

2

A Abordagem do Fenômeno Religioso no Pensamento de Jung

“Não me sinto convocado para fundar uma religião nem para aderir a uma confissão específica.”

Jung

2.1

Um estudo científico do fenômeno religioso?

O posicionamento de Jung diante da problemática da religião constitui um certo ponto de interrogação. De onde o autor parte quando dedica um espaço tão amplo de sua obra à temática em questão? Deparamo-nos com o médico que analisa o fenômeno da religião a partir de um ponto de vista científico ou percebemos por vezes um Jung que mergulha no universo religioso e estrutura a sua teoria segundo proposições religiosas? Dificilmente iremos encontrar uma resposta única e clara para tais questões. Mas o fato é que, apesar de Jung por vezes traçar um limite muito tênue entre o âmbito de seus estudos psicológicos e aquele que diz respeito à teologia, ele sempre insistiu nas bases científicas de suas observações, principalmente quando se justificava perante os “ataques” por parte da sociedade científica ou das instituições religiosas. Será esta a questão que buscarei analisar nesta seção, com o objetivo de elucidar de que forma e segundo quais critérios o médico e psicólogo Jung se aproxima da temática da religião.

O interesse de Jung pelo tema da religião foi mal recebido por diversos críticos, contemporâneos e posteriores a ele. Por um lado negavam-lhe o status de cientista, por outro alegavam que ele estava se intrometendo em assuntos religiosos, e questionando verdades metafísicas. Clarke (1993: 58) aponta:

Críticos de Jung insistem em acusá-lo de todos os tipos de obscuridades místicas e metafísicas, em especial no tocante a suas notórias excursões nas tradições mística e ocultista. Parece-lhes que ele se deu ao luxo de adotar extravagantes crenças pré-científicas de todos os tipos de fontes, orientais e ocidentais, cristãs e pagãs, enquanto que, ao mesmo tempo, reclamava o status de cientista.

Jung ([1952] 1995j) por sua vez afirma que se depara com as mais diversas acusações, em parte contraditórias. Conceberam-no simultaneamente como gnóstico,

agnóstico, teísta, ateu, místico e materialista – juízos distantes uns dos outros que em parte se excluem.: “Quando as opiniões sobre um assunto divergem de tal maneira, existe ao meu ver uma suspeita razoável de que nenhuma das mesmas esteja correta, isto é, existe um mal-entendido”¹ (op. cit.: par.1500), e mais adiante:

Neste concerto de opiniões tão variadas não quero dar peso excessivo àquilo que eu penso de mim mesmo, e sim prefiro citar um juízo feito a meu respeito, proveniente de uma fonte insuspeita, um artigo do *British Medical Journal* de 9 de Fevereiro de 1952: “*Facts first and theories later is the key-note of Jung’s work. He is an empiricist first and last.*” Esta opinião eu aprovo²

op. cit.: par. 1502

Sempre preocupado em esclarecer que não pretende qualquer intromissão na esfera da metafísica, o autor sublinha que parte de uma perspectiva “empírica” quando investiga a função da religião em relação ao psiquismo: “...sou um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico”³ ([1940] 1992: par.2). Cabe ressaltar que o autor não define os termos empirismo e fenomenologia de maneira mais rigorosa e específica. Como indica Damião (1997), Jung afirma utilizar conceitos, mas na realidade os abandona frequentemente. Provavelmente sentia-se pressionado em lançar mão de um rigor científico correspondente à sua época, mas nem sempre levava este projeto a cabo quando elaborava a sua teoria.

A psicologia empírica, tal como concebida por Jung, baseia-se em primeiro lugar na observação e no experimento, atribuindo menos peso à teoria. Considerando que o seu objeto de estudo é a psique, ele aponta para dificuldade de se elaborar uma teoria única:

¹ Wenn die Meinungen ueber einen Gegenstand dermassen weit auseinandergehen, so besteht meines Erachtens der begruendete Verdacht, dass keine derselben richtig sei, dass heisst das ein Missverstaendniss vorliegt.

² Ich will in dem Konzert so mannigfalter Meinungen dem, dem was ich von mir selbst halte , kein zu grosses Gewicht geben, sondern ein Urteil ueber mich aus anscheinend unverdaechtiger Quelle, naemlich einen Artikel des *British Medical Journal* vom 9.Februar 1952, zitieren: “*Facts first and theories later is the keynote of Jung’s work. He is na empiricist first and last.*”. Diese Ansicht findet meinen Beifall.

³ ...ich bin Empiriker und halte mich als solcher an den phaenomenologischen Standpunkt.

...quanto mais se penetra na natureza da psique, mais cresce a convicção de que a diversidade, a multidimensionalidade da natureza humana requerem a maior variedade de opiniões e métodos.⁴

Jung, [1935] 1995h: par. 11

Jung afirma que aborda fatos psicológicos a partir de uma perspectiva “científica-natural”, e não sob um ângulo filosófico. Preocupado em se desvincular de qualquer sistema especulativo ou filosófico, ele afirma averiguar, observar e classificar fatos. Nesse sentido trata a questão religiosa dentro de uma perspectiva que se limita a observar fenômenos. Este tipo de postura, no entanto, não exclui a possibilidade de se fazer reflexões que vão além de um simples acúmulo e classificação do material proporcionado pela experiência. Para Jung a experiência constitui um processo de assimilação, e neste sentido ela demanda a presença de uma consideração reflexiva.

Clarke (op. cit.) observa que o termo fenomenologia surge no vocabulário de Jung na década de 30. A postura fenomenológica excluiria a possibilidade de se fazer, como psicólogo, qualquer afirmação em relação a questões metafísicas ou transcendentais:

A psicologia não pode, nem quer provar “verdades” metafísicas. Ela se ocupa exclusivamente com a fenomenologia psíquica...Toda idéia é, considerada a partir de um ponto de vista psicológico, um fenômeno...⁵

Jung, [1938] 1995: par. 742, vol. 18.I

Evidencia-se, assim, o fato de que o autor toma como ponto de partida uma descrição fiel de eventos, acontecimentos, experiências, ou seja, de que se trata de uma análise centrada em fatos e não em julgamentos de valor.

Em relação à questão da religião, Jung afirma não pretender discutir a validade metafísica dos pressupostos religiosos. Quando a psicologia se refere, por exemplo, ao tema da concepção virginal, ela se interessa prioritariamente pelo fato de

⁴ *...je tiefer die Einsicht in das Wesen des Psychischen eindringt, desto mehr waechst die Ueberzeugung, dass bei der Vielschichtigkeit und Mannigfaltigkeit des menschlichen Wesen es auch der verschiedensten Standpunkte und Methoden bedarf, um der Verschiedenheit psychischer Dispositionen zu genuegen.*

⁵ *Psychologie kann und will keine metaphysische “Wahrheit” feststellen...Jede “Idee” ist, psychologisch betrachtet, ein Phaenomen...*

esse tipo de enunciado existir e não se este é verídico ou falso. Determinadas idéias seriam psicologicamente verdadeiras na medida em que existem. A existência psicológica de uma idéia seria subjetiva quando ocorre num único indivíduo e objetiva quando partilhada por um grupo maior.

Reforçando o seu ponto de partida como “cientista natural”, Jung ([1940] 1992) afirma que avalia os conteúdos mentais da mesma maneira que a Zoologia se ocupa das diversas espécies animais. Um elefante seria verdadeiro não em função de uma conclusão lógica, ou por ser um produto de um juízo subjetivo. Ele seria verdadeiro porque existe. Quando se trata, porém, de conteúdos psíquicos, há sempre o preconceito de que eles não são nada além de simples produtos do livre-arbítrio:

...raramente podemos nos libertar do preconceito de considerar a psique e seus conteúdos nada mais que invenções arbitrárias ou produtos mais ou menos ilusórios de conjecturas e opiniões.⁶

Jung, op. cit.: par. 5

Nesse sentido, Jung foi acusado freqüentemente de reduzir crenças religiosas a declarações psíquicas. Constantemente preocupado em desfazer supostos mal-entendidos, ele ressalta que “tratar uma proposição metafísica como um processo psíquico não é o mesmo que considerá-la meramente psíquica”⁷ ([1942] 1992: par. 448). Para que se estabeleça uma abordagem crítica e científica é preciso partir do pressuposto de que o ato de crer expressa uma realidade de ordem psicológica, fato que não implica uma redução do fenômeno religioso a algo sem significado. Quando a psicologia investiga um enunciado da fé, reconhecendo a sua realidade psíquica, ela não visa a negar a realidade objetiva deste enunciado. Longe disso, considera-se, adiciona-se, uma outra realidade: a psíquica.

Quando Jung fala em realidade objetiva, não se refere a fatos físicos que podem ou não ser comprovados. O dogma da concepção virginal, por exemplo, é visto por uns como verdadeiro, por outros como impossível do ponto de vista físico.

⁶ ...dass wir uns kaum von dem Vorurteil freimachen koennen , die Psyche und ihre Inhalte seien nicht als unsere eigene willkuerliche Erfahrung oder ein mehr oder weniger illusorisches Produkt von Annahmen und Urteilen.

⁷ Damit, dass eine sogenannte metaphysische Aussage als ein psychischer Vorgang betrachtet wird, ist keineswegs gesagt , dass er bloss psychisch sei

Mas não se trata disso. Este conflito não pode ser dissolvido, ele é infértil. As duas vertentes têm e não têm razão ao mesmo tempo, e não se chocariam se abrissem mão da palavra “físico”. O “físico” não é o único critério de verdade. Existem verdades psíquicas que não podem ser comprovadas, nem negadas do ponto de vista físico.

Considerar um enunciado metafísico como processo psicológico não implica uma desvalorização do primeiro, pois, segundo Jung, o termo psíquico não expressa necessariamente algo universalmente conhecido: “A rigor, nem mesmo conhecemos a essência de um simples pensamento, quanto mais os últimos princípios do psíquico em geral” ([1940] 1999: 144). O emprego da palavra psique indicaria simbolicamente aquilo que existe de mais obscuro, e o pesquisador certamente se deparará com o limite de seu saber: “...não podemos dispor, absolutamente, da vida íntima da psique” (id. *ibid.*).

Além de seu método “experimental”, Jung defende o ponto de vista de todo conhecimento da psique basear-se na experiência pessoal. A psicologia tem como assunto o próprio ser humano que tenta realizar investigações, o que significa que o sujeito que investiga coincide com o objeto de estudo. Nesse sentido, seria impossível erradicar o elemento subjetivo. Pieri (2002) aponta que o termo “observação” é utilizado na psicologia analítica segundo diversas acepções, todas elas, porém, giram em torno da idéia de que devemos desconfiar constantemente do princípio da observação pura: “Nossa maneira de olhar as coisas é condicionada pelo que somos...” (Jung apud Clarke, *op. cit.*: 44). Sobre esta questão, Jung ([1947] 1995c) afirma que a princípio acreditava estar praticando “ciência natural”, para, em seguida, perceber que estava, na verdade, preso a uma teia de reflexões que certamente se estendem para além das ciências naturais, abrangendo questões relativas a teologia, filosofia, ciência das religiões etc..

Esta transgressão o preocupa, ainda que lhe pareça inevitável. Inevitável pois acredita que a “equação pessoal” tem efeito sobre os resultados da observação psicológica. A psicologia não possui como a física um ponto de Arquimedes. A psique observa-se a si própria, o que significa que ela traduz o objeto de suas observações em outros termos psíquicos. Quando se investiga a psique, não existe a

possibilidade de colocar-se em um plano situado acima ou ao lado do processo psíquico, nem traduzir este para outro meio: “A psicologia não tem outro meio em que se refletir, a não ser em si mesma e só pode descrever a si própria”⁸ (Jung, op. cit.: par. 421).

Finalizando esta seção, resalto que Jung não tem objetivos iluministas, pois estes certamente implicariam uma depreciação da ação sagrada. Segundo o autor, o psicólogo possui no máximo a capacidade de apresentar uma descrição de um processo psicológico, formulado através de símbolos científicos. A natureza real deste processo transcende a consciência. A intenção não seria, portanto, explicar o mistério em si, o que, aliás, não seria possível. Jung afirma expressamente que tudo o que é pronunciado sobre “Deus” é sempre uma afirmação humana de origem psíquica:

Deus é um mistério e tudo que dizemos sobre esse mistério é dito e acreditado por seres humanos. Fazemos imagens e conceitos, porém quando falo de Deus sempre quero dizer a imagem que o homem fez dele. Mas ninguém sabe com o que se parece, pois quem o fizesse seria, ele próprio, um deus.

Jung, apud Samuels et. al., 1986: 188

2.2

Religião: função psíquica e experiência numinosa

Em uma carta ao pastor Tanner, Jung ([1956-1961]1990) disserta de maneira bastante clara sobre o assunto da religião: “Eu evidentemente só posso definir este

⁸ *Die Psychologie kann sich in nichts abbilden; sie kann sich nur in sich selber darstellen und sich selber beschreiben.*

conceito do ponto de vista psicológico, e esta definição está na base de tudo o que eu digo sobre ‘religião’” (Jung [1956-1961] 2003: 192). Demarcando o seu ponto de partida, Jung afirma como necessário diferenciar entre confissão e religião.⁹

A confissão seria um fenômeno mais geral ligado à concepção de “uma sociedade organizada que professa coletivamente uma crença específica ou um determinado modo de agir ético” (Jung, op. cit.: 193). A religião, por sua vez, é considerada por Jung uma função “natural”¹⁰ inerente à psique. A psique seria, desta forma, “*naturaliter* religiosa” (Jung [1944]1994: par. 14) O autor concebe, neste sentido, um *homo religiosus*, isto é, um ser humano que assume uma atitude específica, que pode ser definida de acordo com o emprego originário do termo *religio*: uma observação e consideração cuidadosa de certos fatores dinâmicos, percebidos como “potências”, que incluem espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais etc. Em síntese, trata-se de fatores que o ser humano vivencia como suficientemente poderosos, perigosos, belos ou portadores de sentido para considerá-los, e que agem sobre ele e seu estado geral. Tratar-se-ia de fidelidade, entrega ou submissão em relação a um fator superior, um princípio convincente.

Jung ([1956/ 1961] 1990) faz uma análise comparativa entre as explicações clássica e judaico-cristã da etimologia de *religio*. Enquanto os antigos, entre eles Cícero, derivam *religio* de *religere* – que significa “considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem” –, a tradição judaico-cristã passa a derivar *religio* de *religare* – que pode ser traduzido por “amarrar, unir de novo, religar”. Para o autor, esta última interpretação estaria ligada fundamentalmente a dois aspectos. O primeiro aspecto seria a idéia judaica do casamento com Deus. Segundo a visão do autor, o judaísmo concebe a relação com Deus como um contrato legal, ao qual é possível ser infiel. A concepção cristã teria substituído esta aliança por um relacionamento de amor, que também seria um aspecto do casamento com Deus, e que, igualmente, pode sofrer a ameaça de ruptura e afastamento. O segundo aspecto seria a imensa distância entre Javé e o ser humano:

⁹Considero importante esclarecer que Jung nem sempre é fiel a esta terminologia. Nem sempre ele utiliza a palavra religião num sentido diverso de confissão/ credo. Neste sentido o uso da expressão religião às vezes pode causar mal-entendidos.

A distância entre Deus e o ser humano é tão grande que Javé se vê obrigado a estabelecer uma legação entre os homens – ele manda o seu próprio filho – e envia uma mensagem (o evangelho) a eles.¹¹

Jung [1956/ 1961] 1990: 227

A esta concepção judaico-cristã, Jung opõe a forma como ele compreende a conduta pagã da Antigüidade. Nesta os deuses seriam seres, pessoas mais elevados, encarnando poderes sempre presentes. As suas vontades, os seus caprichos precisam ser considerados, os seus *numina*¹² compreendidos. Nesse caso a conduta religiosa não estaria ligada a um contrato que pode ser rompido, e sim a uma postura atenta, cuidadosa, precavida diante de um poder superior. A interpretação de *religio* como *religere* está portanto mais de acordo com o ponto de vista de Jung. A atitude religiosa seria uma acurada observação do que Otto¹³ denominou de numinoso. Tratar-se-ia de uma “existência ou efeito dinâmicos não causados por um ato arbitrário” (Jung [1940] 1999: par. 6). Baseando-se em Otto, Jung afirma que o numinoso independe da vontade do homem, que, sendo possuído por ele, é mais vítima do que criador do mesmo.

Otto disserta detalhadamente sobre essa questão em seu livro *Das Heilige* [O Sagrado] ([s/d] 1997), no qual afirma que parte da “peculiar categoria do *sagrado*”¹⁴ (op. cit.: 5, grifo do autor) quando pretende ilustrar o que entende por numinoso. O autor observa que considerar e reconhecer algo como sagrado seria uma avaliação particular que, a princípio, concerne ao campo religioso. Tratar-se-ia do inefável, daquilo que se afasta radicalmente do racional, sendo, assim, totalmente inacessível a uma compreensão conceitual. Otto explicita diversas vezes na obra em questão que, para ele, o sagrado é de caráter irracional, e a vivência do sagrado – a experiência numinosa – é intraduzível em conceitos. Logo de início, o autor parece nos convidar a uma experiência religiosa: “Intimo-vos para que se concentrem em um momento de

¹⁰ Mais adiante analisarei o que Jung entende pelo termo “natural”.

¹¹ *Die Distanz zwischen Gott und Mensch ist so gross, dass Jahwe sich veranlasst sieht, eine Gesandtschaft bei den Menschen einzurichten-er sendet seinen eigenen Sohn-und eine Botschaft (evangelium), an sie auszurichten.*

¹² Este termo será esclarecido em seguida.

¹³ Rudolf Otto (1869-1937), teólogo e professor de ciência da religião.

¹⁴ *...eigentümliche Kategorie des Heiligen.*

forte ... comoção religiosa”¹⁵ (op.cit.:8); e segue: “Quem não é capaz para tal ou quem não possui estes momentos não deve prosseguir com a leitura”¹⁶ (id. ibid.).

Otto nos indica que, apesar de o termo “sagrado” ser comumente associado à moral, à ética – ao supremo bem –, isto não significa que ele se limite a tais campos. O sagrado constituiria o cerne, em cuja ausência não seria possível falar em religião. Tratar-se-ia a princípio de algo muito diferente do bem. A palavra mais indicada para descrever a singularidade do momento durante o qual se sente algo como sagrado seria “numinoso”. A princípio o autor considerava-se o descobridor da palavra *numinoso*, derivada de *numen*. Mais tarde, porém, ele nota que esta expressão já aparecera nos escritos de Calvino. O significado do termo seria, segundo a tradução do próprio Otto, “ente sobrenatural que ainda não pode ser representado de maneira mais exata”¹⁷ (op. cit.: 225).

Segundo Otto, a vivência do sagrado proporciona sentimentos que podem ser descritos como dependência. Dependência, nesse caso, não é entendida em seu sentido corriqueiro, e sim como o que o autor designa por *Kreaturgefühl* [sentimento de criatura]: “o sentimento da criatura que afunda no seu próprio nada e desvanece perante aquilo que está acima de toda criatura.”¹⁸ (op. cit.: 10). Este sentimento, no entanto, não seria o conteúdo da experiência religiosa em si, o que resumiria esta a “...um sentimento de peculiar certeza acerca de *mim mesmo*, da minha dependência”¹⁹ (id. ibid., grifos do autor).

Somente em um segundo momento pensar-se-ia na presença do divino, como uma causa, externa a nós, do que experimentamos. Otto porém afirma que o sentimento de criatura seria um efeito, a sombra de um sentimento anterior: o temor, que se dirige a um objeto externo – o objeto numinoso – o qual é percebido como real, objetivamente existente, infinitamente superior e inacessível: “Somente onde o

¹⁵ *Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker...religiöser Erregtheit zu besinnen*

¹⁶ *Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.*

¹⁷ *Übernatürliches Wesen noch ohne genauere Vorstellung.*

¹⁸ *...das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.*

¹⁹ *...ein Gefühl einer eigentümlichen Bestimmtheit meiner selbst, nämlich meiner Abhängigkeit.*

numen é sentido como presença... forma-se como reflexo o sentimento de criatura...”²⁰ (op. cit.: 11).

O sentimento de criatura designa uma sensação de afundar-se, dissolver-se, de não mais ser. Ou como Rilke expressa belamente em sua obra *Elegias à Duino*:

Quem, se eu gritasse, me ouviria da ordem dos anjos? e mesmo assim, se um me acolhesse de repente no seu coração: eu me dissolveria diante de sua forte presença. Pois o belo nada mais é que o início do terrível, que ainda conseguimos suportar, e nós o admiramos tanto, pois tão serenamente despreza destruir-nos. Todo anjo é terrível.²¹

[1912/ 1922] 1974: 11

E “Todo anjo é terrível. E mesmo assim, ai de mim, eu vos celebro, pássaros quase mortais da alma...”²² (op. cit.: 15). R. Otto (op. cit.: 42) cita Lutero: “...honramos o sagrado com temor e mesmo assim não fugimos dele, e sim nos aproximamos ainda mais”²³; mais adiante, um poeta da atualidade: “Aquilo que eu temo – aquilo me atrai”²⁴ (id. ibid.). Devido a seu caráter irracional, não seria possível definir ou descrever o numinoso em si, a partir de conceitos:

O maior esforço de atenção não consegue iluminar a natureza e a qualidade do objeto [numinoso], fazendo-as passar da obscuridade do sentimento para o domínio da compreensão conceitual. O objeto permanece na obscuridade da experiência puramente sentimental, impossível de traduzir em conceitos...

Otto apud Veríssimo, 1997: 37

Poderíamos ilustrar no máximo, a partir da descrição de sentimentos análogos, a reação que o numinoso provoca. Otto (op. cit.: 13) adota a expressão “sentimento do *mysterium tremendum* [segredo temeroso]”²⁵, que designaria aquilo que há de mais profundo quando temos uma forte comoção piedosa. Tratar-se-ia, portanto, de

²⁰ Nur wo numen als praesens erlebt wird...kann als dessen Reflex das Kreatur-gefühl ...entstehen.

²¹ Wer, wenn ich schrie, hoerte mich denn aus der Engel Ordnungen ? und gesetzt selbst, es naehme mich einer ans Herz: ich verginge vor seinem staerkeren Dasein. Denn das Schoene ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir grade noch ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmaecht , uns zu zerstoeren. Ein jeder Engel ist schrecklich.

²² Jeder Engel ist schrecklich. Und dennoch, weh mir , ansing ich euch, fast toedliche Voegel der Seele...

²³ Gleichwie wir ein Heiligtum mit Furcht ehren und doch nicht davor fliehen sondern mehr hinzudringen.

²⁴ ‘Vor dem mir graut – zu dem mich drängt.’

²⁵ Schauervolles Geheimniss

um sentimento que vai além de confiança e amor, que nos preenche, nos coloca diante de um poder que pode confundir os nossos sentidos e se manifesta de maneira mais ou menos intensa. Ele pode transpor aquele que o experimenta para um estado de serenidade ou de êxtase e embriaguez.

O fato de Otto apontar constantemente para a impossibilidade de traduzir a natureza do numinoso, da experiência numinosa em conceitos, parece conduzir-nos a um impasse:

...se a apresentação do sagrado pelo discurso conceitual é tão problemática, como se justifica a elaboração de uma obra versando sobre um tema que é considerado inexprimível em seus próprios fundamentos?

Veríssimo, op. cit.: 37

Veríssimo indica que Otto não visa a ultrapassar este embaraço. Ele parece abrir mão da tentativa de cercar a experiência numinosa através de conceitos para descrever minuciosamente como o sagrado é vivenciado. O próprio estilo da obra em questão aponta para isso. Por vezes o texto de Otto lembra um sermão enfático, “desenfreado”. Na versão original, em alemão, podemos observar que o autor em alguns momentos abre mão de certas regras gramaticais, como a pontuação, por exemplo.

Baseando-se em Otto, Jung afirma que a experiência do numinoso provoca uma modificação especial na consciência, e compara o contato com a presença ou o objeto numinoso ao confronto do indivíduo, da consciência, com os conteúdos do inconsciente. Tratar-se-ia basicamente das *imagens arquetípicas* procedentes do *arquétipo*. Os aspectos principais do arquétipo seriam sua numinosidade, inconsciência e autonomia. O contato com as imagens de origem arquetípica proporcionaria fascínio e temor conduzindo assim o ser humano à *experiência primordial*.²⁶

²⁶ Os conceitos de arquétipo, imagem arquetípica e experiência primordial serão esclarecidos em seguida.

2.3

Arquétipo e experiência primordial

A noção de arquétipo e a idéia de experiência primordial são de suma importância quando visamos uma compreensão mais profunda da concepção junguiana do fenômeno religioso. O conceito de arquétipo é bastante complexo, Jung o redefiniu e modificou diversas vezes ao longo de sua obra, deixando muitas vezes a desejar uma definição terminológica mais precisa. No âmbito desta dissertação não será possível analisar o conceito de arquétipo em sua íntegra, pois não é esta a proposta do trabalho a ser elaborado, eu me afastaria por demais do tema em questão. Analisarei, portanto, a noção de arquétipo em seus aspectos principais e a medida que esta se torna importante para o estudo da temática da religião.

Jung parte da análise da esfera dos instintos quando começa a desenhar o conceito de arquétipo. No ensaio “*Instinto e Inconsciente*” ([1928] 1995c), Jung observa que a peculiaridade da atividade instintiva é de suma importância para a psicologia. Ressaltando que não se sente na competência de tratar do assunto dos instintos²⁷ a partir de uma abordagem biológica, Jung pretende abordar este tema a partir de um ponto de vista psicológico. Neste sentido os instintos seriam:

Formas típicas de comportamento... todas as vezes que nos deparamos com formas de reação que se repetem de maneira uniforme e regular, trata-se de um instinto, quer esteja associado a um motivo consciente ou não.

Jung [1928] 1991: par. 273, grifos do autor

O homem possuiria a priori tipos de instinto que formariam o modelo de determinadas atividades. Como ser biológico, o ser humano não teria escolha a não

²⁷ Na versão original, em alemão, Jung utiliza além do termo instinto [*Instinkt*] também a expressão [*Trieb*], que pode ser traduzida por pulsão. Nos textos, *Instinto e Inconsciente* e *Considerações teóricas sobre a Natureza do Psíquico* ([1928/ 1947] 1995c), que eu utilizei para falar sobre a relação entre instinto e arquétipo, Jung lança alternadamente mão das duas expressões, como se fossem equivalentes. Pieri (2002) afirma que na psicologia analítica a noção de instinto não é diferente da de pulsão, pois esta seria assumida em um sentido genérico e não estritamente psicanalítico. Além disso cabe ressaltar que a versão brasileira, traduzida pela editora Vozes, não diferencia entre [*Instinkt*] e [*Trieb*], traduzindo ambos por instinto.

ser a de se comportar de maneira especificamente humana. Jung se baseia na biologia ao afirmar que desta maneira o homem realizaria o seu *Pattern of Behavior* [Padrão Comportamental]. Os padrões comportamentais funcionariam como reguladores biológicos imprescindíveis da esfera instintiva. O efeito destes padrões abarcaria todo o campo da psique, perdendo o seu caráter absoluto somente quando limitado pela relativa liberdade da vontade.²⁸

Quando Jung lança a hipótese dos arquétipos ele parte do pressuposto que, assim como a conduta de organismos é modelada por determinados padrões inatos – os instintos –, o comportamento da psique também o seria. Antes de definir o conceito de arquétipo em si procurei investigar porque Jung sugere uma correlação entre instinto e arquétipo. Analisando sonhos, fantasias e delírios de seus pacientes o autor percebe que determinados temas se repetem, isto é, se manifestam também nos produtos inconscientes de outros pacientes:

A multidão caótica inicial de imagens condensava-se no decorrer do trabalho, em determinados temas e elementos formais que se repetiam de forma idêntica ou análoga nos mais variados indivíduos.²⁹

Jung [1947] 1995c: 401

Além de estarem presentes nos produtos inconscientes de seus pacientes, Jung afirma que determinados motivos são passíveis de serem encontrados também nos contos de fada, mitos e narrativas pertencentes a diferentes culturas. Ele analisa, então, a possibilidade desta repetição ocorrer em função de aquisições feitas através da linguagem, educação, tradição e migração. Jung descarta tal hipótese, pois nem sempre seria possível relacionar os conteúdos das fantasias de seus pacientes com experiências específicas e pessoais dos mesmos:

...posso somente afirmar que certamente não há tema de qualquer mitologia que não apareça ocasionalmente nestes produtos [inconscientes]. Se havia qualquer conhecimento de temas mitológicos digno de menção em meus pacientes, eram

²⁸ O autor considera a possibilidade do ser humano agir livremente de acordo com sua vontade bastante restrita. Quanto mais a consciência depende da esfera dos instintos, menor a capacidade do homem de exercer a sua vontade.

²⁹ *Das anfänglich chaotische Vielerlei der Bilder verdichtete sich im Laufe der Arbeit zu gewissen Motiven und Formelementen, welche sich in identischer oder analogischer Gestalt bei den verschiedensten Individuen wiederholte.*

superados de longe pelas associações da fantasia criadora. De modo geral os conhecimentos de mitologia dos meus pacientes eram mínimos.³⁰

id. ibid.

Baseando-se em sua vasta experiência clínica e em um amplo estudo de mitologia, Jung afirma que, apesar de os produtos inconscientes dos pacientes revelarem material de sua história pessoal, muitos destes conteúdos só podem ser compreendidos em relação à experiência mais ampla da humanidade. Esta conclusão leva Jung a supor que se trata de revivências “autóctones”, à parte de tradição e migração, sugerindo a existência de elementos estruturais “formadores de mitos” na psique inconsciente.

Jung sugere a existência de certas condições coletivas inconscientes que regulam e estimulam a atividade criadora da fantasia. Na medida em que estas condições interferem na formação dos conteúdos conscientes, elas se comportariam como instintos. Nesse sentido o autor aponta que seria legítimo indagar se existe uma relação ou até identidade entre estas condições coletivas, que ele denomina de arquétipos, e as formas de instinto, os *patterns of behavior*.

Resumindo, os arquétipos constituiriam disposições psíquicas inconscientes herdadas, mediante as quais o ser humano é capaz de reagir “humanamente”. Segundo Jung, existem tantos arquétipos quantos são as situações típicas da vida. Eles representam episódios decisivos da vida humana. Clarke (op. cit.: 155) afirma tratar-se de:

Histórias características ou *dramatis personae* que são repetidas e reencenadas com variações infinitas durante todo o desenrolar da história e cultura humanas no mito, na religião, na arte, até mesmo na ciência e na filosofia.

Neste sentido os arquétipos seriam as condições prévias, presentes na estrutura da própria psique, para a formação de mitos. O mito seria “uma metáfora para atividades do arquétipo *per se*” (Samuels et. al., 1986: 128).

³⁰ *Ich kann davon nur soviel sagen, dass es wohl kein Motiv irgendwelcher Mythologie gibt, das nicht gelegentlich in diesen Produkten auftaucht. Wenn überhaupt nennenswerte Kenntnisse mythologischer Motive bei meinen Patienten vorhanden waren, so wurden sie von den Einfällen der gestalteten Phantasie bei weitem überboten. In der Regel waren die mythologischen Kenntnisse meiner Patienten minim.*

A possibilidade da existência de arquétipos parece tão relevante para Jung que ele é levado a formular uma segunda hipótese: a existência de um inconsciente coletivo. Este inconsciente difere do que Jung chama de inconsciente pessoal, na medida em que a sua existência não estaria ligada a experiências individuais, não se trataria de uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal consiste principalmente em conteúdos que já foram conscientes um dia e que desapareceram da consciência ao serem esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram conscientes:

Uma camada de certo modo superficial do inconsciente é sem dúvida pessoal. Denominamos esta de inconsciente pessoal. Ela, no entanto, repousa sobre uma camada mais profunda, que não provém de experiências e aquisições coletivas, e sim, é inata. Esta camada mais profunda é o assim chamado inconsciente coletivo. Optei pela expressão “coletivo”, pois este inconsciente não é de natureza individual, mas universal, isto é, ele possui em oposição à psique pessoal modos de conduta que são semelhantes... em todos os lugares e indivíduos.³¹

Jung [1935] 1995d: par. 3, grifos do autor

Jung aponta para a existência de uma camada coletiva do inconsciente partindo do pressuposto de que o psiquismo não começa a se formar somente a partir do nascimento. A consciência individual seria influenciada em alto grau por condições herdadas independentemente das influências do meio externo. O inconsciente coletivo abrangeria “a vida psíquica de nossos ancestrais, retroagindo até os primórdios mais remotos. É a pré-condição e a matriz de toda vida psíquica consciente...”³² (Jung [1929] 1995c: par. 230).

Nesse sentido, ele pode ser considerado um potencial, uma disposição para certos tipos de atividade psíquica humana. Jung define esta camada do inconsciente como um sistema *psicóide*. O termo psicóide aponta para uma qualidade não claramente psíquica. Ele deve ser traduzido como semelhante ao psíquico, quase

³¹ *Eine gewissermassen oberflächliche Schicht des Unbewussten ist zweifellos persönlich. Wir nennen sie das persönliche Unbewusste. Dieses ruht aber auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte kollektive Unbewusste. Ich habe den Ausdruck "kollektiv" gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heisst es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen...die gleichen sind.*

³² *Das kollektive Unbewusste ist das psychische Ahnenleben bis zurück in erste Anfänge. Es ist die Voraussetzung und der Mutterboden alles bewussten seelischen Geschehens.*

psíquico. Tratar-se-ia de uma categoria de fenômenos distintos dos processos propriamente psíquicos. Por formarem o conteúdo do inconsciente coletivo, os arquétipos seriam fatores psicóides o que significa que eles não seriam passíveis de se tornarem conscientes, e que de sua existência teríamos apenas um conhecimento indireto:

...parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide.

Jung [1947] 1991b: par. 417

Jung ressalta, ainda, que não devemos confundir as representações arquetípicas, transmitidas pelo inconsciente, com o arquétipo em si. As imagens arquetípicas seriam formações variadas que apontam para uma forma básica irrepresentável:

Seja o que for que dissermos a respeito da natureza dos arquétipos, eles não passarão de visualizações e concretizações que pertencem ao domínio da consciência... Devemos estar sempre conscientes de que aquilo que entendemos por “arquétipos” é em si irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as representações arquetípicas.

id. *ibid.*

Seria impossível definir de maneira exata o conceito de arquétipo: qualquer interpretação referente a este será necessariamente acompanhada de um “como se”, e jamais esgotará o sentido do mesmo.

Outro ponto relevante é o fato de Jung empregar o termo arquétipo somente a partir de 1919³³, quando escreve o ensaio *Instinto e Inconsciente*. Em publicações anteriores, ele designa o mesmo conceito pela expressão *Urbild* [imagem primordial], expressão esta que, aliás, não abandonará por completo, passando simplesmente a utilizar os dois termos, sem muito rigor, como equivalentes. Isto deu origem ao mal-entendido, segundo o qual Jung pressuporia a hereditariedade das próprias representações arquetípicas. O próprio autor sempre se preocupou em retificar este ponto de vista. Os arquétipos não seriam determinados em relação ao seu conteúdo, e sim apenas quanto à sua forma, e mesmo assim em um grau limitado.

³³ Este texto foi editado pela primeira vez em 1928.

Neste sentido não podemos caracterizá-los simplesmente como representações inconscientes. O arquétipo seria um elemento formal e vazio que se manifesta à medida que é preenchido com o material da experiência consciente. Podemos perceber mais uma vez a correlação entre arquétipo e instinto, pois, assim como o arquétipo, o instinto é determinado apenas formalmente, e a sua existência também só pode ser provada enquanto este se realiza. Jung refuta, desta forma, a hipótese de uma herança de representações inconscientes. A qualidade herdada seria algo como uma possibilidade formal de produzir as mesmas idéias ou idéias semelhantes – a esta possibilidade ele chama de arquétipo.

Cabe, porém, ressaltar que o próprio autor não é totalmente fiel a este ponto de vista. Muito preocupado em provar a hipótese dos arquétipos e de um inconsciente coletivo, o autor por vezes parece confundir os conceitos de imagem arquetípica e arquétipo. Ilustrarei isto a partir de um exemplo freqüentemente utilizado por junguianos quando pretendem reforçar a existência do arquétipo. Jung relata que um paciente esquizóide lhe revelou a experiência de ter tido uma visão do sol em que aparecia um falo, que seria, segundo o paciente, a origem do vento. Alguns anos, depois Jung descobre um estudo do culto mitraísta, da autoria de Dietrich, que descreve uma visão bastante semelhante. Jung refuta a possibilidade de o paciente ter tido acesso a essa publicação, e este caso passa a ser citado como prova do inconsciente coletivo e da teoria dos arquétipos. Independente das circunstâncias nas quais ocorreu este fato, não parece se tratar de um exemplo adequado, pois aqui Jung estaria comparando imagens, sem diferenciá-las do arquétipo em si.

Como mencionado anteriormente, os arquétipos constituem as disposições inconscientes mediante as quais o ser humano é capaz de reagir “humanamente”. Sendo assim, o arquétipo não pode ser reduzido simplesmente a vestígios de antigos modos de funcionamento ou a certos elementos coletivos. Quando estes elementos são reativados na psique de uma pessoa num momento atual, este evento comporta um significado vital:

Jung percebia que os analistas abusam de motivos mitológicos, se os ligam apenas a rótulos para determinados padrões do comportamento psíquico, antes de vê-los como símbolos dinamicamente ativadores e facultadores da descoberta de novas possibilidades.

Samuels et. al., op. cit.: 129

Analisar o conceito de arquétipo torna inevitável a indagação pela origem dos arquétipos. Jung não nos fornece uma resposta única a esse respeito. Ele afirma que os arquétipos são peculiares à espécie humana, mas questiona se eles realmente foram formados um dia:

Já me perguntaram muitas vezes de onde procede o arquétipo, se ele é adquirido ou não. Esta pergunta não pode ser respondida diretamente... Do ponto de vista empírico o arquétipo jamais se formou dentro da vida orgânica. Ele aparece à medida que a vida se manifesta.³⁴

Jung [1942] 1992: par. 222, nota 93

Este ponto de vista certamente condiz com a postura “empírica” do autor, que prioriza a análise das imagens arquetípicas ao invés de buscar estabelecer o que seria o arquétipo em si.

Em outro momento, porém, Jung procura compreender como estas estruturas coletivas se formaram. Conforme mencionado, os arquétipos se manifestam em comportamentos que giram em torno de acontecimentos fundamentais da vida, como nascimento, morte, determinados eventos da natureza e outros. Estas experiências, por se repetirem inúmeras vezes, foram impressas na constituição psíquica sob a forma de estruturas sem conteúdo, que representam a possibilidade de certos modos de ação.

Jung afirma que a psique inconsciente do homem “primitivo” possui a necessidade de assimilar qualquer experiência externa sensorial a acontecimentos psíquicos. Ou seja, o homem “primitivo” não se contentaria em observar determinados eventos naturais, precisando estes constituir simultaneamente um acontecimento psíquico. Tomemos como exemplo o trajeto diário do sol. Como evento psíquico, este pode representar o destino de um deus ou de um herói. Nesse sentido, os processos da natureza são mitificados, os mitos seriam revelações originárias da psique inconsciente e não alegorias de processos físicos. Seriam:

³⁴ *Ich bin schon des öfteren gefragt worden, woher der Archetypus komme: ob er erworben sei oder nicht. Diese Frage lässt sich nicht direkt beantworten...Empirisch gesehen ist aber der Archetypus innerhalb der Reichweite organischen Lebens überhaupt nie entstanden. Er tritt mit dem Leben auf den Plan.*

...expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da psique, que através da projeção, isto é espelhados nos processos da natureza, podem ser apreendidas pela consciência humana.

Jung [1935] 1995d: par.7³⁵

O mito ilustra, a princípio, como a psique vivencia a realidade física. Esta porém muitas vezes procede “autocraticamente”, criando afirmações que colidem com a realidade do mundo externo.

Ao afirmar que os mitos, contos de fada, ensinamentos religiosos e outras modalidades são expressões arquetípicas, Jung aponta para o fato de que neste caso, os conteúdos inconscientes já foram transformados em fórmulas conscientes, que são transmitidas através da tradição. Uma doutrina secreta, por exemplo, seria uma expressão típica da transmissão de conteúdos coletivos que originalmente provinham do inconsciente. O mesmo ocorreria no caso do mito e do conto de fada. Tratar-se-ia de formas cunhadas de maneira específica, transmitidas ao longo dos tempos, os conteúdos psíquicos já foram submetidos a uma elaboração consciente e não representam mais um fato anímico imediato. O arquétipo aparece, assim, sob uma forma que revela a influência da elaboração consciente, que julga e avalia.

Quando, porém, se trata de produtos inconscientes como sonhos ou fantasias, os arquétipos se manifestam de modo mais individual e incompreensível. Segundo Jung o significado do termo arquétipo se torna bastante claro quando relacionado ao mito ou conto de fada, quando porém tentamos estabelecer o que este conceito significa em termos psicológicos, nos deparamos com uma tarefa bem mais difícil.

Baseando-me nesta reflexão, abordarei o que Jung chama de experiência primordial. Segundo Pieri (2002), Jung utiliza este termo como sinônimo de originário, referindo-se a uma qualidade que possui dois significados diferentes. No primeiro caso, podemos entender a expressão “primordial” como aquilo que se refere ao início, a uma fase inicial que se dá no plano histórico ou temporal. A segunda acepção do termo, mais relevante para a análise da noção de experiência primordial, não se refere a este plano, e sim a uma vivência articulada com uma imagem

³⁵ ...symbolische Ausdrücke für das innere und unbewusste Drama der Seele, welches auf dem Weg der Projektion, das heisst gespiegelt in den Naturereignissen, dem menschlichen Bewusstsein fassbar wird.

arquetípica anterior a qualquer elaboração consciente ou interpretação. Podemos, desta forma, compreender a experiência primordial como experiência imediata, uma experiência não mediada ou traduzida pela consciência, o que reforça o já mencionado caráter *numinoso*, atribuído por Jung ao arquétipo. O contato com este transportaria “o sujeito para o estado do arrebatamento, numa entrega em que a vontade está inteiramente ausente”³⁶ (Jung [1947] 1995c: par. 383).

O arquétipo seria “natureza pura, não deturpada”, natureza no sentido de se tratar de algo simplesmente dado, existente, não questionado. Isto levaria o homem a tomar determinadas atitudes de cujo sentido ele possui tão pouca consciência que não se sente impelido a refletir sobre elas. Neste sentido celebraríamos, por exemplo, determinadas festas religiosas sem saber o porquê, e sem sentir a necessidade de descobri-lo. Sabemos somente que sempre foi assim e isso muitas vezes nos basta. O arquétipo constituiria desta forma um dinamismo que se reflete na numinosidade da imagem arquetípica. Ao entrar em contato com estas imagens, o homem experimentaria uma vivência que o fascina, atrai, assusta e muitas vezes se apossa de sua consciência.

Um exemplo freqüentemente utilizado por Jung quando reflete sobre a experiência primordial ou imediata é o caso da experiência marcante por que passou o místico e eremita suíço Nicolau de Flüe. Este teve uma visão, que o tocou e aterrorizou profundamente. Jung cita Woelflin:

Todos os que se aproximavam dele [Nicolau de Flüe] ficavam assustados. Sobre a causa deste terror, ele mesmo costumava dizer que havia visto uma luz penetrante, representando um semblante humano. Ao visualizá-lo temera que seu coração explodisse em estilhaços. Por isso, tomado de pavor, desviara o rosto, caindo por terra. Eis a razão pela qual seu rosto inspirava terror aos outros.

Woelflin apud Jung [1935] 2000: 13

Muito empenhado em compreender esta experiência, Nicolau de Flüe refletiu durante anos sobre a natureza de sua visão e chegou à conclusão de que havia visto a própria Santíssima Trindade. A experiência imediata pela qual passou o conduziu a um longo trabalho de assimilação, no sentido de restaurar o equilíbrio da psique. Jung

³⁶ ...sie versetzt das Subjekt in den Zustand der Ergriffenheit, dass heisst der willenlosen Ergebenheit.

denomina este processo de elaboração simbólica.³⁷ A vivência em questão foi elaborada baseando-se no dogma da Trindade. Este provou a sua força de assimilação transformando a visão assustadora na idéia redentora da Trindade. Jung afirma que a partir deste exemplo a utilidade do símbolo dogmático torna-se evidente:

Ele formula uma vivência anímica tão tremenda quanto perigosamente decisiva, que devido a sua suprema intensidade pode ser designada como ‘experiência de Deus’ e reveste-a de uma forma suportável para a capacidade de compreensão humana, sem prejudicar o alcance desta experiência ou prejudicar a transcendência de seu significado.³⁸

Jung [1935] 1995d: par. 18

³⁷ A acepção junguiana de símbolo será esclarecida posteriormente.

³⁸ *...Es formuliert ein ebenso gewaltiges wie gefährlich –entscheidendes seelisches Erlebniss, das um seiner Übermacht willen mit Recht als “Gotteserfahrung” bezeichnet wird, in einer dem menschlichen Auffassungsvermögen erträglichen Art und Weise , ohne den Umfang des Erlebten wesentlich zu beeinträchtigen, noch dessen überragender Bedeutung schädlichen Abbruch zu tun.*

2.4

A noção de símbolo

Devido ao fato de Jung considerar o símbolo “a máquina psicológica, que transforma energia”³⁹ ([1928] 1995c: par. 88), considero relevante fazer primeiramente uma breve exposição sobre o seu conceito de *libido*. O autor utiliza os termos libido e energia psíquica como intercambiáveis: “Por libido entendo a energia psíquica” (Jung [1921] 1991a: par. 850). Além disso o conceito utilizado por Jung possui um significado distinto daquele postulado por Freud. Esta diferença se estabelece principalmente em torno do caráter sexual que o segundo atribui à libido. As divergências e a posterior divisão entre o pensamento junguiano e freudiano circulam basicamente em torno desta questão. Em 1912, Jung afirma que:

Seria mais prudente.... compreender por libido um valor energético, que pode-se manifestar em qualquer área: do poder, da fome, do ódio, da sexualidade, da religião etc., sem ser necessariamente um instinto específico.

Jung apud Pieri, op. cit.: 59

Segundo Stein (1998) neste momento o pensamento de Jung ainda não se diferencia tão claramente da visão freudiana. A obra em questão, *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e Símbolos da Libido] (1912)⁴⁰, é composta quando Jung ainda se encontra em assídua comunicação com Freud. A problemática em torno do conceito de libido aparece inicialmente como uma questão secundária, mas se torna central antes do livro ser concluído. Em meados da década de 1920, Jung escreve o ensaio *A Energia Psíquica*⁴¹. Separado de Freud e do movimento psicanalítico há mais de dez anos, o autor expõe detalhadamente a sua visão, certamente mais amadurecida e ponderada, sobre a questão da libido.

³⁹ *Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt...*

⁴⁰ Em 1952, após uma ampla revisão feita por Jung, esta obra é publicada como *Símbolos da Transformação*, volume V. das obras completas.

⁴¹ Primeira edição em 1928

Como mencionado, Jung pretende afastar-se da visão freudiana que considera a libido principalmente sexual⁴², e concebe a libido ou energia psíquica como uma energia vital e neutra. Tratar-se-ia de uma força que anima as estruturas psíquicas e que estabelece as diversas relações entre as várias partes da psique. A libido sexual constituiria apenas *um* ramo desta força vital mais genérica. Jung baseia-se no modelo da física quando pensa sobre a energia psíquica.⁴³ Mesmo que, como aponta Stein (op. cit.), a física não seja um assunto realmente familiar a Jung, ela está em voga na Zurique do início do século XX, tornando-se, assim, uma metáfora que oferece a possibilidade de se fazerem importantes reflexões acerca da energia psíquica. Desta forma, apoiando-se em algumas leis da física – como por exemplo a causalidade, entropia, conservação de energia e transformação –, Jung incorpora a terminologia desta ciência em sua teoria com o objetivo de conceituar o funcionamento da psique.

O conceito de energia psíquica compreende de alguns aspectos básicos, dentre os quais a quantificação, que permite avaliar a importância de uma determinada atividade psicológica para o indivíduo. Como aponta Samuels et. al. (op. cit.: 69), “existe uma necessidade de indicar a intensidade de qualquer atividade psicológica em particular”, ou seja, existe a necessidade de uma atribuição quantitativa à energia psíquica, ainda que esta não possa ser mensurada.

Um segundo aspecto seria “a necessidade... de demonstrar um foco móvel de interesse e envolvimento” (id. ibid.). Jung pensa, neste ponto, na existência de um determinado número de canais diferentes através dos quais a energia psíquica se desloca. Estes canais seriam preexistentes, isto é, estariam ligados aos “padrões de estruturação do desempenho psicológico” (Samuels et. al., op. cit: 38) que Jung denomina arquétipos. Quando a energia se encontra bloqueada em seu fluxo por um canal, ele muda de direção fluindo para outro.

Jung sugere que a psique possui a tendência natural de manter o equilíbrio: o psiquismo seria um sistema autoregulador. Esta concepção implica na idéia de que existe uma função compensatória que regula os processos psicológicos. O autor

⁴² As referências que faço à teoria freudiana se baseiam nas colocações de Jung. Não pretendo discutir a teoria freudiana ao longo deste trabalho.

⁴³ A fim de evitar confusão com o conceito freudiano de libido, utilizarei daqui por diante somente o termo energia psíquica. No entanto, quando se tratar de citações, não terei como evitar a utilização da expressão libido.

afirma que consciente e inconsciente raramente concordam no que se refere a suas tendências e conteúdos. Esta falta de paralelismo não seria, contudo, acidental ou sem propósito, mas se deveria ao fato “de que o inconsciente se comporta de maneira complementar à consciência”⁴⁴ (Jung [1916] 1995c: par. 132). Esta compensação ocorreria no sentido de equilibrar tendências à unilateralidade do psiquismo. Neste sentido Jung afirma que uma mudança do fluxo de energia não se dá por acaso, ao contrário, possui um objetivo, uma finalidade. Esta idéia está ligada à diferenciação que o autor faz entre as perspectivas mecanicista-causal e energética-finalista. O ponto de vista mecanicista se concentra no ímpeto inicial do fornecimento energético a um determinado sistema. Neste sentido a concepção mecanicista seria meramente causal, pois aborda um fenômeno específico como o efeito resultante de uma determinada causa. Já a perspectiva energética-finalista vê o estado final como o fato mais importante.

Jung parece aderir mais a este segundo ponto de vista no que se refere à sua teoria em seus aspectos mais importantes, o que não significa que ele atribua uma intenção ou significado últimos aos fatos. Em seu ensaio “A energia psíquica” ([1928] 1995c: par. 13, nota 3), ele afirma justamente que evita a expressão “*teleológico*”, pois esta é associada com a idéia de prefixação de um determinado fim a ser alcançado. Apesar do fato de Jung se identificar mais com a visão finalista, ele não nega a perspectiva causal. De certa forma ele busca criar uma síntese entre estes dois pontos de vista. É, no entanto, a abordagem energética-finalista que sustenta a visão de símbolo de Jung. A energia psíquica seria sujeita a transformações de uma forma para outra devido à presença de “um aparato de conversão que é chamado, de outra forma, de função simbólica” (Pieri, op. cit.: 293).

Jung ([1921] 1995b) enfatiza que devemos diferenciar entre os termos símbolo⁴⁵ e sinal. O autor indica que existem duas formas de analisar uma expressão simbólica. A perspectiva que concebe o símbolo como analogia ou designação

⁴⁴ ...dass das Unbewusste sich kompensatorisch oder komplementär zum Bewusstsein verhält.

⁴⁵ Gostaria de observar neste momento que o conceito de símbolo não está muito claro no pensamento junguiano. Por vezes Jung o mistura com outras noções. Por minha parte considero a distinção entre imagem arquetípica e símbolo pouco clara, pois tanto o símbolo como a imagem arquetípica se referem ao arquétipo. Duran (1993: 70) por sua vez afirma que a terminologia junguiana relativa ao

abreviada de algo conhecido seria semiótica. A concepção simbólica por sua vez seria aquela que julga a expressão simbólica como a melhor forma possível de representar um fato relativamente desconhecido. A roda alada do ferroviário, exemplo que Jung usa com frequência, não seria um símbolo da ferroviária e sim um sinal que indica que uma determinada pessoa faz parte do serviço ferroviário:

O símbolo, no entanto, pressupõe sempre que a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é reconhecida ou postulada.⁴⁶

Jung [1921] 1995b: par. 819

Se concebemos a roda alada como um símbolo, isto significa que esta representa uma entidade desconhecida que não pode ser expressa mais adequadamente ou diferentemente do que por uma roda com asas.

Jung afirma que o fato de o símbolo constituir a melhor maneira de representar algo desconhecido o qualificaria como “vivo”. O símbolo vivo seria “prenhe de significado” [*bedeutungsschwanger*] (Jung, op. cit.: par. 821). A partir do momento em que se encontra uma expressão que formula ainda melhor aquilo que é procurado ou pressentido, o símbolo estaria “morto”, possuindo apenas um significado histórico. Aquilo que era representado pelo símbolo se tornou conhecido, pelo menos aparentemente, e neste sentido não podemos mais falar em símbolo e sim em sinal. Seria assim praticamente impossível criar um símbolo “prenhe de significado” a partir de relações conhecidas.

Jung confere um caráter simbólico aos produtos psíquicos, pois estes apontam para além daquilo que a princípio aparentam: “...todo fenômeno psicológico é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual” (Jung vol.6 [1921] 1991a: par. 906). O autor porém ressalta que a qualidade simbólica de alguma coisa muitas vezes depende da atitude da consciência que observa. Ela dependeria, assim, de uma consciência que considera e busca outras possibilidades, outros significados além daqueles preestabelecidos. A

símbolo “...é das mais confusas e flutuantes. Arquétipos, símbolos e complexos são constantemente confundidos”.

consciência que confere um caráter simbólico àquilo que observa assumiria uma “atitude simbólica” [*symbolische Einstellung*] (Jung [1921] 1995b: par. 824). Existiriam, porém, produtos que simplesmente impõem o seu efeito simbólico. Tratar-se-ia de conteúdos que a princípio não parecem possuir sentido algum, mas que simultaneamente impelem para uma concepção simbólica. Símbolos que não atuam desta maneira podem ser considerados mortos ou dependem exclusivamente da atitude da consciência que os observa.

Conforme mencionado anteriormente, o símbolo possui a capacidade de transformar a energia psíquica. Jung considera o símbolo “um meio inestimável que nos dá a possibilidade de utilizar o mero fluxo instintivo do processo energético para uma produção efetiva de trabalho” ([1916] 1983: par. 90). Grande parte da energia psíquica se encontra distribuída entre os diversos sistemas funcionais, o que significa que ela segue o seu curso “natural”, sustentando o fluxo regular da vida. A energia investida nestas funções não pode ser transformada a não ser que o símbolo ofereça um declive maior do que a natureza, capaz de conduzir a energia psíquica para outras formas. O autor afirma que “a história da civilização provou suficientemente que o homem possui um excedente de energia que é capaz de outra aplicação além daquela do fluxo natural” ([1916] 1995c: par. 91).⁴⁷ Mais adiante o autor sugere que o fato do símbolo possibilitar o desvio de uma parte da energia provaria que:

Nem toda libido se acha fixada em uma forma natural que força o seu curso regular, e sim que sobra uma certa quantidade de energia, que pode ser designada como excedente da libido⁴⁸

id. *ibid.*

Este excesso de energia psíquica resulta em determinados processos psíquicos, cuja natureza é essencialmente simbólica. Segundo Stein (op. cit.: 80) Jung confere importância central aos símbolos em seu pensamento porque a partir deles a energia

⁴⁶ *Das Symbol dagegen setzt immer voraus, dass der gewählte Ausdruck die bestmögliche Bezeichnung oder Formel für einen relativ unbekannten, jedoch als vorhandenen erkannten oder geforderten Tatbestand sei.*

⁴⁷ *Die Kulturgeschichte hat hinlänglich bewiesen, dass der Mensch einen relativen Überschuss an Energie besitzt, der anderer Verwendung fähig ist als des bloss natürlichen Ablaufs.)*

⁴⁸ *...beweist, dass nicht alle Libido in naturmässiger Form, die ihren regelmässigen Ablauf erzwingt, sich festgelegt hat, sondern ein gewisses Quantum na Energie übrig geblieben ist, das man Libidoüberschuss bezeichnen könnte.*

“natural” seria transformada em formas culturais e espirituais. Neste sentido Jung considera símbolos religiosos, idéias e rituais religiosos, como manifestações e expressões do excedente da energia psíquica. Estes símbolos representariam simultaneamente uma transição para novas atividades, que diferem das funções instintivas, as quais seguem um curso regular, de acordo com as leis da natureza.

Jung afirma que esta transformação da energia psíquica por meio do símbolo se efetua desde os inícios da humanidade. O símbolo, contudo, não é fruto da consciência, não foi inventado conscientemente, e sim emerge de modo espontâneo do inconsciente, da base arquetípica do inconsciente coletivo. A função do símbolo seria aproximar conteúdos conscientes e inconscientes, pois representa a melhor tradução possível de um “fato complexo e ainda não compreendido pela consciência” (Jung [1916] 1983: par. 147). Isto porém não significa que ele defina ou explica o conteúdo inconsciente representado:

O que caracteriza fundamentalmente o caráter simbólico é a sua abertura a inúmeras possibilidades de significação. Uma determinada interpretação, por mais inspirada que seja, não esgota o manancial de possibilidades de sentido dos símbolos.

Veríssimo, op. cit.: 9

Opondo-se a uma perspectiva reducionista, Jung ([1906/ 1945] 2001: 47) faz uma associação entre o termo grego *katasullambanein* e as expressões compreender, abranger e engolir. Neste sentido ele afirma:

O entendimento engole... O entendimento é uma força tremendamente comprometedora, sob certas circunstâncias um verdadeiro assassinato da psique, sobretudo quando iguala diferenças de importância vital. O cerne do indivíduo é um mistério da vida que desaparece quando é ‘entendido’

id. *ibid.*

E mais adiante: “Deveríamos bendizer a cegueira para com os mistérios do outro; ela nos impede de praticar violências demoníacas” (Jung, op. cit.: 48). O método de Jung tende mais para uma concepção finalista.⁴⁹ Neste sentido o símbolo

⁴⁹ Em seu trabalho clínico, Jung difere entre o método reduutivo e sintético que equívale à distinção que ele faz entre as perspectivas mecanicista e finalista. O termo reduutivo refere-se segundo o autor ao método de Freud, que busca “revelar as bases ou raízes primitivas, instintivas, infantis, da motivação psicológica” (Samuels et. al., op. cit.: 126). Apesar de Jung não desconsiderar a necessidade deste

“aponta para além de si próprio, para um sentido não mais do que obscuramente pressentido, inesgotavelmente transcendente e inefável” (Veríssimo, op. cit.: 9). Considerando-o sob esta perspectiva, ele nos conduziria, segundo Jung, à questão religiosa, mas não ao tema da confissão, e sim à experiência imediata: “Os símbolos franqueiam-nos o caminho de acesso ao mistério” (Stein, op. cit.: 80).

procedimento durante o trabalho analítico, ele afirma que quando se liga um produto inconsciente estritamente ao passado corre-se o risco de perder o valor presente deste produto. Além disso, este método revelaria unicamente as bases pessoais de um determinado fenômeno inconsciente. Deste modo, perder-se-ia a dimensão coletiva do mesmo. O autor prioriza o método sintético, pois este analisa os produtos inconscientes como fenômenos que apontam para além de si mesmo, envolvem o presente, o futuro e também a esfera coletiva da psique inconsciente.