

## 4

### O Conceito Junguiano de Si-mesmo

Ânsia voraz de me fazer em muitos,  
Fome angustiosa da fusão de tudo,  
sede da volta final  
da grande experiência:  
uma só alma em um só corpo,  
uma só alma-corpo,  
um só,  
um!...  
Como quem fecha numa gota  
o Oceano,  
afogado no fundo de si-mesmo...  
Guimarães Rosa

#### 4.1 O arquétipo da totalidade e a idéia de Deus

O conceito de *si-mesmo* [*Selbst*] é de suma importância para a teoria junguiana. Stein (op. cit.: 137) o descreve como “a característica mais fundamental de toda visão de Jung... É a chave para sua teoria psicológica... como também a sua pedra angular”. Trata-se de um conceito extremamente abrangente, para o qual a literatura junguiana nos apresenta diversos usos. Pieri (op. cit.: 462), por exemplo, apresenta onze definições possíveis do mesmo. No presente trabalho, não poderei fazer uma análise tão detalhada e minuciosa desta noção. Procurarei, assim, descrever apenas as idéias principais de Jung acerca deste ponto teórico.

Stein (op. cit.: 138) aponta que Jung formula o conceito do si-mesmo em função de decisivas experiências pessoais. De fato, após a ruptura com Freud em 1913, Jung passa por um período marcado por sentimentos de insegurança e desorientação, sentindo-se suspenso, sem saber como se posicionar diante de sua vida pessoal e profissional.<sup>1</sup> Esta fase se estende até o final da Primeira Guerra Mundial, e Stein localiza as primeiras experiências de Jung acerca do si-mesmo justamente no período entre 1916-1918:

Durante esse difícil período de sua vida, ele realizou a importante descoberta de que, em última instância, a psique assenta numa estrutura fundamental e de que essa estrutura é capaz de suportar os choques de abandono...que ameaçam desfazer a estabilidade mental e o equilíbrio emocional de uma pessoa. Essa foi a descoberta de um profundo e predominantemente inconsciente padrão de unidade e integridade psicológicas.

id. *ibid.*

Segundo Stein (op. cit.: 152), os escritos de Jung nos indicam que as idéias de unidade e totalidade são de inestimável valor para este, a ponto de constituírem os alicerces de seu “mito pessoal”, mito este que ele procura ampliar e fundamentar a partir de suas concepções teóricas.

Jung ([1944] 1994: par. 44) compreende o si-mesmo como a “totalidade da esfera psíquica”, no sentido de este conceito representar o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem, uma circunferência que abrange o lado consciente e inconsciente da psique humana.

Simultaneamente o si-mesmo constituiria o centro desta totalidade, da mesma maneira que o eu assume posição central em relação à consciência. Devido ao fato de o si-mesmo incluir o inconsciente pessoal e coletivo, Jung ([19921] 1995b: par. 814) afirma que podemos descrever este conceito apenas parcialmente a partir de um ponto de vista empírico. Conforme vimos, o inconsciente coletivo é caracterizado por Jung como psicóide, o que significa que ele jamais se tornará consciente ou nem mesmo seja passível de ser definido como psíquico. Por ser em parte irreconhecível e indescritível, o si-mesmo constituiria por um lado uma instância empiricamente verificável, por outro, porém, um postulado, que jamais pode ser provado em sua íntegra. Ele englobaria “o experimentável e o não experimentável, ou seja o ainda não experimentado”<sup>2</sup> (id. *ibid.*). Completando este raciocínio, Jung conclui que se trata de um conceito “transcendente”. Stein (op. cit.: 137) sublinha este posicionamento:

Para Jung, o si-mesmo é transcendente, o que significa que não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele mas situa-se, pelo contrário, além dele e, num importante sentido, define-o.

Poderíamos argumentar que a qualidade transcendente não pertence exclusivamente ao si-mesmo, já que Jung caracteriza todos os arquétipos desta maneira. O autor, no entanto, parece enfatizar ainda mais este ponto quando se refere ao arquétipo da totalidade, o que o leva a estabelecer uma relação entre este arquétipo e Deus: “Como valor máximo ou como dominante suprema, a imagem de Deus se acha imediatamente ligada ou identificada ao si-mesmo...” ([1951] 1990: par. 170). O paralelo que o autor estabelece entre si-mesmo e Deus pode causar algumas dificuldades conceituais. Estaria Jung identificando Deus com o arquétipo da

<sup>1</sup> A descrição deste momento peculiar na vida de Jung encontra-se em sua autobiografia *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961), no capítulo “O confronto com o inconsciente”.

<sup>2</sup> ...*Erfahbares und Unerfahbares, beziehungsweise noch nicht Erfahrenes.*

totalidade ou se trataria de uma leitura simbólica, que concebe a divindade como uma expressão do si-mesmo? Jung sugere que exista uma relação entre psique e Deus:

...deve haver na alma uma possibilidade de relação [com Deus], isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o *arquétipo da imagem de Deus*.

Jung, [1944] 1994: par. 11, grifos do autor

Antes de prosseguir, considero importante analisar brevemente de que forma Jung utiliza o conceito *alma*. O termo *alma* aparece em diversos sentidos ao longo de sua obra. Em grande parte de seus escritos o autor atribui à alma o significado de psique. No ensaio *A estrutura da alma* ([1928] 1995c), por exemplo, estas duas expressões são utilizadas como se fossem intercambiáveis: a alma é concebida, assim como a psique, como uma estrutura que engloba a consciência, o inconsciente pessoal e coletivo. Na obra “*Tipos Psicológicos*” [*Psychologische Typen*] ([1921] 1995b), por sua vez, Jung distingue entre os dois termos. Na seção dedicada à definição de alguns conceitos-chave, ele introduz o verbete alma da seguinte maneira: “No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente, fui obrigado a estabelecer uma distinção conceptual entre alma e psique” ([1921] 1976: par. 476). Nesse sentido, ele descreve a psique como a totalidade dos fenômenos psíquicos, a alma por sua vez seria um determinado complexo de funções, que pode ser caracterizado como uma personalidade. O termo personalidade também possui diversas acepções na obra do autor. No presente caso ele indica uma estrutura, firmemente radicada, que apresenta contornos bem definidos, de um caráter por vezes imutável, sólido e independente. A alma seria assim um complexo funcional da psique, uma entidade autônoma e independente, que coloca a consciência em relação com o inconsciente.

O oposto da alma seria a *persona* (Jung, [1921] 1995b: par. 803), um complexo funcional que se forma por motivos de adaptação ou de necessária comodidade. A *persona* se refere estritamente à relação com os objetos externos, com o mundo externo. O autor aponta para a necessidade de diferenciar a relação que o indivíduo estabelece com o objeto exterior daquela que se constitui com o objeto interior. Por objeto interior compreende-se:

aquelas emoções, sentimentos, pensamentos e sensações vagos e obscuros que não nos advêm comprovadamente da continuidade da experiência consciente do objeto [externo], mas que afloram, forçosamente, como elementos perturbadores e inibidores ou às vezes como elementos favoráveis do íntimo obscuro, do pano de fundo da consciência, e que no seu conjunto, constituem a percepção da vida do inconsciente.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> ... jene vagen oder dunklen Regungen, Gefuehle, Gedanken und Empfindungen, die uns nicht nachweisbar aus der Kontinuitaet des bewussten Erlebens am Objekt zufließen, sondern eher stoerend und hemmend, bisweilen auch foerdernd aus dem dunklen Innern, aus den Unter- und Hintegrüenden

id. ibid.

Nesse sentido, Jung (id. ibid.) define objeto interior como sendo o inconsciente. Da mesma forma que existe uma relação com o objeto externo, há também uma relação com o objeto interno, que corresponde a uma atitude interna. Esta porém não é de fácil acesso e, devido a seu caráter extremamente íntimo, não pode ser conhecida como a atitude externa, que é visível a todo mundo. Seguindo este raciocínio podemos falar de uma personalidade exterior, assim como podemos falar de uma personalidade interior. A personalidade interior seria o modo como nos comportamos em relação aos processos psíquicos interiores, a atitude a partir da qual nos voltamos para o inconsciente. Esta atitude interna Jung designa como alma. A alma possuiria as características da qual a atitude consciente carece:

Tudo o que deveria normalmente revelar-se na atitude externa, mas lhe falta de maneira acentuada, encontrar-se-á sem dúvida na atitude interna. Isto constitui uma regra fundamental que pude comprovar repetidamente.<sup>4</sup>

Jung [1921] 1995b: 808)

A partir de um ponto de vista psicodinâmico, a atitude interna se comportaria de modo complementar à atitude externa ou persona . A alma criaria símbolos e imagens, transmitindo desta forma a energia do inconsciente para o consciente.

Devido ao fato de a alma ser definida segundo a sua relação com o mundo interno, o inconsciente, Jung ([1940] 1992) atribui a esta um caráter “místico”, “transcendental”, que proporciona o encontro com o numinoso. A alma seria “demoníaca” ([1921] 1991a: par. 270) pois a partir do objeto interior, ao qual se encontra vinculada, transpareceria nela o inconsciente suprapessoal e coletivo. “Demoníaco”, aqui, deve ser entendido no sentido do *daímon* grego. Brandão (1997: 278) nos indica que em um sentido estrito o termo *daímon* significa “‘uma força, uma potestade que exerce algo’, donde ‘divindade, destino’...”. Somente mais tarde, a partir do latim cristão esta expressão passou a ser associada com a idéia de diabo,

---

*des Bewusstseins auftauchen und in ihrer Gesamtheit die Wahrnehmung vom Leben des Unbewussten ausmachen.*

<sup>4</sup> *Alles, was normalerweise in der aeußeren Einstellung sein sollte, dort aber auffalenderweise fehlt, findet sich unzweifelhaft in der inneren Einstellung. Dies ist eine Grundregel die sich mir immer wieder bestaetigte.*

satanás ou espírito maligno. Sócrates fala de um “...certo demônio, de algo divino que o aconselha a evitar certas ações” (apud Brandão op. cit.: 278, grifos do autor). De modo geral, a concepção junguiana de *daímon* gira em torno deste significado. O *daímon* representaria um mediador entre homens e deuses. Em termos psicológicos isto equivaleria ao fato de a alma assumir o papel do “psicopompo”, do guia, viabilizando, assim, o contato entre a consciência e o inconsciente. Nesse sentido, o conceito de alma se encontra intimamente vinculado às noções de *anima* e *animus*. Enquanto a *anima* se refere às características femininas inconscientes do homem, o *animus* está conectado com a masculinidade inconsciente da mulher. Desta forma, estes dois arquétipos viabilizariam “...a ponte natural para as camadas mais profundas da psique”<sup>5</sup> (Jacobi, 1967: 44).

Veríssimo (op. cit.: 88 nota 196) nos indica que nos escritos de Jung o termo alma por vezes aparece sob um ponto de vista filosófico e teológico ou sob o ângulo de vivências místicas, práticas rituais e referências míticas. Nesse último sentido estaria vinculado à idéia de “transcendente”. No entanto, em outros momentos, Jung ([1928] 1997: 76) ressalta que:

...não se trata de forma alguma de um conceito filosófico ou até religioso de alma e sim de um reconhecimento psicológico da existência de um complexo psíquico...que possui em parte uma função autônoma.<sup>6</sup>

Concluindo esta breve análise do conceito em questão, considero necessário ressaltar que, na presente dissertação, nas passagens citadas, a expressão alma é utilizada basicamente no sentido de psique.

Retornando à última citação antes da introdução do termo alma, podemos nos questionar por que Jung fala em um *arquétipo da imagem de Deus*. Ele não estaria considerando a diferença que a princípio estabelece entre arquétipo e imagem arquetípica, no sentido de o arquétipo se manifestar a partir de diversas imagens? O autor aponta:

<sup>5</sup> ...the natural bridge to the deepest layers of the psyche.

<sup>6</sup> ...handelt es sich keineswegs um einen philosophischen oder gar religiösen Begriff der Seele, sondern um eine psychologische Anerkennung der Existenz eines halb-bewussten psychischen Komplexes von zum Teil autonomer Funktion.

Ao afirmar como psicólogo que Deus é um arquétipo, eu me refiro ao tipo impresso na alma; a origem da palavra tipo vem do grego *typos*, que significa batida, algo que imprime.

[1944] 1994: par. 15

Jung afirma estar interessado em pesquisar se o tipo encontrado na psique pode ser designado como imagem de Deus ou não. Este posicionamento pode dar margem, pelo menos num primeiro momento, à interpretação de que Jung conceberia Deus como um arquétipo. Esta questão provocou as mais diversas reações, tanto no meio científico como teológico. Samuels et. al. (op. cit.: 193) aponta:

Não se pode considerar o conceito de *self*<sup>7</sup> separadamente de sua semelhança com uma imagem de Deus e, conseqüentemente, a psicologia analítica foi confrontada tanto por aqueles que saúdam uma aceitação dela como um reconhecimento da natureza religiosa do homem, como por outros, sejam médicos, cientistas ou religiosos dogmáticos, que consideram inaceitável uma tal formulação psicológica.

Jung responde a essa questão de diversas formas. Ele se justifica sublinhando a função religiosa da alma, função esta que se produz espontaneamente, sem ser influenciada por qualquer idéia ou sugestão. Os “valores supremos” se encontrariam na alma, formando assim o material a partir do qual os dogmas religiosos se desenvolvem (Jung, op. cit.: par 14). O autor declara enfaticamente: “...já fui acusado de ‘deificar a alma.’ Isto é falso, não fui eu, mas o próprio Deus quem a deificou!”(id. ibid.); e em outro momento “seria uma blasfêmia afirmar que Deus pode manifestar-se em toda parte, menos na alma humana” (Jung, op. cit.: 11). Considero compreensível que tais afirmações causem interpretações e mal-entendidos de toda espécie. Em outra ocasião Jung se expressa de forma mais clara e direta a respeito da problemática em questão:

“É por causa, naturalmente, da eterna confusão entre objeto e imago<sup>8</sup> que não se pode fazer uma distinção entre ‘Deus’ e ‘imago de Deus’, e por isto, se pensa que, ao

<sup>7</sup> A editora Imago manteve a expressão de língua inglesa *self*.

<sup>8</sup> Quando Jung utiliza o termo “imago”, ao invés de “imagem”, ele pretende sublinhar que se trata de imagens geradas subjetivamente. O objeto seria percebido de acordo com a dinâmica interna do sujeito. Segundo Pieri (op. cit.: 236) este termo aponta para a representação subjetiva do real que o indivíduo constrói inconscientemente e independentemente da representação objetiva. Determinadas imagens não se originam necessariamente de experiências reais, e sim podem ser derivadas das atividades do arquétipo.

falamos da ‘imagem de Deus’, referimo-nos ao próprio Deus e o interpretamos em sentido ‘teológico’. Não cabe à Psicologia enquanto ciência, supor uma hipostasiação da imago de Deus.

[1947] 1991b: 528

Jung afirma que as suas pesquisas psicológicas provam a existência de certos tipos psíquicos, que, por sua vez, originariam determinadas representações religiosas. Tais manifestações formariam o fundamento empírico e palpável da experiência religiosa. Nenhuma figura sagrada, no entanto, satisfaria “...a indeterminação do arquétipo. É impensável que qualquer figura determinada possa exprimir a indeterminação arquetípica”(Jung [1944] 1994: par. 20).

Com estas afirmações Jung parece sublinhar mais rigorosamente a diferença entre arquétipo e imagem arquetípica. Ele postula a existência de um arquétipo da totalidade: figuras sagradas, como Deus, Cristo, Buda, Purusha, entre outras, representariam o si-mesmo em função de sua relativa inteireza. A princípio seria difícil diferenciar entre imagens divinas e aquelas que procedem do si-mesmo, pois ambas expressam fundamentalmente a sua função como centro. Elas são experimentadas como fonte de vida, ponto de origem e a partir de seu efeito numinoso. Quando entramos em contato com estas imagens nos sentimos invadidos por uma força estranha a nós. Tal vivência pode tanto possuir um caráter redentor como, por vezes, se impor à consciência de modo que o indivíduo experimente medo e temor. Nenhuma destas figuras dogmáticas, porém, poderia ser considerada uma cópia fiel do arquétipo pois “...o inconsciente... produz muitos outros determinantes que não estão contidos de modo explícito na fórmula dogmática...” (id. *ibid.*). O arquétipo da totalidade “em si” seria de caráter indescritível e indefinível.

Algumas afirmações que Jung faz a respeito da problemática a cerca da ligação entre o conceito do si-mesmo e a idéia de Deus parecem realmente dar margem à interpretação de que Jung conceberia Deus como um arquétipo. A meu ver, isto se deve menos ao fato de o autor defender este tipo de ponto de vista em si e sim talvez a uma certa falta de rigor . Da mesma maneira que ele utiliza em alguns momentos os conceitos de arquétipo e imagem arquetípica como se fossem equivalentes, ele não parece se distanciar suficientemente de seu envolvimento pessoal com determinadas questões religiosas. Percebe-se em alguns momentos um

tom particularmente apaixonado quando Jung se refere ao assunto Deus. À parte estes problemas, considero importante expor uma outra possibilidade de análise do fato de Jung conferir tamanha importância à ligação entre Deus e si-mesmo.

Jung ([1944] 1994: par. 9) observa uma crescente tendência à desvalorização da alma no mundo ocidental. Reconhecer a natureza anímica de um determinado evento equivaleria à diminuição do mesmo: “Quem quer que fale da realidade da alma será censurado por seu ‘psicologismo’ e quando se fala em psicologia é neste tom: ‘é apenas psicológico...’” (id. *ibid.*). Neste sentido, seria impensável conferir à religião e a seus enunciados uma origem psíquica. Porém, privada de qualquer relação com a alma, a religião se desligaria do âmbito da experiência imediata e congelaria em exterioridade e formalismo. Jung aponta para a postura marcadamente ocidental que desconecta o ser divino da alma humana. Concebe-se Deus como o “totalmente outro” [*das ganz andere*] (Jung, [1944] 1995g: par. 11, nota 4). O ser humano é percebido como “infinitamente pequeno” [*unendlich klein*] (Jung, [1955] 1992: par. 768), enquanto “...a graça de Deus significa tudo”<sup>9</sup> (id. *ibid.*). Neste momento Jung parece estar se referindo à maneira como Otto caracteriza o contato com o divino.<sup>10</sup> Este autor (op. cit.: 31) considera o sagrado como “o totalmente outro ...o estranho, o que causa estranheza e se destaca do âmbito daquilo que é compreendido como familiar e íntimo...”<sup>11</sup> (id. *ibid.*) Conforme supramencionado, o contato com o sagrado transpõe o ser humano para o “estado de criatura”. Fato este que Otto ilustra a partir das palavras de Abraão (Mos. 18, 27): “Quando Abraão ousa falar com Deus a respeito do destino dos Sodomitas, ele diz: ‘Eu me minimizei para com ti falar, eu que sou *terra e cinzas*’”<sup>12</sup> (Otto, op. cit.: 10, grifos do autor). O sentimento de criatura, este sentimento de aniquilamento, de ser nada além de pó e cinzas, contrasta com a absoluta superioridade, nesse caso representada por Javé. Encontramos esta faceta do divino, que se manifesta principalmente a partir de sua inacessibilidade, predominantemente no Antigo Testamento. Este nos apresenta um

<sup>9</sup> ...*die Gnade Gottes bedeutet alles...*

<sup>10</sup> Apoio-me neste momento em Verissimo (1997: 23) que chama atenção para esta possibilidade.

<sup>11</sup> ...*das ganz andere...das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten Verstandenen und Vertrauten...Herausfallende.*

<sup>12</sup> *Als Abraham ...mit Gott zu reden wagt über das Los der Sodomita, spricht er: Ich habe mich überwunden mit dir zu reden, ich der ich Erde und Asche bin.*

Deus colérico, incontrolado e ciumento. R. Otto descreve a ira de Javé como algo peculiar:

Ela se incendeia e se manifesta de maneira misteriosa, como uma força oculta da natureza...como eletricidade armazenada, que se descarrega em quem se aproximar demais dele.<sup>13</sup>

op. cit.: 21

Veríssimo (2002: 115) ressalta que, apesar de o fato desta vivência fazer parte da experiência religiosa, ela não esgota as possibilidades de expressão do sagrado. Tratar-se-ia de uma concepção que reduz o sagrado a:

Uma realidade transcendente ao indivíduo, ela reproduz um sentimento convencional de transcendente como aquilo que se inscreve fora do mundo, e conseqüentemente, totalmente fora do âmbito humano.

op.cit.:114

Para o homem ocidental “Deus encontra-se do lado de fora” (Jung [1944] 1994: par. 10), logo, a alma – esvaziada de seu valor principal – estagnaria em um estágio inconsciente. A partir de um ponto de vista psicodinâmico, Jung ([1921] 1995b: par. 421) define Deus como “força [*Kraft*], valor principal [*Hauptwert*]”, e chega a falar em uma “líbido-Deus [*Gottes-Libido*]” (id. *ibid.*). Quando este valor existe somente de forma projetada, precisa ser recuperado do objeto externo, processo a partir do qual “Deus retornaria à alma”<sup>14</sup> (id. *ibid.*). O autor (id. *ibid.*) exemplifica esta questão a partir dos escritos de Mestre Eckhart<sup>15</sup>, que distingue entre dois estados: em um, a alma está em Deus; em outro, Deus está na alma. Segundo Eckhart, a alma não é bem-aventurada enquanto está em Deus. Compreendendo por “bem-aventurança” um estado de vida salutar e elevado, tal estado não se pode concretizar enquanto a “*dynamis*” chamada Deus, a libido, permanecer oculta nos objetos. Em termos psicodinâmicos, isto significaria que a partir do momento em que o supervalor projetado é reconhecido como projeção, os objetos perdem a sua importância e

<sup>13</sup> *Er entbrennt und äussert sich rätselhaft, wie eine verborgene Naturkraft...wie gespeicherte Elektrizität die sich auf den entlädt der ihr zu nahe kommt.*

<sup>14</sup> *...Gott kommt in die Seele.*

<sup>15</sup> Meister Eckhart – místico alemão da Idade Média.

a libido passa a pertencer ao indivíduo. Isto resultaria em um sentimento vital intensificado, ou seja, em uma nova inclinação.

Concluindo a discussão em questão podemos afirmar que Jung não pretende analisar o significado de Deus segundo um ponto de vista metafísico ou teológico:

O conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, *que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus.*

Jung [1943] 1993: par. 110, grifos do autor

A intenção do autor não seria “...transformar o si-mesmo num conceito de Deus e depois cultuá-lo no santuário que ele próprio criou” (Stein, op. cit.: 152). Quando formula a noção de si-mesmo, o autor se interessa fundamentalmente pela possibilidade de uma vivência da totalidade no plano psíquico, humano. Ele concebe idéia de um ser divino todo-poderoso como universal, de base arquetípica. Concomitante com este ponto de vista, analisa e critica a visão de um deus prioritariamente inacessível e radicalmente separado do ser mundano.

## 4.2 Expressões simbólicas do si-mesmo

Jung ([1951] 1995e: par. 59) descreve o si-mesmo como uma noção empiricamente observável devido ao fato de ele ser antecipado por símbolos espontâneos e autônomos. Ao analisar os produtos inconscientes de seus pacientes, que se manifestam principalmente em sonhos, “visões” e durante a aplicação da técnica da imaginação ativa<sup>16</sup>, Jung observa a presença e a repetição de certas imagens que expressam a idéia de totalidade. Tratar-se-ia principalmente de objetos geométricos que contêm os elementos do círculo e da quaternidade, como por exemplo formas circulares e esféricas ou figuras quadradas, quádruplas, cruciformes. A quaternidade por vezes também se expressaria a partir de constelações formadas por quatro objetos ou quatro pessoas que se relacionam entre si de determinada maneira (Jung, op. cit.: 351).

A noção de *Quaternidade* é de grande importância para o pensamento junguiano. Pieri (op. cit.: 417) aponta que este termo indica a decomposição de um inteiro em quatro partes e simultaneamente a composição de um inteiro através da relação que as quatro partes mantêm entre si. A quaternidade representaria o nível mínimo da diferenciação e integração das partes de uma totalidade. Enquanto a completude ideal seria o círculo, o redondo, a quaternidade nos apresentaria a totalidade “enquanto número mínimo resultante da divisão natural do círculo” (Jung [1951] 1990: par. 351, nota 7). Segundo Pieri (op. cit.: 417), Jung considera a quaternidade uma “imagem que ocorre sempre e em todo lugar...”, nesse sentido tratar-se-ia de um símbolo de origem arquetípica, “o resultado de uma estrutura fundamental do imaginário coletivo” (id. ibid.). Qualquer elemento descrito como inteiro se constituiria necessariamente como um sistema composto por quatro, ou

---

<sup>16</sup> Em termos gerais, podemos descrever esta técnica como um método dirigido para desenvolver a imaginação do paciente durante a psicoterapia. Tratar-se-ia de um processo de “sonhar acordado”. O paciente se concentra em um evento ou imagem específico a partir dos quais desenvolve espontaneamente uma cadeia de fantasias associadas. Desta forma o processo de formação de símbolos

pelo múltiplo de quatro subelementos. A tríade por sua vez representaria uma totalidade relativa. Encontrar-se-ia geralmente associada a uma totalidade imaterial, espiritual, como no caso da Trindade, ou a uma realidade ctônica, instintiva quando se trata de tríades formadas por deuses infernais. Jung (op. cit.: par. 351) julga a tríade uma “quaternidade defeituosa” ou “um estado de transição para a quaternidade”.

O autor ([1951] 1995e: par. 381) compreende a quaternidade como um esquema ordenador que divide e ordena a multidão caótica das coisas. Exemplos frequentes seriam a divisão do círculo do ano, as quatro fases da lua, os quatro temperamentos, os quatro elementos, as quatro cores alquímicas. Além disso os símbolos quaternários surgiriam espontaneamente durante a imaginação ativa e nos estados psíquicos caóticos, com o intuito de organizar a multidão e variedade de imagens procedentes do inconsciente. Dessa forma a inquietação provocada pelo caos se diluiria, pois a presença destes símbolos restituiria “a tranquilidade resultante da ordem” ([1951] 1990: 382).

Entre os possíveis símbolos do si-mesmo, Jung confere especial atenção à *Mandala*. Trata-se de uma expressão sânscrita que, em um sentido mais amplo, significa *círculo*. No âmbito dos costumes religiosos, a mandala se refere a imagens circulares pintadas, desenhadas, configuradas plasticamente ou dançadas (Jung [1955] 1995d: par. 713). Baseando-se em suas pesquisas transculturais<sup>17</sup>, o autor aponta para a universalidade destas representações que pertencem aos símbolos religiosos mais antigos da humanidade. Jung as observa principalmente nas tradições espirituais orientais. No budismo tibetano, por exemplo, este círculo mágico ou ritual

---

é acelerado, o eu por sua vez entra em contato com diversos conteúdos inconscientes, o que diminui o conflito entre consciência e inconsciente.

<sup>17</sup> Jung difere entre dois métodos quando interpreta os produtos inconscientes de seus pacientes. Mediante a *associação*, ele busca estabelecer o contexto pessoal de determinadas representações inconscientes. O autor, porém, não concorda com a opinião segundo a qual estas representações seriam puramente individuais. Referindo-se à psicose, Jung (1995: 415) afirma “Mesmo os sistemas de delírios mais individuais não são absolutamente únicos, e sim, oferecem surpreendentes e inequívocas analogias com outros sistemas”. Neste sentido, ele opta pelo método da *amplificação*, que envolve o uso de paralelismos míticos, históricos e culturais pertencentes ao âmbito da religião, etnologia, arte, do folclore etc. Enquanto a associação se refere principalmente ao ponto de vista redutivo, Jung considera a amplificação a base de seu método sintético (vide nota 28). Samuels (op. cit.: 27) afirma que a amplificação possibilita uma síntese entre padrões pessoais e coletivos. No caso do sonho, por exemplo, o sonhador teria a possibilidade de perceber os elementos inconscientes como únicos, pertencentes a um determinado momento de sua vida pessoal, como também de significação universal.

era utilizado como instrumento de contemplação e meditação. O autor, no entanto, também localiza estas imagens na alquimia e no Cristianismo. No primeiro caso, a mandala representaria a síntese dos quatro elementos que tendem a afastar-se uns dos outros. As “mandalas cristãs” por sua vez pertenceriam à primeira Idade Média, aparecendo sob a forma dos símbolos da rosa.

Jung se dedicou durante vinte anos ao estudo das mandalas e de sua presença nas mais diversas culturas e nos produtos inconscientes de seus pacientes. Hesitou, no entanto, durante muitos anos a fazer qualquer tipo de divulgação a respeito de suas observação, pois possuía consciência da tendência ocidental de se apropriar sem muita reflexão de símbolos religiosos pertencentes à cultura oriental: atribui-se a esta um caráter exótico e a transforma em modismo. Nesse sentido, o autor ([1944] 1995g: par. 126) se preocupa com o risco de ele próprio distorcer, em função de uma análise superficial, o significado dos símbolos em questão. Por outro lado, teme uma má interpretação de seus estudos:

No entanto, se houver alguém que queira ser levado a sério mas se ilude, pensando que emprego métodos e doutrinas da ioga e sugiro a meus pacientes que desenhem mandalas para conduzi-los ao ‘ponto exato’, então preciso protestar e recriminar as pessoas que lêem meu trabalho com uma desatenção condenável.

Jung [1944] 1994:par. 126

Jung ([1944] 1995g: par. 125) sublinha a importância dos símbolos mandálicos. Geralmente encontra-se no centro destes uma figura sagrada ou algo que indique a idéia de um supremo valor religioso. Nas tradições orientais, por exemplo, encontramos Buda, Shiva, Shakti e outras divindades em seu interior. Nesse sentido, a mandala, a figura circular, representaria um centro psíquico da personalidade não idêntico ao eu. A partir de um ponto de vista psicológico tratar-se-ia de um fenômeno que surge predominantemente em sonhos, estados conflitivos e na esquizofrenia:

Em geral a mandala aparece em estados de dissociação ou de desorientação psíquicas. Assim, por exemplo, em crianças entre oito e onze anos, cujos pais estão em vias de separação, ou em adultos que em função de sua neurose e do tratamento da mesma são confrontados com a problemática dos opostos da natureza humana e neste sentido se desorientam. Aparecem também em esquizofrênicos, cuja visão de mundo se tornou caótica, devido à irrupção de conteúdos incompreensíveis do inconscientes.

Jung [1955] 1995d: par. 714<sup>18</sup>

A ordem da imagem circular compensaria a perturbação do estado psíquico, pois, desta forma, a multiplicidade caótica constituída por elementos contraditórios e irreconciliáveis é ordenada em torno de um ponto central. O surgimento espontâneo das formas circulares apontaria para uma “possibilidade latente de ordem” (Jacobi, op. cit.: 58)<sup>19</sup> ou, conforme expressão de Jung, para uma “tentativa de autocura da natureza” ([1955] 2000: par. 714), o que nos remete diretamente à idéia de compensação psíquica do autor.

Conforme vimos, Jung afirma que o inconsciente se comporta de maneira compensatória ou complementar em relação à consciência. A compensação estaria ligada ao princípio de auto-regulação psíquica, sendo esta definida como um dinamismo psíquico que atua no sentido de evitar tendências à unilateralidade do psiquismo. Esta concepção encontra-se intimamente relacionada à importância que Jung confere ao princípio dos opostos em sua teoria. Segundo o autor ([1951]1995e: par. 423) não haveria realidade sem polaridades. Os opostos formariam as precondições indispensáveis de toda vida psíquica. Neste sentido, sugere um complexo de opostos, necessário à auto-regulação da psique. O conflito entre dois princípios opostos seria a expressão ou a base da tensão denominada energia psíquica “...nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários...” ([1943] 1993: par. 78).

Para o autor, consciência e inconsciente formariam o par de opostos por excelência. O inconsciente, porém, não atuaria meramente no sentido de contrariar a consciência, ele se comportaria de maneira complementar em relação a esta, o que, por sua vez, não significa que o inconsciente seja apenas reativo. Pelo contrário, segundo Jung a consciência se depara com “uma resposta autônoma que revela a natureza independente daquele que responde” ([1944] 1994: par. 29). Normalmente a

---

<sup>18</sup> *In der Regel nämlich tritt das Mandala in Zuständen psychischer Dissoziation oder Desorientierung auf, so zum Beispiel bei Kindern zwischen acht und elf Jahren, deren Eltern in Scheidung begriffen sind, oder bei Erwachsenen, welche in Folge ihrer Neurose und der Behandlung mit der gegensatzproblematik der menschlichen natur konfrontiert und demgemäss desorientiert sind, oder bei Schizophrenen, deren Weltbild infolge des Einbruches unverständlicher Inhalte des Unbewussten in Unordnung geraten ist.*

<sup>19</sup> *...a latent possibility of order*

compensação ocorre de forma inconsciente, espontânea, isto é, atua de forma reguladora sobre a atividade consciente. No caso de uma neurose grave, existe um contraste tão grande entre consciência e inconsciente que a compensação é prejudicada. O processo terapêutico visaria, assim, uma aproximação entre inconsciente e consciência, no sentido de restabelecer a compensação (Jung [1921] 1995b: par. 765).

A mandala representaria, a partir de um ponto de vista psicodinâmico:

A possibilidade de recolhimento e conciliação dos elementos psíquicos contrários à consciência (tornados contrários e inconscientes, por vezes, porque a própria consciência não está em grau de conciliá-los).

Pieri, op. cit.:305

Desta forma partes distintas e opostas são integradas. Em termos psicológicos, a mandala é compreendida como “uma circunferência que ...evita tanto a fuga do eu diante da alteridade do inconsciente como a invasão do conteúdo inconsciente no eu “. (Pieri, op. cit.: 306). Baseando-se na idéia de oposição, Jung (op. cit.: 815) observa que o si-mesmo também se manifesta freqüentemente como dualidade unificada, exemplificada nos temas do herói e de seu adversário, dos irmãos em litígio, do *tao* oriental constituído pelos princípios *yin* e *yang*, entre outros (id. *ibid.*). Como todos os arquétipos, o si-mesmo possui um caráter antinômico, “é ao mesmo tempo masculino e feminino, velho e criança, poderoso e indefeso, grande e pequeno” (Jung [1951] 1990: par. 355). Surgiria, assim, a partir de todas as formas, da mais elevada a mais ínfima, contanto que a figura em questão sobrepuje sempre a personalidade do eu. Enquanto arquétipo da totalidade, Jung (id. *ibid.*) descreve o si-mesmo, como “*complexio oppositorum*”, uma união de opostos, uma unidade em que os contrários se conectam.

### 4.3 A figura de Cristo como símbolo do si-mesmo

Segundo Jung podemos conceber a figura de Cristo, pelo menos a partir de um ponto de vista psicológico, como um símbolo do si-mesmo. Cristo representaria um mito vivo da civilização ocidental, “o herói de nossa cultura” (Jung [1951] 1990: par. 69), que encarna o mito do homem primordial. Como homem primordial ou segundo Adão<sup>20</sup>, ele apontaria para uma totalidade que ultrapassa e envolve o homem comum, correspondendo assim à personalidade total que transcende a consciência: “Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo. Representa uma totalidade de natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um filho de Deus” (Jung, op. cit.: 70). O si-mesmo, arquétipo universal, presente em todas as épocas, muitas vezes se encontraria afastado do âmbito da consciência, como se estivesse sido relegado ao esquecimento, ou jamais percebido. A partir de uma leitura que compara os símbolos do si-mesmo a imagens divinas, Jung afirma que, a medida que ocorre uma aproximação entre consciência e si-mesmo, podemos pensar no restabelecimento de um estado original, representado pela união com a imagem divina. Em termos psicológicos, tratar-se-ia de uma integração de aspectos diferentes e conflitantes da personalidade. A superação desta cisão pode ser representada a partir da emergência da figura de Cristo na consciência humana.

Jung ilustra esta nova ligação, esta comunicação entre eu e si-mesmo, homem e ser divino, belamente em seu ensaio “O símbolo da transformação na missa” ([1942] 1992). A transformação do homem em sua totalidade, constituiria segundo

---

<sup>20</sup> Jung observa que Cristo equivale, como segundo Adão, ao primeiro Adão, quando este ainda possuía a pura semelhança com Deus, isto é antes da queda original.

Jung um objeto de reflexão observado já no início da literatura cristã. Jung cita neste contexto os apócrifos “Atos de João (*Acta Ioannis*)”. Estes descrevem uma dança de roda mística, que teria sido organizada por Cristo antes de sua crucificação. Cristo ordena que os seus discípulos se dêem as mãos e formem um círculo. Ele se coloca no meio e canta um cântico de louvor. Simultaneamente os discípulos giram em torno dele. Reproduzo alguns dos versículos mais característicos deste cântico destacados por Jung (op. cit.: par. 415):

Quero ser salvo e quero salvar. Amém  
 Quero ser desligado e quero desligar. Amém  
 Quero ser ferido e quero ferir. Amém  
 Quero ser gerado e quero gerar. Amém  
 Quero comer e quero ser devorado. Amém  
 ...  
 Quem não dança não reconhece o que acontece. Amém  
 Quero ser unido e quero unir. Amém  
 Sou uma lâmpada para ti, que estás me vendo. Amém  
 ...  
 Sou um espelho para ti, que me conheces. Amém  
 Sou uma porta para ti, que bates diante de mim, pedindo para entrar. Amém  
 Sou um caminho para ti, que és um peregrino.  
 Mas quando continuares a minha ronda, contempla a ti mesmo em mim, que  
 estou te falando...<sup>21</sup>

Jung nos chama atenção para o estilo antitético e paradoxal do texto, características que não condizem com o espírito dos evangelhos, e que aparecem somente de maneira oculta nos escritos canônicos. Um exemplo seria a seguinte frase do Pai-Nosso: “Não nos deixeis cair em tentação...”. Considero interessante mencionar que a frase em questão possui um significado diverso em língua alemã, na

---

<sup>21</sup> *Gerettet werden will ich, und retten will ich. Amen*  
*Gelöst werden will ich, und lösen will ich. Amen.*  
*Verwunden werden will ich, und verwunden will ich. Amen*  
*Gezeugt werden will ich, und zeugen will ich. Amen*  
*Essen will ich, und verzehrt werden will ich. Amen*

...  
*Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht. Amen*  
*Geeint werden will ich und einen will ich. Amen.*

...  
*Eine Leuchte bin ich dir der mich sieht. Amen*  
*Ein Spiegel bin ich dir, der mich erkennt. Amen*  
*Eine Tür bin ich dir, der an mich klopft. Amen*  
*Ein Weg bin ich dir, dem Wanderer.*  
*Wenn du aber meinem Reigen Folge leistest, sie dich in mir, dem Redenden...*

qual se diz “Não nos *conduzais à tentação.*”<sup>22</sup> Conceber um deus que pode ativamente conduzir-nos à tentação parece-me mais ambíguo do que o pedido para que Deus interfira quando perigamos ser tentados.

Segundo Jung, o paradoxo é inerente a todos os fatos transcendentais. Somente ele simboliza o caráter indescritível destes. Contradições lógicas, afirmações “absurdas” constituiriam a essência de toda asserção religiosa. Jung ([1944] 1994: par. 18) cita Tertuliano, ao ilustrar este ponto de vista: “E o filho de Deus morreu, e é isto fidedigno por ser absurdo. E sepulto, ressuscitou; isto é certo porque é impossível.” O paradoxo pertenceria assim “ao bem espiritual mais elevado” (Jung, op. cit.: par. 19). Um significado unívoco e unilateral seria sempre um sinal de fraqueza, a religião que abdica de seus paradoxos empobreceria, pois estes expressam a plenitude da vida. Enquanto Tertuliano considerava o paradoxo “a máxima certeza religiosa” (id. ibid.), os “espiritualmente fracos” (id. ibid.) não suportariam o paradoxo. O aspecto irracional dos dogmas torna-se uma ameaça, e conseqüentemente estes perigam de ser reduzidos a relíquias bizarras do passado. Se consideramos as imagens sagradas, com todos os seus paradoxos, como ricas expressões de nosso mundo psíquico, concordaremos que a perda destas não seria insignificante.

Voltando ao hino em questão, Jung aponta que este apresenta a figura do senhor a partir de frases de sentido oposto: ora como Deus, ora como homem; ora como sacrificador, ora como vítima sacrificial. Conforme veremos mais adiante, Jung descreve a relação entre eu e si-mesmo nestes termos. Trata-se de um processo de integração do si-mesmo, dinâmica que constitui o cerne do que o autor designa de *individuação*.<sup>23</sup> O si-mesmo precisa ser reconhecido, realizado e integrado na vida, apesar de o fato da consciência incorporar somente uma pequena parte desta vasta totalidade.

Esta relação também se expressa na forma como a dança é encenada. O círculo e o seu centro constituem um símbolo divino, que ilustra a totalidade do Deus encarnado. A partir de um ponto de vista psicológico, a roda constituiria um símbolo do si-mesmo. Jung ([1951] 1995e: par. 352) concebe a rotação como uma

---

<sup>22</sup> *Führe uns nicht in Versuchung.*

circumambulação ritual<sup>24</sup>, que em termos psicológicos indica a concentração em um ponto central. No presente caso, nos deparamos com um único ponto no centro do círculo e vários outros na periferia. Cada ponto se relaciona com o meio do círculo, o que equivale ao fato de o eu não estar orientado sozinho para o si-mesmo. Juntamente a ele, outras pessoas conectadas entre si e com ele, pelo sentimento ou destino, buscam relacionar-se com o centro. Conforme mencionamos, o si-mesmo abrange a consciência e o inconsciente. Este último não possui limites determináveis e é de natureza coletiva em suas camadas mais profundas, formando o substrato comum entre todos os indivíduos. A dança em torno do centro, a circumambulação, se torna imprescindível, pois “quem não dança, não reconhece o que acontece”, permanece desconectado de Cristo, do “anthropos”, isto é, a consciência do indivíduo permanece isolada e desligada do “símbolo superior da totalidade” ([1942] 1979b: par. 425).

Jung ([1942] 1992: par. 427) afirma que devemos compreender a frase “Quero ser unido e quero unir” no sentido de uma ligação entre a consciência subjetiva e o centro objetivo. O singular se conecta com o universal, o único com o eterno, o que resulta na unidade “humano-divina” representada por Cristo. Não se trata, porém, de uma relação unilateral, pois:

O si-mesmo se realiza mediante a concentração de muitos em torno do centro e deseja também esta concentração. É ao mesmo tempo sujeito e objeto do acontecimento.<sup>25</sup>

id. ibid.

Neste sentido, o si-mesmo “depende de ser visto, como o ato de ver depende da luz”<sup>26</sup> (id. ibid.), ou seja, quando não é visto é como se não existisse. Resumindo, podemos afirmar que o cântico de louvor, a dança de roda mística, exprime sob um ponto de vista junguiano o processo de conscientização, a integração no todo de uma consciência subjetiva e isolada: “Não se poderia exprimir a identidade e a diversidade

<sup>23</sup> O tema da individuação será desenvolvido no próximo e último capítulo deste trabalho

<sup>24</sup> O significado do termo circumambulação será explicitado de forma mais detalhada no próximo capítulo.

<sup>25</sup> *Das Selbst wird durch die Konzentration der vielen auf die Mitte verwirklicht, und es will auch diese Konzentration. Es ist Subjekt und Objekt des Geschehen.*

<sup>26</sup> *Es ist vom Gesehenwerden so abhängig wie das Sehen vom Licht.*

paradoxais do eu e do si-mesmo de maneira mais bela e apropriada” (Jung [1942] 1979b: 427).

#### 4.4 A questão do mal

Ao traçar um paralelo entre a figura tradicional de Cristo e o fenômeno psíquico do si-mesmo, Jung se depara com a seguinte problemática: o símbolo de Cristo não possui a totalidade que a definição psicológica do si-mesmo exige. A figura dogmática do deus não inclui o aspecto noturno. Cristo é descrito como o representante da luz e da consciência. Ele é formulado de maneira tão clara e determinada que tudo que difere dele parece inferior. O mal, o lado obscuro, é excluído e depositado em seu opositor – o Anticristo. Em termos psicológicos o Anticristo corresponderia assim à sombra do si-mesmo, à metade escura da totalidade humana. A concepção cristã cinde esta totalidade em metades inconciliáveis, formulando, desta forma, um dualismo metafísico, “...uma separação definitiva entre o reino celeste e o mundo de fogo da condenação” (Jung [1951] 1990: par. 76). O autor considera este estado problemático, pois, representando uma unidade paradoxal, o si-mesmo se constitui irremediavelmente de luz e sombra. Seria inviável negar a sombra pertencente à figura luminosa de Cristo, pois sem esta não podemos pensar em um deus encarnado, um homem-deus [*Gottmensch*]. Caso contrário, estaríamos diante de um totalidade que carece de corpo e humanidade.

Jung afirma que o Apocalipse, a vinda do Anticristo predito no *Novo Testamento*, não constitui somente uma profecia e sim uma lei psíquica:

...na ‘anima christiana’[alma cristã] existe não apenas o conhecimento da existência de um Antagonista, mas também a certeza de sua futura “tomada do poder.

Jung, op. cit.: 68

Segundo o autor, a manifestação do Anticristo significa um revide provocado pela encarnação de Deus. Jung aponta que não devemos esquecer que o Diabo se concretiza como antagonista somente com o evento do Cristianismo. Antes disso ele era um dos filhos de Deus, íntimo de Javé, o que fica evidente no livro de Jó do antigo Testamento. A descrição dogmática de Cristo como um deus sem mácula e

unilateralmente perfeito requer o surgimento de um complemento psíquico a fim de restaurar o equilíbrio. Jung sugere que podemos interpretar a profecia do apocalipse como uma certeza da “*enantiodromia* vindoura” (Jung, op. cit.: par. 77), pois “...qualquer diferenciação maior da imagem de Cristo provoca uma intensificação do complemento inconsciente, o que aumenta a tensão entre o em cima e o embaixo”<sup>27</sup> (Jung, [1951] 1995e: par. 77).

Por *Enantiodromia*, Jung compreende a conversão no oposto. Ele se baseia em Heráclito ao adotar este termo:

Enantiodromia significa ‘correr em sentido contrário’. Com este conceito se designa, na filosofia de Heráclito, o jogo de oposição no devir, ou seja, a concepção de que tudo que existe se transforma em seu contrário

[1921] 1991a: par. 790

Em termos psicológicos, a *enantiodromia* designaria a manifestação do oposto inconsciente no decorrer do tempo. Este fenômeno ocorre na presença de uma atitude extremamente unilateral da vida psíquica consciente. Forma-se, então, com o tempo, uma contraposição inconsciente tão forte quanto, o que provoca uma interrupção da direção consciente.

Abordarei em seguida a análise junguiana da doutrina da *Privatio Boni*, que considera o mal uma *privação do bem*. Ao investigar esta questão, utilizarei basicamente duas fontes, que apresentam as idéias de Jung a respeito deste assunto de maneira bastante clara e didática: O ensaio *Cristo, símbolo do si-mesmo* (Jung [1951] 1995e) e o artigo *A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana* (Bonfatti, 2000).<sup>28</sup> Bonfatti (op. cit.: 73) aponta que a teologia cristã se dedicou quase que exclusivamente à cristologia, ocupando-se menos com o problema do mal. Esta questão sempre causou uma espécie de incômodo, e neste sentido precisava ser evitada. Podemos dizer que a própria concepção da *privatio boni* constitui uma forma de contornar esta problemática: Deus representa uma totalidade e ao mesmo tempo não necessita incluir o princípio do mal. De acordo com a doutrina cristã, o mal

<sup>27</sup> ...verursacht jede höhere Differenzierung des Christusbildes eine entsprechende Verstärkung des unbewussten Komplements, wodurch die Spannung zwischen Oben und Unten wächst.

<sup>28</sup> Este artigo se baseia em grande parte na primeira fonte e apresenta as idéias de Jung contidas neste ensaio de modo bastante detalhado.

representaria meramente “a ‘carência accidental de uma perfeição””(Jung [1951] 1990: 74). Em princípio existiria somente o bem, o mal se configuraria como uma ausência ou diminuição do bem. Baseando-se nesta premissa chega-se à conclusão “*omne bonum a Deo, omne malum ab homine* [Todo bem provém de Deus e todo mal provém do homem]” (id. ibid.). Este princípio é antecipado por Taciano (séc. II), que afirma que “Nada de mau foi criado por Deus; nós é que praticamos toda espécie de injustiças” (Taciano apud Jung op. cit.: par 81).

Antes de analisar a crítica de Jung em relação à *privatio boni*, farei uma breve exposição em relação ao surgimento e conteúdo desta doutrina. Bonfatti (op. cit.: 73) indica que apesar de raras as declarações de doutrinas oficiais com relação à problemática do mal, esta questão não foi deixada de lado: “Ao contrário, sempre esteve presente entre os teólogos cristãos, independentemente de época, autor ou influência filosófica” (id. ibid.). Podemos observar, na teologia cristã, duas doutrinas que abordam esta problemática: o *Summum Bonum*, concepção de que Deus é totalmente bom, representando o sumo bem; e a *Privatio Boni*, doutrina que teria surgido como conseqüência da primeira e segundo a qual o mal é entendido como uma diminuição ou ausência do bem procedente do Deus totalmente bom. Jung ([1951] 1995e: par. 80) localiza o ápice do conceito da privação do bem nos escritos de Basílio Magno (330-379), Dionísio Areopagita (segunda metade do século IV) e em Agostinho (séculos IV/ V). Basílio sublinha a insubstanciabilidade do mal:

Não debes considerar Deus como autor da existência do mal, nem pensar que o mal tem substanciabilidade própria... pois nem a maldade existe como algo vivo, nem admitimos que exista uma substanciabilidade... da mesma. A negação do bem é o mal... Portanto, o mal não se fundamenta em uma existência mas decorre da mutilação... da alma.<sup>29</sup>

Basilio apud Jung, op. cit.: 82

Dionísio Areopagita (apud Jung, [1951] 1990: par. 87-88) apresenta-nos um raciocínio similar no capítulo 4 de *De Divinis Nominibus*:

<sup>29</sup> *Du sollst weder Gott für den Urheber der Existenz des Bösen halten, noch sollst du dir einbilden, dass das Böse eine eigene Substanz habe... Denn weder existiert die Bosheit wie etwas Lebendiges, noch halten wir dafür, dass eine substantielle Wesenheit... derselben vorhanden sei. Eine Verneinung ...des Guten ist das Böse...So beruht auch das Böse nicht auf eigener Existenz..., sondern es entsteht nachträglich aus der Verstümmelung ...der Seele.*

O mal por sua própria natureza nada é, nem produz algo de real... O mal não existe em forma alguma, e não é bom nem benéfico... Todas as coisas são boas e procedem do bem, na medida em que existem; mas não são boas nem existem, na medida em que foram privadas do bem.

Através destas citações, Jung chama atenção para o fato de a realidade do mal ter sido negada enfaticamente desde cedo. Também Agostinho (apud Jung, op. cit.: 89) nos apresenta as doutrinas do *Summum Bonum* e da *Privatio Boni*:

...aquelas coisas que chamamos de más são falhas da natureza das coisas boas, e nunca podem existir absolutamente por si-mesmas, fora das coisas boas...o mal nada mais é do que uma ausência do bem...as coisas boas podem existir sem as coisas más, como por exemplo o próprio Deus e todos os seres celestes superiores...

Jung afirma que, como psicólogo, não pode concordar com este ponto de vista. No plano da psicologia empírica, precisaríamos conceber o mal de forma mais substancial. Ao analisar a noção de *Privatio Boni*, o autor ([1952] 1992: par. 456) não nega o fato de estar interferindo no âmbito da teologia: “Aqui o teólogo pode temer com certa razão uma violação por parte do empirista”.<sup>30</sup> Por outro lado, ele afirma não estar criticando a idéia em questão num sentido teológico, e sim somente enquanto esta se choca com as observações do empirista. Segundo a experiência psicológica, bem e mal constituem um par de opostos de um julgamento moral que se origina no próprio homem. Um determinado julgamento, porém, só ocorre na medida em que o seu oposto é possível:

...a idéia do Bem e do Mal é a principal premissa do julgamento moral. Trata-se de um par de opostos logicamente equivalentes, constituindo, como tal, uma ‘conditio sine qua non’ [condição sem a qual não é possível] de qualquer ato de conhecimento.  
[1951] 1995e: par. 84<sup>31</sup>

O Mal, assim, não procede de seu oposto, não se configura somente como Bem diminuído, e sim existe de forma autônoma pois:

<sup>30</sup> Hier kann der Theologe mit einem gewissen Recht eine Vergewaltigung von seiten des Empirikers befürchten...

A um Mal aparente só se pode contrapor um Bem aparente, e um Mal sem substância só pode se distinguir de um Bem igualmente não substancial. O existente se contrapõe ao não-existente, mas nunca um Bem existente pode contrapor-se a um Mal não existente, pois isto formaria uma ‘*contradictio in adjecto*’ [uma contradição nos próprios termos]...

Jung, [1942] 1992: par. 247<sup>32</sup>

A idéia da *Privatio Boni* representaria assim uma negação da oposição entre Bem e Mal. Desconsiderando a existência do Mal, o Bem não passaria de algo vago, jamais se depararia com um adversário real diante do qual precisasse firmar a sua posição. Jung afirma que concepções desta espécie não condizem com a realidade observável. Tratar-se-ia no máximo de uma tentativa de lidar com a complicada e aparentemente insolúvel problemática acerca da questão do Mal.

Enfatizando o seu ponto de vista, o autor aponta para o fato de o Diabo ter introduzido a corrupção na criação, com a infecção dos primeiros pais pelo Pecado Original, evento este que tornou necessária a encarnação de Deus e a salvação da humanidade. Esta eficácia poderosa do Diabo certamente não combina com uma concepção que atribui a este no máximo uma existência questionável:<sup>33</sup> “O Diabo, como pessoa autônoma e eterna, corresponde mais ao seu papel de Adversário de Cristo e à realidade psicológica do mal” (Jung [1942] 1979a: par. 248).

Jung ([1952] 1992: par. 459) chega a se questionar se a idéia de privação do bem possui uma origem arquetípica. Assim como no caso de outros enunciados metafísicos, especialmente os dogmas, a *Privatio Boni* poderia basear-se em uma condição psíquica não consciente, que se expressa desde sempre e em todos os lugares de maneira semelhante. Partindo de sua experiência empírica, o autor afirma que o material por ele observado dificilmente aponta para uma procedência arquetípica da *Privatio Boni*. A problemática do Bem e do Mal que esta doutrina nos apresenta seria provavelmente fruto da distinção moral – conquista tardia da “humanidade civilizada”. A estrutura dos opostos se apresentaria de maneira

<sup>31</sup> *Die Idee von Gut und Böse ist aber die Voraussetzung des moralischen Urteils. Es ist ein logisch äquivalentes Gegensatzpaar, das als solches eine conditio sine qua non jedes Erkenntnisaktes bildet.*

<sup>32</sup> *Einem scheinbar Bösen kann nur ein scheinbar Gutes gegenüberstehen, und ein substanzloses Böses kann sich nur von einem ebenso substanzlosen Guten abheben. Ein seiendes steht zwar einem Nichtseienden gegenüber, aber niemals ein seiendes Gutes einem nichtseienden Bösen, denn letzteres ist eine ‘contradictio in adjecto’.*

vacilante e pouco clara na doutrina em questão, ao contrário do jogo dos opostos de natureza arquetípica, que se impõe de forma incondicional e inquestionável.

Após essa breve exposição sobre a problemática do Mal dentro da doutrina cristã, questionaremos como Cristo pode ser concebido como um símbolo do si-mesmo. O autor afirma que Cristo indubitavelmente representa a totalidade dentro da concepção cristã, principalmente no que tange à simbólica mais antiga. O fato de o Mal ser compreendido como uma diminuição do Bem não anularia esta possibilidade, pois:

A representação da totalidade é sempre tão completa quanto o próprio indivíduo. Quem nos garante que nosso conceito de totalidade não necessita também ser completado?

Jung [1951] 1990: par. 115, nota 76

No entanto, quando consideramos o conceito do si-mesmo mais estritamente a partir de sua definição psicológica, percebemos que este expressa uma antinomia, devido ao fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes. Nesse sentido, as qualidades atribuídas a Cristo precisam ser complementadas pelos seus contrários. Como homem histórico, Cristo seria único e singular; como figura divina, universal e eterno. O mesmo ocorreria com o si-mesmo: como individualidade este é único e singular; como símbolo arquetípico, universal e eterno. A concepção teológica que descreve Cristo como simplesmente bom e espiritual precisaria ser inteirada com os atributos: mau, material ou ctônico. Formar-se-ia assim o que Jung designa de *quatérnio de contrários* [*Gegensatzquaternio*] ([1951] 1995e: par. 115). No caso presente, tratar-se-ia de dois *quatérnios*:

único  
singular    universal  
eterno

---

<sup>33</sup> No presente momento não podemos negar que Jung interfere sim no âmbito teológico da problemática em questão.

bom  
 espiritual material ou ctônico  
 mau

Estes quatérnios caracterizariam o si-mesmo psicológico, que é concebido como a união de metades antagônicas.

Conforme vimos, Jung confere atenção especial à quaternidade. Trata-se de um motivo arquetípico, um fenômeno de caráter universal, intimamente conectado com a idéia de totalidade: “...a quaternidade é uma unidade” (Jung, [1955] 2000: par. 715). Vale ressaltar nesse sentido que existe uma diferença fundamental entre perfeição e inteireza. Enquanto Cristo nos é apresentado como relativamente perfeito, o arquétipo do si-mesmo indica inteireza e está distante de ser perfeito. Conforme mencionamos, a característica principal deste arquétipo é o paradoxo. A realização do si-mesmo nos conduziria inevitavelmente ao mais profundo conflito, “a uma verdadeira suspensão entre os opostos (lembrando o “Crucifixus” [o Crucificado], pendente entre os dois malfeitores)” (Jung, [1951] 1990: par. 123). Jung admite a busca da perfeição como uma “característica... do homem, e uma das mais profundas raízes da civilização” (id. ibid.). O arquétipo, por sua vez, se completaria somente a partir de sua inteireza, ele a impõe e isto se choca com a aspiração de perfeição da consciência: “O indivíduo pode empenhar-se na busca da perfeição... mas é obrigado a *sofrer*... em benefício de sua inteireza, o oposto de sua intenção”<sup>34</sup> (Jung, [1951] 1995e: par. 123, grifo do autor).

Ressaltando o fato de que a quaternidade possui um subelemento a mais que o sistema ternário, Pieri (op. cit.: 417) afirma que o quarto elemento muitas vezes é omitido ou removido, pois representa a imperfeição. Conforme Jung:

A passagem do número três para o número quatro se choca com o peso, a inércia e as limitações inesperadas e alheias ao mundo do pensamento... Mesmo a mais bela criação de Deus se acha, pois, estragada; a preguiça, a estupidez, a malícia, a insuficiência, a doença, a idade e a morte enchem o magnífico corpo do Deus ‘bem-aventurado’...

Jung [1942] 1979a: par. 185

---

<sup>34</sup> *Das Individuum mag sich zwar um Vollkommenheit mühen... muss aber zugunsten seiner Vollständigkeit sozusagen das Gegenteil seiner Absicht erleiden.*

Este ponto de vista também constitui o fio condutor da análise que Jung faz a respeito do dogma da Trindade. Jung ([1940] 1992: par. 103) aponta que o simbolismo central cristão é representado pela Trindade, uma das formas mais elaboradas da representação de Deus. Por outro lado, a fórmula ortodoxa cristã não seria realmente completa, já que lhe falta o aspecto dogmático do princípio do mal, que leva uma existência separada, relativamente precária, sob a forma do Diabo. Segundo Jung, o quarto elemento, a quaternidade, ameaça a perfeição do símbolo ternário, pois representa a terra, o corpo e a matéria, elementos que são mal assimilados pela doutrina cristã.

Nesse sentido, Jung faz uma analogia com o próprio funcionamento da psique humana, que seria constituída a partir de quatro funções<sup>35</sup>. A consciência, porém, teria acesso a somente três delas. Tais funções podem ser utilizadas pela consciência, pois são adaptadas. A quarta função, denominada por Jung de *inferior*, é menos diferenciada e adaptada. Pertencendo ao inconsciente, ela se encontra contaminada por este e, em função disso, muitas vezes é recalcada:

Compreende-se que se prefiram as funções diferenciadas ou diferenciáveis, e se deixem de lado ou inclusive se recalquem as funções ditas secundárias ou inferiores porque estas são embaraçosamente inadequadas.

[1942] 1979a: par. 244

Estas funções muitas vezes apresentam um caráter primitivo ou arcaico. Uma consideração mais profunda, porém, nos indicará o quanto os aspectos da quarta função são responsáveis por determinadas relações e significações simbólicas. Esta função pode ser concebida como representante da sombra e a emancipação e diferenciação em relação a ela são necessárias em certa medida, pois permitem o desenvolvimento da consciência. Por outro lado, um total suprimento dos aspectos menos adaptados certamente empobrece a orientação consciente, que carece do lado que poderia ser fornecido pela função inferior.

Voltando à idéia da quaternidade, Jung ([1940] 1992: par. 104) afirma que esta se manifesta a partir da “voz da natureza [*Stimme der Natur*]”, do inconsciente, o

---

<sup>35</sup> Trata-se das funções: pensamento, sentimento, sensação e intuição.

que despertaria o antigo receio em relação a tudo que não provém da consciência. Ela nos remete ao conflito (e à possível solução) entre “matéria e espírito, entre os apetites deste mundo e o amor a Deus” (Jung [1940] 1999: par. 124). A reconciliação com a sombra, a conciliação dos opostos, constituiria uma questão fundamental, que mesmo na Antigüidade ocupou alguns pensadores. Jung se refere a Carpócrates, filósofo neoplatônico do século II, que afirma que as almas deveriam experimentar tudo que há de humano antes de morrer. Caso contrário, retornariam à prisão do corpo. Nesse sentido, este pensador concebe a existência corporal como “uma espécie de irmão hostil, cujas exigências deveriam ser percebidas primeiramente”<sup>36</sup> (Jung [1940] 1992: par. 133). O diabo, contudo, não é acolhido no cosmos trinitário. Jung suspeita que isto se deve ao fato de o Cristianismo constituir um sistema religioso monoteísta: “Num sistema monoteísta tudo o que se opõe a Deus não pode derivar senão do próprio Deus” ([1942] 1979a: par. 249). Tal constatação causa no mínimo incômodo e por isso muitas vezes é contornada. Permanece, deste modo, obscura a relação que o Demônio mantém com a Trindade. Jung sugere que, como adversário de Cristo, o Diabo deveria ocupar uma posição antinômica correspondente à posição do filho de Deus. Uma das conseqüências desse tipo de concepção seria a “abolição da fórmula trinitária e sua substituição por uma quaternidade” (id. *ibid.*).

Jung aponta que a “iconologia” da Idade Média desenvolveu as especulações a respeito da assunção da Virgem Maria.<sup>37</sup> A *Assumptio Beatae Mariae Virginis* [Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria] seria uma preparação não somente para a divindade de Maria, mas também para a quaternidade. De um ponto de vista da psicologia e da história dos símbolos, isto representaria:

...uma reconstituição lógica e conseqüente da situação arquetípica na qual o estado glorioso de Maria se acha, de fato, implicitamente revelado, e por isto mesmo deve tornar-se *conclusio certissima* com o passar do tempo.

Jung, *op. cit.*: 251, nota 15

<sup>36</sup> ...*eine Art feindlichen Bruders, dessen Bedingungen zuerst wahrgenommen werden müssen.*

<sup>37</sup> Essa doutrina foi fixada como dogma somente em 1950. Além disso, Jung ressalta “Na ‘*assumptio*’ trata-se de um assim chamado ‘*revelatum implicitum*’ [revelação implícita], isto é, não há uma passagem que revela tal fato explicitamente. Este fato, na verdade, se evidenciou como conteúdo original da revelação a partir de um desenvolvimento paulatino” ([1942] 1979a: par. 251, nota 123).

O autor nota que a partir da Assunção, o corpo da Virgem foi introduzido no céu juntamente com a sua alma, o mesmo ocorrendo no caso de Cristo. Ele, porém, é Deus, fato este que não corresponde à realidade de Maria. No caso da Mãe de Deus, tratar-se-ia da elevação de um corpo bem mais material, uma realidade ligada ao espaço e ao tempo. É relevante notar que no Cristianismo o mal está associado à matéria e ao princípio feminino. A elevação de Maria significaria assim que, juntamente com a matéria, o princípio corruptor desse mundo teria sido transposto para o céu. A matéria é o oposto do espírito e é associado com o Diabo. Sendo assim o Diabo constituiria a resistência sem a qual a autonomia de Deus não seria possível.

As idéias que Jung formula acerca de alguns dogmas cristãos certamente causaram e causam polêmica. Gostaria de deixar claro que não pretendo de forma alguma *avaliar* a partir da teoria junguiana concepções teológicas ou máximas religiosas. O objetivo deste trabalho será predominantemente analisar como Jung acolhe o fenômeno religioso dentro de sua teoria. Ao expor a interpretação do autor acerca da problemática do mal dentro do âmbito cristão, procuro em primeiro lugar ilustrar de que forma o autor penetra constantemente no universo religioso, buscando estabelecer paralelos que ora amplifiquem ora estruturam os conceitos teóricos de sua teoria.