

3

Reflexões Acerca da Origem da Religião à Luz da Teoria dos Arquétipos

“Enquanto a religião restringir-se a fé e a forma exterior, e a função religiosa não for uma experiência da própria alma, nada de essencial pode ocorrer.”

Jung

3.1 A religião como fenômeno de base arquetípica

A observação de semelhanças entre representações presentes nos diversos sistemas religiosos e os conteúdos arquetípicos pertencentes à psique humana faz com que Jung sugira, que a religião possui uma base arquetípica. Segundo o autor determinadas:

...representações podem basear-se somente na existência de certas condições psíquicas, pois caso contrário seria impossível compreender por que razão as mesmas representações fundamentais¹ reaparecem sempre e em qualquer lugar.²

Jung [1940] 1992: par. 152

Os conteúdos arquetípicos não seriam meras invenções do intelecto, e sim, teriam a sua origem no inconsciente, transcendendo, desta forma, os limites da consciência. Jung (id. ibid.) chega a caracterizar as imagens arquetípicas como “revelações naturais” [*natürliche Offenbarungen*].

Segundo o autor, os sistemas religiosos recolhem e conservam imagens simbólicas oriundas do inconsciente, elaborando-as em seus dogmas, estabelecendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica. As confissões religiosas seriam formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas primordiais. Os conteúdos destas experiências foram sacralizados e enrijeceram dentro de uma

¹ Gostaria de enfatizar novamente que existe uma diferença entre a representação arquetípica e o arquétipo em si. Como mencionado anteriormente Jung às vezes utiliza estes dois termos como se fossem intercambiáveis. Rigorosamente porém o arquétipo é definido como predisposição de produzir imagens *semelhantes*, o que não significa que estas sejam *idênticas*. Caso contrário seríamos levados a pensar em uma herança de representações inconscientes.

² ...*Vorstellungen können nur auf dem Vorhandensein gewisser unbewusster psychischer Bedingungen gegründet sein, denn sonst vermöchte man schlechterdings gar nicht zu begreifen, wieso immer und überall wieder dieselben Grundvorstellungen zutage treten.*

complexa construção de pensamento. O exercício e a reprodução destas experiências transformam-se, assim, em instituição imutável, o que, no entanto, não aponta necessariamente para uma repetição mecânica, sem vida. O fato de uma determinada confissão poder representar uma forma de experiência religiosa válida para inúmeras pessoas, durante vários séculos, sem que haja necessidade de modificá-la, não exclui absolutamente a possibilidade que mudanças ocorram. A igreja católica, por exemplo, que freqüentemente é descrita como especialmente rígida, admite que o dogma é vivo, o que significa que a sua formulação seria de certa forma suscetível a modificações. O número de dogmas não seria estritamente limitado, ele pode aumentar ao longo do tempo. Porém, qualquer alteração ou desenvolvimento dependeria dos fatos originalmente experimentados, pois somente a partir destes estabelece-se um tipo particular de conteúdo dogmático e valor afetivo.

Concebendo o dogma como um símbolo de base arquetípica, Jung ([1942] 1992: par. 171) busca compreender a importância psicológica deste. Ao longo de sua obra o autor analisa alguns dogmas centrais do Cristianismo. Em seu ensaio *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da Trindade* (id. *ibid.*) ele afirma:

A muitos poderá parecer estranho que um médico orientado para as ciências físicas e naturais se ocupe logo com a Trindade. Mas aqueles que sabem como essas ‘representações coletivas’ se acham em estreita e significativa relação com o bem-estar e o mal-estar da psique humana não terão dificuldade em compreender que o símbolo central do Cristianismo possui, necessariamente, uma significação psicológica pois, em sua ausência, o Cristianismo jamais haveria alcançado um significado universal...³

Para Jung existe uma viva relação de troca entre o dogma e a psique. Quando o autor sugere uma leitura psicológica de fenômenos religiosos, ele se propõe a “...reencontrar a ponte que liga a concepção do dogma com a experiência imediata

³ *Es mag vielen als seltsam vorkommen, dass ein naturwissenschaftlich orientierter Arzt sich gerade mit der Trinität beschäftigt. Wer aber weiss in wie naher und wie bedeutsamer Beziehung solche “repräsentation colectives” mit dem Wohl und Wehe der menschlichen Seele stehen, der wird ohne Schwierigkeiten begreifen, dass dem zentralen Symbol des Christentums vor allem eine psychologische Bedeutung zukommen muss, denn ohne diese hätte es überhaupt nie eine allgemeine Bedeutung erlangt...*

dos arquétipos psicológicos”⁴ ([1940] 1992: 148) a partir “do estudo dos símbolos naturais do inconsciente”⁵ (id. *ibid.*).

Gostaria, neste momento, de abrir um parêntese para analisar, mesmo que brevemente, a que o autor se refere quando utiliza o termo “natural”, neste caso “símbolos naturais do inconsciente”. Segundo Pieri (op. cit.: 334) Jung compreende por natureza aquilo que não depende do homem e que se contrapõe a ele e a sua consciência. O homem a enfrenta ao mesmo tempo em que procura integrá-la. Neste sentido, Jung ([1961] 1995i) traça um paralelo entre inconsciente e natureza. O inconsciente seria um fenômeno natural que produz símbolos. Semelhante à natureza tratar-se-ia de um fenômeno neutro que abrange todos os aspectos da natureza humana: luz e escuridão, bem e mal, belo e o feio etc. Jung (op. cit.: par 578/ 579) distingue entre símbolos naturais e símbolos culturais. Os primeiros seriam o que o autor denomina de imagens arquetípicas⁶, que derivam diretamente do inconsciente e apresentam diversos aspectos de um determinado tema. O autor denomina estes símbolos como naturais porque eles estariam arraigados em tempos pré-históricos, nas representações coletivas das sociedades “primitivas”.⁷ Os símbolos culturais por sua vez expressariam as “verdades eternas” [*ewige Wahrheiten*] (Jung, op. cit.: 579) presentes nas diversas religiões. Estes símbolos passaram por várias transformações, por “...processos de aperfeiçoamento mais ou menos conscientes” (id. *ibid.*),⁸ tornando-se assim as representações coletivas das sociedades civilizadas. Estes símbolos porém continuariam vivos, o que equivale a dizer que eles mantiveram a sua numinosidade.

Quando esta numinosidade, “a energia⁹ emocional que se manifesta em fenômenos numinosos...” (Jung, op. cit.: 583)¹⁰ é negada ou negligenciada, ela se torna inconsciente. O fato de ela desaparecer da consciência acarretaria

⁴ ... jene Brücke wieder aufzufinden, welche die Anschauung des Dogmas mit der unmittelbaren Erfahrung der psychologischen Archetypen verbindet.

⁵ ...die Erforschung der natürlichen Symbole des Unbewussten...

⁶ Neste momento, Jung associa as noções de símbolo e imagem arquetípica. Vide nota 25.

⁷ Vê-se que Jung de certo modo parte do ponto de vista que as sociedades ditas primitivas não possuem cultura. Não pretendo abordar este tipo de discussão no presente trabalho, mas considero importante apontar para essa forma de raciocínio do autor.

⁸ ...mehr oder minder bewusste Verfeinerungsprozesse...

⁹ Jung (op. cit.: 589) chega a equivaler *numinosidade* com *energia psíquica*.

¹⁰ ...die emotionale Energie, die sich in numinosen Phänomenen manifestiert...

conseqüências incalculáveis: “Mesmo as tendências, que podem exercer uma influência salutar, transformam-se em verdadeiros demônios, quando reprimidos”¹¹ (Jung: op. cit.: 580). Jung afirma que o inconsciente – a natureza – precisa ser integrado na consciência: “Ouçamos a voz da natureza que nos fala a partir do inconsciente” ([1918] 1995f: par. 46)¹², pois caso contrário, “essa parcela perdida da natureza vingava-se de nós...”(Jung, op. cit.: par. 44).¹³

A importância que o autor confere à natureza talvez possa ser relacionada com o contexto cultural do qual emerge o seu pensamento. Claire Douglas (2001: 43) aponta para a influência da filosofia romântica na obra de Jung:

...os românticos sentiam profundamente seu próprio afastamento da natureza e ansiavam pelo ideal. Desta forma, o Romantismo deu voz a um anseio transcendental por Édens perdidos, pelo inconsciente, pelo profundo, pelas emoções e pela simplicidade que, por sua vez, levou ao estudo do mundo natural exterior e da alma interior.

De modo semelhante Jung confere especial valor ao “primitivo” e lamenta o quanto o homem moderno afastou-se dele em função da grande importância atribuída à razão:

...o homem primitivo vive em seu país e simultaneamente no país do seu inconsciente. Em qualquer lugar o seu inconsciente apresenta-se para ele de forma viva e real. Quão diferente é a relação do primitivo com o seu país da nossa. Sentimentos a nós estranhos acompanham o primitivo passo a passo. O que o diz o grito do pássaro! O que significa a velha árvore para ele! Este mundo repleto de sentimentos não está ao nosso alcance....¹⁴

Jung [1918] 1995f: par. 44

Segundo o autor o homem moderno estaria desconectado da natureza, o que significa que os eventos desta não possuem mais um significado simbólico para ele, ou seja, eles foram despidos de sua numinosidade. Desta maneira uma grande

¹¹ *Selbst solche Tendenzen, die einen höchst heilsamen Einfluss ausüben könnten, verwandeln sich in wahre Dämonen, wenn sie verdrängt werden.*

¹² *Man höre die Stimme der Natur, die aus dem Unbewussten zu uns spricht.*

¹³ *Dieses verlorene Stück Natur rächt sich aber an uns...*

¹⁴ *So lebt der Primitive in seinem Lande und zugleich im Lande seines Unbewussten. Überall tritt ihm sein Unbewusstes lebendig und wirklich entgegen. Wie anders ist das primitive Verhältniss zum Lande als das unserige. Für uns ungekannnte Gefühle begleiten den Primitiven auf Schritt und Tritt. Was sagt*

quantidade de energia psíquica tornou-se inconsciente. O fato, porém, de esta energia desaparecer da consciência não significa que ela se perde de vez. Ela reaparece a partir de fenômenos inconscientes e eventos simbólicos, como, por exemplo, nos sonhos, que compensam determinados distúrbios da psique consciente. Através dos símbolos presentes em nossos sonhos, entraríamos novamente em contato com a nossa “natureza original” [*ursprüngliche Natur*] (Jung [1961] 1995i: par.586). A consideração destes eventos internos e da numinosidade que os acompanha constituiria a atitude religiosa.

No primeiro capítulo do presente trabalho, vimos que a postura assumida pelo autor diante da problemática da religião foi amplamente criticada. Também vimos, no entanto, que o autor reafirma constantemente a sua atitude receptiva em relação à religião, apontando para a vitalidade e necessidade desta. A razão para isto seria o fato de ele conceber a religião como um fenômeno que se baseia na experiência dos arquétipos. Em alguns momentos de sua obra ele sublinha esta relação:

...(a) experiência religiosa... não é passível de ser distinguida da experiência dos assim chamados fenômenos inconscientes. Um ser metafísico... se comunica com o ser humano a partir da alma, em outras palavras, a partir de seu inconsciente, ou melhor, através de sua base “psicóide”, transcendental.

Jung [1956] 1995j: par. 1586¹⁵

Por mais que Jung afirme que não temos acesso ao arquétipo em si, que este pertence à ordem do desconhecido, ele não deixa de relacionar enunciados metafísicos com instâncias psíquicas, postura esta que certamente reforça críticas tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista científico.

ihm der Schrei des Vogels! Was bedeutet ihm der alte Baum! Uns ist diese ganze Welt von Gefühlen verschlossen...

¹⁵ *...dass religiöse Erfahrung, ... sich von der Erfahrung sogenannter unbewusster Phänomene nicht unterscheiden lässt. Ein metaphysisches Wesen... teilt sich dem Menschen durch das Medium der Seele, mit anderen Worten sein Unbewusstes, mit, oder vielmehr durch dessen transzendente “psychoide” Basis.*

3.2 Confissão religiosa e experiência imediata

Conforme supramencionado, o autor diferencia entre confissão e religião. Jung analisa o fenômeno da confissão a partir de dois aspectos. Por um lado a confissão se constitui como uma possibilidade da vivência religiosa, por outro ela frequentemente assume formas que se opõem a uma experiência mais profunda. Analisarei em seguida estes dois pontos de vista.

Jung ([1940] 1992) atribui à confissão religiosa um papel importante na sociedade humana: baseando-se originalmente na experiência do numinoso, ela viabilizaria o acesso ao sagrado, simultaneamente porém, exerceria uma função protetora entre o fiel e aquilo que ele experimenta como sagrado. O fiel pode não estar inteiramente preparado para a experiência imediata, que se torna excessiva para ele. A confissão desempenharia, assim, uma função mediadora entre o sujeito e a sua vivência, substituindo esta por um grupo adequado de símbolos envoltos em dogmas e rituais fortemente organizados.

Jung afirma que a experiência imediata envolve a aproximação entre a consciência e as manifestações arquetípicas, procedentes do inconsciente. Quanto mais claro o arquétipo se torna, mais forte o seu efeito. Existiria assim uma espécie de “deisidamonia” (temor divino) em relação a conteúdos que não procedem da consciência. A consciência tenderia a reprimir fatores psíquicos irracionais, demonstrando medo e aversão em relação a tudo que provém do inconsciente. Tratar-se-ia de um “temor secreto dos *perils of the soul* [perigos da alma]”(Jung [1940] 1999: par. 23). O homem teria de fato motivos suficientes para temer estas forças impessoais, inconscientes. Enquanto elas não se manifestassem, ele se encontraria em uma “feliz inconsciência” (id. *ibid.*). Quando, porém, “os dinamismos profundos do homem coletivo” (id. *ibid.*) fossem desencadeados surgiriam “as feras e demônios que dormitam no fundo de cada indivíduo”(id. *ibid.*). Segundo o autor, podemos observar:

...desde os primórdios da humanidade ...uma forte tendência de limitar a irrefreável e arbitraria influência ‘sobrenatural’, mediante determinadas formas e leis¹⁶
 Jung, [1940] 1992: par. 32

Este processo continuaria ao longo da história através de uma multiplicação de ritos,¹⁷ instituições e convicções.

O rito seria “desde tempos imemoriais um caminho seguro de lidar com as forças imprevisíveis do inconsciente”¹⁸ (Jung,, op. cit.: 82). Samuels (op. cit.: 191) indica que segundo a psicologia analítica o rito funciona como um “continente psíquico”. Quando o indivíduo passa por determinadas transformações, mudanças de status ou modos de ser, conteúdos inconscientes são ativados. Instala-se um estado de desequilíbrio psíquico e o sujeito se sente impelido a recorrer a um ritual oferecido no plano coletivo, como por exemplo a confissão religiosa à qual eventualmente pertence. Samuels (id. ibid.) indica que Jung atribui grande importância ao ritual, pois o homem experimentaria, a partir deste, as suas condições psicológicas mais fundamentais. Caso não exista um ritual apropriado, ele é levado a criar espontaneamente rituais que servem como “recipiente” para sua experiência. Desta maneira, ele se protege contra uma eventual desintegração de sua personalidade que periga ocorrer em função da transição de uma condição psicológica para outra.

Baseando-se em temas arquetípicos e mitológicos, o rito se expressa de forma simbólica. Conferindo sentido à vivência, à transição experimentada pelo grupo ou indivíduo em um determinado momento, ele precisaria contar com “representações adequadas ao espírito dos tempos” (id. ibid.) Quando o rito deixa de corresponder ao “espírito dos tempos”, buscam-se novas representações arquetípicas, novas

¹⁶ *Seit dem Morgengrauen der Menschheit hat eine ausgesprochene Neigung bestanden, den ungebändigten und willkürlichen “übernatürlichen” Einfluss durch bestimmte Formen und Gesetze einzuschränken.*

¹⁷ Apesar de Jung se referir com bastante frequência à confissão católica, ele não concebe o ritual somente a partir deste ponto de vista, e sim o analisa de maneira ampla, a partir das mais diversas sociedades e sistemas religiosos. Da mesma forma ele não busca, pelo menos na maioria das vezes, estabelecer uma diferença hierárquica entre mito e religião. Mito e religião não ocupam lugares diferentes segundo uma escala de valores. Jung fala, por exemplo, do mito cristão. Tanto o mito quanto o enunciado religioso descrevem os processos inconscientes.

⁷⁴ *...seit undenklichen Zeiten ein sicherer Weg gewesen ist, mit den unberechenbaren Kräften des Unbewussten fertigzuwerden.*

interpretações para formas antigas. Segundo Mircea Eliade (1996a: 30), estudioso de religião comparada e referência para Jung nesse campo de investigação:

... os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem... Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo.

O mito por sua vez constituiria segundo Samuels (op. cit.: 128) uma “metáfora para atividades do arquétipo *per se*”. Eliade afirma que (1996b: 85) o mito está intimamente conectado à idéia de criação. O seu relato inaugura uma nova situação cósmica, se refere à origem das coisas, indica como uma realidade veio à existência. Desse modo podemos conceber o homem moderno, assim como os seus ancestrais, como um “fazedor de mitos” (Samuels, op. cit.: 128), pois ele revive situações antiquíssimas, ligadas a temas arquetípicos. Os mitos se referem à condição humana: “Nos heróis, nos deuses celestes ou ctônios, nas potências da natureza, existe, digamos, um vínculo estreito com modos de ser do homem ‘comum’” (Veríssimo, op. cit.: 16).

Jung exemplifica a conexão entre mito e existência humana a partir da vida de Cristo. Esta pode ser concebida segundo um ponto de vista histórico e arquetípico: Cristo viveu uma vida única, que pode ser conectada simultaneamente com temas mitológicos amplamente difundidos:

Nos próprios evangelhos, os relatos de fatos reais, a lenda e o mito se entrelaçam em um todo que constitui, precisamente, o sentido dos Evangelhos. Perde-se este caráter de totalidade tão logo se procure separar, com o escalpelo, o individual do arquetípico.

Jung [1940] 1999: 146

Jung afirma que muitas figuras históricas realizaram, de certo modo, o arquétipo da vida heróica. Neste sentido, pelo fato de o arquétipo constituir o pressuposto inconsciente de toda vida humana, a vida de Cristo não pode ser isolada da vida do homem comum: “...tudo o que acontece na vida de Cristo ocorre também sempre e em toda parte” (id. *ibid.*).

Jung ([1952] 1992: par. 450) sugere que o material mitológico nos fornece dados acerca do funcionamento psíquico. Concebendo o arquétipo como uma

disposição para reproduzir representações típicas que correspondem a experiências pertencentes ao processo de conscientização do ser humano, podemos dizer que o mito ilustra um momento potencial de síntese particular entre consciente e inconsciente. Para Jung ([1942] 1992: par. 287) tanto o mito quanto o rito possuem significado terapêutico. Processos psíquicos de grande relevância se expressariam a partir de mitologemas ou costumes rituais, como, por exemplo, as cerimônias que acompanham os eventos do nascimento e da morte, as iniciações da puberdade e da vida masculina etc. O mito e o rito possibilitariam o acesso ao que o inconsciente oferece simbolicamente, quando a consciência se vê diante da impossibilidade de atribuir sozinha um sentido a um momento específico da existência.

Da mesma forma, o autor afirma que a confissão religiosa constitui de certo modo um “sistema de cura religioso”, ([1942] 1992: par. 462). Jung ([1940] 1992: par. 76) relata que, como psicoterapeuta, ele se viu diante de indivíduos que passaram por experiências imediatas mas não queriam ou podiam se submeter à decisão da autoridade eclesiástica, experimentando violentas crises e conflitos. O autor afirma estar convencido da importância do dogma e do ritual pelo menos como “métodos de higiene espiritual” [*Methoden geistiger Hygiene*] (id. ibid.). Quando um paciente pertence a uma confissão específica que lhe confere sentido à vida, Jung considera imprescindível apoiar tal decisão, caso contrário o paciente estaria completamente desprotegido frente à experiência imediata. Enquanto um meio de defesa se mostra eficaz, Jung não pretende derrubá-lo e chega mesmo a declarar durante um seminário em 1939:

O meu ponto de vista ... é que enquanto um paciente realmente é membro de uma igreja, ele precisa levar isto a sério. Neste caso deve realmente e sinceramente pertencer a esta igreja, e não procurar um médico para que este resolva os seus conflitos, já que considera que deve fazer isto com Deus¹⁹

Jung, [1939] 1995i: par. 620

Uma pessoa que pertence por exemplo à igreja católica deve buscar a cura a partir dos meios que esta oferece. Como terapeuta, Jung não pretende impor o seu

¹⁹ *Meine Einstellung zu dieser Sache ist, dass, solange ein Patient wirklich ein Mitglied einer Kirche ist, er dies auch ernst nehmen muss. Er sollte dann wirklich und aufrichtig ein Mitglied jener Kirche*

ponto de vista, nem julgar se uma forma de defesa constitui ou não uma verdade última. Desta forma, não vai tentar conduzir o paciente a um sistema religioso, apenas pelo fato de ser concebido como vivo pela coletividade, mas se propõe a investigar cuidadosamente qual sistema confere ao paciente o sentimento de vivacidade e totalidade. Caso contrário, o terapeuta excluiria “a plenitude da vida” [*die Fülle des Lebens*] ([1932] 1992: par. 530), aquilo que o paciente sente como real. “*Real porém é aquilo que produz efeito*”²⁰ (id. *ibid.*, grifos do autor). Neste sentido Jung conclui:

Se a vivência da Santa Comunhão for real, enquanto o ritual e o dogma exprimem a situação psicológica do indivíduo de maneira plena, há possibilidade de cura. No entanto, quando o dogma e o ritual não exprimem a situação psicológica do indivíduo em questão de forma adequada, ele não pode ser curado.²¹

[1939] 1995i: par. 622

Tanto o dogma quanto o rito não devem ser reduzidos a um mero mecanismo de defesa do qual se faz uso diante do “assalto” da experiência imediata. Caso contrário seria possível substituí-los por qualquer outra forma de proteção. Explicações científicas poderiam assumir a função do dogma graças à “inabalável fé do homem moderno em tudo o que traz o rótulo de ‘científico’”(Jung [1940] 1999: par 81). A teoria científica, porém, seria construída somente a partir da consciência, enquanto o dogma representaria a psique de maneira mais completa, retratando mais adequadamente a dinâmica do processo inconsciente. Uma explicação científica seria abstrata e predominantemente racional, enquanto o dogma expressa mediante a sua imagem uma totalidade irracional. Segundo Jung, o dogma deve a sua existência, por um lado, a:

Experiências reveladas e imediatas da ‘gnose’²², como por exemplo o Homem-Deus, a cruz, a concepção virginal, a Imaculada Conceção, a Trindade etc.; por outro à colaboração ininterrupta de muitos espíritos e muitos séculos.

sein und nicht zum Arzt gehen, um sich seine Konflikte lösen zu lassen, wenn er glaubt, dies mit Gott tun zu sollen.

²⁰ *Wirklich aber ist, was wirkt*

²¹ *Wenn das Erlebnis der heiligen Kommunion ein wirkliches ist, wenn Ritual und Dogma der psychologischen Situation des Individuums vollen Ausdruck verleihen, dann kann es geheilt werden. Bringen Ritual und Dogma die psychologische Situation des betreffenden Individuums nicht voll zum Ausdruck, so kann es nicht geheilt werden.*

²² Jung compreende por gnose uma forma especial de conhecimento. O termo não deve ser confundido com gnosticismo.

id. ibid.

Por um lado, as imagens citadas fascinam, convencem e subjagam o indivíduo, pois tratando-se de imagens arquetípicas elas representam as experiências primordiais em relação ao divino. Por outro lado elas foram depositadas em um sistema abrangente e ordenador e freqüentemente são representadas por uma instituição dominante e poderosa.

O rito, a ação sagrada ilustra, por sua vez, a atividade do arquétipo, e, nesse sentido, estaria em íntimo contato com o inconsciente. A celebração da missa católica, por exemplo, exerceria uma forte impressão, mesmo na ausência de uma compreensão mais profunda deste ritual. Jung ([1939] 1995i: par. 615) nota que o núcleo da missa contém um mistério vivo, que exerce um determinado efeito naqueles que a assistem.²³ Segundo o autor o ritual da missa sagrada está arraigado em uma época pré-cristã. Partes importantes deste ritual, como a hóstia, por exemplo, pertenceriam ao culto mitraico. Este fato apontaria para uma contínua transmissão de determinadas práticas religiosas, que sempre expressaram condições psíquicas fundamentais. Nesse sentido, Jung afirma que um ritual não deve ser modificado, ele deve ser exercido conforme a tradição prescreve. Segundo Eliade (1996b: 90), o ritual possibilitaria o acesso aos acontecimentos primordiais que fundaram a condição humana atual. Esta “recordação reatualizada” (id. ibid.) desempenharia um papel fundamental: “o homem deve evitar cuidadosamente esquecer o que se passou *in illo tempore*” (id. ibid.). Jung ([1939] 1995i: par. 617) ressalta que não deveríamos racionalizar o dogma. O complexo dogma da concepção virginal, por exemplo, perderia a sua veracidade caso passasse por um processo de racionalização. A razão não compreenderia o segredo, o mistério que esta máxima religiosa envolve:

Psiquicamente, não nos encontramos suficientemente desenvolvidos para compreendermos a ...extraordinária verdade do ritual e do dogma. Por isso determinados dogmas não deveriam jamais ser criticados.²⁴

id. ibid.

²³ Por “mistério vivo” Jung não compreende algo da ordem do misterioso. Este termo se referiria ao *mysterium tremendum*.

O ponto de vista de Jung em relação a esta problemática porém não é tão inequívoco o quanto parece. Na nota preliminar ao ensaio *Interpretação psicológica do dogma da Trindade* ([1942] 1992) o autor assume uma postura diferente. Ele afirma que:

A fé é um carisma que não é concedido a todos. Em compensação, o homem é dono de uma capacidade de pensar que pode se exercer sobre as coisas mais excelsas.²⁵
op. cit.: par. 170

Determinados pais da igreja por exemplo não temiam refletir sobre a simbologia cristã como certos autores modernos. Jung afirma que onde há apenas fé e ausência de reflexão, a dúvida se instala. Neste sentido, o crente não deve projetar a *sua* dúvida naqueles que refletem sobre o conteúdo de determinadas doutrinas, acusando-os de estarem ferindo as mesmas: “O caráter vivo do dogma nos prova que ele pode ser aceito pela fé e simultaneamente constituir um objeto de reflexão”²⁶ (id. *ibid.*).

Estes dois pontos de vista, que, a princípio, parecem opostos – dando a impressão de que o autor se contradiz quando analisa a eficácia do dogma –, se referem, na verdade, a problemas diferentes. Ao escrever o prefácio ao texto que se dedica ao estudo da Santíssima Trindade, ele não pretende avaliar o valor religioso deste dogma. Preocupado com o fato de determinados símbolos cristãos se afastarem cada vez mais do âmbito da compreensão reflexiva, ocultando-se em uma esfera marcada pela inacessibilidade e incompreensão, Jung pretende, a partir de uma análise psicológica, sublinhar a vitalidade e necessidade destes. No outro caso, porém, Jung parece temer que esta reflexão seja exercida no sentido de uma racionalização. Desta maneira o caráter vivo do símbolo se perderia:

²⁴ *Wir sind psychologisch nicht weit genug entwickelt, die Wahrheit des Rituals und des Dogmas zu verstehen. Deshalb sollten solche Dogmen niemals irgendeiner Kritik unterzogen werden.*

²⁵ *Der Glaube ist ein Charisma, das nicht jedem zuteil wird; dafür hat der Mensch ein Denken, das sich um die höchsten Dinge bemühen kann.*

²⁶ *Dass das Dogma einerseits geglaubt wird und andererseits ein Gegenstand des Nachdenkens ist, beweist seine Lebendigkeit.*

A vida é racional demais, não há existência simbólica, na qual sou algo diferente, na qual eu represento um papel, o meu papel como um dos atores do drama divino da vida.²⁷

Jung [1939] 1995i: par. 628

Jung ([1956/ 1961] 1990: 228) afirma que em função de uma exacerbação do racionalismo científico podemos observar uma crescente tendência “antimitológica”. O mito, porém, seria imprescindível para qualquer experiência religiosa, pois “religioso exige sempre um *erga*” (id. *ibid.*). Segundo o *Dicionário Escolar Latino Português* organizado por Ernesto (1956), *erga* pode ser traduzido por “na direção de, defronte, com respeito a, relativamente a”, o que equivale a dizer que o sentimento religioso não existe por si só, mas se refere a um enunciado mitológico, transcendente, seja ele um deus, um salvador, um princípio ético etc.. Jung (op. cit.: 230) aponta, ainda, para o fato de que a desmitologização acarreta a impossibilidade de “comunicação religiosa” [*religiöse Mitteilung*]. Na medida em que, o mito, como fenômeno social, é narrado e ouvido por muitos, ele fornece uma imagem, uma forma de expressão, à vivência religiosa e isto possibilita a comunhão. Uma experiência que ocorre somente no plano subjetivo, sem a presença de uma imagem mítica tradicional, permanece socialmente inarticulada.

É preciso, no entanto, atentar para o fato de que Jung não nega a importância da solidão no que concerne à experiência religiosa. A solidão seria uma fase imprescindível quando se busca a experiência primordial: “Somente ela constitui o verdadeiro e inabalável fundamento da... vida interior de fé”²⁸ (id. *ibid.*). Em seguida, porém, esta vivência precisa ser compartilhada, comunicada. A linguagem necessária para tal deve, portanto, ser compreendida por todos. Para tal, o sujeito lança mão do mito já existente de longa data, como, por exemplo, o mito cristão. Podemos suspeitar que essa postura significa um retorno ao antigo, como se colocássemos “vinho novo em odres velhos” (Jung [1956/ 1961] 2003: 195). Uma experiência individual viva, contudo, nunca estagna, trazendo sempre novos aspectos. O mito permanece o mesmo em sua essência – característica esta imprescindível para todas as formas de

²⁷ *Das Leben ist zu rational, es gibt keine symbolische Existenz, in der ich etwas anderes bin, in der ich eine Rolle spiele, meine Rolle als einer der Schauspieler im göttlichen Drama des Lebens.*

²⁸ *Diese allein bildet die wahre und unerschütterliche Grundlage des innerlichen Glaubenserlebnis.*

religião –, mas recebe uma nova interpretação.²⁹ Em seguida analisarei mais detalhadamente a razão pela qual Jung assume, em determinados momentos de sua obra, uma postura crítica diante das confissões religiosas.

Segundo Jung as religiões assimilam os processos inconscientes da psique e os expressam através de imagens magníficas, acessíveis aos seus fiéis. O autor ressalta, porém, que quanto mais magnífica e abrangente a imagem transmitida pela tradição, maior a distância entre ela e a experiência individual: “Só nos resta intuí-la e senti-la, mas a experiência originária se perdeu” ([1935] 2000: par. 10). O dogma seria o fruto do labor de muitos espíritos, ao longo de vários séculos. Encontrara-se “purificado de tudo o que há de extravagante, insuficiente e perturbador na experiência individual” (Jung [1940] 1999: par.88). A experiência individual, porém, representaria, justamente por sua “pobreza [*Armut*]” (Jung [1940] 1992: par. 88), “vida imediata, o sangue quente e rubro, que pulsa hoje”³⁰ (id. *ibid.*) e, nesse sentido, seria mais persuasiva do que qualquer tradição.

Segundo Jung o homem sempre se esforçou em representar e assimilar a experiência do sagrado a partir dos mais diversos dogmas e interpretações. Interpretasse, especula-se, dogmatiza-se a experiência primordial a ponto de esta desaparecer diante de tantas palavras e imagens. Quando a confissão perde o acesso à experiência imediata, ela periga tornar-se uma petrificação sem vida. Afastando-se gradualmente da experiência original, os sistemas religiosos perderiam a sua força, as suas imagens esmaeceriam, restando somente a sua exterioridade banal, paradoxal e quase isenta de sentido. No caso do cristianismo, Jung afirma que:

O mistério do nascimento virginal ou a homoousia do Filho com o Pai, ou a Trindade, que não é uma tríade, não propiciam mais o vôo da fantasia filosófica. Tornam-se meros objetos de fé.

[1935] 2000: par. 11

²⁹ Considero relevante chamar atenção para o seguinte impasse: A versão brasileira (editora Vozes 2003: 195) traduz este último trecho da seguinte forma: “O velho mito... permanece o mesmo... sofre apenas [grifo meu] uma nova interpretação [grifo do autor]”. Na versão original porém encontro o seguinte – O velho mito... permanece o mesmo... ele porém [grifo meu] experiência uma nova interpretação [grifo do autor]. Parece-me que Jung confere importância ao novo, à nova interpretação, o que condiz com o fato de ele relacionar *religio* com *relegere*. A tradução brasileira pode conduzir-nos a uma interpretação oposta.

³⁰ ...*unmittelbares Leben, sie ist das warme rote Blut, das heute pulsiert.*

A própria experiência imediata a princípio se chocaria com a visão dogmática e com a ordem da igreja. A vivência do eremita Nicolau de Flüe e o processo de assimilação a qual esta foi submetida ilustra este fato. Conforme mencionado, Nicolau de Flüe teve uma visão de luz, na forma de um semblante humano, que o aterrorizou profundamente. A única interpretação condizente com o espírito da época era que se tratava do próprio semblante de Deus. O aspecto assustador da visão se opõe, no entanto, à concepção cristã que descreve Deus como representante do supremo bem e da perfeição. Nesse sentido, o processo de assimilação e conscientização, ao qual Nicolau de Flüe se submeteu, foi especialmente laborioso. Segundo Jung, a visão deste eremita constitui uma verdadeira experiência primordial e, neste sentido, representa uma tarefa peculiar para uma “elaboração dogmática [*dogmatische Überarbeitung*]” (Jung [1933] 1992: par. 483). O caráter genuíno e simultaneamente herético da visão foi gradativamente eliminado, e o seu aspecto impressionante, carregado de afeto, desapareceu por completo.

Outro problema abordado por Jung é o fato de a confissão religiosa frequentemente constituir uma forma de fugir do encontro com o inconsciente. A confissão se converteria em um substituto do “outro lado da vida da alma” (Jung, [1940] 1999: par. 46), daquilo que se apresenta de maneira mais obscura, que se afasta da consciência. Segundo Jung a auto-aceitação representa uma tarefa árdua:

Servir ao miserável, perdoar aquele que me ofende, amar o inimigo em nome de Deus constituem sem dúvida uma excelsa virtude... Quando porém descubro que o mais inferior de todos, o mais pobre entre os miseráveis... o próprio inimigo habita dentro de mim... então toda verdade cristã se inverte, não existe mais amor nem paciência, falamos ao *irmão dentro de nós* ‘*racha*’, julgamos, nos tornamos furiosos com nós mesmos.³¹

Jung [1932] 1992: 520, grifos do autor

Jung cria o conceito de *sombra* para descrever os aspectos inaceitáveis e por isso rejeitados da psique humana: “Todo mundo é seguido por uma sombra, e quanto menos ela se encontra incorporada na vida consciente do indivíduo, mais negra e

³¹ *Dass ich dem Bettler bewirte, dass ich dem Beleidiger vergebe, dass ich den Feind sogar liebe im Namen Christi, ist unzweifelhaft hohe Tugend. ...Wenn ich aber nun entdecken sollte, dass der Geringste von allen, der ärmste aller Bettler...já der Feind selber in mir ist... Dann dreht sich in der*

densa ela é”³² (Jung [1940] 1992: par. 131). A sombra pode ser concebida tanto a partir de seu aspecto pessoal como a partir do seu aspecto arquetípico. Num primeiro sentido, a sombra constitui o lado não aceito da personalidade³³, representando as tendências, as atitudes, os desejos não aceitos pelo *eu*, e, neste sentido, “a sua natureza” [*seine Natur*] (Jung [1951] 1995e: par. 13) pode ser deduzida dos conteúdos do inconsciente pessoal. Tratar-se-ia mais especificamente do que Jung denomina como “sombra do eu”, de formas de existência ou valores que o sujeito não reconhece como próprios. O eu rejeita determinados elementos no sentido de se defender contra uma possível desintegração psíquica, no entanto a sombra representa uma parte viva da personalidade que “quer viver com esta” (Samuels, op. cit.: 205). Geralmente compreende-se por sombra a parte negativa da personalidade, mas esta interpretação não abrange a complexidade do conceito:

Se as tendências reprimidas da sombra fossem apenas nocivas, não haveria qualquer problema. A sombra, porém, constitui por via de regra simplesmente algo inferior, primitivo, inadequado... não sendo de uma malignidade absoluta. Ela contém igualmente características infantis ou primitivas que, de algum modo, poderiam vivificar e embelezar a existência humana...³⁴

Jung [1940] 1992: 134

Reconhecer os aspectos obscuros da personalidade constituiria, segundo Jung ([1951]1995e:par.14), o fundamento de qualquer forma de autoconhecimento. A sombra representa “um problema moral, que desafia a totalidade da personalidade do eu, pois ninguém realiza a sombra sem um considerável esforço moral”³⁵ (id. *ibid.*).

Em um nível mais profundo, a sombra constitui um arquétipo. Segundo Pieri (op. cit.: 476), este arquétipo se torna ativo em função da necessidade de uma relação

Regel die ganze christliche Wahrheit um, dann gibt es keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zum Bruder in uns “racha”, dann verurteilen wir und wüten gegen uns selbst.

³² *Jedermann ist gefolgt von einem Schatten, und je weniger dieser im bewussten Leben des Individuums verkörpert ist, um so schwärzer und dichter ist er.*

³³ Nesse caso compreende-se por *personalidade* a “pluralidade de características psíquicas e modos de ser ...” (Pieri, op. cit.: 381) que constituem o indivíduo.

³⁴ *Wenn die verdrängten Tendenzen des Schatten nichts als böse wären, so gäbe es überhaupt kein Problem. Aber der Schatten ist in der Regel nur etwas Niedriges, Primitives, Unangepasstes...und nicht absolut böse. Er enthält auch kindische und primitive Eigenschaften, die in gewisser Weise die menschliche Existenz beleben und verschönern würden...*

³⁵ *Der Schatten ist ein moralisches Problem, welches das Ganze der Ichpersönlichkeit herausfordert, denn niemand vermag den Schatten ohne einen beträchtlichen Aufwand na moralischer Entschlossenheit zu realisieren.*

dialógica entre a consciência e a parte psíquica que, apesar de inaceitável para a consciência de um indivíduo específico, inegavelmente participa da estrutura psíquica de qualquer ser humano. Jung (op. cit.: 19) afirma que enquanto nos confrontamos apenas com o aspecto pessoal da sombra não nos deparamos com maiores dificuldades. Seria possível reconhecer o mal em seu aspecto relativo, porém enfrentar o “mal absoluto” nos conduziria ao mais profundo abalo. Devido a sua natureza arquetípica os conteúdos da sombra são “autônomos”, marcados pelo afeto, se apossam do eu, reduzindo consideravelmente a liberdade deste: “A emoção não é uma atividade, e sim um acontecimento que acomete o sujeito. De modo geral, os afetos se manifestam onde há menos adaptação...”³⁶ (Jung,, op. cit.: par. 15).

O arquétipo da sombra se manifesta através de suas imagens arquetípicas. A sombra aparece mediante os mais diversos contextos: o sonho, o mito, um sistema metafísico – temas e problemas que se referem à condição humana em geral. Tratar-se-ia de “diferentes situações-limite da existência que, por mais dolorosas que sejam... permanecem intransponíveis... ou não ultrapassáveis...” (Pieri, op. cit.: 476). O sujeito, por sua vez, se esquia de um contato mais íntimo com estas imagens, sustentando uma visão unilateral de si próprio e das coisas. Quando, porém, prevalece uma postura mais receptiva diante destes “objetos psíquicos” (id. ibid.), eles se revelam a partir de seu aspecto duplo, o que possibilita uma ampliação da consciência.

Em um primeiro momento, o encontro entre consciência e sombra ocorre a partir de um mecanismo que Jung denomina de *projeção*. A projeção é de caráter irracional e pode ser tanto positiva como negativa. Figuras religiosas freqüentemente se tornam alvo de fortíssimas projeções. O Cristianismo, por exemplo, seria por vezes compreendido e vivenciado de maneira bastante superficial. Exige-se a *imitatio Christi* [imitação de Cristo] (Jung [1944] 1995g: par. 7), o que significa seguir o modelo de Cristo, tornar-se semelhante a este. No entanto, esse modelo se torna um objeto externo de culto, o que significa que um conteúdo inconsciente, que não foi integrado pela consciência, é simplesmente substituído por uma figura externa. Um processo subjetivo é deslocado, desta forma, para o objeto. Segundo Jung ([1921]

³⁶ *Die Emotion nämlich ist keine Tätigkeit, sondern ein Geschehnis, dass einem zustösst. Affekte*

1995b: par. 793) a projeção consiste em um processo de dissimulação, através do qual um conteúdo subjetivo, concebido como alheio, é incorporado ao objeto. Dessa maneira, o sujeito se livra tanto de conteúdos desagradáveis e incompatíveis, como também de valores positivos, aos quais ele não tem acesso em função de uma baixa auto-estima. Samuels (op. cit.: 164) afirma que aspectos percebidos como bons às vezes são projetados com a finalidade de serem protegidos contra o resto da personalidade, fantasiada como destrutiva e devastadora.

Jung distingue entre projeção passiva e ativa. A primeira constituiria o mecanismo comum de projeções tanto patológicas como normais. Trata-se de um processo automático e não intencional. A segunda se refere ao ato da empatia. O sujeito destaca de si um conteúdo, um sentimento e o transfere para um objeto, para que este adquira vida e possa ser incluído na esfera subjetiva. O próprio Jung admite, porém, que neste caso tratar-se-ia predominantemente de um processo de *introjeção*. Resumidamente, a introjeção se comporta de maneira oposta à projeção. A partir do processo da introjeção o objeto é incluído no âmbito subjetivo. O autor considera a introjeção um “processo de assimilação [*Assimilationsprozess*]” (op. cit.: par. 752). No caso da empatia, por exemplo, a situação do outro é incorporada pelo indivíduo. Na projeção, por sua vez, ocorre uma separação entre sujeito e objeto, o que resulta em um isolamento do primeiro. Vale ressaltar que a introjeção não se refere somente à empatia. A empatia constitui um processo de adaptação e refere-se a uma introjeção ativa. Já a introjeção passiva é associada por Jung (id. *ibid.*) aos processos de transferência no tratamento das neuroses, principalmente quando o objeto exerce uma forte atração sobre o sujeito.

Quando Jung analisa a “imitação de Cristo”, atividade esta que muitas vezes se configura como meta, ele critica principalmente o fato de a confissão religiosa, neste caso, não conceder espaço suficiente ao mundo psíquico do fiel. Negligenciar-se-ia o “homem interior” (Jung [1944] 1994: par. 7). O autor enfatiza, porém, que não pretende responsabilizar a religião por algo que se deve primeiramente “à incompetência humana” (id. *ibid.*). Neste sentido ele não se refere a “uma compreensão melhor e mais profunda do cristianismo, mas a uma superficialidade e

ereignen sich in der Regel na den Stellen geringster Anpassung...

um equívoco evidentes para todos nós” (id. *ibid.*). A exigência de seguir o modelo de Cristo deveria proporcionar um desenvolvimento psíquico no sentido de uma transformação na totalidade que esta figura sagrada possa representar. Caso contrário, “o mediador divino permanece... do lado de fora, o homem porém continua fragmento, intocado em sua natureza mais profunda” ([1944] 1995g: par. 7).³⁷ Seguir Cristo de modo mais autêntico significaria realizar este modelo a partir dos meios de cada um na esfera individual.

O autor aponta para uma atitude claramente ocidental quando reflete sobre a imitação de Cristo. O homem do ocidente, preso à consciência e ao seu eu, se encantaria principalmente com o mundo externo. Conectado somente com o objeto externo, ele relega a figura divina a um aspecto puramente objetal, o que impossibilita um contato mais profundo com o mundo inconsciente. Esta postura eximiria o indivíduo de uma responsabilidade em relação ao seu próprio desenvolvimento. Concebe-se Cristo como aquele que redime a humanidade dos pecados do mundo. Quando o deus se constela como um modelo exterior, o mesmo ocorre com os “pecados” do indivíduo. O fiel comete o equívoco de jogá-los literalmente sobre Cristo, isto é, a sombra permanece projetada ao invés de ser integrada. Nesse sentido a projeção religiosa teria como consequência um “esvaziamento da alma”, “faltar-lhe-á o mais baixo e o mais alto” (Jung [1944] 1994: par. 9).

³⁷ *Damit steht der göttliche Mittler... draussen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt.*