigília foi resolvido durante um sonho”.⁸⁹

Sua constatação da existência de uma esfera psíquica, que continua a funcionar mesmo sem a percepção da consciência, ganha características ainda mais marcantes quando, ao analisar os sonhos de seus pacientes por mais de vinte anos, ele se depara, muitas vezes, com elementos marcantes, que, de forma alguma, dizem respeito a uma esfera pessoal. “Como a estrutura fundamental da *psique* é sempre mais ou menos a

⁸⁵ “Mas tudo isso não impede que na infância passemos por um período durante o qual o modo arcaico de pensar e sentir se manifesta em palavras, e que durante toda vida, ao lado do pensamento recém-adquirido, dirigido e adaptado, possuímos um pensamento-fantasia que corresponde a estados de espírito ancestrais” (OC, v. V, p. 49, § 36).

⁸⁶ “O cartesianismo, que pretende fundamentar a Nova Ciência, instaura o reino do algoritmo matemático, no qual o signo triunfa sobre o símbolo [...] sob o império do Método o símbolo evapora-se em signo, consolidando a primazia da explicação cientificista, que culmina com a redução “semiológica” do ser ao tecido de relações objetivas, liquidando no significante” (BARRETO, 2006, p. 85).

⁸⁷ OC, v. V, p. 49-50, § 37.

⁸⁸ “Existem, como se sabe, certos pontos de vista que pretendem restringir todo o psíquico à consciência, como sendo idêntico a ela. Não acredito que isto seja suficiente. Se admitirmos que há certas coisas que transcendam nossa percepção sensorial, então podemos falar também do psíquico, cuja existência só nos é acessível por via indireta” (OC, v. VIII/2, p. 86, § 295).

⁸⁹ OC, v. VIII/2, p. 88, § 299.

mesma, temas de sonhos aparentemente individuais podem ser comparados com mitologemas de qualquer procedência”.⁹⁰

Dentre alguns exemplos citados pelo autor, encontra-se o caso de um paciente que foi encaminhado para a terapia devido a fortes dores no peito e no calcanhar, sem que fosse possível constatar qualquer anormalidade fisiológica. Ao investigar a história desse paciente, descobre que havia sofrido com o término de uma relação, levando-o à conclusão de que as dores no peito manifestavam o significado mais óbvio, ou seja, simbolicamente representando a dor do término⁹¹. O corpo aparece enquanto representante de um sintoma que, ao ser conscientizado e expressado, pode ganhar um significado, não sendo mais necessário que se apresente como um sintoma.

Entretanto, o calcanhar do paciente ainda doía e, racionalmente, não era possível encontrar nada que pudesse ser associado a isso, dentro do contexto do paciente. Partindo do princípio de que, “[...] a sintomatologia de uma doença é, ao mesmo tempo, uma tentativa natural de cura – as dores do coração, por exemplo, são uma tentativa de produzir uma explosão emocional”.⁹² Jung aponta que o sintoma é muitas vezes uma tentativa de auto cura.⁹³

Posteriormente, Jung mais maduro e com mais dados referentes ao paciente⁹⁴, descobre seu forte vínculo com a mãe, e a descrição do paciente de que a mãe também o *paralisava*, da mesma forma que a mordida da cobra em seu sonho. Vez ou outra, a imagem da mulher é associada à serpente. Jung recorre, então, aos temas míticos e coletivos. A investigação da serpente encontra subsídios em diversos contextos religiosos e mitológicos. Jung destaca então, que “Trata-se manifestamente daquela mesma antiga serpente que foi sempre amiga de Eva. “Ela te esmagará a cabeça, e tu (a serpente) lhe ferirás o calcanhar”, diz o Gênesis a respeito da descendência de Eva”.⁹⁵ O importante a ser observado é que essa possível associação com a mitologia representa a pista para elucidar uma *psique* coletiva.

⁹⁰ OC, v. V, p. 371, § 474.

⁹¹ “A “dor no coração” é uma expressão poética que aqui se tornou realidade porque o orgulho do meu paciente não lhe permitia que ele sofresse sua dor como sendo uma dor da alma. O bolo que ele sentia na garganta, o chamado *globus hystericus*, provém, como todos sabemos, de lágrimas engolidas. Sua consciência simplesmente se retirou dos conteúdos que lhe eram penosos, e estes entregues a si mesmos só podiam alcançar a consciência indiretamente sob a forma de sintomas”. (OC, v. VIII/2, p. 90, § 303)

⁹² OC, v. VIII/2, p. 93, § 312.

⁹³ *iden, ibidem.*

⁹⁴ Ao investigar o sonho, constata-se a imagem de uma serpente, que lhe mordida o calcanhar e o paralisava. Jung chega inicialmente a interpretar que “a analogia mais próxima desse sonho é, evidentemente, a própria neurose. Ao rejeitá-lo, a moça provocou-lhe uma ferida que o paralisou e o pôs doente” (OC, v. VIII/2, p. 91, § 306).

⁹⁵ OC, v. VIII/2, p. 91, § 307.

Eu compreendo o inconsciente muito mais como uma psique impessoal comum a todos os seres humanos, apesar de ela expressar-se através de uma consciência pessoal. Embora todos respirem, a respiração não é um fenômeno a ser interpretado de modo pessoal. As imagens míticas pertencentes à estrutura do inconsciente constituem uma posse impessoal, que mais possui a maioria das pessoas do que é por elas possuída.⁹⁶

Desse modo, avançamos mais um passo na compreensão da alma junguiana. Se inicialmente o jovem Jung delimita que o conceito alma diz respeito aos complexos e ao inconsciente pessoal, deste ponto em diante, fica definido que o inconsciente não se restringe apenas à parcela individual (formada pelas experiências pessoais), mas possui, em sua maior parte, um estado coletivo e impessoal. “Assim o homem nasce com sua complicada predisposição psíquica que é tudo menos uma *tabula rasa*⁹⁷. Mesmo a mais arrojada fantasia tem seus limites determinados pela herança psíquica”.⁹⁸

Nas considerações de Jung da alma enquanto personalidade, ele irá relatar que:

Podemos dizer que a personalidade humana é constituída de duas partes: a primeira é a consciência e tudo o que ela abrange; a segunda é o interior de amplitude indeterminada da psique inconsciente. A personalidade consciente é mais ou menos definível e determinável. Mas, em relação à personalidade humana, como um todo, temos de admitir a impossibilidade de uma descrição completa dela. Em toda personalidade humana existe inevitavelmente algo de indelineável e de indefinível, uma vez que ela apresenta um lado consciente e observável, que não contém determinados fatores, cuja existência no entanto é forçoso admitir, se quisermos explicar a existência de certos fatos. Estes fatores desconhecidos constituem aquilo que designamos como o lado inconsciente da personalidade.⁹⁹

A seguir damos continuidade a leitura do conceito alma pelos óculos de um Jung maduro, o qual procura ampliar e estender o conceito de inconsciente, enveredando rumo aos postulados de arquétipo e inconsciente coletivo.

⁹⁶ OC, v. IX/1, p. 189, § 314.

⁹⁷ “[...] a psique humana contém inúmeras coisas que nunca foram adquiridas, porque a mente humana não nasceu como uma *tabula rasa*, nem cada homem possui um cérebro inteiramente novo e único. Ele nasce com um cérebro que é o resultado do desenvolvimento de uma série interminavelmente longa de ancestrais. Este cérebro é produzido em cada embrião, com toda a sua perfeição diferenciada, e quando começar a funcionar, produzirá infalivelmente os mesmo resultados que já foram produzidos inúmeras vezes antes na série dos ancestrais. Toda anatomia do homem é um sistema herdado, idêntico à constituição ancestral, que funcionará exatamente da mesma maneira como anteriormente” (OC, v. VIII/2, p. 329, § 717).

⁹⁸ OC, v. VIII/2, p. 329, § 719.

⁹⁹ OC, v. XI/1, p. 57-58, § 66.

1.3.1 Os fundamentos coletivos da alma

Na acirrada tentativa de compreender o significado do inconsciente, dos sonhos e da *psique* em si, Jung chega à seguinte conclusão:

[...] o inconsciente racional seria uma atividade psíquica que é independente da alma consciente e até mesmo da camada superior inconsciente, e continua não tocada – e talvez intocável – pela experiência pessoal, uma espécie de atividade psíquica supraindividual, um inconsciente coletivo, como o chamei, para distingui-lo de um inconsciente superficial, relativo ou pessoal.¹⁰⁰

Na teoria de Jung, o inconsciente é definido como a matriz da consciência. Por inconsciente coletivo¹⁰¹, ele entende o estado psíquico que abrange todos os seres humanos, influenciando povos, culturas, arte e tudo o que diz respeito ao que o ser humano é e faz e, sobretudo, é uma forma íntima que indica a existência de uma ligação entre todos os humanos.¹⁰²

Sobre este conceito, Jung afirma:

Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são '*cum grano salis*' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo.¹⁰³

¹⁰⁰ OC, v. VIII/2, p. 93, § 311.

¹⁰¹ A teoria do inconsciente coletivo parece encontrar subsídios na filosofia de Carus, curiosamente Shamdasani ressaltava que, "É significativo que um dos termos que Jung usou inicialmente para designar seu novo conceito de inconsciente, [...] em seu texto de 1917, *Psicologia dos processos inconscientes*, tenha sido "inconsciente absoluto", um termo empregado por Carus. Em seguida, esse termo foi substituído por inconsciente "coletivo". À maneira dos conceitos de inconsciente de Carus e von Hartmann, o inconsciente coletivo de Jung era um domínio transindividual que compreendia os domínios fisiológicos, psicológicos, metafísicos e teológicos. Embora ele afirmasse que a noção do inconsciente coletivo era um conceito empírico e não-especulativo, é óbvio que, nesse conceito, as filosofias do século XIX encontraram enfim sua mais consumada e duradoura forma de expressão" (SHAMDASANI, 2005, p. 256).

¹⁰² Ao falar sobre a importância do reconhecimento do inconsciente coletivo no tratamento das doenças mentais, Jung (OC, v. VIII/2, p. 94, § 316) diz: "[...] se existisse esta alma supraindividual, tudo o que é traduzido em linguagem figurada perderia o caráter pessoal, e, se tornasse consciente, poderíamos vê-lo *sub specie aeternitatis* (sob a figura da eternidade), não mais como uma dor pessoal e isoladora, mas como uma dor sem amargura unindo-nos a todos os homens. Não precisamos de procurar provas para demonstrar que isso teria efeito curativo".

¹⁰³ OC, v. VII/2, p.12.

O surgimento desta teoria remonta às discussões acadêmicas sobre as implicações da memória e, sobretudo, a incessante busca pela afirmação e suposição de que a ontogenia corresponderia à filogenia. “Essa concepção de um inconsciente filogenético descendia diretamente dos conceitos propostos pelos teóricos da memória orgânica e por psicólogos como Hering, Butler, Ribot, Forel, Laycock e Hall”¹⁰⁴. Certamente que a influência destes autores foi um dos elementos constitutivos do conceito junguiano de inconsciente coletivo. Juntamente com a construção desse conceito, veio a formulação de uma hipótese, segundo a qual existiriam, nesse inconsciente, certas forças que influenciariam o comportamento humano, isto é, os arquétipos. Esse postulado encontra, sobretudo, na filosofia platônica¹⁰⁵, um forte alicerce.

Em termos gerais, Jung tenta demonstrar que esta hipótese já se encontra presente no campo da filosofia, no qual alguns filósofos parecem ter se deparado com estas instâncias.

A partir de Descartes e Malebranche, porém, o valor metafísico da ideia, do arquétipo, declina sensivelmente. Torna-se um ‘pensamento’, uma condição interna do conhecimento, como o diz claramente Spinoza (...) Finalmente Kant reduz os arquétipos a um (limitado) número de categorias da razão. Schopenhauer vai mais longe ainda no processo de simplificação, embora ao mesmo tempo volte a conferir um valor quase platônico aos arquétipos.¹⁰⁶

É possível perceber uma linearidade nos escritos de Jung em função do desenvolvimento desse conceito, que se inicia em 1912, com a publicação da obra *Símbolos de Transformação*, se apresentando sob a roupagem de *imagens primordiais* (*Urbilder*), ainda representando as camadas de um inconsciente impessoal. Jung se debruçava nessa época, para estudar os mitos, a fim de encontrar um sentido para essas imagens e, sobretudo, para a possibilidade de compressão do inconsciente, ou como

¹⁰⁴ SHANDANASI, 2005, p. 254.

¹⁰⁵ “Platão confere um valor extraordinariamente elevado aos arquétipos como ideias metafísicas, como paradeigmata, em relação aos quais as coisas reais se comportam meramente como *mimesis*, como imitações, cópias. Como bem se sabe, a filosofia medieval desde Agostinho – do qual tomei emprestado a ideia de arquétipo – até Malebranche e Bacon ainda se encontra em terreno platônico, sob este aspecto, embora na Escolástica já desponte a noção de que os arquétipos são imagens naturais gravadas no espírito humano, e com base nas quais este forma os seus juízos” (OC, v. VIII/2, p. 79, § 275).

¹⁰⁶ OC, v. VIII/2, p. 80, § 276.

afirma Boechat: “[...] a pista original para a formulação da hipótese de um inconsciente coletivo”.¹⁰⁷

A concepção de imagens primordiais começa a se consolidar, passando por uma transformação, durante o ano de 1917, ocupando o estatuto de *dominantes do inconsciente coletivo*. Em 1919, mais precisamente no texto *Instinto e Inconsciente*, no qual o autor aborda a questão do instinto e sua correspondência com as imagens psíquica, é possível notar que está é a primeira vez que Jung utiliza o termo *arquétipo*. Neste texto ele também tenta vincular a imagem primordial ao conceito de categorias kantianas. Entretanto, de acordo com Barreto, essa manifestação expressa de um kantismo na psicologia de Jung só encontra subsídios teóricos, de forma parcial e limitada.¹⁰⁸ Do ponto de vista epistemológico, os arquétipos são formas vazias, destituídas de conteúdos, que são concebidas como condição de possibilidade, ou seja, são dados *a priori*. Como afirma Jung:

Por isso devemos ressaltar mais uma vez que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo [...] Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo no caso de tornar-se consciente e, portanto, preenchida com o material da experiência consciente. [...] O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada *a priori*.¹⁰⁹

Essas tendências primordiais ou arquétipos referem-se a um funcionamento psíquico muito primitivo. “Os fatos mais comuns da vida cotidiana, que se repetem eternamente, produzem os arquétipos mais poderosos, cuja atividade incessante é imediatamente reconhecida em toda parte”.¹¹⁰ Da mesma forma que o indivíduo não é um ser separado do resto do mundo, ou seja, não é apenas um ser singular, mas social, a *psique* também não pode ser algo isolado e totalmente individual.

Todo este organismo psíquico corresponde perfeitamente ao corpo que, embora varie sempre de indivíduo para indivíduo, é ao mesmo tempo e em seus traços essenciais básicos, o corpo especificamente humano que todos temos e que em seu desenvolvimento e em sua

¹⁰⁷ BOECHAT, 2004, p. 90.

¹⁰⁸ Para Barreto, “[...] do ponto de vista empírico e dinâmico Jung vai insistir em que eles são realidades vivas, enraizados na estrutura corporal humana, homologáveis aos instintos, comportando-se como forças concretas em operação na psique”. (BARRETO, 2006, p. 102). Sob esta perspectiva, não é possível traçar uma analogia com Kant.

¹⁰⁹ OC, v. IX/1, p. 86, § 155.

¹¹⁰ OC, v. VIII/2, p. 101, § 336.

estrutura conserva vivos aqueles elementos que o ligam aos invertebrados e, por último, até mesmo aos protozoários. [...] O mesmo se pode dizer a respeito da alma. A sua organização peculiar deve estar intimamente ligada às condições ambientais. Esperaríamos que a consciência reaja e se adapte ao presente, porque a consciência é, por assim dizer, aquela parte da alma que tem a ver, sobretudo, com o fato do momento, ao passo que do inconsciente coletivo, com *psique* atemporal e universal, esperaríamos reações às condições mais universais e permanentes, de caráter psicológico, fisiológico e físico.

111

Do mesmo modo que algumas funções sociais se opõem aos interesses dos indivíduos, a *psique* coletiva também é dotada de certas funções ou tendências que, devido à sua natureza coletiva, podem se opor às necessidades individuais.¹¹² São, sobretudo, formas de vivências do homem, que ficaram marcadas ao longo de todas as experiências da humanidade, se manifestando através dos sonhos, símbolos, assim como na literatura. Nessa perspectiva, a mitologia representa, sobretudo, uma espécie de projeção da *psique* inconsciente e coletiva, marcando, assim, as experiências individuais da humanidade enquanto formas afetivas complexas, que vêm à tona com toda sua força e vigor, remontando, muitas vezes, a simples fatos do dia-a-dia e das relações humanas.

113

É possível notar, a partir desse ponto, que a teoria dos arquétipos parece se distanciar de um conceito kantiano, assumindo uma nova roupagem. Esse tipo de argumentação é algo problemático na psicologia de Jung, pois o conceito de arquétipo parece, em certa medida, ser incoerente, assumindo, ao longo de sua obra, explicações distintas, sendo, a cada momento embasado no argumento retirado de alguma ciência.

¹¹⁴ Parece que o próprio Jung demonstra certa inconsciência do uso de seu conceito. Por vezes, essa é a questão problemática na epistemologia desse autor.

[...] o inconsciente, enquanto totalidade de todos os arquétipos, é o repositório de todas as experiências humanas desde os seus mais remotos inícios: não um repositório morto [...] mas sistemas vivos de reação e aptidões, que determinam a vida individual por caminhos

¹¹¹ OC, v. VIII/2, p. 96-97, § 322-324.

¹¹² OC, v. VII/2.

¹¹³ “A sedimentação de todas as poderosas experiências ancestrais de toda a humanidade – ricas de afetos e de imagens – com o pai, a mãe, os filhos, o marido e a mulher, com a personalidade mágica, com os perigos do corpo e da alma, erigiu este grupo de arquétipos em princípio formuladores e reguladores supremos da vida religiosa e até mesmo da vida política, num reconhecimento inconsciente de suas tremendas forças psíquicas” (OC, v. VIII/2, p. 101, § 337).

¹¹⁴ Essa é, parcialmente, a crítica feita por Sonu Shamdasani (2005), colocando em evidência a existência de um desejo por parte de Jung em tornar sua psicologia a ponte de leitura para todas as ciências.

invisíveis e, por isto mesmo, são tanto mais eficazes. Mas o inconsciente não é, por assim dizer, apenas um preconceito histórico gigantesco; é também a fonte dos instintos, visto que os arquétipos não são mais do que formas através das quais os instintos se expressam. Mas é também da fonte viva dos instintos que brota tudo o que é criativo; por isto, o inconsciente não é só determinado historicamente, mas gera também o impulso criador.¹¹⁵

O inconsciente coletivo representa a herança espiritual da humanidade e, a cada novo indivíduo que nasce, esse inconsciente tem a chance de se fazer presente, de revelar toda sua grandeza perante a consciência. Já a consciência para psicologia junguiana é um fenômeno responsável pelos processos de adaptação e orientação, enquanto que o inconsciente representa a “[...] fonte de todas as forças instintivas da *psique* e encerra as formas ou categorias que as regulam, quais sejam precisamente os arquétipos”.¹¹⁶

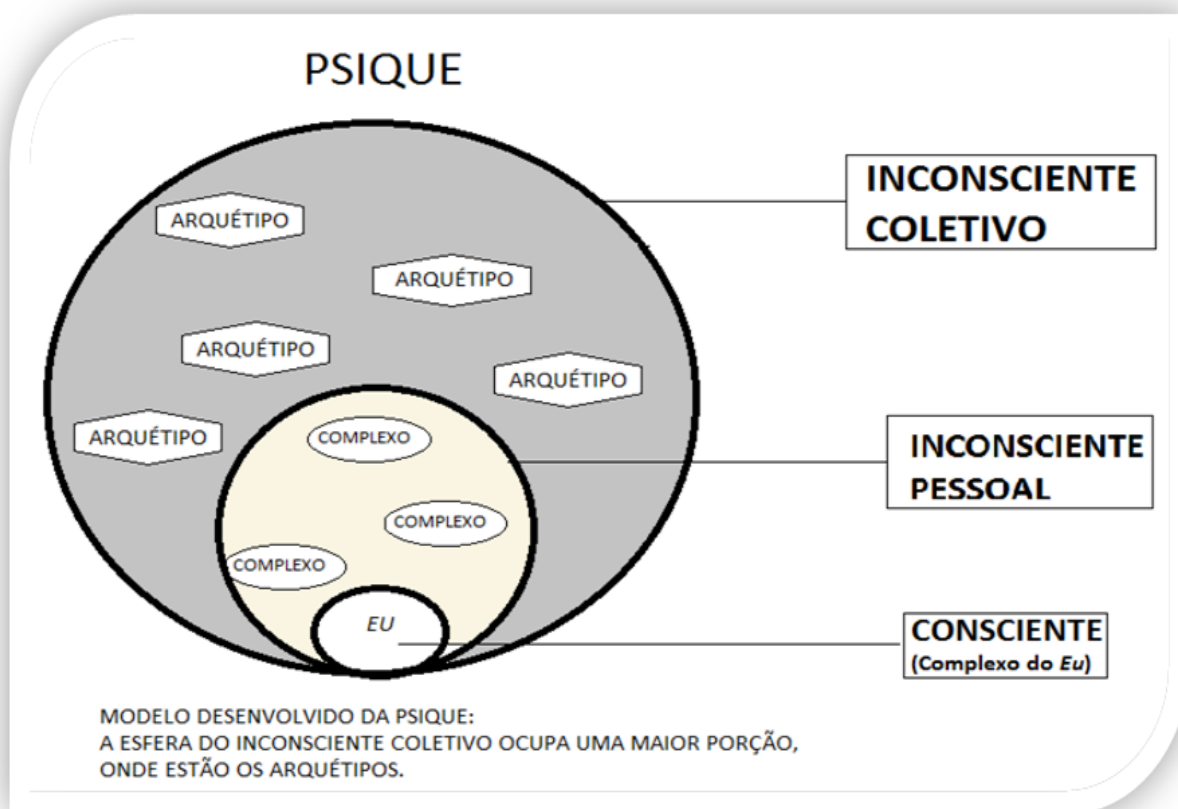


Figura 2.¹¹⁷

¹¹⁵ OC, v. VIII/2, p. 102, § 339.

¹¹⁶ OC, v. VIII/2, p. 103, § 342.

¹¹⁷ Elaborado pelo autor da dissertação.

1.3.2. Personalidade Supraordenada

Desse modo, a alma, na psicologia junguiana, é composta de uma parcela consciente e outra inconsciente, sendo que o inconsciente apresenta uma característica pessoal e outra coletiva; nessa parcela coletiva existem padrões que dizem respeito a um funcionamento arcaico, formando as bases da mente e da personalidade, que influenciam e modelam, de forma significativa, o comportamento humano. Essa hipótese coloca em evidência que, além de possuir uma parcela inconsciente, a alma apresenta suas raízes na *psique* coletiva.

Jung, posteriormente, afirma que o *eu*, ou complexo do *eu*, ao passar por um processo de assimilação das esferas inconscientes, deixa de ser o centro da personalidade. Assim, o *eu* é somente uma parte da personalidade total, ou *si-mesmo*.¹¹⁸

Se representarmos a consciência, com seu ego central, em oposição ao inconsciente, acrescentando a essa representação mental o processo de assimilação do inconsciente, poderemos imaginar tal assimilação como uma espécie de aproximação entre consciente e inconsciente. O centro da personalidade total não coincidirá mais com o *eu*, mas sim com um ponto situado entre o consciente e o inconsciente. Este será o ponto de um novo equilíbrio, o centro da personalidade total, espécie de centro virtual que, devido a sua posição focal entre consciente e inconsciente, garante uma base nova e mais sólida para a personalidade.¹¹⁹

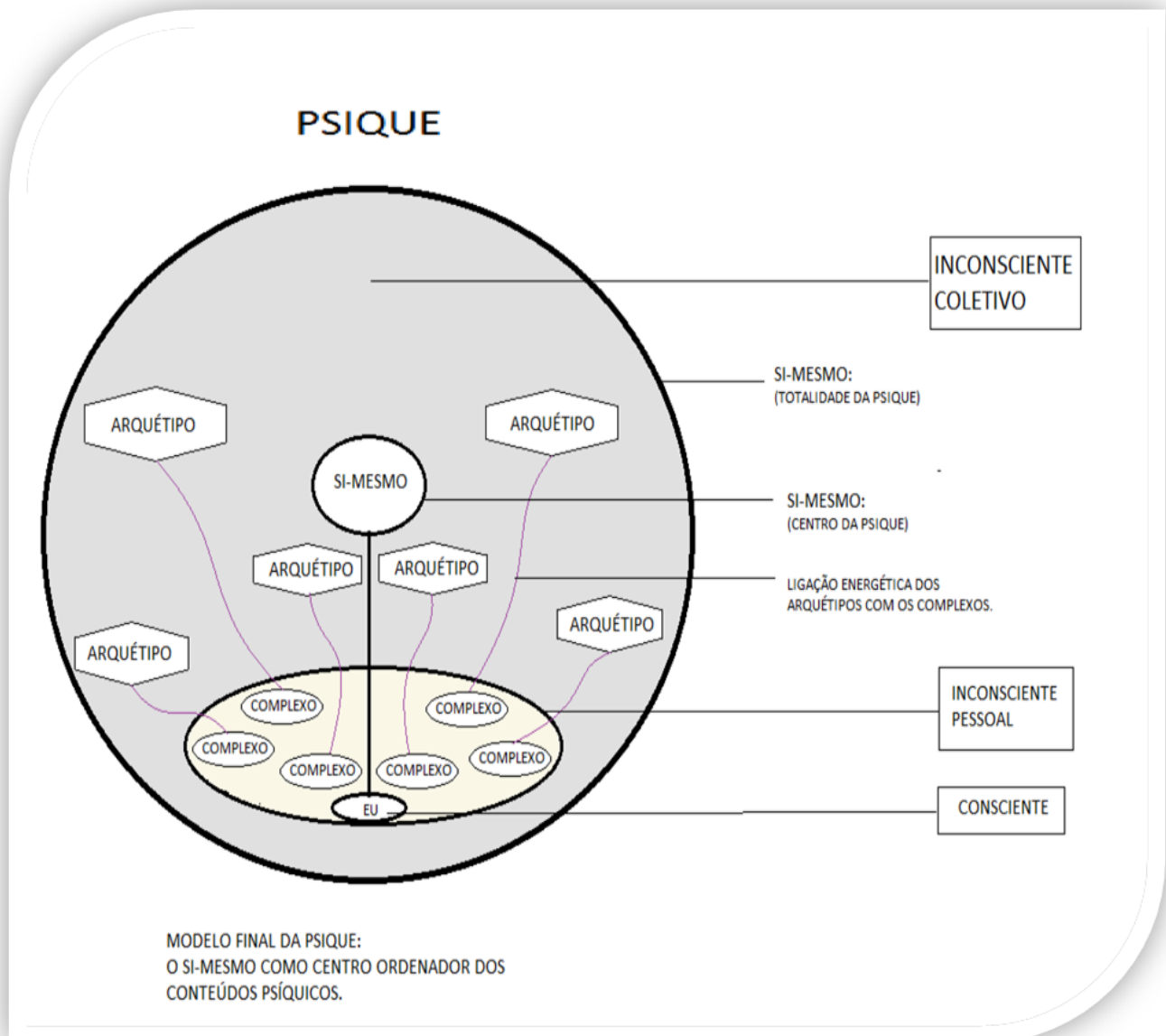
Em outras palavras, por esse viés, Jung conclui que “a ‘personalidade supraordenada’¹²⁰ é o ser humano total, isto é, tal como é na realidade e não apenas como julga ser. A totalidade compreende também a alma inconsciente que tem suas exigências e necessidades vitais tal como a consciência”.¹²¹ Sob essas considerações, podemos delimitar que a alma, na psicologia junguiana, possui inúmeras partes que estão constantemente em desenvolvimento, apresentando a possibilidade de se transformar e alcançar toda sua potencialidade como uma personalidade total, englobando desde as esferas conscientes do *eu*, até sua parcela mais profunda e inconsciente, as instâncias arquetípicas e o próprio *si-mesmo*.

¹¹⁸ Esse conceito será melhor apresentado no segundo capítulo.

¹¹⁹ OC, v. VII/2, p. 112-113, § 365.

¹²⁰ “Habitualmente chamo a personalidade supraordenada de *si-mesmo*, e separo estritamente o *eu*, o qual como se sabe só vai até onde chega a consciência do todo da personalidade, no qual se inclui, além da parte consciente, o inconsciente. O *eu* está para o “*si-mesmo*” assim como a parte está para o todo. Assim sendo, o *si-mesmo* é supraordenado ao *eu*” (OC, v. XI/1, p. 189, § 315).

¹²¹ OC, v. XI/1, p. 189, § 314.

Figura 4.¹²²

1.4. Os Perigos da alma

De acordo com as observações já levantadas, chegamos ao segundo objetivo deste capítulo que é responder as seguintes perguntas: como a psicologia junguiana compreende o adoecer da alma? Se a alma para Jung é definida como uma completude psicológica, envolvendo consciente e inconsciente, nossa tarefa de definir o que adoecer parece se tornar ainda mais difícil, pois é possível delimitar uma parte específica da alma que adoeceu?

¹²² Elaborado pelo autor da dissertação.

Retomando o caminho que traçamos ao longo do desenvolvimento do conceito de alma, temos a pista inicial para nossa investigação sobre as razões do adoecimento, nas considerações sobre a autonomia dos complexos, pois a mesma dinâmica empregada na teoria dos complexos parece formar a base do pensamento de Jung, presente ao longo de todo o processo de amadurecimento do conceito de alma. A forma que Jung estruturou a alma na teoria dos complexos não difere da maneira pela qual ele entende, posteriormente, a teoria dos arquétipos.

O complexo, como dito antes, é um conteúdo psíquico condensado, uma aglomeração de ideias, imagens, cenas que estão relacionadas por uma forte carga emocional (energética), que por motivo de repressão ou incompatibilidade com a atitude habitual da consciência, não foi integrado à esfera psíquica do *eu*, deixando de ser percebido ou conscientizado. A energia do complexo fica sob o domínio do inconsciente, que se instaura enquanto uma espécie de segunda personalidade, que pode vir a causar transtornos ao *eu* caso não seja conscientizado.¹²³ “A tensão leva ao conflito; o conflito leva à tentativa de reprimir-se reciprocamente e, quando se consegue suprimir o partido oposto, instala-se a *dissociação*, a “cisão da personalidade”, o desacordo consigo mesmo”.¹²⁴

A manifestação autônoma do complexo aparece sempre que o *eu* sucumbe ao inconsciente, ocorrendo a perda da energia psíquica. A *psique* é uma espécie de sistema energético relativamente fechado,¹²⁵ a carga energética do complexo pode se apresentar maior que a do complexo do *eu*. Isso ocorre quando há um enfraquecimento da energia que estava na consciência. Quanto mais os complexos autônomos forem suprimidos ou permanecerem inconscientes, mais autônomos eles se tornam, se manifestando com uma carga energética maior do que o *eu* consegue controlar. Nesse caso, acontece a perda da consciência, os lapsos de memória, acidentes, fantasias, pensamentos incoerentes,

¹²³ “É possível demonstrar psicofisicamente a carga emocional do complexo. Para designar esta peculiaridade do complexo usei o termo autonomia e imagino o complexo como um conjunto de representações, relativamente independente (exatamente por causa de sua autonomia) do controle central da consciência e que está em condição de a cada momento, por assim dizer, dobrar ou atravessar as intenções do indivíduo. Uma vez que o conceito do eu nada mais é psicologicamente do que um complexo de ideias, mantido coeso e fixo pelo sentimento “cinestésicos” [...] Precisamente nos estados em que o complexo substitui temporariamente o eu, vemos que um complexo forte possui em si todas as características de uma personalidade separada” (OC, v. II, p. 658, § 1.352).

¹²⁴ OC, v. VIII/1, p. 45, § 61.

¹²⁵ “Nós só conhecemos o princípio da entropia pela experiência como princípio de processos parciais, representando um sistema relativamente fechado. Inclusive a psique pode ser considerada como um sistema, assim, relativamente fechado. Suas transposições de energia também levam a uma equalização das diferenças” (OC, v. VIII/1, p. 36, § 49).

sentimentos desagradáveis, depressão. O que se observa é uma atividade do inconsciente, uma possessão.

[...] o fenômeno da possessão, o qual consiste no fato de um conteúdo, qualquer pensamento ou parte da personalidade, dominar o indivíduo, por algum motivo. Os conteúdos da possessão aparecem como convicções singulares, idiosincrasias, planos obstinados etc. Em geral eles não são suscetíveis de correção.¹²⁶

Nas formulações de Jung o fenômeno de possessão do inconsciente será comparado com a noção dos primitivos¹²⁷ de *perigos da alma* (*perils of the souls*)¹²⁸ em que os complexos “são comparados a demônios que perturbam caprichosamente nosso pensar e agir, razão porque a idade antiga e média consideravam possessão do demônio as graves perturbações neuróticas”.¹²⁹ O estado de possessão, como no caso de possessões demoníacas, relatado em contextos religiosos¹³⁰ equivale, na psicologia junguiana, ao complexo que se manifesta de forma autônoma e que, muitas vezes, foge completamente ao controle da consciência.¹³¹ Segundo Jung, “a mente primitiva considerou esses conteúdos sempre como algo estranho e incompreensível, personificando-os como espíritos, demônios e deuses, e procurou satisfazer suas exigências com ritos mágicos e sacrais”.¹³² O autor destaca ainda que “quando o homem

¹²⁶ OC, v. IX/1, p. 126, § 220.

¹²⁷ É recorrente o uso do termo ‘primitivos’ para designar algum povo pertencente a uma cultura antiga, porém, Jung não especifica qual povo e nem qual cultura. Algumas aparições desse termo parecem fazer referência ao estudo das *Representações Coletivas* de Lévy-Bruhl, como na citação: “Quando entramos pela primeira vez em contato com os povos primitivos, ou quando estudamos obras científicas que tratam da psicologia primitiva, ficamos impressionados com o caráter insólito do homem arcaico. O próprio Lévy-Bruhl, autoridade no campo da psicologia primitiva não se cansa de enfatizar a extraordinária diferença entre os “estados pré-lógicos” e nossa consciência [...] Por “representações coletivas” Lévy-Bruhl entende ideias difundidas em geral, cuja veracidade é de caráter apriorístico, como espírito, bruxarias, poderes de curandeiros e feiticeiros” (OC, v. X, p. 61, § 106). Outra hipótese parece surgir das diversas tribos com a quais Jung teve contato ao longo de suas viagens (Cf. *Memórias, Sonhos e Reflexões*, p. 275-327).

¹²⁸ “O primitivo conhece este perigo não só a partir da vida em sua tribo, mas também a partir de sua própria psicologia. São os “perils of the soul”, os perigos da alma, como são designados tecnicamente: a *perda da alma* e a *possessão*. Ambos são fenômenos de dissociação” (OC, v. X/3, p. 150, § 287).

¹²⁹ OC, v. VI, p. 122, § 166.

¹³⁰ Ao falar sobre a possessão dos complexos, enquanto conteúdos autônomos, Jung faz um paralelo com as possessões demoníacas de um contexto religioso, relatando que “eles se expressam parcialmente nas religiões; mas quanto mais a religião é racionalizada e enfraquecida – destino este quase inevitável –, tanto mais os conteúdos do inconsciente chegam até nós. Um dos caminhos mais comuns é a neurose, que é a última coisa que alguém poderia esperar” (OC, v. VIII/2, p. 327, §712).

¹³¹ Esta temática foi amplamente estudada por Paulo Bonffati na obra *A expressão popular do Sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*.

¹³² OC, v. VIII/2, p. 327, § 712.

é levado por sua própria libido indomada, não domesticada, fala então de possessão demoníaca ou de influências mágicas”.¹³³

Dentre os *perigos da alma*, Jung destaca também a noção primitiva da *perda da alma* (*lost of soul*)¹³⁴, em que a alma como a personalidade de um indivíduo ou força vital, foi roubada ou enfeitiçada e se instaura um estado de desânimo e paralisação da vontade. Em seu aspecto psicológico, o perigo da *perda da alma* parece equivaler a um estado de depressão, no qual, “não se tem mais nenhum desejo ou coragem de enfrentar as tarefas do dia”.¹³⁵ Na medida em que essa falta de energia prevalece, a personalidade se desfragmenta, desaparecendo a unidade da consciência.¹³⁶ Tanto a possessão como a perda da alma dizem respeito à energia psíquica, que ao invés de estar direcionada à consciência, foi para o inconsciente, ou seja, para as partes dissociadas da personalidade que se tornaram autônomas. Quanto mais inconsciente um complexo está, mais ele adquire força. A personalidade é desfragmentada, atuando de forma desastrosa sobre a consciência. Neste caso, o inconsciente domina o *eu*.

O enorme pavor que está no primitivo, aquele pavor de tudo que impressiona, e que ele qualifica logo de feitiço ou carregado de força mágica, protege-o objetivamente contra a perda da alma, tão temida por todos os povos primitivos, e que é consequência da doença e morte. A perda da alma significa arrancar uma parte do próprio ser, significa o desaparecimento e a emancipação de um complexo que, desse modo, vem a ser o usurpador tirânico da consciência que oprime a totalidade do homem, lança-o fora de sua órbita, força-o a ações cuja cega unilateralidade tem como consequência inevitável a autodestruição.¹³⁷

Essa energia que deveria estar direcionada ao *eu*, auxiliando-o em um processo de adaptação, regride violentamente ao inconsciente. A autorregulação é um mecanismo que proporciona uma circulação da libido,¹³⁸ que entra em funcionamento sempre que

¹³³ OC, v. VI, p. 220, § 377.

¹³⁴ “Um exemplo da alteração da personalidade no sentido da diminuição é-nos dado por aquilo que a psicologia primitiva conhece como *lost of soul* (perda da alma). A condição peculiar implica neste termo corresponde na mente do primitivo à suposição de que a alma se foi, tal como um cachorro que foge à noite de seu dono. A tarefa do xamã é então capturar a fugitiva e trazê-la de volta” (OC, v. IX/1, p. 122, § 213).

¹³⁵ *Idem. Ibidem.*

¹³⁶ OC, v. IX/1, p. 123, § 213.

¹³⁷ OC, v. VI, p. 239, § 433.

¹³⁸ “Como já disse, não associo à palavra “libido” nenhuma definição sexual, mas com isso não estou negando a existência de uma dinâmica sexual, nem a de qualquer outra dinâmica, como o instinto da fome, por exemplo. Em 1912 já chamava a atenção para o fato de eu conceber um impulso de vida geral, chamado libido, e que eu usava no lugar do conceito de “energia psíquica” [...] Libido nada mais é,

há um represamento dessa energia.¹³⁹ Assim, sempre que acontecer uma exacerbação da unilateralidade da consciência, ou seja, uma postura do indivíduo voltada só para a consciência, o inconsciente, a fim de buscar por um equilíbrio psíquico, gera uma autorregulação.¹⁴⁰

Essa dinâmica da libido foi abordada por Jung no capítulo *Os conceitos básicos da teoria da libido*, presente na obra *A Energia Psíquica*. O autor destaca que a característica principal desse sistema é o equilíbrio psíquico, a homeostase, o que é alcançado através da progressão e regressão da libido.¹⁴¹ Entende-se por progressão da libido a “orientação absoluta para as condições do ambiente e a repressão de todas as tendências e possibilidades que estão a serviço da individuação”.¹⁴² Esse tipo de orientação tem por funcionalidade a própria sobrevivência do ser humano, auxiliando na adaptação ao meio ambiente ou realidade externa.¹⁴³ Enquanto que por regressão, compreende-se a “adaptação às condições do próprio mundo interior”¹⁴⁴; fundamenta-se na necessidade vital de atenção às exigências da individuação”.¹⁴⁵ A função de adaptação para o inconsciente é tão imprescindível quanto a sobrevivência, que exige

portanto, do que uma expressão abreviada de um “modo de observar energético” (OC, v. VIII/1, p. 41-42, § 56).

¹³⁹ “Este estado de represamento caracteriza-se sempre pela desagregação dos pares de opostos. Durante a progressão da libido os pares de opostos estão unidos no decorrer coordenado dos processos psicológicos. Sua ação conjunta possibilita a regularidade equilibrada do processo, que se tornaria unilateral e despropositado sem uma ação contrária interior” (OC, v. VIII/1, p. 45, § 61).

¹⁴⁰ “Visto que a psique é um sistema autorregulador, como o corpo vivo, é no inconsciente que se desenvolve a contrarreação reguladora. Se a função consciente não fosse dirigida, as influências opostas do inconsciente poderiam manifestar-se desimpedidamente. Mas é precisamente o fato de ser dirigida que as elimina” (OC, v. VIII/2, p. 25, § 159).

¹⁴¹ Jung destaca que progressão não quer dizer evolução, e nem regressão quer dizer retrocesso, são antes de tudo, direções para onde flui a energia psíquica. Que encontra, nas condições adversas da adaptação do *eu*, caminhos que se dirigem hora para as condições ambientais, e hora as condições internas. “É bem claro que, quando se fala de progressão e regressão, trata-se de processos de força. A progressão seria comparável a um curso d’água, que da montanha corre para o vale. O represamento corresponde a um obstáculo específico colocado ao curso da água, tal como uma barragem, que transforma a energia cinética do curso da água na energia potencial da situação. Devido ao represamento, a água é forçada a encontrar outro caminho quando atinge uma altura que lhe permita trasbordar [...] Esta transformação seria uma imagem da nova progressão gerada pelo represamento e regressão, cujo caráter alterado – em relação ao anterior – é caracterizado pelo fato de a energia agora se manifestar sob uma nova fora” (OC, v. VIII/1, p. 51, § 72).

¹⁴² OC, v. VIII/1, p. 51, § 74. O conceito de individuação será abordado de forma consistente no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁴³ “Entende-se por condições externas não apenas as condições do meio ambiente, mas também meus juízos conscientes que formulo sobre as coisas objetivas” (OC, v. XVIII/2, p. 23, § 1.085).

¹⁴⁴ “Por condições internas, no entanto, entende-se aquelas ocorrências que se impõem às percepções internas a partir do inconsciente, independentemente do juízo consciente e às vezes até em oposição a ele. A adaptação às condições internas seria, portanto, a adaptação ao inconsciente” (OC, v. XVIII/2, p. 23, § 1.086).

¹⁴⁵ OC, v. VIII/1, p. 51, § 75.

uma postura de extremo cuidado, pois o *eu* corre o risco de sofrer uma severa desfragmentação da personalidade devido às investidas do inconsciente.

Cabe destacar que esta função de autoregulação é natural da psique, ela somente visa manter um equilíbrio da energia, que conseqüentemente acarreta a necessidade do *eu* em se adaptar tanto à realidade externa quanto interna. Enquanto um dos lados (consciente ou inconsciente) permanecer com um excesso de energia, a *psique* tentará se autorregular, gerando compensações a fim de buscar por este equilíbrio. “A compensação daí resultante pode ser considerada como apropriada, por representar uma autorregulação do organismo psíquico”.¹⁴⁶ O problema não é, de fato, a autoregulação, pois este é um mecanismo autônomo e natural da psique. O perigo se instaura quando o indivíduo se dedica exclusivamente a um dos processos de adaptação das realidades, seja externa ou interna.

Embora a consciência do *eu* precise de um direcionamento ou uma unilateralidade para se estruturar e sobreviver, essa postura não pode permanecer inflexível. A totalidade da personalidade não se restringe ao domínio da consciência, o *eu* representa apenas uma parte do todo da psique. Se esta parte da alma tentar usurpar o posto de ‘senhor da personalidade’, o inconsciente irá agir de modo a fazer com que as outras esferas psíquicas possam ser ouvidas. Precisaria então, do estabelecimento de uma espécie de centro regulador da *psique* que pudesse mediar tanto consciente quanto inconsciente.

Se é possível falar em um adoecimento da alma, podemos apontar que este adoecimento começa com a própria atitude do indivíduo. Ao não dar a devida atenção ao inconsciente, este irá se manifestar de forma invasiva, causando a perda de libido no complexo do *eu*, gerando o conflito psíquico. A parte que parece adoecer na alma é o próprio complexo do *eu*, que ao se enrijecer em uma postura ou uma atitude unilateral perante o inconsciente, acarreta a ação compensatória deste de forma catastrófica. Não permitir que a dinâmica de opostos possa exercer um processo de síntese¹⁴⁷ entre consciente e inconsciente produzirá o adoecimento da alma. Tamanho for a atitude enrijecida do *eu*, instaura-se então uma doença¹⁴⁸ psíquica, ou uma neurose, um

¹⁴⁶ OC, v. VIII/2, p. 206, § 492.

¹⁴⁷ “A síntese entre os conteúdos conscientes e inconscientes e a tomada de consciência dos efeitos dos arquétipos sobre os conteúdos conscientes representam o ponto máximo do esforço espiritual e da concentração de forças psíquicas” (OC, v. VIII/2, p. 160, § 413).

¹⁴⁸ Obviamente existem outros distúrbios psicológicos, como a esquizofrenia por exemplo. Porém, vamos nos ater somente a definição de neurose da psicologia de Jung, pois pelo que compete a esquizofrenia, o processo parece ser inverso ao da neurose. Enquanto na neurose o adoecimento também é causado pela

rompimento no equilíbrio psíquico. A neurose também é entendida pela psicologia junguiana como uma “estagnação do espírito”¹⁴⁹, ou seja, a atitude de uma consciência que perdeu sua dinâmica criativa, e se enrijeceu em uma unilateralidade da consciência, e com isso, não consegue conciliar e integrar os opostos.

A *psiconeurose*, em última instância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou o seu sentido. Do sofrimento da alma é que brota toda criação espiritual e nasce todo homem enquanto espírito: ora, o motivo do sofrimento é a estagnação espiritual, a esterilidade da alma.¹⁵⁰

O adoecimento da alma parece estar relacionado com a própria forma que o indivíduo se relaciona com o inconsciente. De acordo com Jung, “a causa da neurose é a dissociação entre a atitude consciente e a tendência do inconsciente. Esta dissociação é superada através da assimilação dos conteúdos do inconsciente”.¹⁵¹ Este processo de assimilação deve ser entendido como uma postura do indivíduo, que dedica atenção e cuidado necessário para o inconsciente, e decorrente desta atenção, se depara com a existência do *si-mesmo*, autêntica totalidade que ao se estabelecer como centro da personalidade, equilibra a energia psíquica na medida em que representa tanto o inconsciente quanto a consciência.

Neste sentido que o adoecer da alma ganha novo enfoque. Se o equilíbrio psíquico só pode ser alcançado por meio da mediação do centro da *psique*, é possível afirmar que *alma adoece quando perde seu vínculo com o si-mesmo*. Este arquétipo é a instância que equilibra a energia psíquica para que ela possa fluir de maneira correta apaziguando o conflito, permitindo que alma possa se reconciliar com suas metades inconscientes. O *si-mesmo* precisa se estabelecer como ponto central da personalidade e com isto, o *eu* deve estar orientado a este *si-mesmo* a fim de receber dele as orientações da *psique* coletiva.¹⁵² Na afirmação de Jung, “só aquilo que somos realmente tem o poder de curar-nos”.¹⁵³

Deste modo, pelo que permeia a *cura d'alma*, poderíamos nos perguntar se não seria esta atitude voltada ao inconsciente que visa restabelecer a conexão com o si-

falta de contato e atenção ao inconsciente, no caso da esquizofrenia, é o oposto. Há uma invasão dos conteúdos do inconsciente coletivo, e o *eu* se desfragmenta de forma desastrosa. Jung aborda essa temática em OC, v. III.

¹⁴⁹ OC, v. XI/6, p. 85, §497.

¹⁵⁰ OC, v. XI/6, p. 85, §497.

¹⁵¹ OC, v. XVI/1, p. 31, § 24

¹⁵² OC, v. XII/2

¹⁵³ OC, vol. VII/2, p. 57, §258.

mesmo o próprio meio de curar a alma. Mas antes de adentrarmos nessa hipótese, convém circundar primeiro a compreensão de Jung para o próprio conceito de *cura* e entender de que forma a psicologia junguiana concebe esta ideia em seus domínios. Destina-se, então, ao próximo capítulo, um aprofundamento do verbete *cura* e sua relação com a alma.

CAPÍTULO 2

A CURA SOB O VIÉS DA PSICOTERAPIA ANALÍTICA

Ao iniciarmos este capítulo algumas complicações parecem obviamente se impor, a começar pelas implicações que próprio verbete cura desperta. Em que medida é possível falar da existência de uma cura nos domínios da psicologia analítica? Qual o enquadre que ela recebe no pensamento de Jung e como isto pode nos auxiliar a compreensão da cura d'alma?

Ao investigarmos este conceito, é possível notar que a palavra cura vem do latim,¹⁵⁴ que significa literalmente o ato de cuidar ou vigiar. Alguns termos do português mantêm esse mesmo sentido literal, como, por exemplo: 'curador, curatela, curioso'. Outros termos utilizam alguns prefixos, como o caso de 'procurar, descurar, segurar' (de *se-curus* ou sem cuidado), que significam, de forma literal, cuidar de algo.¹⁵⁵ Sob esse enfoque, a proposta é justamente distinguir da palavra *cura* qualquer significado que seja relacionado ao termo médico de sarar; portanto, a cura, neste trabalho, não possui o mesmo sentido de um ferimento que se cicatriza com remédio, ou uma enfermidade que é extirpada, mas, antes, de uma zelosa postura de cuidado e atenção constante, e "como resultado desse cuidado, a recuperação da saúde".¹⁵⁶

Ao investigar o verbete *cura* pelo índice analítico nas obras completas de Jung, foi possível constatar que o autor utiliza o termo com maior frequência nos escritos relacionados à clínica, ou seja, boa parte do que o autor entende por *cura* está de acordo com suas experiências, no âmbito da psicoterapia. Essa parece ser a pista inicial para entender que, em primeira instância, o lugar do qual Jung fala da *cura* é o de um médico psiquiatra que se aventura em um método de tratamento para a alma.

¹⁵⁴ "A palavra cura, em latim *cūrāe*, tem sua origem etimológica no verbo *cūrō* que significa, no seu sentido próprio, cuidar, olhar por, tratar, velar; em linguagem médica: tratar, curar; na linguagem administrativa: governar, dirigir, administrar; na linguagem militar: comandar, dirigir. Outros estudos filológicos mostram que cura pode derivar também do verbo *quærō*, significando o colocar-se com grande ânimo, dedicação a uma coisa, um estudo, expressando então diligência, aplicação, trabalho, solicitude. Esses dois sentidos foram passados para as línguas neolatinas" (ALMEIDA 2004, p.10).

¹⁵⁵ "Sem dúvida, no caso da saúde e da doença o verbo curar/cuidar é muito apropriado. Cuidar da saúde, por exemplo, sugere atenção com a saúde antes da instalação da doença. Cuidar da doença, ou do doente, significa ter cuidado para a saúde não se deteriorar ou o doente não piorar" (PAIVA, 2007, p. 99).

¹⁵⁶ PAIVA, 2007, p. 99.

Os escritos da psicoterapia na psicologia junguiana recebem uma atenção especial nas obras *A prática da psicoterapia e AB-reação, Análise dos sonhos e transferência*, com diversos artigos relacionados a esta temática. A psicoterapia é o ponto de partida da investigação da psicologia analítica para compreender a *psique*, como aponta Hopcke: “Os escritos de Jung são evidência de que sua personalidade tem uma tendência eminentemente prática e, por isso, a psicoterapia pode ser chamada perfeitamente de pedra angular de sua psicologia”.¹⁵⁷ Cabe, então, explorar inicialmente a compreensão de psicoterapia da psicologia analítica, a fim de buscar maior clareza sobre o próprio entendimento de *cura*.

2.1. Aspectos gerais da psicoterapia em Jung

A noção moderna de psicoterapia surge no final do século XIX, por um lado, em detrimento de uma falha no modelo estritamente médico, que esbarrou em suas próprias limitações ao se deparar, sobretudo, com os fenômenos da histeria. Por outro lado, compõe o campo de investigação que levou Charcot, Pierre Janet, Freud e Breuer à acirrada tentativa de articular um conhecimento mais profundo sobre os enigmas da *psique*, fundando, assim, uma nova proposta terapêutica.

No campo do conhecimento das causas dos sintomas psicogênicos, a descoberta feita por Breuer e Freud de que esses sintomas eram de origem afetiva resultou num avanço decisivo para a psicologia. O fato de imagens mnêmicas perdidas, e sua conotação afetiva, constituírem a base do sintoma histérico levava diretamente a postular a *camada inconsciente* nos acontecimentos psíquicos. Provou-se que esta não era *somática*, como queria a psicologia acadêmica daquele tempo, mas *psíquica* na medida em que ela se comportava exatamente como uma função psíquica, casualmente subtraída da consciência, isto é, da associação com o eu.¹⁵⁸

Essa primeira compreensão do fenômeno da *psique* preparava a base para o estudo sobre a histeria, tema amplamente desenvolvido por Freud. O resultado das pesquisas e observações do médico neurologista Sigmund Freud o conduziu a postular uma explicação geral do funcionamento da mente, se estendendo para toda a área das

¹⁵⁷ R. H. HOPCKE, 2011, p. 67.

¹⁵⁸ OC, v. XVI/1, p. 128, § 231.

neuroses psicogênicas, apresentando uma nova heurística, tanto da *psique*, como dos fenômenos culturais, elevando a psicologia ao patamar que antes era inconcebível. Freud inaugura nesse momento, a possibilidade de um tratamento psicoterápico utilizando a psicanálise como ferramenta.¹⁵⁹

Tomando como ponto de partida um artigo de 1951, *Questões básicas da psicoterapia*,¹⁶⁰ Jung se posiciona a esse respeito, criticando as formas de tratamento psicológico que não levam em consideração as parcelas profundas da alma, acusando-as de *psicologia sem alma*¹⁶¹: “As neuroses, segundo nossa experiência atual, podem e devem ser influenciadas e curadas, não a partir da função proximal do sistema endócrino, mas de sua função distal, ou seja, do psiquismo em geral”.¹⁶² Na verdade, o que se pretende enfatizar é a tentativa de diferenciação do tratamento proposto pela psicologia e pela medicina, procurando destacar a impossibilidade de uma clínica médica perante as manifestações da *psique*, colocando a psicoterapia em um espaço próprio.

A psicoterapia constitui uma visível exceção à regra: para ela, o diagnóstico¹⁶³ é extremamente irrelevante, na medida em que – exceto um nome mais ou menos adequado para o estado neurótico do paciente – nada se ganha, principalmente no que diz respeito ao prognóstico e à terapia. Contrapondo-se declaradamente ao resto da medicina, em que, de um determinado diagnóstico, decorre eventualmente seguro, o diagnóstico de qualquer neurose psíquica significa, no máximo, que um tratamento psíquico seria recomendado. Quanto ao prognóstico, ele é extremamente independente do diagnóstico.¹⁶⁴

No artigo *Relações entre Psicoterapia e a Direção Espiritual*,¹⁶⁵ essa questão aparece de forma ainda mais explícita, pois Jung irá confrontar a psiquiatria e a neurologia, contestando a origem das enfermidades psíquicas, ao relatar sobre a base psicogênica da psicose e das neuroses. A descoberta de que existem fatores psíquicos

¹⁵⁹ OC, v. XI/6.

¹⁶⁰ OC, v. XVI/1.

¹⁶¹ OC, v. XI/6, p. 82, § 496. Não é o caso das teorias de Freud.

¹⁶² OC, v. XI/6, p. 83, § 494.

¹⁶³ “[...] classificação das neuroses é uma questão bem pouco satisfatória, e que, por esta simples razão, um diagnóstico específico raramente tem algo a ver com a realidade. De um modo geral, o diagnóstico “neurose psíquica” limita-se a designar que é o oposto de distúrbio orgânico, e nada mais do que isso”. (OC, v. XVI/1, p. 101, § 195).

¹⁶⁴ OC, v. XVI/1, p. 101, § 195.

¹⁶⁵ Apresentação feita em maio de 1932, na Conferência Pastoral de Estrasburgo. Esse artigo encontra-se presente no livro *Escritos diversos*, v. XI/6.

capazes de causar enfermidades no homem¹⁶⁶ foi relevante para se considerar a importância da alma e do tratamento psicoterápico. A dificuldade agora era a de definir um limiar entre as causas puramente orgânicas e fisiológicas, ou seja, qual a real procedência das enfermidades psíquicas? Era o psíquico que influenciava o orgânico ou o orgânico que influenciava o psíquico? Esses questionamentos levam Jung a optar pelas concepções e a defendê-las, do ponto de vista psíquico, afirmando que: “O caráter intrínseco e inegável das neuroses consiste no fato de que elas nascem de causas psíquicas e só podem ser curadas por meios exclusivamente psíquicos”.¹⁶⁷

Ainda no mesmo artigo, a teoria dos instintos¹⁶⁸ aparece sob duas formas: de um lado, para limitar a *psique* ao instintual e ao orgânico, enquanto de outro, utilizar o instinto como argumento para se demonstrar a existência de uma base biológica para a *psique*.¹⁶⁹

Os instintos, como se sabe, são necessidades fisiológicas facilmente perceptíveis, baseados nas funções glandulares e que, como mostra a experiência, influenciam e até mesmo condicionam os processos psíquicos. Qual seria a ideia imediata senão a de procurar a causa específica da psicose, não num conceito místico de alma, mas num distúrbio dos instintos – distúrbio este que, em última análise, podia esperar-se curar graças a um tratamento orgânico glandular?¹⁷⁰

Se, de um lado temos as limitações das formas de tratamento que restringem a alma aos processos biológicos e à inutilidade da supremacia de um saber médico, de outro, inaugura-se um meio de tratamento no qual a alma pode ser ouvida, colocando o psicoterapeuta e o paciente no mesmo patamar, fundando um método específico de atenção para com os fenômenos da *psique*. Nesse contexto, é possível ressaltar as

¹⁶⁶ “O estudo das psicose mostrou incontestavelmente que o fator psíquico é o causador das perturbações, isto é, a causa principal da doença; assim, este fator psíquico foi colocado em paridade com as outras causas de doença já conhecida, tais como a hereditariedade, a constituição, a infecção bacteriana etc.” (OC, v. XI/6, p. 82, § 491).

¹⁶⁷ OC, v. XI/6, p. 82, § 490.

¹⁶⁸ O estudo dos instintos na psicologia teve destaque principalmente nas pesquisas de Freud sobre os instintos sexuais em sua teoria das neuroses, e nas concepções de Adler com sua teoria do instinto de poder. Segundo o ponto de vista de Jung, “não se pode acusar as teorias freudianas e adlerianas de serem psicologia do instinto, mas sim de serem unilaterais” (OC, v. XI/6, p. 84, § 496).

¹⁶⁹ “As neuroses estão, de alguma forma, ligadas aos distúrbios dos instintos, conforme nos mostra a biologia, não são impulsos cegos, espontâneos e isolados, mas estão intimamente ligados a imagens de situações típicas, e não há a menor possibilidade de desencadeá-los, se as condições dadas não corresponderem à imagem apriorística da situação. Os conteúdos coletivos que se exprimem nos mitologemas representam justamente as imagens de situações que estão o mais intimamente ligadas à liberdade dos impulsos instintivos. É por este motivo que o seu conhecimento é da maior importância prática para o psicoterapeuta” (OC, v. XVI/1, p. 107, § 208).

¹⁷⁰ OC, v. XI/6, p. 83, § 491.

considerações da tese¹⁷¹ de Barreto, no qual o autor defende a visão de psicoterapia junguiana como uma forma de conhecimento prático. A proposta da terapia pode estar mais relacionada ao campo de uma filosofia antiga,¹⁷² do que na medicina moderna. O próprio Jung faz estas considerações em uma entrevista, em julho de 1955 para o programa *Panorama*, da *BBC Television*:

A alma humana é muito complexa e, por vezes, consome-se metade da vida para chegar a algum ponto concreto no desenvolvimento psicológico de um indivíduo. Nem sempre é, em absoluto, uma questão de psicoterapia ou de tratamento de neurose. A psicologia também tem o aspecto de um método pedagógico na mais ampla acepção da palavra. [...] É algo como a filosofia antiga. E não o que entendemos por uma técnica. É algo que diz respeito à totalidade do homem e que a desafia – no paciente ou em quem quer que seja a parte que recebe, bem como no médico.¹⁷³

Por vezes, Jung será acusado de fazer uma espécie de religião psicológica, ou até de charlatanismo, mas com as considerações acima, fica mais claro qual o seu posicionamento para a psicoterapia, pois não se trata de uma religião, nem de uma ciência, e nem de uma medicina de modo geral.¹⁷⁴ Esbarramos agora nos métodos nos quais o autor se fundamenta.

Delimitamos aqui o primeiro ponto sobre a compreensão de psicoterapia, em que é possível perceber o rompimento com a norma padrão da medicina e a formulação de

¹⁷¹ Tese intitulada: *Símbolo e sabedoria prática: Carl Gustav Jung e o mal-estar da modernidade*, apresentada, em 2006 à Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.

¹⁷² “O que ressalta dessas posições é a vinculação explícita que Jung faz entre a praxis psicoterapêutica e a dimensão prática da filosofia antiga – perdida pela filosofia moderna-contemporânea em sua migração para o ambiente acadêmico universitário. A opinião de Jung não representa mera posição inconsequente de um não especialista em matéria filosófica. Ela converge com toda uma linha de interpretação da natureza da filosofia antiga, encabeçada por Pierre Hadot, que insiste na unidade profunda e indissolúvel entre especulação teórica e forma de vida prática como característica distintiva da vida filosófica na Antiguidade. Mas talvez o mais cabal referendo à posição de Jung se encontre em um magistral estudo de Pedro Laín-Entralgo, *La Curación por La Palabra en La Antigüedad Clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958). Através de um detalhado e rigoroso exame das fontes gregas, de Homero a Aristóteles, Laín-Entralgo demonstra como na Grécia antiga, a partir das origens mágico-religiosas constatáveis no epos homérico, passando pelos poetas e pelos primeiros filósofos, se gesta uma autêntica “psicoterapia verbal científica”, isto é, uma doutrina acerca do emprego terapêutico da palavra humana, esboçada claramente pelos sofistas, e formulada de modo genial em Platão” (BARRETO, 2006, p. 18-19).

¹⁷³ C. G. JUNG, *Entrevistas e encontros*. São Paulo: Cultrix, 1982, p. 231.

¹⁷⁴ “Isso parece religião, mas não é. Estou falando apenas como um filósofo. As pessoas, por vezes, chamam-me um líder religioso. Não sou. Não tenho mensagem nem missão. Procuo apenas compreender. Somos filósofos na antiga acepção da palavra, amantes do saber. Isso evita a companhia por vezes discutível daqueles que oferecem uma religião” (A psicologia analítica é uma religião? In: MCGUIRE, W. e HULL, R.F.C. (Coord.), *C.G.Jung: Entrevistas e encontros*, p. 103. Essa citação é um discurso de Jung, de 1936, pronunciado em Nova York. O texto é a reconstituição de anotações feitas por pessoas presentes, que foi compilado por Eleanor Bertine, Jane Pratt e Esther Harding e, posteriormente revisado por Edward Edinger).

uma nova técnica. Reserva-se ao próximo tópico a exploração dos métodos encontrados por Jung que melhor se encaixam em sua descrição do tratamento para a alma.

2.2. Métodos da Psicoterapia Analítica

Em uma conferência realizada na Associação de Medicina de Zurique, em 1935, Jung elabora o artigo *Princípios básicos da prática da psicoterapia*, que reforça sua compreensão do tratamento da alma. Como ponto inicial, ele destaca o método dialético¹⁷⁵ como característica básica usada pelos antigos filósofos, do qual a medicina moderna se afastou, quando se restringiu aos fatores organicistas. Como, por exemplo, a enorme influência das escolas francesas com a *terapia pela sugestão* de Liébeault-Bernheim e a psicanálise de Freud, com ênfase na sexualidade e no inconsciente, assim como o *método educativo* de Adler, com ênfase na tendência ao poder e nas ficções conscientes.

Cada um desses autores e escolas possui sua própria forma de compreender os fenômenos da *psique*, se baseando em pressupostos específicos que conduzem à produção de novos e autênticos significados, que, na maioria dos casos, não interagem entre si. É nesse sentido que Jung aponta uma das antinomias¹⁷⁶ presente no estudo sobre o tratamento da alma: *O individual não importa perante o genérico, e o genérico não importa perante o individual.*¹⁷⁷ Trata-se de uma complicação encontrada no ramo da psicoterapia, pois existe uma impossibilidade por parte do psicoterapeuta de compreender completamente toda a individualidade de seu paciente. Isso coloca o empecilho de fazer uma afirmação ou interpretação a nível genérico¹⁷⁸ demais, ou individualista demais. As afirmações a esse nível ou caem no erro de julgar que a individualidade é, na verdade, a mesma para todos, ou, então, o erro de conceber que a individualidade não apresenta nada de genérico.

¹⁷⁵“Originalmente a dialética era a arte da conversação entre os antigos filósofos, mas logo adquiriu o significado de método para produzir novas sínteses. A pessoa é um sistema psíquico, que, atuando sobre outra pessoa, entra em interação com outro sistema psíquico” (OC, v. XVI/1, p. 13, § 1).

¹⁷⁶“Estamos, na psicoterapia, portanto, diante de uma situação comparável, digamos, à da física moderna, com suas duas teorias contraditórias sobre a luz [...] Só que a psique é de natureza infinitamente mais com complicada que a luz, razão certamente do grande número de antinomias necessárias à descrição satisfatória da essência do psiquismo” (OC, v. XVI/1, p. 14, § 1).

¹⁷⁷ OC XVI/1, p. 15, §1.

¹⁷⁸“Posso fazer declarações legítimas apenas a respeito do ser humano genérico, ou pelo menos relativamente genérico [...] só posso afirmar sobre a individualidade de outrem, o que encontro em minha própria individualidade [...]” (OC, v. XVI/1, p. 15, § 2).

Assim, de um lado temos a ênfase na sugestão que valoriza o ser humano enquanto genérico. Nesse sentido, o princípio: *O individual não importa perante o genérico*: “[...] pressupõe que todos os objetos individuais são idênticos”.¹⁷⁹ Cabe ressaltar que Jung não descarta esse método, ele simplesmente aponta suas limitações e a importância de se confiar plenamente em qualquer que seja o método empregado no processo terapêutico.¹⁸⁰ Por outro lado, a valorização exagerada no individual, regida pela antinomia: *O genérico não importa perante o individual*, apresenta também limitações e falhas. Dessa maneira, como já dito acima, o terapeuta precisa se desvencilhar de seus pressupostos e técnicas, na medida do possível, se limitando a um processo puramente dialético, ou seja, deve tentar evitar os métodos: “[...] uma renúncia total a elas, em favor da atitude menos preconcebida possível. Em outras palavras: o terapeuta não é mais um sujeito ativo, mas ele vivencia junto um processo evolutivo individual”.¹⁸¹

Se o desejo do psicoterapeuta for de *curar*,¹⁸² julgando apenas pelo caráter genérico, ele acaba por restringir a personalidade de seu paciente, não levando em conta o todo de sua individualidade, ou seja, o ser único e, ao mesmo tempo, coletivo que habita nele. Nesse sentido, o paciente acaba por se transformar em algo diferente do que era antes, não sendo esse o caminho da *cura*: “Mas quando o doente reconhece que a cura por transformação significa renunciar demais à sua personalidade, o médico pode e deve renunciar à modificação, ou seja, à vontade de curar.”¹⁸³ A *cura*, nesse sentido, apresenta uma conotação distinta do que Jung entende por *Cura da Alma*, ou seja, o sentido desse termo é uma crítica à postura dos médicos que se colocam como superiores ao paciente e exigem dele que se torne algo que não é para se adequar ao coletivo.

Em defesa de um método que possa apresentar maior clareza na compreensão da linguagem simbólica e no destaque do caráter individual, Jung faz uma distinção em

¹⁷⁹ OC, v. XVI/1, p. 16, § 3.

¹⁸⁰ “Só importa o método em que o terapeuta tem confiança. Sua fé no método é decisiva. Se acreditar, ele fará por seu paciente tudo quanto estiver ao seu alcance, com seriedade e perseverança, e esse esforço voluntário e essa dedicação têm efeito terapêutico, dentro das limitações psíquicas do homem coletivo” (OC, v. XVI/1, p. 17, § 4).

¹⁸¹ OC, v. XVI/1, p. 18, § 7.

¹⁸² “Se “cura” significa tornar sadio um doente, cura significa transformação. Sempre que possível, isto é, no caso de a personalidade do doente não ser sacrificada em demasia, ele deve ser transformado terapêuticamente” (OC, v. XVI/1, p. 20, § 11).

¹⁸³ OC, v. XVI/1, p. 21, § 11.

relação aos métodos analítico-redutivo e sintético-hermenêutico. Sobre essa distinção ele afirma:

A interpretação analítico-redutiva diz que o interesse (a chamada libido) regride para o material de reminiscência infantil fixando-se nela, ou então, que jamais dela se libertou. A concepção sintética ou anagógica, contudo, ensina que se trata de partes da personalidade, suscetíveis de evolução, que se encontram em um estado infantil, como que ainda no regaço materno. As duas interpretações podem ser provadas como certas.¹⁸⁴

Embora Jung conclua a citação afirmando a validade do método redutivo, quando ele discorre sobre a análise dos sonhos no livro *Psicologia do inconsciente*,¹⁸⁵ faz uma crítica às limitações do mesmo, afirmando que “ele chega ao fim no momento em que os símbolos dos sonhos não são mais passíveis de serem reduzidos a reminiscências ou anseios pessoais, isto é, quando emergem as imagens do inconsciente coletivo”, complementando essa frase da seguinte maneira: “Seria insensato querer reduzir tais ideias coletivas a assuntos pessoais. Não só insensato, mas também nocivo, como a experiência me tem ensinado de modo doloroso”.¹⁸⁶

Com essa observação, Jung conclui que o método redutivo não consegue alcançar as imagens e os símbolos enquanto padrões universais, ou seja, enquanto arquétipos do inconsciente coletivo. Somente através do complemento proporcionado pelo método sintético é possível obter tais resultados, pois, enquanto a análise decompõe o material simbólico da fantasia em seus componentes, a ferramenta do modelo sintético nos permite integrar essas expressões em um conjunto coerente.¹⁸⁷

O resultado do tratamento deve ir além da simples solução da antiga atitude patológica. [...] A parte doente não pode ser simplesmente eliminada, como se fosse um corpo estranho, sem o risco de destruir ao mesmo tempo algo de essencial que deveria continuar vivo. Nossa tarefa não é destruir, mas cercar de cuidados e alimentar o broto que quer crescer até tornar-se finalmente capaz de desempenhar o seu papel dentro da totalidade da alma.¹⁸⁸

¹⁸⁴ OC, v. XVI/1, p. 19, § 9.

¹⁸⁵ OC, v. VII/1.

¹⁸⁶ OC, v. VII/1, p. 93, §122.

¹⁸⁷ OC, v. VII/1.

¹⁸⁸ OC, v. XVI/2, p. 21.

Como a divergência de métodos é uma distinção importante para se estabelecer qual fim específico se deseja alcançar,¹⁸⁹ a utilização dos métodos dialético e sintético-hermenêutico permitem destacar, sobretudo, a importância fundamental que Jung coloca na figura do analista e de sua personalidade.¹⁹⁰ A necessidade de renunciar ao saber superior que o psicoterapeuta julga possuir, a fim de se optar pelos métodos dialético e sintético como possibilidade de confrontação mútua é o que caracteriza o tratamento psíquico, na visão de Jung.

“No fundo, a psicoterapia é uma relação dialética entre médico e o paciente. [...] O objetivo é a transformação, não algo predeterminado, mas uma mudança de caráter indefinível, cujo único critério é o desaparecimento do senso de egoidade”.¹⁹¹ Dessa forma, se estabelece um diálogo com o paciente não pela *neutralidade* do terapeuta, mas, antes, pelo relacionamento e pela transformação de ambos:¹⁹² “Ao colocar-nos desta forma, o sistema dele se relaciona com o meu, pelo que se produz um efeito dentro do meu próprio sistema. Este efeito é a única coisa que posso oferecer ao meu paciente individual e legitimamente”.¹⁹³ Os próprios métodos descritos acima permitem maior flexibilidade para que se possa criar um espaço terapêutico onde a relação se torna mais importante do que o método. Por esse motivo, convém precisar ainda mais a compreensão de psicoterapia para Jung e tentar clarear o motivo de ele atribuir tamanha ênfase para o caráter humano do tratamento.

2.2.1. Relação analítica e transferência

Jung defende que o processo de psicoterapia é algo distinto de um tratamento médico e tem como principal foco instaurar um espaço no qual possa existir uma

¹⁸⁹ “Assim sendo, não tem sentido submeter um paciente comum – a quem não falta nada, a não ser uma boa dose de bom-senso a uma complicada análise de seu sistema instintual, ou até expô-lo às sutilezas desconcertantes da dialética psicológica. Mas também é óbvio que, em se tratando de naturezas complicadas e de nível intelectual elevado, nada se consegue através de conselhos benevolentes, sugestões, ou tentativas de convertê-las para este ou aquele sistema” (OC, v. XVI/1, p. 20, § 11).

¹⁹⁰ “O melhor que o médico pode fazer neste caso é dispensar todo seu equipamento de métodos e teorias e confiar, velando unicamente por sua personalidade para que ela tenha firmeza suficiente para servir de ponto de referência ao paciente” (OC, v. XVI/1, p. 20, § 11).

¹⁹¹ OC, v. XI/5, p. 95, § 904.

¹⁹² “Em psicoterapia, mesmo quando o médico está inteiramente desligado dos conteúdos emocionais do paciente, o simples fato de esse paciente ter emoções já exerce seu efeito sobre o analista. É um grande engano o médico julgar que está isento disso. O máximo que pode acontecer é ele ter consciência do fato de estar afetado, e se isso não acontecer ele estará tão indefeso que começará a ser levado por esse fator. É mesmo seu dever aceitar as emoções do paciente e servir de espelho para elas. Aí está a razão de eu rejeitar a ideia de colocar o paciente num sofá e sentar-me atrás dele. Meus pacientes sentam-se à minha frente e converso com eles como um ser humano conversa com outro, de maneira natural; expondo-me totalmente e reajo sem restrições” (OC, v. XVIII/1, p. 156, § 319).

¹⁹³ OC, v. XVI/1, p. 16, § 2.

relação de confiança recíproca entre psicoterapeuta/analista e paciente/analizando. Desse modo, Jung enfatiza que o analista é parte fundamental do processo. Ele não pode estar acima do paciente, pois é justamente da figura humana do terapeuta que o paciente necessita para sua própria segurança.

Poderíamos dizer, sem grande exagero, que mais ou menos metade de cada tratamento em profundidade consiste no autoexame do médico, porque ele só consegue pôr em ordem no paciente aquilo que está resolvido dentro de si mesmo. Não é um engano quando se sente afetado e atingido pelo paciente; ele só vai curar na medida do seu próprio ferimento. Qual é o significado do mitologema grego do médico ferido, se não justamente isso? ¹⁹⁴

Jung sempre insistia para que todo aquele que fosse lidar com o inconsciente de seus pacientes fizesse uma análise didática, a fim de conhecer os fatos etiológicos de seu próprio inconsciente¹⁹⁵ “É perfeitamente compreensível, e provado por uma experiência cem vezes repetida, que o que o médico¹⁹⁶ não vê em si mesmo, também não percebe no seu paciente, ou então percebe, mas de maneira exagerada”.¹⁹⁷ Com isso, o psicoterapeuta há de julgar e condenar no paciente aquilo que desaprova nele mesmo, assim como estimular no paciente os conteúdos com que ele se identifica. Essa distinção precisa estar clara para ele, pois “o que é bom para uns prejudica a outros”.¹⁹⁸

A filosofia de vida e as concepções religiosas do indivíduo também podem fazer parte de seus pressupostos e esses devem ser levados em conta. Jung quer ressaltar, com isso, o caráter humano da figura do analista, chamando a atenção para a necessidade deste em estabelecer um vínculo verdadeiro com o paciente. A relação analítica é, assim, amplamente valorizada por Jung; praticamente todo o cerne da sua compreensão para o tratamento da alma gravita em torno desse princípio, em que irá afirmar que “o revivenciar de um momento traumático só vai curar uma dissociação neurótica quando a personalidade consciente do paciente estiver suficientemente fortalecida através da

¹⁹⁴ OC, v. XVI/1, p. 133, § 239.

¹⁹⁵ “Assim como exigimos – e com razão- que o cirurgião não tenha as mãos infectadas, também temos que insistir, com muita ênfase, na necessidade de autocrítica do psicoterapeuta, isto é, que ele esteja pronto a fazê-la a qualquer momento, ou seja, toda vez que essa necessidade se lhe tornar imperativa e manifesta através das resistências intransponíveis, possivelmente justificadas, do paciente” (OC, XVI/1, p. 131-132, § 237).

¹⁹⁶ Médico, nessa frase, tem o sentido de um profissional da área da saúde e também poderia ser entendido como psicólogo, psiquiatra ou psicoterapeuta.

¹⁹⁷ OC, v. XVI/1, p. 131, § 237.

¹⁹⁸ OC, v. XVI/1, p. 135, § 243.

relação com o médico”.¹⁹⁹ Jung parte do pressuposto de que o verdadeiro relacionamento humano era potencialmente mais curativo e é nesse sentido que o conceito de relação analítica se distingue do conceito de transferência.²⁰⁰ Embora Jung prefira falar de relações humanas, não abandona o conceito de transferência, pelo contrário, ela ganha uma nova formulação na psicologia junguiana, se distanciando do modelo de Freud, como indica Hopcke:

Ainda que Freud e Jung partilhassem da opinião de que a transferência fosse um elemento sempre presente em todo relacionamento, Freud considerava a transferência e sua contrapartida analítica, a contratransferência, uma ocorrência altamente patológica entre as pessoas – com uma orientação inapropriada, irracional, destituída de realidade. [...] Jung, no entanto, considerando a psique como um fenômeno de ocorrência natural, removeu a transferência/contratransferência do âmbito da psicopatologia, vendo-a como uma ocorrência natural, talvez inevitável e às vezes até útil.²⁰¹

Assim, o conceito de transferência de Jung vai além do âmbito da psicopatologia e recebe atribuições positivas. Ele afirma que: “A transferência representa a tentativa do paciente de estabelecer um *rapport*²⁰² psicológico com o médico. Ele precisa desta relação para superar a dissociação”.²⁰³ Esse conceito é usado como uma ferramenta que possibilita alcançar as esferas profundas da *psique* do paciente: “O fenômeno da transferência é inevitável e característico de toda análise que se aprofunda; pois é absolutamente necessário que o médico entre numa relação tão íntima quanto possível com o desenvolvimento psíquico do paciente”.²⁰⁴

É inegável o caráter de importância atribuído a esse conceito nos escritos de Jung; por esse motivo, a transferência recebe uma atenção especial na obra *AB-reação*,

¹⁹⁹ OC, v. XVI/2, p. 15, § 271.

²⁰⁰ O termo foi inicialmente elaborado por Freud e Breuer, para indicar a projeção de material psíquico do paciente na figura do analista, como explica Mario Jacoby: “A transferência de expectativas amorosas infantis, assim como de agressão e ódio reprimido para o terapeuta, eram consideradas por Freud como condição para um tratamento bem-sucedido. Por outro lado, era a própria transferência que parecia de acordo com Freud, sabotar a cura rápida; durante a análise a neurose original se transformava em uma nova forma de neurose que ele chamou novamente de neurose de transferência. Em outras palavras, o paciente se vincula ao analista e essa dependência pode eximi-lo de toda responsabilidade pessoal. Ele pode sentir-se o bebê amado do pai ou mãe-analista e inconscientemente não querer abrir mão dessa dependência. A cura para sua neurose significa, ao mesmo tempo, abrir mão da dependência em relação ao analista, e assim sendo, ele inconscientemente engana a melhora. Portanto, a transferência também pode causar resistência ao processo de cura” (JACOBY, 2011, p. 24).

²⁰¹ HOPCKE, 2011, p. 71-72.

²⁰² De acordo com a definição de Jung, o *rapport* é a própria “relação de confiança da qual depende, em última análise, o êxito terapêutico” (OC, v. XVI/1, p. 132, § 239).

²⁰³ OC, v. XVI/2, p. 16, § 276.

²⁰⁴ OC, v. XVI/2, p. 18, § 283.

análise dos sonhos e transferência, na qual consta o texto *A psicologia da transferência*, publicado em forma de livro, em 1946, em Zurique. Aqui vemos a forte influência da alquimia nos escritos do autor, utilizando o tratado alquímico *Rosarium Philosophorum*,²⁰⁵ como chave hermenêutica capaz de alcançar toda a complexidade da relação terapêutica e das relações pessoais, indo muito além do conceito de transferência como projeção. Nesse texto, Jung afirma: “A transferência é um fenômeno natural em si, que de modo algum se produz unicamente no consultório médico”.²⁰⁶

Assim, o estabelecimento do vínculo transferencial pode se dar em qualquer situação humana e passa a ser compreendido como um fator natural. Se lembrarmos das considerações de Jung para a formulação de sua teoria da *psique* e inconsciente, é possível observar que o conceito de transferência deixa de ser algo patológico, para se tornar mais um fenômeno psíquico, que vislumbra o inconsciente coletivo, transmitindo seus conteúdos à consciência.

Ora, se os conteúdos arquetípicos inconscientes estão envolvidos na transferência, segue-se que os temas por detrás da transferência não podem ser apenas repetições de situações da vida pessoal. No inconsciente encontramos também as sementes do desenvolvimento futuro que podem ser levadas à atenção da consciência e serem gradualmente integradas a ela. A transferência é, na verdade, uma forma de projeção; de fato, o termo transferência é apenas a tradução do termo *projection* em latim, ou “projeção” [...] De acordo com Jung, falamos de projeção quando conteúdos psíquicos pertencentes a experiências subjetivas e intrapsíquicas são vivenciados no mundo externo em relação a outras pessoas ou objetos. Isto significa que não estamos conscientes de que esses conteúdos façam realmente parte da nossa própria estrutura psíquica.²⁰⁷

Poderíamos pensar que esse é o primeiro passo no processo de cura, como aponta Hopcke: “Para Jung, a psicoterapia, a *cura* da alma, ocorre tanto pela resolução da transferência quanto pelo verdadeiro relacionamento entre analista e paciente, a relação

²⁰⁵ “A representação mais completa, e ao mesmo mais simples do gênero, é sem dúvida alguma a série de gravuras do *Rosarium Philosophorum*, datada de 1550, que apresentarei a seguir. O interesse psicológico dessas gravuras justifica um esclarecimento mais pormenorizado das mesmas. Tudo o que o médico observa e experiencia com o paciente no momento do confronto com o inconsciente coincide de fato de maneira espantosa com o significado contido nestas imagens. Isso não deve ter acontecido por um mero acaso, porquanto os antigos alquimistas, que muitas vezes também eram médicos deviam ter tido oportunidade de sobra de fazer tais experiências” (OC, v. XVI/2, p. 85, § 401).

²⁰⁶ OC, v. XVI/2, p. 103, § 420.

²⁰⁷ JACOBY, 2011, p. 28-29.

de compromisso e cuidado mútuo”.²⁰⁸ A relação existente entre psicoterapeuta e paciente visa fornecer ao paciente os meios seguros para que sua *psique* se expresse em totalidade, tanto em sentido individual, quanto coletivo. Essa ligação instaura um espaço no qual é possível a confrontação com as camadas coletivas do inconsciente, tendo como suporte a própria relação terapêutica.

Desse modo, Jung amplia a compreensão tanto da transferência quanto da *cura*, reforçando a ideia de que não é o psicoterapeuta e não é a terapia quem cura o indivíduo, eles podem, sim, serem os facilitadores desse processo, mas não os meios exclusivos para tal. Essa proposta retira a *cura* do âmbito do consultório e a coloca no contato do indivíduo com o inconsciente, se tornando independente de um âmbito clínico. “há a esperança de que do fundo da alma, de onde provêm todos os elementos destruidores, nasçam igualmente os fatores de salvação”.²⁰⁹

A associação com as instâncias inconscientes está diretamente ligada com a forma como Jung concebe a própria estrutura da alma.

A Alma é um território em si, com leis que lhe são próprias. A essência da alma não pode ser derivada de princípios de outros campos da ciência, caso contrário violar-se-ia a natureza particular do psiquismo. Não se identifica com o cérebro, com os hormônios, nem com qualquer dos instintos conhecidos, mas tem que ser entendida como fenômeno *sui generis*. Por isso a fenomenologia da alma não se esgota nos fatos reais apreendidos pela ciência natural, mas também compreender o problema do espírito humano, que é o pai de toda a ciência.²¹⁰

A citação acima exemplifica bem o ponto de vista que se pretende defender, pois, se Jung concebe a alma como algo que está acima da ciência, ou seja, constituída de uma fenomenologia particular, então a ciência realmente não pode fornecer-lhe a *cura* e, muito menos, proporcionar um remédio externo. Se a alma é um território *sui generis*, como aponta Jung, então a *cura* não pode existir fora dela. Sendo assim, o papel da psicoterapia pode ser o de auxiliar o paciente a buscar²¹¹ em sua própria alma aquilo que de fato será seu processo de *cura*: “O trabalho, feito pelo paciente, conduz, através da assimilação progressiva do inconsciente, à integração final de sua

²⁰⁸ HOPCKE, 2011, p. 68.

²⁰⁹ OC, v. XI/6, p. 101, § 532.

²¹⁰ OC, v. XVI/1, p. 28, § 22.

²¹¹ “O primeiro passo seria que o próprio paciente procurasse entender os seus sonhos, de modo a incorporar progressivamente os conteúdos do inconsciente ao consciente, visto que a causa da neurose é a dissociação entre a atitude consciente e a tendência do inconsciente. Esta dissociação é superada através da assimilação dos conteúdos do inconsciente” (OC, v. XVI/1, p. 31, § 24).

personalidade, e com isso à eliminação da dissociação neurótica”.²¹² O confronto do *eu* com as instâncias coletivas do inconsciente é o que permite restaurar a *psique* desfragmentada.

A evolução do tratamento da alma é conduzida pelo próprio inconsciente, no qual o indivíduo se depara com o homem primitivo e coletivo²¹³ que habita dentro dele: “Fica, portanto, fácil compreender que o caminho individual produz a impressão de um recuo a tempos pré-históricos, de uma regressão na história da evolução espiritual [...]”.²¹⁴ Olhando por esse ângulo, “parece que o processo de cura mobiliza essas forças para alcançar os seus objetivos”.²¹⁵ Lembrando as considerações de Jung de que “o inconsciente não é apenas um espelhar reativo, mas atividade produtiva autônoma, seu campo de experiência constitui uma realidade, um mundo próprio”.²¹⁶ Seria prudente considerar, então, que o processo de *cura* parte do relacionamento com o próprio inconsciente.

Face à tendência perigosa e desagregadora, o mesmo inconsciente coletivo dá origem a uma reação em contrário, na forma de um inconsciente centrador, caracterizado por símbolos inconfundíveis. Este processo vai constituir nada menos do que um novo centro para a personalidade, cuja característica – conforme mostram os símbolos – é estar acima do eu [...] É por isso que este centro não pode ser subordinado [...] já não se pode designá-lo como eu, razão por que o denominei o “Si mesmo” (*Selbst*) [...] O processo que conduz a ela foi por mim denominado de *processo de individuação*.²¹⁷

Portanto, a *cura* no contexto da psicoterapia nos aponta para um processo profundo de autoconhecimento, colocando em foco a necessidade de um contato da alma com as esferas coletivas do inconsciente, de modo que o *eu* possa gradativamente

²¹² OC, v. XVI/1, p. 31, § 25.

²¹³ “Isso porque elas também provêm daquelas profundezas e falam uma linguagem, que, na verdade, a razão contemporânea não entende, mas mobilizam e põem a vibrar o mais íntimo do homem. A regressão que poderia assustar-nos à primeira vista é, portanto, muito mais um “*reculer pour mieux sauter*”, um concentrar e integrar forças, que no decorrer da evolução vão constituir uma nova ordem” (OC, v. XVI/1, p. 26, § 19).

²¹⁴ OC, v. XVI/1, p. 26, § 18.

²¹⁵ OC, v. XVI/1, p. 26, § 19.

²¹⁶ OC, v. VII/2, p. 75, § 292. Jung continua essa citação, ressaltando que: “Deste último podemos dizer que atua sobre nós do mesmo modo que atuamos sobre ele, ou seja, o mesmo que podemos dizer acerca do campo empírico do mundo exterior. Mas enquanto no mundo exterior os objetos são os elementos constitutivos, na interioridade os elementos constitutivos são os fatores psíquicos” (OC, v. VII/2, p. 75, § 292).

²¹⁷ OC, v. XVI/1, p. 117, § 219.

integrar os conteúdos do inconsciente. Assim, ocorre à necessidade de explorar esse processo, designado por Jung como Individuação.

2.3. Individuação como *cura* psicológica

No estudo desse conceito nos deparamos com o mesmo problema do verbete *cura*. Os escritos sobre esse tema estão contidos em diversos volumes espalhados ao longo das Obras Completas. O termo aparece primeiramente em uma conferência de 1916, sob o título *Adaptação, individuação e coletividade*,²¹⁸ em que Jung aponta a individuação como forma de restituir o equilíbrio da *psique*. Aqui vemos o tema que foi inicialmente abordado no primeiro capítulo desta dissertação, no qual o adoecer da alma está intimamente relacionado com a atitude inflexível e enrijecida do indivíduo perante o inconsciente e a vida. Assim, é neste sentido que a individuação visa romper com aquela postura unilateral do *eu*, sobretudo, quando diz respeito às negligências da adaptação ao interior.

Como ressalta Hopcke, “a tendência da psique de mover-se para a totalidade e o equilíbrio é um postulado fundamental da psicologia de Jung. Chamado diferentemente de princípio teleológico, intencional, sintético, construtivo ou finalista”.²¹⁹ Esse é um postulado típico da psicologia junguiana, ou seja, a compreensão de que a *psique* tende a uma síntese, a uma totalidade ou ao equilíbrio entre os opostos de consciente e inconsciente. Hopcke continua sua observação, afirmando que “o processo e o resultado dessa união de opostos é a habilidade de a pessoa formar para si uma personalidade individual unificada, coerente e, apesar disso, singular em profundidade e riqueza”.²²⁰

O conceito de individuação recebe, posteriormente, uma formulação mais consistente, ganhando destaque exclusivo na obra *Eu e o inconsciente*. Jung descreve alguns dos aspectos desse processo de forma mais didática, demonstrando a individuação como é conhecida nos escritos posteriores, ou seja, como um caminho individual de amadurecimento psicológico, no qual o *eu* é destituído de seu posto de centro da personalidade, dando lugar ao *si-mesmo* como um centro ordenador do inconsciente coletivo.

²¹⁸ De acordo com a edição de 2011, da Editora Vozes, esse artigo encontra-se no livro *A vida simbólica*, v. XVIII/2.

²¹⁹HOPCKE, 2011, p. 75.

⁶⁶HOPCKE, 2011, p. 76.

De acordo com o verbete individualização, presente na obra, *Tipos psicológicos*: “[...] uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individualização não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente”.²²¹ Nesse sentido, vemos a individualização sob outro aspecto, ressaltando a necessidade do contato com o mundo, o contato com o outro, e na árdua tarefa individual do confronto diário na sociedade.

Desta forma, vai emergindo uma consciência livre do mundo mesquinho, susceptível e pessoal do eu, aberta para a livre participação de um mundo mais amplo de interesses objetivos. Essa consciência ampliada não é mais aquele novelo egoísta de desejos, temores, esperanças e ambições de caráter pessoal, que sempre deve ser compensado ou corrigido por contratendências inconscientes; tornar-se-á uma função de relação com o mundo de objetos, colocando o indivíduo numa comunhão incondicional, obrigatória e indissolúvel com o mundo.²²²

Do embate entre o individual, a sociedade e as necessidades de uma individualização, o crescimento psicológico exige uma vertente ética e moral,²²³ pois, na medida em que o sujeito se vê obrigado a lidar com as desagradáveis formas com as quais o inconsciente se impõe a ele, ao mesmo tempo precisa estar no convívio coletivo e nas obrigações sociais. Para Jung, o “processo de individualização tem dois aspectos fundamentais: por um lado, é um processo interior e subjetivo de integração, por outro, é um processo objetivo de relação com o outro, tão indispensável quanto o primeiro”.²²⁴

Na prática, esses dois processos estão intrinsecamente ligados, não sendo possível, de fato, desvinculá-los. Cabe, então, ao ser humano a necessidade de se relacionar com aquilo que se impõe vindo do inconsciente, de modo a conciliar, no meio social, uma possível forma moral e criativa de integrar e manifestar os impulsos do inconsciente coletivo.

²²¹ OC, v. VI, p. 468, § 453.

²²² OC, v. VII/2, p. 68, § 276.

²²³ “Afim são as qualidades morais de um ser humano que o obrigam a assimilar seu Si-mesmo inconsciente, mantendo-se consciente, quer pelo reconhecimento da necessidade de fazê-lo, quer indiretamente, através de uma penosa neurose [...] ampliando o âmbito de sua personalidade. [...] Poderia acrescentar que esta ‘ampliação’ se refere, em primeiro lugar, à consciência moral, ao autoconhecimento, pois os conteúdos do inconsciente liberados e conscientizados pela análise são em geral desagradáveis e por isso mesmo foram reprimidos. Figuram entre eles desejos, lembranças, tendências, planos etc.” (OC, v. VII/2, § 218).

²²⁴ OC, v. XVI, § 448.

A realização da própria individualidade, que na formulação de Jung corresponde inequivocamente à passagem da universalidade abstrata do *ethos* à singularidade concreta da *praxis* virtuosa do sujeito ético, implica em algum grau um auto-sacrifício do indivíduo empírico em face da universalidade das exigências profundas dos valores do *ethos*, por um lado, e da totalidade do Si-mesmo, por outro.²²⁵

Esse processo implica uma responsável conscientização de si e, com sua postura perante a vida, assumir um aprofundamento íntimo, tanto no que diz respeito ao interior da *psique* do indivíduo, quanto no convívio social e coletivo. É nesse sentido que Jung faz a seguinte consideração: “A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano”.²²⁶ Quanto mais o indivíduo se aprofunda nas relações pessoais, mais ele se aprofunda em si, pois o outro também representa o inconsciente e encarna aquilo que o *eu* não reconhece como sendo dele. Desenvolve, assim, as qualidades coletivas que lhe permitem se tornar um ser inteirado com a comunidade humana, de modo geral.

Os escritos sobre individuação são uma tentativa de Jung explicar e apresentar um processo que ele observava em si mesmo, à medida que se confrontava com o inconsciente.²²⁷ Embora Jung descreva esse processo com certa linearidade, é possível notar que está sendo extremamente didático. A individuação é mais um processo simultâneo, e não necessariamente segue de forma ordenada. Porém, seria mais interessante para este trabalho visualizar os aspectos da individuação tal como Jung os descreve. Para isso, vamos investigar essas etapas, ampliando a compreensão dos arquétipos envolvidos e verificar de que forma ocorre esse desenvolvimento pessoal de crescimento psicológico.

2.3.1. Arquétipos de *Persona* e *Sombra*

Jung descreve que o primeiro passo no processo de assimilação do inconsciente advém da integração dos conteúdos do inconsciente pessoal, que constituem os complexos que foram formados através da identificação do *eu* com o papel social e dos conteúdos traumáticos que foram reprimidos ao longo da história de vida individual.

²²⁵ BARRETO, 2006, p. 161.

²²⁶ OC, v. VII/2, p.63, § 267.

²²⁷ Essa confrontação com o inconsciente aparece de forma consistente no *LiberNovus* (Livro Vermelho), a cuja confecção Jung dedicou muitos anos. Essa obra parece conter toda a raiz de seu pensamento futuro. O seu embate com o inconsciente aparece também na obra *Memórias, sonhos e reflexões*, no capítulo “Confronto com o inconsciente”.

Aqui entra em cena um par de arquétipos representando, de um lado, as identificações sociais, caracterizado pela *Persona* e, de outro, a face inconsciente complementar e reprimida, designada por *Sombra*.

Jung utiliza o termo *persona* para se referir à adaptação do *eu* ao meio coletivo, no qual a função desse arquétipo é possibilitar uma ordenação nas constituições sociais, estabelecendo papéis que regulam o compromisso perante a sociedade: “A palavra *persona* é realmente uma expressão muito apropriada, porquanto designava originalmente a máscara usada pelo ator, significando o papel que ia desempenhar”.²²⁸ Nas observações de Jung, os seres humanos, ao se depararem com as necessidades externas de adaptação, de proteção, de satisfação de suas necessidades básicas e de aceitação, recorrem a uma espécie de imitação do comportamento, possibilitando que se adequem às normas vigentes, desempenhando os papéis estabelecidos por seu meio social: “Pode-se dizer que no máximo a *persona* formará um invólucro compacto envolvendo o lado do ego²²⁹ que se defronta com o mundo social. Mas, usualmente, as pessoas ainda reconhecerão uma diferença entre o papel e a verdadeira identidade íntima”.²³⁰

A *persona* é uma espécie de segmento da psique coletiva,²³¹ que capacita o *eu* com os recursos apropriados para conviver em sociedade. O *eu* se identifica, por exemplo, com o nome que lhe foi atribuído ao nascer, com o sexo que possui, com o trabalho que exerce, com a filiação a qual pertence, a cidade em que mora. Como ressalta Stein: “Uma vez feita essa identificação, deixa de ser simplesmente “sou o que sou” [...] somos verdadeiramente dependentes da *persona* para a nossa inteira identidade e senso de realidade [...] sentimento de valor pessoal e de afinidade com o grupo a que se pertence”.²³² Desse modo, quando o *eu* está bem adaptado,²³³ consegue utilizar a

²²⁸ OC, v. VII/2, p. 46, § 245.

²²⁹ Ego, nessa citação, tem o mesmo sentido de *eu*. Pode ser lido como Complexo do Ego ou Complexo do Eu. Os dois se remetem às parcelas da consciência individual.

²³⁰ STEIN, 2006, p. 105.

²³¹ Nesse sentido, a *persona* é um conteúdo do inconsciente coletivo, não sendo de origem pessoal. De acordo com Jung, “se tentarmos estabelecer uma distinção entre o material psíquico consciente e o inconsciente, logo nos encontraremos diante do maior dilema: no fundo teremos de admitir que a afirmação acerca do inconsciente coletivo, isto é, de que seus conteúdos são gerais, também é válida no que concerne aos conteúdos da *persona*. Sendo esta última um recorte mais ou menos arbitrário e acidental da psique coletiva, cometeríamos um erro se a considerássemos (a *persona*), *in toto*, como algo ‘individual’” (OC, v. VII/2, p. 244, § 245).

²³² STEIN, 2006, p. 105.

²³³ “O ego deve estar motivado para aceitar as características e os papéis da *persona* que a sociedade requer e oferece, pois, caso contrário, serão pura e simplesmente evitados [...] Um acordo deve ser estabelecido entre o indivíduo e a sociedade para que a formação da *persona* se firme e consolide” (STEIN, 2006, p. 106).

persona para transitar no meio externo, exercendo o papel que lhe é exigido. Nesse sentido, a *persona* representa um facilitador do convívio com o coletivo:²³⁴ “Como seu nome revela, ela é uma simples máscara da psique coletiva, máscara que aparenta uma individualidade, procurando convencer aos outros e a si mesma que é uma individualidade, quando, na realidade, não passa de um papel, no qual fala a psique coletiva”.²³⁵

Porém, se o *eu* se identifica demasiadamente com o papel que exerce ou com o cargo que ocupa²³⁶ (geralmente cargos de poder), ou então, se sufoca as aspirações pessoais em prol de uma frequente necessidade de aceitação, surge um conflito entre o *eu* e a *persona*, atrapalhando o desenvolvimento da personalidade. Como destacado na citação acima, a *persona* não é a personalidade²³⁷ e muito menos representa uma individualidade. O que ocorre é que o sujeito pode cair nas armadilhas de ou se super identificar com seu representante social, perdendo de vista a individualidade verdadeira e profunda; ou, então, não dar a importância necessária ao mundo dos objetos externos, permanecendo, de forma exagerada com a atenção voltada para o inconsciente, tendo dificuldades de se identificar e estar no mundo.

A necessidade da individuação obriga o *eu* a constatar que a *persona* não lhe pertence²³⁸ e, dessa gradativa percepção, a máscara cai, dando lugar ao aparecimento da interioridade, na qual é possível perceber a manifestação do inconsciente pessoal. É preciso haver essa ‘retirada’ da *persona*, para que possa surgir a conscientização dos aspectos da verdadeira personalidade. Lembrando as considerações de Jung quanto ao fato do inconsciente compensar as atitudes da consciência, podemos pensar que, quanto mais refinada, mais apurada for a atitude da consciência, mais grosseira e rude será sua compensação no inconsciente.

²³⁴ “A *persona* faz com que a interação social causal transcorra mais fácil, mais solta e atenua os pontos mais ásperos que poderiam, em outras circunstâncias, causar constrangimento ou dificuldades sociais” (STEIN, 2006, p. 101).

²³⁵ OC, v. VII/2, p. 46-47, § 245.

²³⁶ “A identificação com o próprio cargo ou título pode ser muito tentadora, mas é o motivo pelo qual tantas pessoas não são mais do que a dignidade a elas concedida pela sociedade. Procuraríamos em vão uma personalidade atrás da casca. Sob o envoltório pomposo encontraríamos um homenzinho deplorável” (OC, v. VII/2, p. 33, § 230).

²³⁷ “A *persona* é a pessoa que passamos a ser em resultado dos processos de aculturação, educação e adaptação aos nossos meios físicos e sociais” (STEIN, 2006, p. 101).

²³⁸ “Ao analisarmos a *persona*, dissolvemos a máscara e descobrimos que, aparentando ser individual, ela é no fundo coletiva; em outras palavras, a *persona* não passa de uma máscara da psique coletiva. No fundo, nada tem de real; ela representa um compromisso entre o indivíduo e a sociedade, acerca daquilo que “alguém parece ser: nome, título, ocupação, isto e aquilo”. De certo modo, tais dados são reais; mas em relação à individualidade essencial da pessoa, representam algo de secundário, uma vez que resultam de um compromisso no qual outros podem ter uma quota maior do que a do indivíduo em questão. A *persona* é uma aparência” (OC, v. VII/2, p. 47, § 246).

Se na luz da consciência estão as características comumente aceitas na sociedade, na obscuridade dos processos inconscientes habitam, então, os traços reprimidos, inadaptados e imorais. Esses traços constituem os complexos da *sombra*, formando os aspectos da personalidade que são incompatíveis com as atitudes da consciência. Segundo Stein, “o que a consciência do ego rejeita torna-se sombra; o que ela positivamente aceita, aquilo com que se identifica e absorve em si, torna-se parte integrante de si mesma e da persona”.²³⁹ A *sombra*²⁴⁰ se desenvolve quando o *eu*, ao se adaptar, depara-se com situações que não poderia resolver, sem antes cair em um conflito moral. Nesse impasse é gerado uma personalidade secundária, um complexo funcional e autônomo, que pode agir sem a percepção da consciência, realizando a tarefa desagradável que a consciência, para se manter intacta moralmente, não pode executar²⁴¹. Nesse sentido, a *sombra* representa uma parte do todo da personalidade que precisa ser integrada, uma figura que aparece em sonhos ou representações míticas, como um duplo, um irmão gêmeo ou o vilão dos contos de fadas e histórias.

A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispensar energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer autoconhecimento e, por isso, em geral, ele se defronta com considerável resistência.²⁴²

²³⁹ STEIN, 2006, p. 100.

²⁴⁰ O termo *sombra* é aqui colocado em sentido pessoal; vale lembrar que Jung também se refere a esse termo como um arquétipo do inconsciente coletivo: “Como figura arquetípica, a sombra não é, na verdade, um problema a ser resolvido, mas uma entidade interior a ser explorada, conhecida e reconhecida como uma parte de nossa vida psíquica e comunal. O outro sentido da sombra que aparece nos escritos de Jung, especialmente em suas discussões sobre religião e cristianismo, está relacionado às sombras da psique individual, mas vai consideravelmente além disso para a que é melhor chamada de sombra objetiva, a sombra como o arquétipo da própria escuridão, o mal absoluto que, coloca Jung, deve existir no inconsciente coletivo como a única contrapartida lógica à luz brilhante do bem absoluto” (HOPCKE, 2011, p. 97).

²⁴¹ “A sombra pode ser pensada como uma subpersonalidade que quer o que a persona não permitirá. Mefistófeles, no Fausto de Goethe. É um exemplo clássico de uma figura sombria. Fausto é um intelectual entediado que já viu tudo o que havia para ver, leu todos os livros importantes e aprendeu tudo o que queria saber, e agora sente-se esgotado, sem nada que o motive e sem vontade de viver. [...] Mefistófeles induz Fausto a deixar seu gabinete de estudos e a sair com ele pelo mundo, a fim de adquirir experiência sobre o seu outro lado, a sua sensualidade. Apresenta Fausto às suas funções inferiores, sensação e sentimento, e aos frêmitos e excitação da sua até então nula vida sexual. Esse é um lado da vida que sua persona de professor e intelectual não permitia” (STEIN, 2006, p. 101).

²⁴² OC, v. IX/2, p. 19, § 14.

Justamente por seus traços incompatíveis com a estrutura do *eu* e da *persona*, a *sombra* é sentida como um corpo estranho na *psique* individual e, por esse motivo, ela é projetada externamente²⁴³. As consequências da projeção afastam o indivíduo do relacionamento com o mundo e conseqüentemente, com a conscientização de que esses conteúdos fazem parte da própria estrutura da personalidade. O material projetado, como ressalta Jung, “tem livre curso para agir”²⁴⁴ e, nesse sentido, não é vivenciado da forma que precisaria, não é integrado à consciência: “A consequência da projeção é um isolamento do sujeito em relação ao mundo exterior, pois ao invés de uma relação real o que existe é uma relação ilusória”.²⁴⁵

Aproximar-se da *sombra* para torná-la consciente faz com que seus conteúdos percam a força gradualmente, não deixem de ser totalmente projetados, mas, à medida que esses podem ser reconhecidos, o conflito moral pode ser resolvido pelo *eu* como uma escolha ética.²⁴⁶ Esse confronto representa o primeiro embate em direção ao encontro com nós mesmos. Suportar a *sombra* é trazer à tona nosso inconsciente pessoal, forçando o *eu* a reconhecer sua inferioridade dentro da esfera psíquica. Esta medida permite ao inconsciente o direito de fala, no qual ele pode se manifestar encaminhando para a consciência o desejo da parte interior da personalidade, que antes estava encoberto. “Se tivermos tal atitude, forças auxiliares adormecidas na nossa natureza mais profunda poderão despertar e vir em nosso auxílio”.²⁴⁷ Com isso, à medida que o *eu* consegue integrar os conteúdos, se aproxima gradativamente das esferas do inconsciente coletivo, permitindo que a consciência se amplie e tome nota da realidade da *psique* coletiva e dos arquétipos, sendo um relevante passo no processo de *cura*.

²⁴³ “Quando uma pessoa se sente tremendamente irritada por outra que manifesta ser realmente egoísta, por exemplo, essa reação é usualmente um sinal de que está sendo projetado um elemento inconsciente da sombra [...] A pessoa psicologicamente ingênua ou defensivamente resistente concentrar-se-á na percepção, argumentando a partir dela e ignorando a parte projetiva. [...] A outra pessoa é o monstro cruel, enquanto que o ego se sente como um inocente cordeiro. É de tal dinâmica que são feitos os bodes expiatórios” (STEIN, 2006, p. 100).

²⁴⁴ OC, v. IX/2, p. 20, § 17.

²⁴⁵ OC, v. IX/2, p. 20-21, § 17.

²⁴⁶ “Os relatos psicoterápicos de Jung demonstram como o processo de individuação quase sempre começa com essa humilde integração da sombra à noção consciente que a pessoa tem de si mesma, a primeira e mais importante tarefa no caminho para a saúde psíquica. Trazer a sombra à consciência despotencializa-a, como diria Jung, priva-a de seu poder” (HOPCKE, 2011, p. 96).

²⁴⁷ OC, v. IX/1, p. 29, § 44.

2.3.2. Arquétipos da Sizígia (*anima/animus*)

Nesse sentido, que um par específico de arquétipos chama a atenção de Jung, recebendo a denominação de *Anima* e *Animus*. Correspondem às dinâmicas psíquicas vinculadas com a alteridade, ou seja, de masculino e feminino. Masculino faz alusão ao sentido de *Logos*, de ação, à busca pela penetração no mundo; o dinamismo do feminino está relacionado à passividade, ao *Eros*, ao acolhimento e à receptividade.²⁴⁸ *Anima* aqui não é uma alma no sentido religioso dogmático, tampouco um conceito filosófico.²⁴⁹ Nessa perspectiva, ela é um arquétipo que representa, de forma satisfatória, a realidade do inconsciente e da personalidade mais profunda. *Animus* também segue essa mesma característica.

Nas observações de Jung, essas duas dinâmicas estão presentes na estrutura psíquica inconsciente de todo homem e de toda mulher, são formas compensadoras das atitudes conscientes, incompatíveis com as características de *persona* que o *eu* adota.²⁵⁰ Jung também se refere a *anima/animus* como a alma ou a *verdadeira personalidade*, destacando o caráter compensatório e complementar do inconsciente. Assim, “*anima/animus* como imagem da alma, a personificação íntima da *psique* de uma pessoa, não simplesmente como o lado feminino ou o lado masculino das pessoas”.²⁵¹ Desse modo, “a alma costuma possuir todas aquelas qualidades humanas comuns que faltam à atitude consciente [...] Se a *persona* for intelectual, a alma será sentimental”.²⁵² Se *anima* compõe o polo oposto do *eu* masculino, se apresentando simbolicamente

²⁴⁸ “Longe de mim querer dar uma definição por demais específica destes conceitos intuitivos. Uso os termos “Eros” e “Logos” meramente como meios nocionais que auxiliam a descrever o fato de que o inconsciente da mulher é caracterizado mais pela vinculação ao Eros do que pelo caráter diferenciador cognitivo de Logos. No homem, o Eros, que é a função de relacionamento, em geral aparece menos desenvolvido do que o Logos. Na mulher, pelo contrário, o Eros é expressão de sua natureza real, enquanto que o Logos muitas vezes constitui um incidente deplorável” (OC, v. IX/2, p. 27, § 29). Lembramos que essa noção de masculino e feminino, que vai culminar nos escritos de *anima/animus*, foi fundada por Jung em uma época na qual esses papéis eram bem mais demarcados, como indica Hopcke: “Jung entendia *anima/animus* principalmente a partir dos limites dos padrões estereotipados de masculinidade e feminilidade característicos do início do século XIX. Como o pensamento contemporâneo sobre masculinidade e feminilidade mudou, expandiu-se e até, em algum nível, tornou-se mais confuso” (HOPCKE 2011, p. 106).

²⁴⁹ “[...] não estamos tratando de um conceito filosófico e muito menos de um conceito religioso da alma e sim do reconhecimento psicológico da existência de um complexo psíquico semiconsciente, cuja função é parcialmente autônoma” (OC, v. VII/2, p. 81, § 302).

²⁵⁰ “A *persona*, imagem ideal do homem tal como ele quer ser, é compensada interiormente pela fraqueza feminina; e assim como o indivíduo exteriormente faz o papel de homem forte, por dentro se torna mulher, torna-se *anima*, e é esta que se opõe à *persona* [...] Portanto, o contrário da *persona* – a *anima* – também permanece totalmente no escuro e se projeta” (OC, v. VII/2, p. 85, § 309).

²⁵¹ HOPCKE, 2011, p. 106-107.

²⁵² OC, v. V, p. 429, § 760.

como mulher em sonhos e imagens, o *animus*, por sua vez, se apresenta sob a face simbólica de homem, representando o polo oposto e compensatório do *eu* feminino.

O caráter complementar da alma atinge também o caráter sexual, conforme pude constatar muitas vezes. Mulher muito feminina tem alma masculina; homem muito masculino tem alma feminina. Deve-se este contraste ao fato de o homem não ser plenamente viril em todas as coisas [...] Quanto mais viril sua atitude externa, mais suprimidos são os traços femininos; aparecem então no inconsciente. [...] Por sua vez, as mulheres mais femininas apresentam quase sempre, em relação a certas coisas internas, uma ignorância, teimosia e obstinação tão grande que só poderíamos encontrar na atitude externa do homem. São traços masculinos que, excluídos da atitude externa feminina, tornam-se qualidades da alma.²⁵³

Os escritos sobre *anima/animus* ganham destaque na obra *Eu e o inconsciente*, em que consta um capítulo relacionando estes arquétipos ao processo de individuação. Nesse texto Jung parece mais preocupado em apurar uma definição sobre esse conceito, sobretudo quando diz respeito à sua contraparte, a *persona*. A questão fundamental que se engendra, nesse texto, é a importância da diferenciação do *eu* em relação ao inconsciente coletivo. Essa medida visa buscar maior consciência de si, aproximando os complexos autônomos da esfera da consciência,²⁵⁴ permite que eles sejam integrados e que o eu possa se relacionar com o inconsciente coletivo. Já na obra *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*, o autor apresenta, de forma mais resumida e compacta, os dados relevantes sobre a fenomenologia desses arquétipos, sendo uma obra introdutória para se sondar as questões referentes ao arquétipo do *si-mesmo*.

É notável que a *anima* recebe uma atenção maior nos escritos de Jung e formulações mais abrangentes na obra *Os arquétipos do inconsciente coletivo*, onde é possível destacar o artigo *O arquétipo com referência especial ao conceito de anima*,²⁵⁵ de 1936, bem como no extenso artigo, *Aspectos psicológicos do arquétipo materno*,²⁵⁶

²⁵³ OC, v. V, p. 429, § 759.

²⁵⁴“É importante para a meta da individuação, isto é, da realização do si-mesmo, que o indivíduo aprenda a distinguir entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros. É igualmente necessário que conscientize seu invisível sistema de relações com o inconsciente, ou seja, com anima, a fim de poder diferenciar-se dela” (OC, v. VII/2, p. 85, § 310).

²⁵⁵ O artigo original foi publicado pela primeira vez em, *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete IX/5* (Leipzig, 1936), p. 259-257. Revisto e publicado novamente em: *Von den Wurzeln des Bewusstseins Studien über den Archetypus* (Ensaio II dos Ensaio Psicológicos “*Psychologische Abhandlungen*” IX), Rascher, Zurique, 1954.

²⁵⁶ Publicado originalmente com o título de Os diversos aspectos do renascimento, em: *Eranos-Jahrbuch*, 1939 (Rhein-Verlag, Zurique, 1940); revisto e ampliado sob o título *Aspectos psicológicos do arquétipo*

no qual Jung vincula a *anima* com a figura da mãe.²⁵⁷ Nesse texto, o autor relata que a imagem psíquica da *anima* é então conferida à mãe, sob a ótica do filho, que se fascina ao se deparar com os aspectos transcendentais do arquétipo. O fator que forma essas projeções provém do inconsciente e é idêntico à *imago* materna e, por isso, o filho se apodera dessa projeção como sendo a verdadeira mãe. Essa imagem de *anima* fica atrelada à criança por toda a vida, se manifestando através dos sonhos, visões e fantasias, aparecendo sempre personificada como um fator subjacente a ela, possuindo todas as qualidades e características de um ser feminino.²⁵⁸ É de fato uma produção do inconsciente e não somente uma invenção da consciência, não se tratando também de uma figura substitutiva da mãe. Suas qualidades tornam a *imago* materna tão poderosa, que só pode se tratar de uma imagem arquetípica, irradiada diretamente do inconsciente coletivo.

[...] minha concepção difere da teoria psicanalítica em princípio, pelo fato de que atribuo à mãe pessoal um significado mais limitado. Isto significa que não é apenas da mãe pessoal que provêm todas as influências sobre a psique infantil descrita na literatura, mas é muito mais o arquétipo projetado da mãe que outorga à mesma um caráter mitológico e com isto lhe confere autoridade e até mesmo numinosidade.²⁵⁹

Nessa perspectiva, a *anima*, enquanto personalidade interior do homem, se oculta no poder dominador do arquétipo materno e essa ligação pode durar a vida inteira, prejudicando gravemente o seu destino. A projeção só pode ser desfeita quando o *eu* perceber a existência de uma *imago* de mãe na *psique*, não só uma *imago* de mãe, mas também de todo ser feminino, como uma imagem de filha, de irmã, tais como as manifestações de deusas encontradas em diversos mitos e contos.²⁶⁰ Jung relata que o fruto dessa experiência com a

materno, em *Gestaltungen des Unbewussten (Psychologische Abhandlungen VII)*. Rascher, Zurich, 1950.

²⁵⁷ A representante da escola clássica de Psicologia Analítica, a autora Von Franz, nos chama atenção para este fato, onde relata que: “o caráter da anima de um homem é, em geral, determinado por sua mãe. Se o homem sente que sua mãe teve sobre ele uma influência negativa, sua anima vai expressar-se, muitas vezes, de maneira irritada, depressiva, incerta, insegura e susceptível” (FRANZ, 2008, p. 236).

²⁵⁸ As características de “ser feminino” são entendidas por Jung como aspectos relacionados às emoções e aos humores, tipicamente observáveis no comportamento habitual das mulheres.

²⁵⁹ OC, v. IX/2, p. 89, § 159.

²⁶⁰ “Assim como os arquétipos ocorrem em nível etnológico sob a forma de mitos, também se encontram em cada indivíduo, nele atuando de modo mais intenso, antropomorfizando a realidade, quando a consciência é mais restrita e fraca, permitindo que a fantasia invada os fatos do mundo exterior. Esta condição é dada indubitavelmente na criança em seus primeiros anos. Para mim é mais provável que a forma arquetípica do par divino recubra e assimile a imagem dos pais verdadeiros, num primeiro momento, até que, com o desenvolvimento da consciência, a forma real dos pais seja percebida, não raro para o desapontamento da criança” (OC, v. IX/2, p. 76, § 137).

mãe gera o complexo materno,²⁶¹ no qual a carga emocional irá influenciar as relações do homem com o feminino (lembrando que a palavra complexo não quer dizer patologia). Quando esse complexo é positivo, a *anima* proporciona ao homem a capacidade de amar, de se relacionar com o inconsciente, de despertar a intuição e a espiritualidade. Já a *anima* fruto de um complexo materno negativo pode torná-lo um sentimental, intensificando e falseando todas as relações deste mundo. Geralmente, quando há recusa perante as dificuldades da vida, o homem pode cair nas redes de *anima*.²⁶²

Às características referentes ao *animus*, Jung parece dedicar pouca atenção. Geralmente esse conceito aparece nos textos em que se faz referência à *anima*, mas não ganha um escrito exclusivo. Sabe-se que sua manifestação na *psique* feminina não se dá por fantasias ou inclinações eróticas, mas, antes, por fortes convicções, como indica Jung: “[...] assim como a *anima* produz caprichos, o *animus* produz opiniões; e assim como os caprichos do homem brotam de um fundo obscuro, do mesmo modo as opiniões da mulher provêm de pressupostos apriorísticos inconscientes”.²⁶³ Tais opiniões representam pressupostos inconscientes que, na realidade, são totalmente irrefletidos, prontos para serem usados sem o menor critério de avaliação.²⁶⁴

Da mesma forma que, para o homem, a mãe aparece como o primeiro receptáculo de sua projeção de *anima*, assim também é o pai para a mulher. Portanto, é a figura do pai que vai constituir na criança as convicções fortes e incontestáveis, formando as bases do complexo paterno: “O pai (= a soma das opiniões tradicionais) desempenha um grande papel na argumentação da mulher. Por mais amável e solícito que seja o seu Eros, ela não cede a nenhuma lógica da terra, quando nela cavalga o animus”.²⁶⁵

O *animus* personifica uma pluralidade de pessoas,²⁶⁶ como uma corte de juízes que julgam e condenam. Mostra-se como uma assembleia de pais e outras autoridades, que

²⁶¹ “O arquétipo materno é a base do complexo materno. É uma questão em aberto saber se tal complexo pode ocorrer sem uma participação casual da mãe passível de comprovação. Segundo minha experiência, parece-me que a mãe sempre está ativamente presente na origem da perturbação, particularmente em neuroses infantis ou naquelas cuja etiologia recua até a primeira infância” (OC, v. IX/2, p. 90-91, § 161).

²⁶² “Se dramatizarmos este estado, como o inconsciente em geral o faz, o que vemos no prosaetno psicológico é alguém que vive para trás, procurando a infância e a mãe, e fugindo do mundo mau e frio que não quer compreendê-lo de modo algum. Não poucas vezes se vê, ao lado do filho, uma mãe que parece não ter a mínima preocupação que o filho se torne um homem adulto, e cuida de tudo com infatigável devotamento e nada omite ou negligencia do que possa impedir o filho de tornar-se homem e casar-se” (OC, v. IX/2, p. 23-24, § 21).

²⁶³ OC, v. VII/2, p. 97, § 331.

²⁶⁴ “As opiniões do animus são sempre coletivas e negligenciam os indivíduos e todos os julgamentos individuais” (OC, v. VII/2, p. 99, § 334).

²⁶⁵ OC, v. IX/2, p. 27, § 29.

²⁶⁶ “No tocante à pluralidade do animus, em contraposição à personalidade única da anima, tal fenômeno singular se me afigura um correlato de atitude da consciência. A atitude consciente da mulher é

formam opiniões incontestáveis e racionais, mesmo que de modo ilógico, ditando palavras e conceitos, afetando a mulher em seus julgamentos sobre si e sobre o mundo. Algumas vezes as opiniões aparecem sob a forma de senso comum, ou até mesmo de princípios disfarçados de ensinamentos, em frases como: “Todo mundo diz isso ou aquilo”, ou até mesmo “Todo mundo faz assim”.²⁶⁷

O *animus* se expressa não somente por opiniões tradicionais, mas também por aquilo que chamamos espírito. Por esse ângulo, vemos esse arquétipo em sua forma positiva trazendo a *psique* feminina concepções filosóficas e religiosas universais. Pode-se dizer, com isso, que o *animus* também é um intermediário entre consciência e o inconsciente, uma personificação do inconsciente, possuindo um caráter integrador.

Jung propõe que a principal função dos arquétipos de *anima/animus* é sua capacidade de sintonizar a consciência do *eu* com o inconsciente, abrindo caminho para a jornada de conhecimento interno. Assim como a *persona* funciona como o regulador do *eu* para o social e coletivo, *anima/animus* são os arquétipos que mediam a relação do *eu* com as esferas coletivas do inconsciente. Em um primeiro momento, o *eu* precisa reconhecer essas figuras internas e perceber que possuem uma forma autônoma de manifestação. “Sua autonomia e falta de desenvolvimento usurpam, ou melhor, retêm o pleno desabrochar de uma personalidade [...] Se não os utilizarmos intencionalmente como funções, continuarão a ser complexos personificados”.²⁶⁸

A assimilação desses arquétipos se dá por um árduo processo de confrontação com o inconsciente, no qual o *eu* precisa reconhecer e integrar essas figuras, tomando nota de suas manifestações. A constatação da existência de algo na esfera psíquica que foge completamente ao controle do *eu* é inevitável e necessária, para que este possa se relacionar com o inconsciente, estabelecendo, assim, uma diferenciação.

Numa expressão menos poética, tal fato expressar-se-ia mais ou menos deste modo: “Reconheço que há um fator psíquico atuante em mim, que sabe escapar do modo mais incrível à minha vontade. Põe ideias extravagantes na minha cabeça, impinge-me estados de ânimo

geralmente muito mais pessoal do que a do homem. O mundo feminino é composto de pais e mãe, irmãos e irmãs, marido e filhos. [...] O mundo do homem é o povo, o “Estado”, os negócios etc. Sua família representa um meio dirigido para uma finalidade, e é um dos fundamentos do Estado. [...] Para o homem, o geral precede o pessoal; daí o fato de seu mundo ser composto de uma multiplicidade de fatores coordenados, enquanto que para a mulher o mundo além do marido acaba numa espécie de nevoeiro cósmico. Assim, a exclusividade apaixonada liga-se à anima do homem e a pluralidade indefinida, ao animus da mulher” (OC, v. VII/2, p. 100, § 338).

²⁶⁷ OC, v. VII, p. 98, § 332.

²⁶⁸ OC, v. VII/2, p. 101, § 339.

involuntários e indesejáveis, caprichos e afetos, induz-me a ações espantosas pelas quais não posso responsabilizar-me, transtorna irritantemente minhas relações com os outros etc. Sinto-me impotente diante desta realidade e, o que é pior, eu a admiro e amo.²⁶⁹

Assim, o reconhecimento das projeções que encobrem e falseiam as relações possibilita que esses arquétipos sejam despotencializados, um processo similar ao que ocorre com a *sombra*. Essa medida visa transformar as personificações em funções psíquicas. Desse modo, quando integrados à consciência, *anima/animus* assumem o papel de guia, trazendo os símbolos e orientações da personalidade total, ou *si-mesmo*.

[...] a união do consciente ou da personalidade do eu com o inconsciente personificado pela anima gera uma nova personalidade que compreende esses dois componentes [...] a nova personalidade não é, de forma alguma, um terceiro termo entre consciente e inconsciente, ela é os dois. Ela transcende a consciência e por esta razão já não deve ser definida como *eu*, mas sim como *si-mesmo*. A respeito deste conceito é preciso lembrar o *atman* hindu, cuja fenomenologia, ou seja, cuja existência pessoal é um paralelo exato do conceito psicológico do *si-mesmo* e do *filusphilosophorum*: o *si-mesmo* é eu e não eu, subjetivo e objetivo, individual e coletivo. É o símbolo unificador, por constituir a mais alta representação da união dos opostos.²⁷⁰

O importante a ser destacado nessa passagem é o fato de que *anima/animus* representam os conciliadores do *eu* e as instâncias coletivas e, nesse sentido são um forte fator no processo de *cura*.²⁷¹ Se Jung entende que é a relação com o inconsciente o meio que irá possibilitar a personalidade fragmentada se complementar, então a diferenciação²⁷² do *eu* em relação às fantasias produzidas por esses arquétipos e, sobretudo, com o inconsciente coletivo de modo geral, é imprescindível nesse processo. Na verdade, individuação é uma tentativa de tornar consciente o inconsciente. Assim, quando a consciência integra esses conteúdos, reconhecendo-os como parte da *psique* coletiva e não do *eu*, surge a possibilidade de diálogo

²⁶⁹ OC, v. VII/2, p.118-119, § 375.

²⁷⁰ OC, v. XVI/2, p. 151-152, § 474.

²⁷¹ “[...] quem quiser realizar esta difícil tarefa, não só intelectualmente, mas também como valor de sentimento, deverá, para o que der e vier, defrontar-se com o animus e com a anima, a fim de alcançar uma união superior, uma *coniunctio oppositorum* (união dos opostos). Esse é um pré-requisito indispensável para se chegar à totalidade” (OC, v. IX/2, p. 45, § 58).

²⁷² “A contínua conscientização das fantasias (sem o que, permaneceriam inconscientes), com a participação ativa nos acontecimentos que se desenrolam no plano fantástico, tem várias consequências, como pode observar num grande número de casos. Em primeiro lugar, há uma ampliação da consciência, pois inúmeros conteúdos inconscientes são trazidos à consciência. Em segundo lugar, há uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente; em terceiro lugar, verifica-se uma transformação da personalidade” (OC, v. VII/2, p. 110, § 358).

com o centro da personalidade, o *si-mesmo*, alcançando a meta da individuação, o ponto final da jornada de crescimento psicológico.

2.3.3. Arquétipo do *si-mesmo*

O processo de desenvolvimento da personalidade que se inicia com a retirada da *persona*, passando pelo reconhecimento da *sombra* e o relacionamento com as figuras de *anima* e *animus*, conduz até os domínios da camada mais profunda da *psique*, o *si-mesmo*.²⁷³ Nos escritos de Jung, esse arquétipo é um centro integrador dos conflitos entre interior e exterior psíquico, consciente e inconsciente, possuindo a notável característica de indicar e direcionar o *eu* para uma simbólica completude: “Os primórdios de toda nossa vida psíquica parecem surgir inextricavelmente deste ponto e as metas mais altas e derradeiras parecem dirigir-se para ele”.²⁷⁴ Nesse sentido, o *si-mesmo* é o fundamento da personalidade total²⁷⁵ um centro transcendente²⁷⁶ e impessoal.

Segundo Stein, “o si-mesmo forma a base para o que no sujeito existe de comum com o mundo, com as estruturas do Ser. No si-mesmo, sujeito, objeto, e ego e o outro, juntam-se num campo comum de estrutura energética”.²⁷⁷ Falamos aqui de um arquétipo organizador e integrador da esfera psíquica, “trata-se empiricamente de uma imagem da finalidade da vida, produzida espontaneamente pelo inconsciente, para além dos desejos e temores da consciência. Representa a finalidade do homem total”.²⁷⁸

Esse conceito só aparece nos escritos de Jung a partir de 1920, o que constata a grande influência do período no qual ele esteve em crise (1913-1928), que data seu intenso confronto com o inconsciente. Certamente ele pôde averiguar o *si-mesmo* como um fator psicológico organizador de sua própria personalidade, que corria o risco de se

²⁷³ “Dei a este ponto central o nome de si-mesmo (*Selbst*). Intelectualmente, ele não passa de um conceito psicológico, de uma construção que serve para exprimir o incognoscível que, obviamente, ultrapassa os limites da nossa capacidade de compreender” (OC, v. VI, 129, § 399).

²⁷⁴ OC, v. VI, 129, § 399.

²⁷⁵ “O si-mesmo, como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global” (OC, v. VI, p. 485, § 902).

²⁷⁶ “Na medida em que a totalidade que se impõe tanto de conteúdos conscientes quanto de inconscientes for um postulado, seu conceito é transcendente, porque pressupõe, com base na experiência, a existência de fatores inconscientes e caracteriza, assim, uma entidade que só pode ser descrita em partes e que, de outra parte, continua irreconhecível e indimensionável” (OC, v. VI, p. 485, § 902).

²⁷⁷ STEIN, 2006, p. 138.

²⁷⁸ OC, v. XI/4, p. 119, § 745.

desfragmentar²⁷⁹. A constatação de que os símbolos do *si-mesmo* possuem capacidade integradora e transformadora dos conflitos psíquicos é facilmente demonstrável no artigo *Simbolismo do mandala*,²⁸⁰ no qual Jung analisa os mandalas²⁸¹ produzidos tanto pelos povos indianos, como também por alguns de seus pacientes.

Jung ressalta que o mandala é a expressão do *si-mesmo* representado na quadratura do círculo,²⁸² é “o pressentimento de um centro da personalidade, por assim dizer, um lugar central no interior da alma, com o qual tudo se relaciona e que ordena todas as coisas, ao mesmo tempo uma fonte de energia”.²⁸³ Na leitura de Jung, o mandala possui um caráter religioso²⁸⁴ e também terapêutico,²⁸⁵ no qual a dinamicidade da figura e a instauração de um ponto central possibilitam que a *psique* individual se reorganize, como uma espécie de *autocura*. O próprio *si-mesmo* se apresenta nesse símbolo.

O escrito mais completo sobre o conceito de *si-mesmo* consta na obra *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*, de 1951, na qual Jung inicialmente faz um resumo geral dos arquétipos *sombra*, *anima/animus* e *si-mesmo*, passando ao capítulo *Cristo, símbolo do si-mesmo*. O autor destaca a similaridade entre as características simbólicas do *si-mesmo* e a figura de Cristo, relatando que: “Cristo elucida o arquétipo do *si-mesmo*. Representa uma totalidade da natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um Filho de Deus *sine macula peccati*”.²⁸⁶ São inúmeros os símbolos analisados por Jung nessa obra magna (signo de peixes, peixe na alquimia, o quaterno); em dado momento, ele levanta a hipótese de que o *si-mesmo* seria provavelmente o

²⁷⁹ “O aparecimento de símbolos do *si-mesmo* significa que a *psique* necessita ser unificada. Essa foi a experiência do próprio Jung. Durante o seu período de maior desorientação, ele começou a desenhar espontaneamente mandalas. O *si-mesmo* gera símbolos compensatórios de integração quando o sistema psíquico corre o perigo de se fragmentar. Esse é o ponto em que intervém o arquétipo do *si-mesmo* num esforço para unificá-lo” (STEIN, 2006, p. 144).

²⁸⁰ Publicado pela primeira vez em *Gestaltung des Unbewussten (Psychologische Abhandlungen VII)*, Zurique, Rascher: 1950. Cf. OC, v. IX/1, nota da p. 359.

²⁸¹ “A palavra sânscrita *mandala* significa “círculo” no sentido habitual da palavra. No âmbito dos costumes religiosos e na psicologia, designa imagens circulares que são desenhadas, pintadas, configuradas plasticamente ou dançadas” (OC, v. IX/2, p. 393, § 713).

²⁸² “A “quadratura do círculo” é um dos numerosos temas arquetípicos que estão à base da configuração de nossos sonhos e fantasias. Distingue-se, porém, de todos os outros pelo fato de ser um dos mais importantes, do ponto de vista funcional. Podemos designá-lo o arquétipo da totalidade. Devido a esse significado “a quaternidade é uma unidade”, o esquema das imagens divinas” (OC, v. IX/1, p. 394, § 715).

²⁸³ OC, v. IX/1, p. 361, § 634.

²⁸⁴ “No budismo tibetano o significado de um instrumento de culto (*yantra*) é atribuído à figura, devendo a mesma favorecer a meditação e a concentração. Algo semelhante acontece na alquimia, onde representa a síntese dos quatro elementos” (OC, v. IX/1, p. 393, § 714).

²⁸⁵ “Trata-se eventualmente de uma tentativa de *autocura* da natureza, que não surge de uma reflexão consciente, mas de um impulso instintivo”. (OC, v. IX/1, p. 394, § 714).

²⁸⁶ OC, v. IX/2, p. 51, § 70.

responsável pelas imagens de Deus, o responsável pela crença instintiva na figura de um ser superior, ou melhor, é a imagem do Ser Superior presente *a priori* na alma, chamado de *imago Dei* (imagem de Deus).²⁸⁷

Ao que norteia o *si-mesmo* como parte fundamental no processo de *cura*, podemos destacar novamente a obra *Eu e o inconsciente*. Seguindo as considerações desta obra, o “tornar-se si-mesmo” (em alemão *Verselbstung*) ou “o realizar-se do si-mesmo” (*Selbstverwirklichung*). Jung ressalta que não é o *eu* que se realiza, pelo contrário, o *eu* se reconhece enquanto uma mísera parte do todo da *psique*, “sentindo o si-mesmo como algo de irracional e indefinível, em relação ao qual o eu não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol – chegamos à meta da individuação”.²⁸⁸

Desse modo, pode-se resumir a individuação como um “[...] processo que gera um "individuum" psicológico, ou seja, uma unidade indivisível, um todo”.²⁸⁹ O indivíduo se realiza psicologicamente no mais profundo aspecto do ser humano²⁹⁰ enquanto totalidade de *anthropos*.²⁹¹ Como esse processo possui uma íntima ligação com o desenvolvimento individual da personalidade, o *eu* precisa reconhecer e assimilar o material do inconsciente coletivo, aproximando-se do centro da *psique*, em busca de

²⁸⁷ O conceito de *imago Dei* foi amplamente estudado por João Benzinelli. na dissertação intitulada *Imago Dei: da proto-imagem ao conceito. Um estudo da formação do conceito da Imago Dei nas obras de C.G. Jung*. De acordo com as considerações finais desse autor: “No “Aion, estudos sobre o simbolismo do si-mesmo” (OC, v. IX/2, [1950]) é o arquétipo do homem-Deus que está na raiz da imagem de Cristo, e esta já não é mais o estágio final, pois agora a Imago Dei, para significar a totalidade, deve reunir o anticristo à Cristo, representado na imagem dos dois peixes invertidos da era pisciana; em outras palavras, uma restauração da Imago Dei original que cindiu-se em opostos no processo da encarnação. A tese presente no “Aion”, de que as transformações da Imago Dei ocorrem paralelas às mudanças na consciência humana é, assim vemos nós, a porta de entrada para o “Resposta a Jó” (OC, v. XI, [1952]), livro onde a polêmica ocasionada pelo diálogo estabelecido com o símbolo chega a se transformar, em certos meios teológicos, em revolta. Fecha-se em “Jó” a Imagem de Deus que fora esboçada quarenta anos antes nos “Símbolos da Transformação”: o Deus de dupla face que precisa do homem para ampliar a sua consciência divina. No “Mysterium Coniunctionis” (OC, v. XIV, [1955]), um estudo sobre os opostos psíquicos na alquimia, a Imago Dei é o objetivo do opus, ou seja, a *lapisphilosophorum*. O anseio pela união dos opostos faz empreender o longo processo de depuração e de transformação. A Imago Dei deixa de simbolizar apenas o centro do indivíduo, se fazendo cósmica. Mas sempre necessariamente paradoxal e ambígua” (BENZINELLI, 2007, p. 117-118).

²⁸⁸ OC, v. VII/2, p. 131, § 405.

²⁸⁹ OC, v. IX/1, § 490.

²⁹⁰ “[...] o processo da individuação natural produz uma consciência do que seja a comunidade humana, porque traz justamente à consciência o inconsciente, que é o que une todos os homens e é comum a todos. A individuação é o ‘tornar-se um’ consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos” (OC, v. XVI, § 227).

²⁹¹ “A totalidade não pode ser consciente, pois abrange também o inconsciente. Ela é, ao menos em sua metade, um estado transcendental, portanto é mística e numinosa. A individuação é uma meta transcendental, uma encarnação do *anthropos*” (Cf. Cartas ao pastor Werner Niederer, 26/03/1951. *Cartas*, v. II, p. 190).

maior equilíbrio para a consciência.²⁹² Em outras palavras, esse é um processo que visa restituir as partes dissociadas da personalidade, integrando-as em uma unidade supraordenada, trazendo equilíbrio entre consciente e inconsciente, dotando o indivíduo da capacidade de manter um pleno relacionamento com o mundo. “Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo”.²⁹³

Assim, o estudo do conceito *cura* na psicologia junguiana revela que é preciso haver um cuidado ao lidar com as instâncias do inconsciente coletivo; esse não deve, em hipótese alguma, ser negligenciado. Ao se conscientizar e integrar os conteúdos, o indivíduo pode se aproximar daquilo que seria uma saúde mental, ou a recuperação da saúde psicológica através do constante cuidado e atenção para com o inconsciente.

Se a meta da individuação é colocar o *eu* em sintonia com o centro da personalidade, ou o si-mesmo que representa a imagem de Deus na alma, a cura elucida então um processo bem mais abrangente e profundo no desenvolvimento da personalidade. A prática de cuidado e atenção ao inconsciente parece ser, em determinada medida, um resgate do próprio sagrado existente no ser humano. Ao reconciliar as partes dissociadas da personalidade, o *eu* se depara com o aspecto *numinoso* característico do arquétipo. Sob estas considerações, que a compreensão de cura parece se assemelhar a um desenvolvimento também espiritual.²⁹⁴

O aprofundamento no processo de transformação da personalidade aponta para a presença de aspectos tanto psicológicos quanto religiosos presentes na cura, o que hipoteticamente poderia se configurar como a *cura d'alma* na psicologia analítica. Em outras palavras, uma atitude de cuidado e zelo perante ao inconsciente, que permite uma aproximação da saúde psicológica a medida que o indivíduo pode se manter em uma relação cuidadosa com o centro da personalidade, que age como se fosse Deus. Destina-se ao próximo capítulo, a verificação desta hipótese e um estudo mais minucioso sobre a relação *eu – si-mesmo*.

²⁹² OC, v. VII/2.

²⁹³ OC, v. VII/2, p. 63, § 266.

²⁹⁴ Cabe destacar que o contato do *eu* com as imagens produzidas pelo arquétipo do *si-mesmo* nem sempre é positivo. O *eu* pode se deparar com os aspectos sombrios e demoníacos gerados por esse arquétipo, e a experiência com a totalidade pode ser catastrófica. O *eu* pode se identificar com a imagem do *si-mesmo*, e sofrer uma desfragmentação da personalidade, gerando uma esquizofrenia. Foi reservado ao capítulo 3, item 3.3.1 *Relação eu – si-mesmo*, para abordar este complexo e perigoso contato.

CAPÍTULO 3

CURA D'ALMA NO PENSAMENTO DE C.G. JUNG

Após um exaustivo percurso nos escritos que compõem a base do pensamento de Jung, chegamos ao ponto crucial deste trabalho: a *cura d'alma*. Cabe ressaltar que este termo aparece nas obras em português com sentido de *cura animarum*²⁹⁵. Os tradutores optaram por colocar cura d'alma estritamente nos momentos em que Jung faz a distinção da cura exercida pelo pastor ou padre e de *cura* no sentido de tratamento psicológico ou psicoterapia. Esta demarcação coloca em foco a tentativa de delimitar o espaço da psicologia, diferenciando-se de um contexto religioso. Porém, a tradução das obras para o português acaba deixando de lado o momento no qual Jung tenta fazer uma aproximação desses dois espaços.

Ao nos atermos ao texto *Relação entre a Psicoterapia e a Direção Espiritual*, realizado na Conferência Pastoral de Estrasburgo, e destacarmos o título original em alemão, temos: *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge* (Zürich: Rascher, 1932). A palavra no alemão que é frequentemente usada para se referir ao trabalho pastoral que envolve o ambiente religioso é o termo *Seelsorge*, no qual *Seele* como vimos antes quer dizer alma, enquanto *Sorge* pode ser traduzido como zelo ou cuidado. *Seelsorge* seria literalmente cuidar da alma, manter um zelo pela alma ou cura d'alma. Assim, temos outra forma de traduzir o título acima, ou seja: *Relação entre a Psicoterapia e a Cura d'alma*.

Esse jogo com as palavras pode nos dar os primeiros indícios de uma possível aproximação entre a compreensão de *cura* na psicologia junguiana e o conceito de *cura d'alma*, no qual o próprio Jung faz esta aproximação no texto apontado acima. Se no capítulo anterior, vimos que *cura* corresponde ao sentido de cuidado ou zelo e, sobretudo, diz respeito ao processo de individuação em seu aspecto psicológico,

²⁹⁵ “Não raras vezes, o/a agente pastoral é visto ou chamado de “médico/a da alma”. Essa visão, possivelmente, foi influenciada pela própria Igreja, que assumiu a expressão latina *cura animarum*, quando se refere à ação pastoral de consolar e orientar. Em sentido literal, a expressão é traduzida por “Cura D’Alma”. (Daniel HOEPFNER, *Fundamentos bíblico-teológicos da capelania hospitalar*, p. 11).

poderíamos nos perguntar – em que medida o conceito de *cura* ou individuação não possui uma conotação também religiosa? Não seria a individuação em seu aspecto religioso, a *cura d'alma* na psicologia junguiana? Assim se configura o desafio deste capítulo e de todo o trabalho: buscar a compreensão de cura d'alma presente no pensamento de Carl Gustav Jung. Se essa aproximação recai sobre a religião, então é preciso antes de tudo, expor a compreensão do autor sobre esse conceito.

3.1. Definindo o conceito Religião

O termo religião vem de *religio*, que originalmente remonta-se ao universo romano antigo e tem seu significado próximo a algo escrupuloso ou cuidadoso. A vinculação de *religio* com *religiosus*, segundo Derrida, dá o sentido de “escrupuloso em relação ao culto”²⁹⁶ relacionado a uma espécie de cuidado ou zelo com as práticas do culto romano aos deuses. Na célebre obra de Cícero, *De Natura Deorum*,²⁹⁷ o termo *religio* recebe a denominação de *relegere* e reforça a ideia de um fazer corretamente ou uma cuidadosa postura na prática do culto.²⁹⁸ Segundo Azevedo, “a prática religiosa romana está associada ao zelo, à uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos. [...] realização correta dos rituais ganha extrema importância já que é a maneira de estar em contato direto com a divindade”.²⁹⁹

Já o autor Kerényi relata que *religio* pode estar relacionado com a questão da escuta, de saber ouvir atentamente, no sentido de ouvir o que os deuses têm a nos dizer. Desse modo, “a verdadeira *religio* é moderada, é uma abertura absoluta ao acontecer divino do mundo, um sutil escutar atentamente seus signos e uma vida encaminhada a

²⁹⁶ Jacques DERRIDA, *A Religião: seminário de Capri*, p. 52.

²⁹⁷ “O *De Natura Deorum* é um estudo sob a forma de diálogo científico que compara e critica as diversas opiniões a respeito dos deuses formuladas por diversas escolas de filosofia. Podemos acrescentar ainda a forte influência que os escritos de Aristóteles exerciam sobre nosso autor. [...] Nessa obra, caracterizada como diálogo do discurso científico, Cícero faz uma importante distinção entre duas vias de conhecimento e opta por uma delas. Por um lado, há o conhecimento sobre os deuses provindo da tradição recebida dos antepassados. É possível acreditar nas opiniões tradicionais mesmo sem nenhuma explicação dada. Por outro, há o conhecimento obtido por meio de uma pesquisa feita pela razão [...] Cabe dizer que o *De Natura Deorum* faz parte do grupo teológico dos escritos filosóficos de Cícero. Nesse grupo teológico entram mais duas obras: o *De Divinatione* e o *De Fato*” (VENDEMIATTI, 2003, p. 9-14).

²⁹⁸ “[...] aqueles que retomavam (*retractarent*) diligentemente e, de alguma maneira, *relegerent* todas as práticas do culto, foram chamados religiosos do verbo *relegere*, como *elegantes* deriva de *eligere*, *diligentes de diligere e intellegentes de intellegere*. Em todas essas palavras está implícito o mesmo significado de *legere* que achamos em *religioso*” (CÍCERO. *Sulla natura degli dei*, II, 28, 72. Citado por AZEVEDO, 2010, p. 91).

²⁹⁹ Cristiane AZEVEDO, *A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare*, p. 91.

ela e organizada em sua função”.³⁰⁰ No universo romano, era comum a consulta ao oráculo, justamente para não desconsiderar o que os deuses tinham a dizer. No caso, usava-se o termo *neglegere* para a falta de cuidado ou negligência, o oposto de *relegere*, não negligenciar a vontade dos deuses. Sobre essa questão, Azevedo comenta:

[...] nos parece que o termo *religio*, enquanto observância escrupulosa do rito, enquanto um zelo constante em relação aos deuses, dizia respeito aos atos do próprio cotidiano; cotidiano que, por sua vez, deveria se configurar por esse cuidado constante em relação aos deuses. Talvez essa característica explique porque, inicialmente, *religio* era um termo ordinário do vocábulo romano; pois, parece-nos que todos os atos faziam parte do âmbito de *religio*.³⁰¹

Entretanto, o termo *religio* passou por algumas modificações e o sentido pelo qual entendemos religião, hoje, não possui mais um vínculo tão forte com essa compreensão romana. Para Dubuisson, *religio* “só podia ser o sentido primeiro e muito especializado de uma palavra latina antes ordinária e que permaneceu assim até que os primeiros pensadores cristãos se apoderaram dela e favoreceram seu excepcional destino”.³⁰² Deste modo, parafraseando Azevedo³⁰³, o termo *religio* será apanhado pelo cristianismo primitivo, sobretudo, pelos pensadores Tertuliano, Lactânio e Agostinho. No entanto, era preciso antes desvinculá-lo de seu sentido original e encontrar uma forma que melhor se encaixasse com os preceitos cristãos ou com a ‘verdadeira religião’, como eles se autointitulavam.

Assim, Dubuisson nos explica que “na medida em que a verdadeira religião se dirige ao único verdadeiro Deus, divindade única, a religião tende a valorizar esse laço que liga (*religare*) o homem a Deus segundo a célebre etimologia proposta por Lactânio”³⁰⁴. É da pena de Lactânio que *religio* começa a perder seu sentido de *relegere*, rompendo com o laço romano do paganismo, com o culto aos deuses e passa a ser entendido enquanto *religare*, reforçando a crença de um Deus único e, ao mesmo tempo, marcando o fortalecimento do cristianismo que vai de um sistema filosófico à religião oficial do Império Romano. “Com isso, Lactânio afirma que a religião não

³⁰⁰ Carl KERÉNYI, *La Religion Antigua*, p. 127.

³⁰¹ Cristiane AZEVEDO, *A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare*, p. 92.

³⁰² Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion*, p. 41.

³⁰³ Cristiane AZEVEDO, *A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare*, p. 92.

³⁰⁴ Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion*, p.44.

consiste em práticas bem refletidas tal como Cícero propunha para a religião romana e, sim, no laço de piedade através do qual estamos ligados a Deus”.³⁰⁵

A instauração do desígnio cristão como a ‘verdadeira religião’ coloca as práticas pagãs em uma situação embaraçosa. Lactâncio começa a acusar tais práticas de supersticiosas e todos aqueles que ainda permanecem nela não estão verdadeiramente servindo ao Deus único. Com a passagem do termo *religio* para o sentido de *religare*, se perde a noção de uma cuidadosa e escrupulosa percepção ou escuta aos deuses, sendo substituída por uma relação de total dependência a um Deus criador.³⁰⁶

O conceito *religare* ganha uma força ainda maior nos escritos de Agostinho de Hipona, que por ser uma figura carismática e extremamente influente, irá exercer uma presença considerável no pensamento cristão. Agostinho designa *religio* como uma submissão ao amor de Deus, como a necessidade de reatar o laço com Deus que foi perdido por conta do pecado original, ou seja, um religar. Este ponto de vista está de acordo com o próprio entendimento de Agostinho quanto à questão da graça.³⁰⁷ Para o bispo de Hipona, a graça era totalmente independente da vontade ou do comportamento do homem e era exclusivamente a vontade de Deus se manifestando.³⁰⁸

Assim, o sentido que se atribui para compreensão da religião provém dessas duas bases conceituais: *relegere* e *religare*. Apesar de aparentemente os termos denotarem uma oposição ou concorrência, Derrida defende que é possível se falar de uma base comum, ou melhor, um ponto de encontro entre as fontes semânticas. O autor expõe que tanto *relegere* quanto *religare* apresentam “uma ligação insistente que se liga, antes de tudo, a si mesma. Trata-se realmente de uma reunião, de uma re-união, de uma re-coleção”.³⁰⁹

Já nas considerações de Azevedo, é possível notar que a autora vai um pouco mais além e tenta encerrar a questão de forma bem pontual, afirmando que:

³⁰⁵ Cristiane AZEVEDO, *A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare*, p. 94.

³⁰⁶ “Assim, a religião cristã ao impor o estabelecimento de laços de piedade e de amor que une o homem ao deus único como uma de suas características fundamentais, também coloca de lado o *relegere*. Essa operação foi necessária, também como vimos, para que o Cristianismo estabelecesse diferenças em relação ao culto pagão” (Cristiane AZEVEDO, *A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare*, p. 95).

³⁰⁷ “Mas a teologia da graça de Agostinho se torna problemática, deixando também de ser aceita pela Igreja, quando ele atribui uma irresistibilidade à graça e faz a salvação de cada homem depender inteiramente da predeterminação de Deus, na medida em que, de uma maneira aparentemente arbitrária, Deus concede ou nega a graça, mesmo que nenhuma criatura tenha o direito de exigí-la” (DROBNER, *Manual de Patrologia*, p. 414).

³⁰⁸ AGOSTINHO, *Confissões*.

³⁰⁹ Jacques DERRIDA, *A Religião: seminário de Capri*, p. 54.

[...] quando ouvirmos o termo *religio* devemos ter em mente mais do que uma reconciliação entre as duas origens etimológicas possíveis; trata-se de uma complementariedade: a observância escrupulosa do culto, a prática religiosa, e os laços de piedade e amor que unem os homens ao deus único.³¹⁰

Após as considerações a respeito do conceito de religião, é possível adentrarmos no pensamento de Jung e tentarmos compreender de que modo este autor entende a religião, como este conceito aparece em seus escritos e quais são as implicações com sua teoria psicológica. A questão que realmente pretendemos alavancar com os próximos tópicos é se a compreensão de cura na psicologia de Carl Gustav Jung possui algum parentesco com a com a religião, e em que medida se assemelha com uma cura d'alma.

3.2. Religião como função psíquica em C.G. Jung

A religião sempre foi o palco que, muitas vezes, mobiliza a busca de Jung para o entendimento humano, sendo difícil encontrar uma obra na qual ele não cite algo relacionado a esse campo, principalmente nas obras mais tardias, em que se observa uma preocupação ainda maior com esta questão. Vindo de uma tradição protestante, desde cedo, foi confrontado com o fenômeno religioso, principalmente em sua própria casa,³¹¹ sem contar as inúmeras experiências com o transcendente narradas por ele em célebres obras.³¹²

Mas as reflexões e seu principal pensamento para a questão da religião encontram melhor ensejo para este trabalho nas obras de referência sobre o tema. Jung tenta compreender os fenômenos religiosos pelo viés da psicologia, principalmente destacando a influência do inconsciente. A obra destinada a tratar desse assunto foi intitulada, nas primeiras compilações, *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*.³¹³ Trata-se de um conjunto de escritos que, em boa parte, representa um esforço em

³¹⁰ Cristiane AZEVEDO, *A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare*, p. 95.

³¹¹ “Na família de minha mãe havia seis pastores protestantes. Meu pai e dois de seus irmãos também eram. Ouvi, portanto, inúmeras conversas religiosas, discussões teológicas e sermões. E eu dizia sempre comigo mesmo: ‘Sim, sim, tudo isto é muito belo... Mas, e o segredo? O mistério da graça também é um segredo. [...] Eu pensava então: ‘Em nome do Céu, deve haver alguém que saiba disso! A verdade deve estar em alguma parte.’ Vasculhava a biblioteca de meu pai e lia tudo o encontrava acerca de Deus, da Trindade, do espírito e da consciência. Devorei livros sem encontrar o que buscava. [...] Li a Bíblia de Lutero que pertencia a meu pai” (JUNG, 2006, p. 64). Nesta mesma obra, Jung também relata que mergulhou fundo na filosofia à procura de respostas sobre Deus.

³¹² As obras *Memória, Sonhos e Reflexões* e *Livro Vermelho* estão abarrotadas de relatos pessoais que constatarem esse fato.

³¹³ A publicação original dos escritos destinados à religião recebe o nome de *Psicologia da Religião Oriental e Ocidental*. Com as novas edições, esses escritos passaram a ser divididos em seis livros, compondo hoje o volume onze das obras completas.

demonstrar a presença dos arquétipos nos símbolos religiosos e a importância da religião para a alma, como é o caso do texto, *Interpretações Psicológicas do Dogma da Trindade*,³¹⁴ no qual ele analisa este importante símbolo cristão e apresenta uma considerável crítica.³¹⁵ Já em *Símbolo da Transformação na Missa*, Jung entende o ritual presente nessa cerimônia religiosa como um elemento de forte relevância psicológica e relata que “a missa pode ser classificada como um rito de processo de individuação”.³¹⁶

Em *Psicologia e Religião Oriental*, logo de início, o autor delimita a diferença tipológica de pensamento, caracterizando o oriental como introvertido e o ocidental como extrovertido. Essa diferença é o principal fator que marca a diversidade da experiência religiosa e da compreensão da religião³¹⁷ nesses dois contextos de mundo. Estão presentes também textos relacionados ao *Livro Tibetano da Grande Libertação*,³¹⁸ notas sobre *A Ioga e o Ocidente*, *Considerações em torno da Psicologia da Meditação Oriental* e o prefácio de *I Gin: o Livro das Transformações*, de Richard Wilhelm.

Mas o que parece ser o ponto auge das considerações sobre a religião é o texto *Resposta a Jó*.³¹⁹ A perspectiva adotada por Jung nesse escrito parece ser um tanto diferente. Se até o momento os textos giravam em torno de demonstrar que psicologia e religião não eram inimigas, mas antes, possuíam pontos em comum, em Jó vemos uma

³¹⁴ OC, v. XI/2.

³¹⁵ Para Jung, a Trindade não é um símbolo adequado ao processo de Individuação, pois a presença de três elementos não comporta de forma satisfatória o todo da *psique*. Para isso, seria necessária uma figura que levasse em conta o 4º elemento. A Trindade exclui assim, os elementos materiais e femininos, renegando-os ao aspecto de sombra (Cf. OC, v. XI/2).

³¹⁶ OC, v. XI/3, p. 92, § 414.

³¹⁷ “A introversão é, se assim podemos nos exprimir, o estilo Oriental, ou seja, uma atitude habitual e coletiva, ao passo que a extroversão é o estilo Ocidental”. (OC, v. XI/5, p. 17-18). Para Jung, o ocidente cristão “considera o homem inteiramente dependente da graça de Deus ou da Igreja na sua qualidade de instrumento terreno, exclusivo da obra de redenção sancionada por Deus”. (OC, v. XI/5, p. 18). Por outro lado, o ocidente “sublinha o fato de que o homem é a única causa eficiente de sua própria evolução superior; o Oriente, com efeito, acredita na ‘autoredenção’” (OC, v. XI/5, p. 18). Obviamente que as citações utilizadas nesta nota de rodapé são um recorte bem superficial, que tem como objetivo, o de apresentar de forma resumida a ideia geral defendida por Jung. É incontestável o fato de que os argumentos precisariam ser exaustivamente trabalhados para se compreender de forma consistente o pensamento do autor, mas fazer isso poderia acarretar um desvio na dissertação.

³¹⁸ “Escrito em 1939. Apareceu pela primeira vez em inglês, em *The Tibetan Book of the Great Liberation*, organizado por W.Y. Evans-Wentz, 1954” (Cf. OC, v. XI/5, p. 11, nota 1).

³¹⁹ “O Livro de Jó constitui um dos marcos miliares que assinalam a longa caminhada da evolução de um drama divino. Na época em que o livro surgiu, já haviam testemunhos de várias espécies: fora traçada uma imagem contraditória de Javé, imagem de um Deus excessivo em suas emoções, e que sofria por causa desses excessos, um Deus que reconhecia a cólera e o ciúme que o corroíam, e que lhe era doloroso. [...] Mas não é disto que trataremos nesta obra, e sim da forma pela qual uma pessoa criada e instruída no cristianismo se confronta com as trevas divinas tais como aparecem no livro de Jó e como essas trevas agem sobre tal pessoal” (OC, v. XI/4, p. 17, § 560-561).

especulação declarada no campo da teologia. Jung, seguindo a trilha de Jó, tenta enfrentar o problema do bem e do mal vividos amargamente por esse personagem bíblico.

Ao longo dos escritos relacionados à religião destacados acima, é possível ressaltar dois pontos importantes: o primeiro é o fato de Jung considerar a importância dos dogmas religiosos e da irracionalidade das crenças, bem como a função dos rituais para estabelecer, na esfera psíquica individual, uma marca, uma modificação substancial que permite que os indivíduos possam passar a novos estágios de consciência, atingindo esferas mais maduras da vida e do convívio social. Esses fatos por si já demonstram a importância da religiosidade na construção e na organização da sociedade. No segundo ponto, Jung destaca a existência de um comportamento religioso inato no ser humano, uma busca pelo transcendente, uma espécie de função *religiogizante* da própria *psique*. Nise da Silveira ressalta que “do ponto de vista de Jung a religiosidade é uma função natural, inerente à psique. Fenômeno universal, a religião é encontrada desde os tempos mais remotos em cada tribo, em cada povo [...] religião é um instinto”.³²⁰

Hopcke, ao falar sobre a postura de Jung frente à religião, reforça a ideia de que “ele não foi teólogo nem metafísico, mas examinou a importância simbólica e psicológica da experiência religiosa em grande profundidade sem fazer nenhuma

³²⁰ Nise da SILVEIRA, *Jung vida e Obra*, p. 125. Hopcke também compartilha do ponto de vista que a Religião é um instinto, e afirma: “Jung, no entanto, notou vários fatos pertinentes com referência à religião. Em primeiro lugar, não há civilização, presente ou passada, sobre o planeta que não tenha tido uma religião, um conjunto de crenças e rituais sagrados. Por isso, Jung diz que existe um instinto religioso nos seres humanos, uma busca inerente de um relacionamento com Algo ou Alguém que transcende as limitações humanas, um poder maior” (HOPCKE, 2011, p.79-80). Entretanto, a pesquisa dos verbetes religião e instinto nas Obras Completas revela que Jung não utiliza diretamente esta expressão. O autor defende o surgimento da religião e dos símbolos como uma característica da *psique*, mais precisamente, em relação com a energia psíquica: “Do excedente de libido resultam certos processos psíquicos inexplicáveis, ou insuficientemente explicáveis pelas simples condições naturais. Trata-se dos processos religiosos, cuja natureza é essencialmente simbólica. Símbolos de representação são ideias religiosas, símbolos de ação são rituais ou cerimônias; ambos são a manifestação e a expressão do excedente da libido” (OC, v. VIII/1, p. 61, § 91). Religião aparece aqui não como um instinto, mas como uma função da psique. Esta questão também pode ser observada quando Jung fala do aspecto *numinoso* dos arquétipos, principalmente relacionado ao arquétipo do *si-memso* (OC, v. IX). A religião também aparece em seus escritos como uma tentativa inata de proteção contra o inconsciente, destacando os rituais como medidas para afastar estes perigos (OC, v. V & XI). Talvez o mais próximo que podemos chegar da religiosidade humana como um instinto ou como algo inato surge desta afirmativa: “Bastaria dizer que a sexualidade parece ser o instinto mais forte e imediato, razão pela qual ela se apresenta como sendo o instinto. Mas, além disso, tenho que salientar também que o princípio espiritual, a rigor, não colide com o instinto, mas com a instintividade entendida como uma superioridade injustificada da natureza instintiva em relação ao espiritual. *O espiritual também se apresenta no psiquismos como um instinto* [...] será fácil descobrir o início da formação religiosa primitiva, aliás, de uma formação religiosa individual, que é bem diversa da religião dogmática coletiva dominante” (OC, v. XIII/1, p. 72, § 108-109).

afirmação sobre a verdade objetiva ou sobre a falsidade de qualquer credo”.³²¹ Jung faz essas considerações abertamente quando relata que “por isso nossa psicologia é uma ciência dos fenômenos puros, sem implicações metafísicas de qualquer ordem”.³²² Entende-se, nesse contexto, que o que ele chama de fenômeno puro diz respeito ao sentido mais preciso da fenomenologia, ou seja, atenção para aquilo que se mostra. Não é de sua estimativa classificar, mas antes, perceber as implicações que surgem na esfera psíquica.

Nesse sentido, é possível perceber que Jung estabelece uma hermenêutica psicológica para a religião, inserindo-a como possibilidade de estudo quando abordada como uma experiência profunda e pessoal, enquanto dinâmica simbólica. Os conteúdos ditos espirituais são compreendidos como fatos, dados verídicos da experiência psíquica. “Assim, uma determinada ideia, como uma concepção religiosa qualquer, é considerada psicologicamente verdadeira porque existe de fato, de forma objetiva”.³²³

A religião é observada na psicologia junguiana como uma característica inata da *psique*. “Qualquer que seja a natureza da religião, não resta a menor dúvida de que seu aspecto psíquico, empiricamente constatável, reside nessas manifestações do inconsciente”.³²⁴ Essa qualidade fica ainda mais nítida quando destacamos o próprio termo empregado por Jung. Na introdução da obra *Psicologia e Religião*, ele remonta às considerações do teólogo Rudolf Otto na obra, *O Sagrado*, ressaltando a religião enquanto *relegere*³²⁵ ou seja, uma cuidadosa e acurada observação de fenômenos e forças sobrenaturais que transpassam o mundo objetivo. Jung também recorre a esta definição em algumas cartas³²⁶.

Nessa perspectiva, o conceito de religião se remete às raízes antigas do paganismo, em que está vinculado à prática correta dos ritos, exigindo uma postura de

³²¹ Robert HOPCKE, *Guia para a Obra Completa de C.G. Jung*, p 80-81.

³²² OC, v. XI/5, p. 11, § 759.

³²³ Hermenegildo GIOVANONI, *A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung*, p. 85.

³²⁴ OC, v. XII, p. 41, § 35.

³²⁵ “Religião é – como diz o vocábulo latino *relegere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário” (OC, v. XI/1, p. 19, § 6). Vemos aqui o mesmo erro que foi ressaltado na introdução desta dissertação. Jung usa a palavra *Religere* com o mesmo sentido de *Relegere* de Cícero. Na nota 4 de *Psicologia e Religião* ele faz esse paralelo diretamente. Até mesmo nas cartas quando cita Cícero, utilizando enfaticamente o termo *Religere* para se referir a *Relegere*. Não foi possível saber se o autor usou propositalmente o termo, ou se errou na grafia.

³²⁶ “Segundo opinião antiga, a palavra *religio* provém de *relegere* e não do termo *religare*. A primeira palavra significa ‘considerar ou observar cuidadosamente’. Esta derivação dá a *religio* a correta base empírica, isto é, a condução religiosa da vida [...]” (*Cartas*, v. III, p. 227).

escuta, observação e submissão, por parte do ser humano, ao desejo ou à vontade dos deuses.

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego ordinário do termo: “religio”, poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados.³²⁷

Em determinado trecho de *Psicologia e Religião*, Jung faz uma consideração sobre a questão dos sonhos e pontua que “se o resultado da investigação favorece a hipótese do inconsciente, os sonhos deverão ser tidos como possíveis fontes de informações das *tendências religiosas do inconsciente*”.³²⁸ Falamos aqui de uma função da *psique*. Função essa de produzir imagens e símbolos que são sentidos pela esfera do *eu* como algo que deva ser respeitado, algo de ameaçador e devastador. Frente a essas manifestações do inconsciente é preciso haver uma postura de extremo cuidado e atenção, uma *relegere*.

E em algumas cartas, Jung esclarece:

Do ponto de vista psicológico, a religião é um fenômeno psíquico que existe de modo irracional, assim como o fato de nossa fisiologia ou anatomia. Se faltar esta função, a pessoa humana, como indivíduo, estará sem equilíbrio, pois a experiência religiosa é expressão da existência e funcionamento do inconsciente. Não é verdade que possamos ter êxito só com a razão e a vontade. Ao contrário, estamos sempre sob efeito de forças perturbadoras, que atravessam a razão e a vontade, isto é, são mais fortes do que as últimas duas [...] precisamos da religião, ou seja, de cuidadosa atenção aos acontecimentos (*religio* é derivada de *religere*, e não de *religare*) e não de sofismas, supervalorização do intelecto racional.³²⁹

Em outro trecho, Jung irá afirmar que a religião é “um equilíbrio entre o eu e o não-eu psíquico, uma *religio*, ou seja, um levar em conta escrupulosamente a presença

³²⁷ OC, v. XI/1, p. 20, § 8.

³²⁸ OC, v. XI/1, p. 40, § 39 [Itálico nosso].

³²⁹ Cf. Cartas a Piero Cogo, 21/09/1955. *Cartas*, v. II, p. 439.

das forças inconscientes, que não podemos negligenciar sem correr perigo”.³³⁰ Aqui é possível perceber o ponto chave que permite uma leitura psicológica da religião. Não é por acaso que Jung toma emprestado o termo *relegere* de Cícero na obra *De Natura Deorum (A Natureza de Deus)*, pois, significou para ele a possibilidade de utilizar o conceito de inconsciente para se referir aos fenômenos percebidos como ‘ocultos’, transcendentais, atribuindo-lhes um lugar na esfera psíquica. O termo *relegere* permite uma leitura mais ampla para a religião, sem tomar partido, a princípio, de um contexto necessariamente cristão, além de possibilitar a vinculação com a teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo.

Um ponto importante a ser ressaltado nos escritos de Jung é que o autor nunca utiliza o termo *religare*,³³¹ ou melhor, seu entendimento para a religião é fundamentado exclusivamente por *relegere* e não por *religare*. Constantemente surgem certas confusões³³² a este respeito, obviamente, não sem fundamento.

Se na tradição latina o termo *religare* representa o religar os laços entre homem e Deus que foram perdidos, fica fácil julgar que religião para Jung significaria, então, o religar o *eu* ao *si-mesmo* como meta da individuação, o que parece um equívoco comum e pode embaçar ou passar uma ideia errônea sobre religião para este autor. Seria impensável atribuir o termo *religare* para designar a compreensão de Jung sobre religião, pois fere a noção de um ser humano que possui um *a priori* religioso. O próprio Jung relata: “não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatos que agem sobre ele e sobre seu estado geral”³³³. A religião, nessa perspectiva, é inata, sentida internamente na *psique*. Os deuses estão ‘dentro’ e não ‘fora’.

É preciso então, a partir daqui, entender que a religião para Jung, é compreendida como *relegere*, enquanto que a descrição da individuação pode, em determinada medida, passar uma ideia similar ao termo *religare*. Na medida em que o

³³⁰ OC, v. XVI/2, p. 80, § 395-396.

³³¹ Poucas vezes (se não as únicas) aparece o termo *religare*: uma nota de rodapé, no volume XI/5, no qual Jung diferencia *relegere* de *religare* e, em cartas, também com intuito de diferenciar as duas origens para a palavra religião.

³³² A própria Nise da Silveira parece se confundir com essa terminologia quando afirma, “Jung usa a palavra religião no sentido de *religio (religare), tornar a ligar*”. E logo a seguir ela ressalta: “Religar o consciente com certos fatores poderosos do inconsciente a fim de que sejam tomados em atenta consideração” (SILVEIRA, 2007, p. 126) [Grifo nosso]. Embora ela tenha utilizado o termo *religare*, a explicação parece condizer mais com o sentido de *relegere*, o que demonstra certa confusão da autora.

³³³ OC, v. XI/1, p. 22, § 11.

complexo do *eu* precisa restabelecer sua conexão com a totalidade psíquica, esta ideia assume, sob os aspectos simbólicos do *si-mesmo* como a imagem de Deus, a noção de um religar os laços entre o homem e Deus, ou seja, uma *religare* entre o *eu* e o *si-mesmo*. Esta noção da individuação não pode ser confundida com a perspectiva de Jung sobre a religião.

Outra fonte importante para se compreender religião em Jung pode ser percebida nessa citação: “poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do *numinoso*”.³³⁴ Aqui vemos uma referência direta ao conceito de Rudolf Otto, do qual Jung toma emprestado o termo *numinoso*. O *numen* ou *numinoso*, segundo Otto, é “ente sobrenatural, do qual ainda não há noção mais precisa”.³³⁵ É pertinente observar que, de acordo com essa definição, duas expressões mantêm a ideia paradoxal da dificuldade de conceituar de fato e a possibilidade de se conhecer o ente conceituado. São elas: ‘não há...’ e ‘ainda’. Sendo que o ‘ainda’ indica que a noção que falta pode ser construída, mas permanecerá aquém do que realmente é. As duas expressões juntas indicam que a experiência está ali, pode ser percebida, pode ser até mesmo conceituada, mas existe uma realidade além, imensurável, imprevisível. A experiência *numinosa* dispensa definições que tendem a esgotá-la, dispensa articulações racionais, uma vez que o *numinoso* requer uma percepção orientada a ele:

Poderíamos mesmo dizer que o Numen só se deixa e faz ver pelo sentimento do Numinoso. Há aqui uma pertença mútua, de modo que um não pode ser sem o outro. Perguntamos então: onde está o Numinoso? Otto responde: “Só se pode indicar através do tom e do conteúdo particular da reação do sentimento que provoca o seu aparecimento na consciência e que é necessário experimentar em nós próprios”.³³⁶

Na Ciência da religião do autor Rudolf Otto, o *numen* compõe um dos aspectos da concepção de Sagrado³³⁷ e demonstra a forma como compreende a religião. Sua

³³⁴ OC, v. XI/1, p. 21.

³³⁵ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 28.

³³⁶ Adriana SOUZA, *Sobre a concepção da criatura como sendo nada em si: aproximações entre as ideias de Rudolff Otto e Mestre Eckhart*, p. 1-2.

³³⁷ Na língua alemã, o termo usado para fazer referência ao Sagrado é *das Heilige*, que pode ser usado para santo (substantivo), sendo *helig* o termo usado para santo quando é adjetivo. Na religião bíblica, o termo equivalente, no AT, em hebraico, é *qadôsh* e no grego do NT é *hagios*. No latim, *sanctus* ou *sacer* são as palavras usadas para fazer referência ao Sagrado. O Sagrado é próprio do que é religioso. O

formulação para o Sagrado advém de uma doutrina filosófica herdeira da tradição kantiana. Falamos aqui da possibilidade de uma experiência religiosa, de algo que se encontra em estado latente, que pode ou não se manifestar, de uma *religião* inata no ser humano, presente em estado de possibilidade. Assim, Otto destaca que “o sentimento do *numinoso* é desse tipo. Ele eclode do “fundo d’alma”, da mais profunda base da *psique*”.³³⁸

Apoiado tanto nas considerações do *numinoso* de Otto, quanto no *relegere* de Cícero, é possível notar que Jung faz uma ponte para a psicologia da religião. Ele parece ter em mãos duas bases consistentes, que se encaixam de forma precisa com a construção de sua teoria e, embora não descarte a existência de algo transcendente, se restringe a reconhecer os limites de uma afirmação pautada na psicologia e sempre irá recorrer a uma leitura da religião, partindo desse terreno. Em outras palavras, o que interessa a Jung é a religião enquanto manifestação psicológica, enquanto experiência psíquica.

3.3. Individuação como *cura religiosa*

Após essas considerações acerca da religião em Jung, cabe então nos voltarmos ao tema central deste trabalho. Fica, portanto, colocada em pauta uma questão: Em que medida a compreensão de Jung sobre a individuação implica uma perspectiva religiosa? E como isto pode ser entendido como a cura d’alma em sua psicologia? O próprio autor

conceito de Otto possui um aspecto compreendido como o elemento racional, ou seja, os elementos que podem ser nomeados, conceituados. Assim, o aspecto do Sagrado que pode estar imanente na linguagem são elementos doutrinários, princípios da ética religiosa e até mesmo noções conceituais sobre Deus. O Sagrado, contudo, mesmo possuindo o espaço passível de racionalização ou conceituação, foge a essa condição. É por isso que Otto designa também um aspecto irracional para a experiência deste. Segundo o autor: “Por “irracional”, não entendemos o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. [...] Por “racional” na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de “o irracional” (OTTO, *O Sagrado*, p. 97- 98). A maior questão em jogo parece ser a relação entre o racional e o irracional no tocante ao Sagrado. E é essa questão que, ao longo de toda a abordagem de Otto, caminha no intuito de avaliar a precedência do elemento irracional sobre o elemento racional, ou seja, se a experiência do Sagrado nasce do irracional ou do racional em primeiro lugar. Desse modo, o cerne do Sagrado é sempre o elemento irracional, pois é o elemento que não se pode desagregar do Sagrado e é parte integrante de qualquer experiência religiosa. O elemento irracional não se submete à linguagem e não se enquadra nas conceituações: está sempre além delas. Assim, o elemento racional e o elemento irracional constituem a compreensão humana acerca do Sagrado, sendo este último mais precioso e caro dentro do pensamento de Otto, sendo movido por um assombro provocado por algo externo ao ser humano. Deste modo, em relação a esse elemento, pode-se dizer que qualquer esforço racional no sentido de compreendê-lo será frustrado, pois ele está mais para a experiência, não para o conceito (OTTO, *O Sagrado*, p. 37).

³³⁸ Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 151.

parece traçar esse vínculo entre individuação, cura e religião em diversos textos, principalmente nos que dizem respeito à psicoterapia. Ele declara abertamente que “o problema da *cura* é um problema religioso”.³³⁹

Ao fazer um balanço geral sobre a situação de seus pacientes, Jung comenta:

De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que evidentemente, nada tinha a ver com a questão de confissão (credo religioso) ou com a pertença a uma determinada igreja.³⁴⁰

Já na obra *Símbolos da Transformação*, ele discute a questão da transformação da libido e seu caráter intrinsecamente mágico para os povos primitivos. Ao destacar a periculosidade da realidade interna da *psique*, Jung coloca que a religião pode ser uma forma de *cura* para essa realidade interna.³⁴¹ Exatamente por reconhecer a importância dos fatores míticos para a *psique*, ele afirma ainda que “[...] todas as religiões, e mesmo as formas mágicas das religiões dos primitivos são psicoterapia, são formas de cuidar e curar os sofrimentos da alma e os padecimentos corporais de origem psíquica”.³⁴²

Entretanto, a possibilidade de um diálogo entre religião, *cura* e psicologia junguiana parece ficar mais evidente, se compararmos o próprio conceito de *cura* ao sentido originário da palavra religião. Se a *cura* foi ressaltada, nos capítulos anteriores, como um processo que premedita uma saúde psicológica pautada, sobretudo, no cuidado e na atenção aos fatores inconscientes da *psique*, não é difícil traçar um paralelo com o sentido de *relegere* apresentado anteriormente. Podemos pensar que essa acurada consideração dos fatores do inconsciente, necessários para uma saúde psicológica, possui um aspecto religioso. Se religião para Jung é uma cuidadosa observação do

³³⁹ OC, v. XI/6, p. 96, § 523.

³⁴⁰ OC, v. XI/6, p. 88, § 509.

³⁴¹ “Mas a realidade externa não é a única fonte de medo que cerceia os instintos; o homem primitivo muitas vezes teme ainda mais uma realidade ‘interna’, o mundo dos sonhos, das almas do outro mundo, dos demônios e deuses, e também dos feiticeiros e bruxas, embora nosso racionalismo pense poder eliminar esta última fonte de medo apontando a sua irrealidade. Trata-se no entanto de realidades psíquicas internas, cuja natureza irracional não é influenciável por raciocínio lógico. [...] Existe uma realidade psíquica tão inflexível e insuperável quanto o mundo exterior, o qual também é tão útil e cheio de recursos quanto aquela [...] Podemos considerar nossas religiões e ideologias político-social como medidas de cura e propiciação e compará-las às ideias mágicas primitivas” (OC, v. V, p. 188, § 221).

³⁴² OC, v. XVI/1, p. 27, § 20.

numinoso, que se encarna na presença do inconsciente podemos supor que, a individuação possui uma vertente religiosa na medida em que se mantém uma cuidadosa e escrupulosa observação para aquilo que ultrapassa a esfera da consciência, a qual não se pode de forma alguma negligenciar, alcançando uma saúde psicológica que tem como base, uma experiência com o *numinoso*.

Sendo assim, podemos levantar a hipótese segundo a qual o processo de individuação, enquanto um processo de transformação da personalidade apresenta aspectos tanto psicológicos quanto religiosos. O próprio Jung comenta que “a individuação é em última análise um processo religioso que exige uma atitude religiosa correspondente”.³⁴³ Nesse ponto, fica evidente toda a sacralidade desse processo, que exige e, em contrapartida, uma atitude correspondente de profundo respeito. Uma vez que a *cura* é tida como religiosa no sentido mais antigo da palavra, a individuação é de certa forma, uma *relegere* - uma postura de cuidado e atenção para o inconsciente. Avançando um pouco mais, podemos destacar que *sem relegere não há individuação*. Sem esta postura de atenção e cuidado não seria possível criar uma abertura psicológica para que o indivíduo pudesse se voltar para o inconsciente. Em outras palavras, o processo de individuação em seu aspecto religioso é uma atitude de atenta consideração ao *numinoso* que se faz presente no inconsciente.

Se individuação quer dizer tomar consciência ou reconhecer a pluralidade da alma, *relegere* significa para individuação a atenção mais sincera e respeitosa para essa experiência. Neste sentido que a *cura d'alma* diz respeito a uma postura de extremo cuidado e atenção para o transcendente que se apresenta sob a face do inconsciente. É o desenvolvendo de uma atitude religiosa que tem como princípio, dar a devida consideração ao inconsciente. Este processo se estabelece através de uma condução da vida em seu aspecto simbólico.

O símbolo nos leva à parte que falta do homem inteiro. Ele nos põe em relação com nossa totalidade original e cura nossa divisão, nossa alienação da vida. E como o homem total é bem maior que o ego, o símbolo nos põe em relação com as forças suprapessoais que constituem a fonte de nossa existência e do significado que temos. Essa é a razão para que se honre a subjetividade e para que se cultive a vida simbólica.³⁴⁴

³⁴³ Cf. Cartas a Hélène Kiener, 15/06/1955. *Cartas*, v. II, p. 432.

³⁴⁴ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 182.

Condução esta que pode ser expressa, por exemplo, pela consideração dada aos sonhos, pelo relacionamento com as figuras interiores através da imaginação ativa³⁴⁵, ou seja, é uma postura que valoriza o contato com o mundo interior através dos símbolos. De acordo com Jung, “A pessoa humana precisa de vida simbólica [...] Somete a vida simbólica pode expressar a necessidade da alma – a necessidade diária da alma”.³⁴⁶ Em outras palavras, é voltar os olhos para o interior da alma e se perguntar o que o inconsciente deseja, acatando a linguagem simbólica que provém dele.³⁴⁷ Neste sentido que “A vida simbólica constitui, de certa forma, um pré-requisito da saúde psíquica. Sem ela, o ego fica alienado de sua fonte suprapessoal [...] Os sonhos com frequência tentam curar o ego alienado mediante a veiculação de algum sentido a respeito de sua origem”.³⁴⁸

A vivência simbólica implica uma atitude do indivíduo de abertura ao inconsciente e seu mundo simbólico, que pode ser entendida como uma postura religiosa perante a vida e ao inconsciente. Segundo Edinger, “uma atitude religiosa, em termos psicológicos, tem como base uma experiência do *numinosum*, isto é, do *si-mesmo*”.³⁴⁹ Essa postura visa, como já foi dito anteriormente, destituir o *eu* do posto de ‘senhor da personalidade’ e submetê-lo às orientações do *si-mesmo* como arquétipo central do inconsciente, ou simplesmente “a vontade do eu de submeter-se à vontade de Deus. Para não provocar mal entendidos desnecessários, digo “*si-mesmo*” em vez de Deus”.³⁵⁰ Nessa citação, Jung não está se referindo a um deus metafísico da teologia,

³⁴⁵ “A imaginação ativa desenvolvida por Jung é um processo de diálogo do ego com imagens do inconsciente. Como o próprio nome diz é um processo ativo e dialógico, e nisto se diferencia do devaneio e da fantasia puramente passiva, na qual o ego não participa ativamente de qualquer interação com as imagens” (BOECHAT, 2004, p. 139-140). Em um sentido de psicoterapia, Boechat ressalta que: “Dentro da técnica de imaginação ativa, o paciente de ego bem estruturado e com processo terapêutico adiantado, pode ser levado a entrar em contato com símbolos do inconsciente não pela interpretação, mas por um relacionamento com a imagem simbólica como um objeto real da psique objetiva. Isto é, o objeto interno não é explicado como um epifenômeno do sujeito, um conteúdo da psique subjetiva, mas como tendo uma existência real, tão real como o paciente. Procura-se produzir uma dialética do consciente com o conteúdo inconsciente, através de um diálogo imaginado, do desenho, de escritos, ou mesmo de gestos corporais e movimentos” (BOECHAT, 2004, p. 146).

³⁴⁶ OC, v. XVIII/1, p. 291, § 625-627.

³⁴⁷ “A tendência do inconsciente é de compensar a atitude unilateral da consciência, o que se dá através da função transcendente do símbolo, estabelecendo uma solução, uma união entre as oposições conscientes ou entre consciente e inconsciente. Em ambos os casos, cabe ao inconsciente estabelecer, através dos símbolos, a conciliação, pois somente em seu âmbito irracional e indiferenciado, matriz de toda a vida psíquica, é possível transcender as oposições conscientemente estabelecidas” (Hermenegildo GIOVANONI, *A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung*, p. 106).

³⁴⁸ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 167-168.

³⁴⁹ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 84.

³⁵⁰ Cf. Cartas a Hélène Kiener, 15/06/1955. *Cartas*, v. II, p. 432.

mas a uma espécie de voz interior, um deus interno, a totalidade psíquica do *si-mesmo* que se impõe e subjugua a limitada consciência do *eu*.

Em uma carta, de 05 de dezembro de 1959, Jung apresenta sua definição pessoal de Deus e relata:

Este é o nome que dou a todas as coisas que atravessam de maneira violenta e temerária o meu caminho voluntariamente traçado, a todas as coisas que frustram meus pontos de vista subjetivos, meus planos e interações e que mudam o curso de minha vida para melhor ou pior. De acordo com a tradição, chamo “Deus” o poder do destino neste aspecto positivo ou negativo, ainda mais que sua origem está além do meu controle [...].³⁵¹

Na obra *Aion*, essa ‘vontade de Deus’ é descrita pelo autor como aquilo que Platão aborda no Banquete, ou seja, a figura de *Eros* enquanto um *daimon* e não com o contexto cristão de Deus.³⁵² De acordo com ele, “[...] o vocábulo grego “demônio” (*daimon*) exprime um poder da Providência e do Destino. Nesse encontro, é ao homem que se reserva a decisão ética”.³⁵³

Clareando um pouco melhor o termo *daimon*, podemos destacar as considerações feitas por M.P. Nilsson:

Homero aplica o termo *daimon* aos deuses antropomorfos de forte individualidade, mas mais amiúde a individualidade vem concedida pela manifestação mesma do destino que ela impõe [...]. O fato de que a fonte da atividade humana esteja oculta nas profundidades de sua alma não permite ao homem citar um deus individual determinado a modo de causa. O homem tem frequentemente a impressão de ser impulsionado por uma potência obscura que se opõe a suas intenções e o conduz a um resultado final que ele não preparou nem desejou. Essa potência não poderia ser um dos deuses individuais, mas sim uma potência divina obscura, indeterminada, um *daimon*.³⁵⁴

Segundo as contribuições de Barreto, Jung teria compreendido de forma psicológica, os relatos gregos para a experiência religiosa do *daimon* e teria interpretado como sendo figuras do inconsciente coletivo, “ora segundo a categoria do Si-mesmo em

³⁵¹ Cf. Cartas a Mr. Leonard, 05/12/1959. *Cartas*, v. III, p. 234.

³⁵² “Eu gostaria também que o termo “Deus”, na expressão “vontade de Deus”, não fosse tomado em sentido cristão, mas no sentido de Diotima, ao afirmar: “O Eros, meu caro Sócrates, é um grande demônio”” (OC, v. IX/2, p. 42, § 51).

³⁵³ OC, v. X/2, p. 41, § 50.

³⁵⁴ NILSSON, Les Croyances Religieuses de la Grèce Antique, citado em LAÍN-ENTRALGO, P. *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 20, nota 12.

sentido estrito, ora segundo as categorias de anima e animus, o que lhe permitia apresentar uma visão dos relatos antigos a respeito da experiência do daimon”.³⁵⁵ Desse modo, a psicologia junguiana entende o *daimon* como a manifestação do *si-mesmo*:³⁵⁶

[...] a experiência das múltiplas instâncias do Si-mesmo, na medida em que empiricamente este se apresenta como uma espécie de “personalidade” objetiva ou supra-ordenada que se opõe ao eu e o interpela, guarda analogias evidentes com a experiência religiosa, e assim pode ser comparada, por exemplo, à experiência grega antiga do daimon.³⁵⁷

Em outros termos, “o arquétipo, como mostra a história dos fenômenos religiosos, tem efeito *numinoso*, isto é, o sujeito é impelido por ele como pelo instinto, e este pode ser limitado e até subjugado por esta força”.³⁵⁸ Assim, ao manter uma postura religiosa de atenção e cuidado, submetendo-se a esse impulso interior, que coloca um limite nas pretensões egoicas, chegamos ao ponto ideal da individuação, ou seja, ao momento no qual se consegue escutar atentamente o que este *daimon* ou *si-mesmo* deseja de nós: “Com o processo de conscientização, o conflito entre consciente e o inconsciente, pelo menos se aproxima de uma solução [...] O eu deve tornar-se consciente de sua pretensão e o si-mesmo deve eliminá-la, em oposição ao eu”.³⁵⁹

Jung parece ter experimentado toda a força deste *daimon*, antes mesmo de observá-lo em sua clínica e na construção de suas teorias. Em *Memórias, Sonhos e Reflexões* ele relata:

Conheci todas as dificuldades possíveis para me afirmar, sustentando meus pensamentos. Havia em mim um daimon que, em última instância, era sempre o que decidia. Ele me dominava, me ultrapassava e quando tomava conta de mim, eu desprezava as atitudes convencionais. Jamais podia deter-me no que obtinha. Precisava continuar, na tentativa de atingir minha visão. Como, naturalmente, meus contemporâneos não a viam, só podiam constatar que eu prosseguia sem me deter. [...] como toda personalidade criadora, não era livre, mas tomada e impelida pelo demônio interior. [...] A falta de liberdade causava-me grande tristeza. [...] Entretanto, o daimon urde as coisas de tal modo que é possível escapar à inconsequência abençoada e, em oposição à flagrante ‘infidelidade’, permaneço

³⁵⁵ BARRETO, 2006, p. 216-217.

³⁵⁶ “É evidente que este “si-mesmo” jamais foi concebido como uma essência idêntica ao eu; por isso mesmo foi descrito como uma “natureza oculta” até mesmo na matéria inanimada, como um espírito, [um daimon], ou uma centelha [flamejante]” (OC, v. XI/1, p. 117, § 154).

³⁵⁷ BARRETO, 2006, p. 215-216.

³⁵⁸ OC, v. V, p. 190, § 225.

³⁵⁹ OC, v. XI/3, p. 77, § 392.

totalmente fiel. [...] O demônio interior e o elemento criador se impuseram a mim de forma absoluta e brutal.³⁶⁰

Por se tratar de um padrão arquetípico, esse acontecimento psicológico pode ser observado sob a face dos mitos³⁶¹ e aparece, principalmente, em temáticas envolvendo o reconhecimento humano para uma força maior, um deus ou deuses que lhe são superiores e que devem ser obedecidos e respeitados. De acordo com Boechat, “a mitologia é um sonhar coletivo dos povos. Os temas míticos retratam situações humanas básicas, arquetípicas”.³⁶² Os mitos são os exatos correspondentes do que diz respeito ao comportamento e às manifestações mais profundas da alma. Nesse sentido, a temática mitológica de um ser humano, que se submete ao poder superior dos Deuses, é concebida por Jung como um tema arquetípico e demonstra as configurações básicas da dinâmica do *eu* com o *si-mesmo*. Portanto, reforçando a ideia de que Jung não vai se referir a um deus transcendente, cristão, metafísico, mas sim ao arquétipo que está por trás da produção dessa ideia, dessa fantasia arquetípica e, sobretudo, da imagem correspondente ao arquétipo, do qual não é possível fazer uma distinção precisa.

Por esse viés, é possível traçar um paralelo com o sentido de *religere*, no qual o *eu* se religa ao *si-mesmo*, simbolicamente representado pela imagem de Deus. O paralelo aqui não diz respeito ao que é religião para Jung, mas antes, coloca que a individuação pode apresentar aspectos religiosos. É preciso destacar que o sentido só procede se *religere* for compreendido enquanto parte de uma fantasia produzida pelo arquétipo e não como um entendimento literal ou teológico. Seu significado deve ser concebido como uma ideia coletiva decorrente da presença de um arquétipo. Ideia essa que reproduz a temática do encontro entre o *eu* e o *si-mesmo* ou é narrada nos mitos com a ideia cristã de reencontro entre o homem e Deus.

Sob essa perspectiva, podemos considerar que a individuação diz respeito a duas origens do conceito de religião. De um lado, temos *relegere*, que representa um aspecto prático desse processo, ou seja, o instante no qual é preciso haver a cuidadosa atenção com o inconsciente e, decorrente dessa atenção, a submissão do *eu* ao *si-mesmo*. E, em um segundo momento, temos o efeito dessa prática de cuidado, a confrontação e a

³⁶⁰ JUNG, *Memórias, Sonhos e Reflexões*, p. 308-309

³⁶¹ Na psicologia junguiana, os mitos são compreendidos como eventos psíquicos que relevam a própria natureza interna da psique. Os mitos trazem à luz da consciência os padrões arquetípicos, com sua dinâmica simbólica e seu tema correspondente. “Mitos condensam experiências vividas repetidamente durante milênios, experiências típicas pelas quais passaram (e ainda passam) os seres humanos. Por isso temas idênticos são encontrados nos lugares mais distantes e mais diversos” (SILVEIRA, 2007, p. 114).

³⁶² Walter BOECHAT, *A mitopoese da psique*, p. 56.

integração do inconsciente, que irão produzir um crescimento psicológico e espiritual, que visa restituir as partes dissociadas da alma, uma *religare* simbólica entre o *eu* e o *si-mesmo*.

Desse modo, a alma pode, em confronto com as próprias pretensões e árdua assimilação do inconsciente, se transformar, evitando as possessões do inconsciente, ou seja, pode representar uma *cura* religiosa para os *perigos da alma*. Esse processo de *cura* parece estar intimamente vinculado com a forma com que o *eu* se relaciona com o *si-mesmo* e o inconsciente. Assim, ao próximo tópico, destina-se uma consideração mais acurada sobre essa relação e suas implicações na individuação.

3.3.1. Relação eu – si-mesmo

Uma das características mais importantes do processo de individuação é conduzir o *eu* a um relacionamento consistente com os e imagens geradas pelo arquétipo do *si-mesmo*, o representante da totalidade psíquica ou imagem de Deus na alma. Assim, para aprofundar a individuação em seu sentido religioso convém expor, de forma mais detalhada, como se configura esta relação e de que forma este estudo pode contribuir para a compreensão de cura d'alma na psicologia de Jung.

Tomemos a visão de individuação, abordada pelo psicólogo junguiano Edward Edinger, em sua obra *Ego e Arquétipo, por exemplo*: O sentido que Edinger propõe para a individuação foca precisamente na existência de um vínculo de comunicação entre as duas instâncias: *eu*³⁶³ e *si-mesmo*. O autor destaca que:

O eixo ego-Si-mesmo representa a conexão vital entre o ego e o Si-mesmo, a qual deve ficar relativamente intacta se se pretende que o ego suporte as tensões e cresça. Esse eixo é uma passagem ou canal de comunicação entre a personalidade consciente e a psique arquetípica. A danificação do eixo ego-Si-mesmo impede ou destrói a conexão entre consciente e inconsciente e provoca a alienação do ego com relação à sua origem fundamental.³⁶⁴

Edinger chama atenção para o fato de que o *eu* é uma parte do *si-mesmo*, que conseguiu, em determinada medida, se diferenciar ao longo de um árduo processo. Jung irá afirmar que “da mesma forma que o inconsciente, o si-mesmo é o existente a *priori*

³⁶³ Edinger utiliza os termos *Ego* e às vezes *Self* como correspondentes para *Eu* e *Si-mesmo*. A alteração das palavras não modifica em nada seu sentido.

³⁶⁴ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.67.

do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu. Não sou eu quem me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo”.³⁶⁵

Essa diferenciação permite ao *eu* adquirir uma consciência própria e uma autonomia; entretanto, em seus estágios iniciais, essa diferenciação não é clara o suficiente para a consciência, que se encontra demasiadamente identificada com o *si-mesmo*, em um estado de inflação ou alienação. “Embora o ego se inicie num estado de inflação decorrente da identificação com o Si-mesmo, essa condição não pode persistir. Os encontros com a realidade frustram as expectativas infladas e provocam um estranhamento entre ego e o Si-mesmo”. O autor continua a citação relatando que “[...] esse estranhamento é simbolizado por imagens como queda, exílio, ferida sem cura”.³⁶⁶ A separação entre *eu* e *si-mesmo* provoca uma marca permanente, uma divisão que precisa ser recuperada ao longo do desenvolvimento psíquico. Esse aspecto pode ser observado em passagens míticas como a expulsão de Adão e Eva do paraíso.³⁶⁷ “O mito da queda exprime um padrão e um processo, não só do nascimento original da consciência a partir do inconsciente, mas também o processo por que passamos [...] a cada novo aumento de consciência”.³⁶⁸

Esse processo é observado por Edinger também nas práticas religiosas,³⁶⁹ e o autor comenta: “[...] em termos psicológicos, o objetivo central de todas as práticas religiosas é manter o indivíduo (ego) vinculado à divindade (Si-mesmo). Todas as religiões são repositórios da experiência transpessoal e de imagem arquetípica”.³⁷⁰ Nesse sentido, a religião atua como aquilo que Jung chama de “sistemas de cura psíquica”,³⁷¹ ou seja, a religião, ao servir de depositário para as projeções do arquétipo

³⁶⁵ OC, v. XI/3, p. 76, § 391.

³⁶⁶ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.65.

³⁶⁷ “O mito descreve o nascimento da consciência como um crime que aliena o homem de Deus e de sua unidade pré-consciente original. O fruto simboliza claramente a consciência. É o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, o que significa que traz a consciência dos opostos, a característica específica da consciência [...] Psicologicamente, a serpente é o princípio da *gnosis*, do conhecimento ou consciência emergente. A tentação da serpente representa a necessidade de autorealização do homem e simboliza o princípio da individuação [...] O ato de comer o fruto proibido marca a tradição do estado eterno de unicidade inconsciente com o Si-mesmo (o estado semente, animal) para uma vida real e consciente no espaço e no tempo. Em resumo, o mito simboliza o nascimento do ego” (Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 42).

³⁶⁸ Edward EDINGER. *Ego e arquétipo*, p. 45.

³⁶⁹ “A religião constitui a melhor proteção coletiva disponível contra a inflação e contra a alienação” (Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 99).

³⁷⁰ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 99.

³⁷¹ Ao criticar a postura de Freud perante a religião, Jung destaca a seguinte característica: “Isso porque, a religião mesma, não só não é inimiga do doente, mas até é um sistema de cura psíquica, conforme mostra a linguagem cristã e também aparece com evidência no Antigo Testamento” (OC, v. XVI/1, p. 138, § 249).

do *si-mesmo*, age como uma espécie de anteparo, que protege a estrutura do *eu* e, permite com isso, que se possa relacionar com o arquétipo sem correr o risco de uma inflação ou desfragmentação da personalidade. Assim, Edinger defende a ideia da religião enquanto proteção para a *psique*:

Cada um dos indivíduos projeta sua imagem interna de Deus (o Si-mesmo) na religião da comunidade. Portanto, a religião coletiva serve de recipiente do Si-mesmo para uma multidão de indivíduos. A realidade das forças transpessoais vitais encontra um reflexo nas imagens externas que a igreja incorpora a seu simbolismo, mitologia, ritos e dogma. Enquanto funcionar de maneira adequada, a igreja protege a sociedade de toda inflação e de toda alienação disseminadas.
372

A falta de um depositário para a experiência do *si-mesmo* pode causar uma desordem psíquica coletiva. Se o arquétipo não mantiver um recipiente adequado para sua projeção, ele irá, por outras vias, se manifestar em assuntos banais e seculares.³⁷³ Como ressalta Edinger, “se a igreja externa perder sua capacidade de conter a projeção do Si-mesmo, teremos chegado à condição que Nietzsche anunciou para o mundo moderno: ‘Deus está morto!’”.³⁷⁴ Com isso, a energia, que antes estava contida nesse contexto de manifestação simbólica, acaba voltando ao indivíduo e há uma perda de valores e de orientação, representando desastrosos perigos³⁷⁵ para a *psique* individual. Nesse ponto, o que se observa são processos de identificação ou inflação do *eu* que não conseguiram estabelecer a comunicação sadia com o *si-mesmo*. O eixo *Ego – si-mesmo* precisa estar preservado para que haja a relação sadia. Se o *eu* não possuir uma estrutura forte, suficiente para lidar com as frustrações e suportar o conflito dos opostos, a individuação se vê prejudicada.

³⁷² Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 101.

³⁷³ “O valor transpessoal pode tornar-se, nessa circunstância, o padrão de vida, o poder pessoal, algum movimento de reforma social ou qualquer das várias atividades políticas possíveis. [...] As ações pessoais, seculares ou políticas tornam-se carregadas de um valor religioso inconsciente. Isso é muito perigoso, pois sempre que uma motivação religiosa age inconscientemente, surge o fanatismo, com todas as suas consequências destrutivas” (EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.100). Em outro momento, o autor afirma que “quando a energia religiosa é aplicada a um objeto secular, temos diante de nós algo que se pode descrever como adoração de ídolos – uma forma espúria e inconsciente de religião” (Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.104).

³⁷⁴ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.101.

³⁷⁵ “A primeira possibilidade é que a perda da projeção de Deus na igreja leve o indivíduo a perder, ao mesmo tempo, sua ligação interna com Si-mesmo. Neste caso, o indivíduo sucumbe à alienação e a todos sintomas de uma vida vazia e carente de sentido [...] A segunda possibilidade é que o indivíduo assuma por si mesmo, com seu próprio ego e sua própria capacidade, toda a energia anteriormente projetada na divindade. Nesse caso, a pessoa sucumbe à inflação. Vemos exemplos disso na *hybris*, que supervaloriza os poderes racionais e manipulatórios do homem e nega o sagrado mistério inerente à vida e à natureza” (Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.101).

De modo geral, a proposta da individuação é justamente recompor esse vínculo, restaurar o eixo *Ego – si-mesmo* em um processo que vise à diferenciação do *eu*, e, ao mesmo tempo, permita que esse possa se comunicar com *si-mesmo* sem estar identificado com ele. Sob esse ponto de vista, individuação significa também individuar o *si-mesmo*, libertá-lo do aprisionamento do *eu*.

Nos estágios iniciais do desenvolvimento psicológico, deus está oculto – no esconderijo mais engenhoso que há - na identificação que temos com nós mesmos, com nosso próprio ego. Essa ideia do Deus oculto corresponde ao mito gnóstico de Sophia, uma personificação da Sabedoria de deus. No processo da criação, a Sophia, sabedoria divina, tornou-se matéria; e então, no curso dessa transmutação, perdeu-se e ficou aprisionada à matéria – tornando-se assim, o Deus oculto, que precisa de libertação e redenção. Essa ideia do espírito divino aprisionado na matéria, oculto na escuridão da mente, representa o Si-mesmo oculto em sua identificação com o ego.³⁷⁶

Edinger destaca alguns aspectos presentes no pensamento da alquimia, amplamente estudada por Jung.³⁷⁷ O que fica evidente é que na temática alquímica é a divindade que precisa ser redimida de seu cárcere na matéria e não o homem que precisa ser salvo frente ao pecado original. Nesse enfoque, a individuação³⁷⁸ é

³⁷⁶Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.149.

³⁷⁷ Jung mergulhou fundo nos escritos da alquimia e durante muitos anos esteve envolvido com os inúmeros tratados, textos e imagens aparentemente sem nexos e confusos. De acordo com ele, “Nasceu em mim o desejo de conhecer os alquimistas. Pedi a um livreiro de Munique que me avisasse quando livros alquimistas passassem por suas mãos. Pouco depois, recebi as *Artis Auriferae Volumina Duo* (1593), volumosa coleção de tratados latinos entre os quais se encontra uma série de “clássicos” [...] Este livro ficou quase dois anos de lado. De vez em quando, olhava as gravuras e pensava: “Meu Deus! Que absurdo! Não é possível compreender isso”; mas o livro continuava a me intrigar e resolvi estudá-lo seriamente [...] O texto continuava a parecer-me um gritante absurdo, mas certas passagens pareciam-me significativas, às vezes, frases que julgava entender. Descobri, finalmente, que os alquimistas falavam em símbolos, já velhos conhecidos meus” (JUNG, *Memória, Sonhos e Reflexões*, p. 235-236). Os escritos destinados à alquimia ocupam um lugar considerável no conjunto das *Obras Completas*, destacando-se facilmente pelo espaço físico que ocupam, indicando a importância que era para nosso autor apresentar, de forma consistente, o pensamento dos alquimistas. “Para os propósitos de Jung, conseqüentemente, a alquimia era um casamento perfeito, um sistema filosófico e psicológico altamente elaborado cuja linguagem era, antes de mais nada, simbólica e imaginal” (Robert HOPCKE, *Guia para a Obra Completa de C.G. Jung*, p. 184).

³⁷⁸ “Seu trabalho com a matéria constituía um sério esforço de penetrar na natureza das transformações químicas. No entanto, ao mesmo tempo era – e às vezes de modo predominante – a reprodução de um processo psíquico paralelo; este podia ser mais facilmente projetado na química desconhecida da matéria, uma vez que ele constituía um fenômeno inconsciente de natureza, tal como a transformação misteriosa da matéria. A problemática acima referida do processo do desenvolvimento da personalidade, isto é, do processo de individuação, é expresso no simbolismo alquímico” (OC, v. XII, p. 47, § 41). Nesse sentido, o estudo da alquimia, na visão de Jung, representa um autêntico tratado sobre a *psique*: “Vi logo que a psicologia analítica concordava singularmente com a alquimia. As experiências dos alquimistas eram minhas experiências, e o mundo deles era, num certo sentido, o meu [...] estudando os velhos textos, percebi que tudo encontrava seu lugar: o mundo das imagens, o material empírico que colecionara na minha prática, assim como as conclusões que disso havia tirado” (JUNG, *Memória, Sonhos e Reflexões*,

compreendida como o “esforço e a atenção consciente à tarefa de refinar e separar essa mistura composta, com o fito de libertar o Si-mesmo, ou a psique arquetípica, de sua contaminação com o ego”.³⁷⁹ O alquimista “não visa sua própria salvação pela graça de Deus, mas a libertação de Deus das trevas da matéria. Ao realizar essa obra miraculosa ele se beneficia secundariamente de seu efeito salutar”.³⁸⁰ Poderíamos pensar aqui sobre uma *cura do si-mesmo*, ou seja, uma acurada atenção que precisa ser dedicada a ele para que seja liberto do cativeiro da identificação do *eu*, uma atenta observação e reconhecimento do todo da personalidade que se encontra submerso na inconsciência do *eu* e, que com a individuação, pode vir a aflorar.

O processo de conscientização, enquanto reunião de partes dispersas, constitui, por um lado, uma operação consciente e voluntária do eu, e, por outro lado, significa também um aflorar espontâneo do *si-mesmo* que já existia. A individuação aparece como a síntese de uma nova unidade que se compõe de partes anteriormente dispersas, e também como a manifestação de algo que preexiste ao eu e é inclusive seu pai ou criador, e sua totalidade.³⁸¹

Esta compreensão parece reforçar a ideia que foi defendida, anteriormente, neste trabalho, a de que a *cura* provém do próprio inconsciente, ou seja, da atenção cuidadosa e escrupulosa que precisa ser dedicada ao *si-mesmo* e ao inconsciente para que a alma possa se transformar, e com isso, a elevação do *si-mesmo* enquanto um centro ordenador da *psique*, que direciona e governa o *eu*, restituindo o equilíbrio psíquico. Uma relação apropriada com o *si-mesmo*, sem que o *eu* esteja identificado com ele, nos permite alcançar o estado ideal da individuação, a meta final do processo de desenvolvimento da personalidade. Assim, o restabelecimento adequado do eixo *ego – si-mesmo* “[...] traz ao consciente a consciência da origem e do significado do ego e nele desperta a vida simbólica”.³⁸²

Se em um primeiro instante abordamos que a individuação em seu aspecto religioso é caracterizada por uma atitude de atenção e cuidado para o inconsciente, a partir deste ponto é possível destacar que esta atitude visa, conseqüentemente, colocar o *eu* em plena comunhão com este arquétipo, reestabelecendo o eixo *Ego – si-mesmo*.

p. 236-237). Em *Símbolo da Transformação na Missa*, Jung, irá afirmar que: “Nossa psique se estende além dos limites de nossa consciência, fato que um alquimista parece ter percebido ao afirmar que a alma, em sua maior parte, acha-se fora do homem” (OC, v. XI/3, p. 73, § 389).

³⁷⁹ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.149.

³⁸⁰ OC, v. XII, p. 332, § 420.

³⁸¹ OC, v. XI/3, p. 81, § 400.

³⁸² Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.169.

Neste sentido é possível ressaltar que a cura d'alma na psicologia junguiana está diretamente vinculada a individuação, pois, o estabelecimento correto desta comunicação entre o *eu* e o *si-mesmo* equivale, em termos psicológicos, ao encontro do homem com Deus.

Restaurar o eixo *Ego – si-mesmo* é também restabelecer o contatado com os deuses que habitam o interior da alma. O *eu* individuado, ou seja, conciso de ser orientado pelo *si-mesmo* pode ser expresso simbolicamente pela imagem do Cristo orientado por Deus. Assim como falamos de um processo de individuação devemos também compreender a cura d'alma como um processo, e sua meta final pode se expressar pelo Cristo enquanto representante do arquétipo do si-mesmo. Esta vinculação com Cristo pode ser a pista que falta para compreendermos em que medida a cura d'alma pode ser expressa no pensamento de Jung, e como está relacionada a individuação. Ao próximo tópico, abordaremos um pouco mais sobre esta relação entre Cristo e a individuação.

3.3.2. Cristo como um tipo de Individuação

Por vezes, Jung vincula o símbolo do *si-mesmo* à imagem de Cristo, como na obra *Aion*³⁸³, precisamente no capítulo intitulado *Cristo, símbolo do si-mesmo*. Esse texto possui logo de início a seguinte afirmação: “Falamos necessariamente de Cristo, porque Ele é o mito ainda vivo de nossa civilização. É o herói de nossa cultura, o qual [...] encarna o mito do homem primordial. [Urmensch], o Adão mítico”.³⁸⁴ Assim, o autor afirma que “sob o ponto de vista da história comparada da religião e da psicologia, Cristo é um tipo do si-mesmo. Psicologicamente o si-mesmo é uma imago Dei e empiricamente não pode ser dela distinto”.³⁸⁵

Edinger pode clarear um pouco mais essa vinculação de Cristo como imagem do *si-mesmo*, quando afirma que:

As circunstâncias de seu nascimento; os milagres que fez; as várias imagens do “reino dos céus”; seu codinome “Filho do Homem” que equipara ao Anthropos ou homem original; os símbolos de totalidade que o cercam, como os quatro evangelistas; os doze apóstolos, “alfa e

³⁸³ OC, v. IX/2.

³⁸⁴ OC, v. X/2, p. 51, § 69.

³⁸⁵ OC, v. V, p. 459-460, § 612.

ômega”, e o simbolismo da cruz – tudo isso pertence à fenomenologia do Si-mesmo.³⁸⁶

De acordo com Edinger, esse paralelo do *si-mesmo* com Cristo nos dá ensejo para pensarmos a individuação em um contexto também religioso cristão, pois, o mito de Cristo pode servir de comparação à individuação na medida em que sua própria trajetória de vida – do batismo até a crucificação – representa um autêntico exemplo das etapas vivenciadas pelo *eu* no desenvolvimento da personalidade.³⁸⁷

Destacando estas etapas, Edinger aponta que o batismo seria o momento no qual Cristo ou o *eu*, se depara com o *si-mesmo*. Este acontecimento psicológico pode ser lido na passagem: “[...] e eis que os céus se abriram; ele viu o Espírito de Deus descendo como pomba e vindo sobre ele; e uma voz do céu se fez ouvir, dizendo: ‘Este é meu filho amado, em quem me comprazo’”.³⁸⁸ Edinger comenta esta passagem da seguinte forma: “Assim é realizada uma ligação com a fonte transpessoal de Cristo – uma fonte que o ama e o apóia”³⁸⁹. A partir desta experiência mística e transcendente, o *eu* é levado a encarar as dificuldades de se relacionar com o *si-mesmo*, da mesma forma que Cristo é levado às provações sofridas no deserto. “A tentação de Cristo representa vividamente os perigos do encontro com o Si-mesmo. Todos os graus da inflação, até a psicose clara, podem ocorrer”.³⁹⁰

Mas o auge do mito de cristão é o momento da crucificação, no qual Edinger afirma: “A crucificação foi o ponto culminante da vida terrena de Jesus. Nela, Jesus como ego e Cristo como Si-mesmo se fundem. O ser humano (ego) e a cruz (mandala) tornam-se um só”.³⁹¹ Sob este aspecto, é possível destacar que o *si-mesmo* como base arquetípica ou personalidade total, já estava presente no nascimento do *eu*, assim como Cristo já estava presente em Jesus. Através das etapas da individuação, o *eu* pode alcançar um estado de diferenciação no qual se depara novamente com o *si-mesmo*, assim como Cristo precisou percorrer uma infindável jornada até o batismo. Agora com a crucificação, há a possibilidade de se realizar a união, onde Deus se faz homem na figura de Jesus, e Jesus se eleva a Deus na figura de Cristo. Do mesmo modo que o *si-*

³⁸⁶ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p.185.

³⁸⁷ O autor ressalta que: “o mito cristão, à luz da psicologia analítica, não é possível fugir à conclusão de que o significado essencial do Cristianismo é a busca da individuação” (Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 185).

³⁸⁸ Mateus 3;16,17 N.E.B., citado por EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 202.

³⁸⁹ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 202.

³⁹⁰ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 205.

³⁹¹ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 208.

mesmo também se faz presente ao *eu* e se encarna como imagem de Cristo, o *eu* pode, através da comunhão com esta imagem, experienciar o *numinoso e a completude psicológica*.

Cristo é, ao mesmo tempo, homem e Deus. Como homem, é levado à cruz com angústia mas voluntariamente, como parte de seu destino. Como Deus, sacrifica-se voluntariamente em benefício da humanidade. Isso tem como significado, em termos psicológicos, que o ego e o Si-mesmo são crucificados ao mesmo tempo. O Si-mesmo sofre da prisão com pregos e da suspensão (uma espécie de desmembramento) de forma a alcançar a realização temporal. Para aparecer no mundo espaço-temporal, ele deve submeter-se à particularização ou encarnação do finito.³⁹²

Ao *eu* que se sacrifica livremente, a crucificação se apresenta como uma paralisadora suspensão do conflito de opostos, e de acordo com Jung: “[...] todos nós temos de ser “crucificados com Cristo”, isto é, suspensos num sofrimento moral que equivale à verdadeira crucifixão”.³⁹³ Ao homem, é destinada a tarefa heroica de sacrificar as próprias pretensões suportando a crucificação, ou a descida ao abismo mais profundo obscuro a fim de resgatar aquilo que há de mais sagrado nele mesmo.³⁹⁴

De acordo com as considerações de Jung:

O âmbito da integração é indicado pela *descensus ad inferos*, descida de Cristo aos infernos, descida cujos efeitos redentores abrangem inclusive os mortos. O seu equivalente psicológico é a integração do inconsciente coletivo, parte constitutiva e indispensável da individuação.³⁹⁵

Em outras palavras, a individuação também pode ser a realização da própria tarefa de Cristo, que se coloca orientado exclusivamente pelos designios de Deus, e supera o perigo da tentação, do desmembramento na cruz e da descida ao inferno. É o exemplo do *eu* individuado que ao reconhecer-se como inferior na esfera psíquica,

³⁹² Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 209.

³⁹³ OC, v. XII, p. 33, § 24.

³⁹⁴ “[...] a consciência, ao avançar por regiões desconhecidas da alma, é dominada pelas forças arcaicas do inconsciente – espécie de repetição do abraço cósmico do “nous” e da “physis”. A meta da descida do mito do herói é caracterizada de um modo geral pelo fato deste aventurar-se numa região perigosa (águas abissais, caverna, floresta, ilha, castelo etc.), onde poderá encontrar o “tesouro difícil de ser alcançado” (tesouro, virgem, elixir da vida, vitória sobre a morte etc.)” (OC, v. XII, p. 355, § 438).

³⁹⁵ OC, v. IX/2, p. 55, § 72.

“segue a atitude de Cristo no Jardim de Getsêmani ao dizer: ‘Pai, se for possível, afasta de mim esse cálice; todavia, não se faça a minha vontade, mas a tua’”.³⁹⁶

A superação dos *perigos da alma* parece vir através da própria confiança do *eu* nos desígnios do *si-mesmo*, que se estabelece agora enquanto centro da personalidade. Neste sentido que podemos retomar a questão da cura d’alma e compreendê-la na psicologia junguiana como uma atitude perante o inconsciente, uma atitude religiosa que tem como princípio, colocar o *eu* sob a orientação do *si-mesmo*, da mesma forma que Cristo é orientado por Deus. É na confiança mais absoluta de que “A imagem transpessoal relevante fornecerá a orientação necessária e a proteção contra o perigo”.³⁹⁷ A cura d’alma é o processo de restabelecimento deste vínculo com *si-mesmo* através de uma prática de constante atenção e cuidadosa consideração ao inconsciente. Através desta prática é possível escutar o direcionamento que o centro da personalidade reserva para nós, mantendo o equilíbrio da energia psíquica.

Deste modo, Cristo como um símbolo para o *si-mesmo* retrata que a cura d’alma como meta da individuação é o reencontro do deus que habita o interior da *psique*. Jung, quando destaca a doutrina de Zósimo na alquimia relata que, “a lápis³⁹⁸ pode ser compreendida de certa forma como um símbolo do Cristo “interior”, do Deus *in homine* [...] a *coroação da obra de redenção*”.³⁹⁹ Em termos psicológicos, Cristo é uma imagem final da individuação, a personalidade que foi restituída e que agora se vê orientada pelo seu centro, assim, “[...] a imagem de Cristo nos dá um quadro vívido do ego orientado pelo Si-mesmo, isto é, o ego individuado que tem consciência de ser dirigido pelo Si-mesmo”.⁴⁰⁰

Por este viés que é possível apontar a existência de uma *cura d’alma* no pensamento de Jung, que encontra uma nítida correspondência no conceito de Processo de Individuação quando abordado em seus aspectos tanto psicológicos quanto religiosos e que têm na imagem de Cristo um correspondente de sua meta final. Cristo é a representação de um tipo de *si-mesmo*, neste sentido que considerar a individuação em paralelo com o mito de Cristo só possui a finalidade de nos fornecer um exemplo sobre o processo, que possa nos auxiliar na compreensão de Cura d’alma. Jung não definiu

³⁹⁶ Lucas 22:42, citado por Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 206.

³⁹⁷ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 206.

³⁹⁸ De acordo com a autora von Franz, “a pedra alquímica (o lápis) simboliza algo que nunca pode ser perdido ou dissolvido, algo eterno que alguns alquimistas compararam com a experiência mística de Deus dentro de nossas almas” (FRANZ, *O processo de individuação*, p. 280).

³⁹⁹ OC, v. XIII, p. 103, § 127 [Grifo do autor].

⁴⁰⁰ Edward EDINGER, *Ego e arquétipo*, p. 185.

um mito de individuação comum a todos, pelo contrario, a ideia que o autor defende é de cada pessoa tem que buscar seu próprio caminho de individuação, se tornando uma individualidade voltada para o pleno relacionamento tanto com o mundo, quanto com o inconsciente. Neste sentido que qualquer mito, imagem de divindade pode servir para exemplificar a jornada na qual se estabelece um relacionamento duradouro com a totalidade.

A *cura d'alma* como “uma atitude genuinamente religiosa consiste no esforço de descobrir essa experiência única e de manter-se progressivamente em harmonia com ela”.⁴⁰¹ Uma atitude de profundo respeito e consideração à experiência do *numinoso* que se faz presença no inconsciente. Assim, a *cura d'alma* no pensamento de Jung é representada por um lado como uma postura do indivíduo no reconhecimento das forças transcendentais, e por outro, faz parte de um processo de crescimento psicológico que recebe no mito de Cristo, um fidedigno correspondente como exemplo do homem orientado pelo centro da personalidade.

⁴⁰¹ Marie-Louise von FRANZ, *O processo de individuação*, p. 280.

CONCLUSÃO

O que se evidencia, ao longo da busca por uma compreensão de *cura d'alma* no pensamento de Carl Gustav Jung, é a própria implicação nos conceitos de *alma*, *cura* e *religião*. É possível apontar que a forma como Jung elaborou a estrutura da *psique* parece favorecer uma ligação ou um arranjo conceitual de modo harmônico entre os três conceitos ressaltados acima, pois a amplitude de sua teoria da *psique* parece enquadrar a diversidade desses fenômenos, encaminhando-os a um mesmo sentido, ou seja, estamos sempre a falar sobre *psique* e seu funcionamento. “A premissa de meu julgamento é a realidade das coisas psíquicas, um conceito que resulta do reconhecimento de que a *psique* também pode ser pura experiência”.⁴⁰² Jung usa aqui a expressão *Realidade da Psique*:

A “realidade da *psique*” é minha hipótese de trabalho, e minha atividade precípua consistente em coletar, descrever e interpretar o material que os fatos me oferecem. Não elaborei um sistema nem uma teoria geral. Formulei apenas conceitos auxiliares que me servem de instrumentos de trabalho, tal como se fez habitualmente nas ciências naturais.⁴⁰³

Conceitos como inconsciente coletivo, arquétipo, alma e *psique* resultam, de forma geral, numa mistura que representa a marca da psicologia junguiana, um aporte teórico multidisciplinar que permite uma leitura da vida, do mundo e do ser humano de forma particular, diferenciada e ao mesmo tempo ampla, aproximando-se precisamente de uma perspectiva fenomenológica.

Em suas considerações assim diz o autor: “meu campo de trabalho específico não é estudo clínico de características externas, mas a pesquisa e classificação dos dados psíquicos possíveis de estabelecer por conclusões. Desse trabalho resulta, em primeiro lugar, uma fenomenologia psíquica”.⁴⁰⁴

Os fenômenos psíquicos é o ponto chave no qual Jung procurou sempre se ater. Desse modo, a tentativa de compreender a *cura d'alma* em seus escritos parece colocar em evidência o fato de que a *cura d'alma* é uma experiência psíquica, um fenômeno

⁴⁰² OC, v. XVIII/2, p. 385, § 1.740.

⁴⁰³ OC, v. XVIII/2, p. 260, § 1.507.

⁴⁰⁴ OC, v. VI, p. 532, § 987.

psicológico. Do estudo desse fenômeno, podemos ressaltar três aspectos: o primeiro diz respeito ao conceito de alma e suas implicações com a personalidade, bem como a própria estruturação da teoria de inconsciente; o segundo parte das considerações de Jung sobre a questão da *cura* no âmbito da psicologia e destaca sua forte marca enquanto um processo de crescimento psicológico denominado Individualização. O terceiro tenta traçar um ponto de contato entre alma, *cura* e a religião, buscando entender como se aproximam ou se afastam. A hipótese que sustenta a questão acima aponta diretamente para a formulação da teoria de inconsciente. A complexidade desse conceito parece direcionar toda e qualquer interpretação por parte de Jung e, nesse sentido, os conceitos de *alma*, *cura* e *religião* estão entrelaçados ao de inconsciente.

Alma, por exemplo, recebe, nas considerações do autor, o desígnio de personalidade, e este, por sua vez, diz respeito às parcelas tanto conscientes como inconscientes. O adoecimento da alma está diretamente ligado ao rompimento dessas duas instâncias psíquicas, ou seja, a alma adoece quando perde sua ligação com o centro da *psique* coletiva, com o inconsciente. A perspectiva defendida por Jung é que o desenraizamento ou a perda da esfera instintual, ao se tornar radicalizada pela inflexibilidade das atitudes do *eu*, tenta se manter como ‘senhor da personalidade’, priorizando uma investida à esfera consciente e deixa ao relento a atenção necessária para o inconsciente. A perda deliberada desse contato acarreta aquilo que os primitivos chamam de *Perigos da Alma*, ou seja, a *possessão* e a *perda da alma*. Em termos psicológicos, um dos aspectos do adoecimento da alma pode ser traduzido como dissociação psíquica.

A forma como Jung elaborou sua teoria sobre a *psique* evidencia, com clareza, que a esfera designada como consciência ou complexo do *eu* representa uma pequena parte no todo psíquico. Em conjunto com o *eu*, outros complexos, como elementos de forte carga emocional condensados, que permanecem unidos como uma espécie de subpersonalidade, podem se tornar autônomos e, devido a seu estado inconsciente, agirem sem o conhecimento do *eu*. Quanto maior essa divisão interior, maior a probabilidade de se instaurarem problemas psicológicos graves, como uma neurose, por exemplo.

Como o inconsciente se impõe para compensar as atitudes conscientes, a neurose pode ser vista como uma tentativa de autocura, uma medida que apresenta, em seu ímpeto, a própria imagem da *psique* total que foi rompida e, que tenta forçosamente, por vias pouco frutíferas, recompor essa totalidade a fim de restabelecer o equilíbrio

psíquico. Fica evidente, nesse ponto, a importância de se estabelecer um relacionamento com o inconsciente, pois é na conscientização progressiva dos conteúdos que ali se encontram que os complexos enquanto entidades parciais da alma podem ser revelados juntamente com o inconsciente coletivo.

Neste processo o eu se depara com a multiplicidade interna da alma, constatando a existência de uma verdadeira personalidade muito mais profunda. Esse processo denominado por Jung como Individuação é descrito como um rico crescimento psicológico, que visa à plena diferenciação da personalidade em relação às entidades do inconsciente. Assim, cabe destacar que o primeiro passo para se estabelecer a *cura* diz respeito, novamente, ao conceito de inconsciente. Foi ressaltado, ao longo de todo o trabalho, que a *cura* é uma atitude de cuidado, de atenção que precisa ser mantida a fim de se alcançar uma saúde premeditada, uma acurada atenção para o inconsciente e, decorrente disso, a recuperação da saúde psicológica mediada pelas próprias forças internas da *psique*. Essa atenção pode ser representada na consideração dos sonhos ou do processo que Jung chama de imaginação ativa; trata-se de uma perspectiva simbólica, de uma vivência simbólica como forma de comunicação com o inconsciente.

De acordo com o ponto de vista de Jung, a *cura* psicológica provém da Individuação enquanto processo inato responsável pela realização da personalidade total ou *si-mesmo*, alcançada pela integração do inconsciente. A Individuação se justifica como uma *cura* psicológica na medida em que, de modo progressivo, o *eu* pode entrar em plena sintonia com o centro da *psique*, restaurando a conexão originária com a instintividade. Mas a importância desse processo é a atitude do *eu* de conscientização, de sacrifício ao se submeter ao *si-mesmo*, conforme explicitado na citação a seguir:

É por isso também que a relação com o inconsciente suprapessoal ou inconsciente coletivo vem a ser uma expansão do ser humano para além de si mesmo, uma morte de seu ser pessoal e um renascer para uma nova dimensão [...] Portanto, sem o sacrifício do Homem como é atualmente não se pode alcançar o Homem como ele sempre foi (e sempre será).⁴⁰⁵

Precisa haver um *eu* conciso de sua limitada condição enquanto mera parte da *psique*. Se não houver essa estabilidade do *eu*, há o grande risco de uma inflação. Nesse sentido, o *eu* pode tentar assumir para si a energia do *si-mesmo* e se identificar com arquétipo. A *cura* somente pode ser estabelecida mediante um *eu* estruturado, que tenha

⁴⁰⁵ OC, v. X/3, p. 18, § 13.

condições de se deparar com o *si-mesmo* e receber deste as orientações da *psique* coletiva.

O entrelace que nos permite traçar o paralelo entre individuação como *cura d'alma* surge, estritamente, das características do próprio *si-mesmo* em paralelo com a compreensão do conceito de religião no pensamento do autor. A forma ampla pela qual Jung entende religião, ou seja, como atenta consideração ao *numinoso*, é usada com o significado de *relegere* e concebida como parte do funcionamento da *psique* e dos arquétipos. Mais do que isso, pois essa forma geral de religião não parece se distinguir do uso que Jung faz do sentido de *cura* como - atenta consideração ao inconsciente - o que nos permite estabelecer uma comparação, de modo que os dois conceitos parecem ressaltar a importância de um relacionamento com o inconsciente. De um lado, pelos aspectos psicológicos com a personalidade total submersa, e por outro, pelo aspecto *numinoso* que se encontra presente nos arquétipos. Portanto, a *cura d'alma* no pensamento de Jung possui um aspecto tanto psicológico quanto religioso, na medida em que o indivíduo percebe as forças que estão para além dele e, consegue com isso, vivenciar a realidade da *psique* e toda sua dinâmica simbólica e religiosa.

Jung relata, em suas próprias experiências clínicas, que não houve sequer um de seus pacientes que tenha se curado sem que antes, tivesse recuperado uma atitude religiosa perante a vida, ou uma experiência com o *numinoso*.⁴⁰⁶ Isso nos leva a constatar que sem *relegere*, ou sem essa atenta consideração aos aspectos transcendentais do inconsciente, seria impensável se falar de Individuação. A *cura d'alma* parece ser amplamente dependente de uma experiência religiosa. Temos aqui o indício para considerar a importância da religiosidade no processo de *cura*, de acordo com as considerações de Barreto:

[...] a experiência religiosa, como experiência “imediate” do sagrado, desestabiliza a vida consciente. Se esta se encontra alienada de si mesma por adesão a qualquer organização coletivista, compreende-se então como a experiência religiosa pode, por desestabilização, devolver o indivíduo a si mesmo e opor-se à massificação.⁴⁰⁷

Obviamente, Jung ao se referir à experiência religiosa como condição da individuação, está falando sobre a própria conscientização do arquétipo do *si-mesmo* e, com isso, toda a gama de representações que surgem deste centro ordenador dos

⁴⁰⁶ OC, v. XI/6, p. 88, § 509.

⁴⁰⁷ BARRETO, 2006, p 125, nota, 325.

fenômenos psíquicos. Principalmente, no que diz respeito a suas características simbólicas, que são apresentadas largamente, no contexto religioso, como as mandalas, a imagem de Deus e o símbolo de Cristo.

O paralelo com Cristo nos dá um quadro mítico do *eu* orientado pelo *si-mesmo*, o homem que se submete ao poder do divino. A figura de Cristo, com todas as suas implicações em nossa cultura, pode ser considerada uma temática arquetípica que condiz com a individuação. Desse modo, a *cura d'alma* na psicologia de Jung parece ter implícita uma experiência religiosa como fator edificante de uma nova consciência, que tem a chance de surgir ou de se reestruturar frente ao estabelecimento de um novo centro psíquico, o *si-mesmo* como fator que equilibra a energia da *psique*. Cristo aparece aqui como a imagem simbólica desse arquétipo central, conforme é o exemplo da meta da individuação, ressaltando que o pano de fundo das concepções cristãs é a individuação como uma vivência religiosa profunda.

[...] Cristo consiste em ser ele, como “primogênito”, o protótipo do τέλειος, do ser humano integral. Conforme testemunho da história, esta imagem é *numinosa* e, por isso, só pode ser respondida por outra numinosidade. Ela atinge a *imago Dei*, o arquétipo do si mesmo em nós, e assim desperta este último. Torna-se “constelado” e, devido à sua numinosidade, força a pessoa à totalidade, isto é, à integração do inconsciente ou à subordinação do eu à vontade integral que, com razão, é entendida como “vontade de Deus”. No sentido psicológico, a τελείωσις, significa uma “integralidade” e não uma “perfeição” da pessoa.⁴⁰⁸

Cristo aparece aqui como a imagem simbólica do arquétipo central, e sob este motivo, é o exemplo da meta da individuação, ressaltando que o pano de fundo das concepções cristãs é a individuação como uma vivência religiosa profunda. Cristo representa a *imago Dei*, o deus que habita o interior do homem, e que com a individuação, sob a face do Cristo, pode ser constelado, ou seja, é ativado enquanto um arquétipo, trazendo a consciência sua numinosidade e sua força integradora.

Outro aspecto que precisa ser destacado ao longo do processo de cura são as implicações com a questão simbólica. Jung chama de condução religiosa da vida, ou traduzida em termos psicológicos, vivência simbólica. Os símbolos são a mensagem codificada do inconsciente que merece devida atenção. “Por isso Jung chama o símbolo

⁴⁰⁸ Cf. Cartas ao pastor Werner Niederer, 26/03/1951. *Cartas*, v. II, p. 189.

também de transformador psíquico de energia e chama a atenção para o seu caráter curativo e restaurador”.⁴⁰⁹ Na condução da vida sob uma forma religiosa está implícita uma condição de simbolização⁴¹⁰. Na própria vivência simbólica é possível destacar os processos religiosos que são experimentados. É nesse sentido que a individuação é um processo religioso em relação ao próprio inconsciente, que representa, em primeiro grau, o mistério e o transcendente.

De acordo com as considerações de Barreto, “Jung afirmava que a intenção fundamental de seu pensamento era recuperar para uma consciência moderna a capacidade de compreensão simbólica”.⁴¹¹ Isso parece ficar bem evidente, em sua última publicação, no texto intitulado *Símbolos e a Interpretação de Sonhos*, posteriormente reformulado com o título de *Chegando ao Inconsciente*, presente na consagrada obra introdutória ao estudo junguiano – *O Homem e seus Símbolos* – que fornece uma compreensão “teórica e prática do ser humano a partir do fato central da própria humanidade, a saber, a autoexpressão por meio da atividade simbólica da psique”.⁴¹²

Jung parece ter se deparado, em sua clínica e até mesmo ao observar o quadro geral da cultura de sua época, com as consequências de uma falta de simbolização e suas implicações religiosas, o que muitas vezes, o levou a considerar o sofrimento da alma como uma falta de vivência religiosa, ou seja, falta de capacidade de simbolização. Tudo isso ressalta fielmente o quanto a *cura d'alma* como um processo de vivência religiosa pode resgatar a capacidade simbólica e conduzir o indivíduo às experiências mais profundas da alma.

Aproximadamente um terço dos meus clientes nem chega a sofrer de neuroses clinicamente definidas. Estão doentes devido à falta de

⁴⁰⁹ Jolande JACOBI, *Arquétipo, complexo e símbolo*, p. 92.

⁴¹⁰ “Não importa se através de um sistema de símbolos coletivos ou individuais, a consciência humana precisa estabelecer esse contato com a realidade inconsciente da psique, a fim de se colocar num caminho de individuação, de realização de uma personalidade completa, plena, o que não deve ser confundido, como foi visto, com perfeição. O homem precisa, então, vivenciar os seus símbolos, o seu “processo mitológico interior”, a sua “verdade mitológica”, que é bem diversa de uma verdade racional ou científica, embora não necessariamente incompatível com ela. [...] A função da formação de símbolos constitui o patrimônio espiritual herdado na psique de cada indivíduo e, ao contrário do que possa aparentar, não caracteriza um mecanismo estático ou de repetição, mas um processo dinâmico, capaz de realizar as mais diversas transformações de conteúdos psíquicos, configurar soluções criativas para as oposições que represam o desenvolvimento e de proporcionar um verdadeiro sentido emocional para as diversas situações da existência humana, a qual, em sua totalidade, na perspectiva junguiana, constitui um fenômeno irracional” (GIOVANNONI, *A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung*, p.112).

⁴¹¹ BARRETO, 2006, p. 75.

⁴¹² BARRETO, 2006, p. 75.

sentido e conteúdo de suas vidas. Não me oponho a que se chame essa doença de neurose contemporânea generalizada [...] Mas não podemos esquecer que não se trata de pessoas que ainda não tiveram oportunidade de provar sua utilidade social, e sim, de pessoas que já não conseguem encontrar sua razão de ser na utilidade social, e que se defrontam com a questão mais profunda e mais perigosa do sentido da sua vida individual.⁴¹³

O ponto de vista que Jung parece querer colocar em pauta diz respeito aos problemas da valorização excessiva do pensamento científico, o concreto e material se sobrepondo ao simbólico e espiritual, tema atacado consideravelmente pelo autor. Decorrente dessa postura unilateral na forma de pensar, a alma se manifesta aclamando, chamando por uma interioridade, uma vivência singular e profunda que possa gerar valores consistentes para o indivíduo e para uma cultura. A proposta de uma *cura d'alma* visa, justamente, trazer de volta das profundezas, a condução simbólica e religiosa perante a vida, que foi exilada sob a ditadura de um cientificismo exacerbado, e que pode agora ser redimida através do contato com o inconsciente.⁴¹⁴

Por causa da mentalidade científica, nosso mundo se desumanizou. O homem está isolado no cosmos. Já não está envolvido na natureza e perdeu sua participação emocional nos acontecimentos naturais que até então tinham um sentido simbólico para ele. O trovão já não é a voz de Deus nem o raio seu projétil vingador. Nenhum rio contém qualquer espírito, nenhuma árvore significa uma vida humana, nenhuma cobra incorpora a sabedoria e nenhuma montanha é ainda habitada por um grande demônio. Também as coisas já não falam conosco, nem nós com elas, como as pedras, fontes, plantas e animais. Já não temos uma alma do mato que nos identifica com algum animal selvagem. Nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada.⁴¹⁵

⁴¹³ OC, v. XVI, p. 54 e 60, § 83 e 103.

⁴¹⁴ “Um dos temas fundamentais da compreensão de Jung acerca da situação espiritual moderna é justamente o tema do desenraizamento (*Entwurzelung*), que ele entende como sendo a ruptura da continuidade da tradição e uma alienação da consciência com relação a sua “base instintiva”. Na verdade, a sua proposta de *psyches* terapia para o homem moderno pode ser entendida como uma tentativa de reconciliação entre a tradição, que lhe parecia imprescindível para a saúde psíquica e a modernidade, que ele reconhecia irreversível na evolução histórica do espírito ocidental [...] Jung avalia a perda das raízes na tradição como um acontecimento dramático de que se origina a condição moderna, gerando o mal-estar espiritual que a caracteriza e que vem prenunciado no “depauperamento dos símbolos”. Mas trata-se, em sua visão, de um dado histórico, que como tal não pode ser negado. Por outro lado, ele percebe que de nada vale a nostalgia regressiva que olha para trás e anseia pelo retorno a condições de existência passadas, pois na história não há caminho de volta. A sua aposta-proposta para a saída desse mal-estar – a recuperação da sensibilidade simbólica – representa, em sua perspectiva, uma solução progressiva, na medida em que a formação dos símbolos a partir dos arquétipos do inconsciente coletivo permitiria restaurar o vínculo perdido com a tradição de forma renovada, e portanto em consonância com as necessidades e problemas de um novo tempo” (BARRETO, 2006, p. 117-118).

⁴¹⁵ OC, v. XVIII, p. 274, § 585.

De acordo com essa perspectiva apontada por Jung, parece considerável o quanto as implicações de uma *cura d'alma* podem fornecer uma solução prática aos conflitos presenciados pela alma, constatados, em larga escala, no âmbito de um consultório de psicologia analítica. Assim, a jornada que teve início com o desvelar da alma e suas implicações na personalidade encontra agora, seu destino final. O ponto de vista que foi exposto e debatido ao longo deste trabalho teve como intuito, ressaltar a presença de uma *cura d'alma* no pensamento de Carl Gustav Jung, traçando os possíveis pontos de convergência entre a psicologia e religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I - Bibliografia Específica.

Obras Completas de Carl Gustav Jung. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2011, 18 volumes:

- Volume II: **Estudos psiquiátricos.**
- Volume III: **Psicogênese das Doenças Mentais.**
- Volume V: **Símbolos da Transformação.**
- Volume VI. **Tipos Psicológicos.**
- Volume VII/1: **Psicologia do Inconsciente.**
- Volume VII/2: **O eu e o Inconsciente.**
- Volume VIII/1: **A Energia Psíquica.**
- Volume VIII/2: **A Natureza da Psique.**
- Volume VIII/3: **Sincronicidade.**
- Volume IX/1: **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo.**
- Volume IX/2: **Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo.**
- Volume X/2: **Aspectos do Drama Contemporâneo.**
- Volume X/3: **Civilização em Transição.**
- Volume XI/1: **Psicologia e Religião.**
- Volume XI/2: **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade.**
- Volume XI/3: **O Símbolo da Transformação na Missa.**
- Volume XI/4: **Resposta a Jó.**
- Volume XI/5: **Psicologia e Religião Oriental.**
- Volume XI/6: **Escritos Diversos.**
- Volume XII: **Psicologia e Alquimia.**
- Volume XIII: **Estudos Alquímicos.**
- Volume XVI/1: **A prática da Psicoterapia.**
- Volume XVI/2: **Ab-reação: Análise dos Sonhos e Transferência.**
- Volume XVIII/1: **A Vida Simbólica – vol.1.**
- Volume XVIII/2: **A Vida Simbólica – vol.2.**

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. 13 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006 .

JUNG, Carl Gustav. **Cartas**. vol. I, II, III. Editado por Aniela Jaffé em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis: Vozes, 2003.

MEIER, C. A. (ed). **Atom and Arquetype**: The Pauli/Jung Letters 1932-1958. Princeton, 2001.

MCGUIRE, W. e HULL, R. (coord.) **C. G. Jung**: Entrevistas e encontros. São Paulo: Cultrix, 1982.

II - Bibliografia Geral.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.

ALMEIDA, S. B. **A cura de almas como expressão específica da missão das IJBP segundo o pensamento de Tiago Alberione**. Corso di Formazione sul Carisma della Famiglia Paolina. Roma, 2004.

AZEVEDO, Cristiane. A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare. **Religare**. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. v. 8, n. 2. 90-96. Março 2010.

BARRETO, Marco Heleno. **Símbolo e sabedoria prática**: Carl Gustav Jung e o mal-estar da modernidade. 2006. 252f Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia. 2006.

BEZINELLI, João. **Imago Dei: Da proto-imagem ao conceito**. Um estudo da formação do conceito Imago Dei nas Obras de C.G.Jung. 2007. 122f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Núcleo de Estudos Junguianos, 2007.

BOECHAT, Walter. **A Mitopoese da psique: mito e individuação**. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2008.

BOECHAT, Walter. **O corpo psicoide**: A crise de paradigma e o problema da relação corpo-mente. 2004. 166f Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

EDINGER, Edward F. **Ego e arquétipo**. São Paulo: Cultrix, 1995.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (org.). **A Religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DROBNER, Humbertus. **Manual de Patrologia**. Trad. de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DUBUISSON, Daniel. **L'Occident et la religion**: mythe, Science et idéologie. Bruxellas, Éditions Complexe. 1998.

GIESER, S. **The Innermost Kernel**: Depth Psychology and Quantum Physics. Wolfgang Pauli's dialogue whit C. G. Jung. Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2005.

GIOVANONI, Hermenegildo. **A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, departamento de Ciência da Religião. Minas Gerais 2009.

GORRESIO, Zida. **A concepção de Psyche em Jung e no Romantismo Alemão**. Rubedo: Grupo de Estudos Junguianos.

Disponível em:

<<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/visaopsi.htm>>. Acesso em: 20/01/2013.

HOEPFNER, Daniel. **Fundamentos bíblico-teológicos da capelania hospitalar**: uma contribuição para o cuidado integral da pessoa. 2008. 121f Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2008.

HOPCKE, Robert. **Guia para a Obra Completa de C.G. Jung**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo: na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix. 1986.

JABOBY, Mario. **O Encontro Analítico**: Transferência e Relacionamento Humano. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

KERÉNYI, Karl. **La religión Antiga**. Madrid: revista de Occidente, 1972.

LAÍN ENTRALGO, P. **La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica**. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal EST, 2007.

PAIVA, Geraldo. **Religião, enfrentamento e cura**: perspectivas psicológicas. Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Social e do Trabalho. 2007.

SILVEIRA, Nise. **Jung, vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

SOUZA, Adriana Andrade de. Sobre a concepção da criatura como sendo nada em si: aproximações entre as ideias de Rudolff Otto e Mestre Eckhart. **Existência e Arte**. Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III – n. III – jan. a dez. 2007. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Adriana%20Andrade%20de%20Souza%20FILOSOFIA.pdf> Acesso em: 19/01/2013.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna**: O sonho de uma ciência. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2005.

STEIN, Murray. **Jung o mapa da alma**: uma introdução. 3. ed. São Paulo. Cultrix, 2006.

VON FRANZ, M. L. O processo de individuação: JUNG, C. G. (Org). **O homem e seus símbolos**. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. 210 a 307.

XAVIER, C. R. **A permuta dos sábios**: Um estudo sobre as correspondências entre Carl Gustav Jung e Wolfgang Pauli. São Paulo, SP: Annablume, 2003.