



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
CURSO DE PSICOLOGIA**

BEATRIZ FARIA PONTES DA SILVA

**A ALMA EM BUSCA DO SAGRADO:
A VIVÊNCIA DO NUMINOSO E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NA
PSICOTERAPIA JUNGUIANA**

**Rio de Janeiro
2025**

BEATRIZ FARIA PONTES DA SILVA

**A ALMA EM BUSCA DO SAGRADO:
A VIVÊNCIA DO NUMINOSO E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NA
PSICOTERAPIA JUNGUIANA**

Monografia apresentada ao Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Henrique de Carvalho Pereira

Rio de Janeiro
2025

AGRADECIMENTOS

Ao meu eu, pela coragem de trilhar os caminhos misteriosos sugeridos pelo meu si-mesmo e sustentar, mesmo entre medo e dúvidas, o compromisso com a minha essência.

Aos meus familiares, por todo carinho e cuidado que me acompanharam ao longo da vida. Em especial, aos meus pais, Andréa e Edson, e ao meu padrasto, Marcelo, por tudo o que depositaram em mim: pelo tempo, pelo esforço e pelo cuidado constante em garantir meu bem-estar e minha educação. Agradeço profundamente por todo o amor que recebi até aqui.

À minha prima, Fernanda, minha âncora nos momentos em que pensei em desistir da faculdade. Sua companhia leve, divertida e amorosa sempre me ajuda a reencontrar forças para continuar.

À minha psicóloga, Laura, por toda a escuta e dedicação. Agradeço por me acompanhar na confecção desta monografia, ajudando-me a compreender meus momentos de estagnação e transformá-los em movimento e significado. Seria muito mais difícil sem você.

Ao meu professor, supervisor e orientador, Henrique, por tanta atenciosidade e presença ao longo da graduação. Sua dedicação e cuidado foram essenciais para que eu pudesse atravessar os desafios da formação com mais segurança.

Ao meu avaliador, Ricardo Torri, pela gentileza em aceitar o convite de ler e avaliar este trabalho, contribuindo de maneira preciosa para meu percurso acadêmico.

Aos amigos que dividiram comigo a travessia da graduação e que, de diferentes formas, foram apoio, companhia, riso e amor. Obrigada por fazerem parte da história que me trouxe até aqui e por tornarem o caminho mais leve e mais possível.

RESUMO

Este estudo investiga, a partir da psicologia analítica de C. G. Jung, a relação entre a vivência do numinoso e o processo de individuação, propondo a psicoterapia junguiana como espaço privilegiado na contemporaneidade de reencontro com o sagrado. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que articula contributos de Jung com os de M. Eliade, W. James, Freud, R. Otto e comentadores junguianos contemporâneos, como L. Corbett, R. Main, M. Stein e V. Kast. O trabalho distingue espiritualidade e religião institucional, descreve a função religiosa da psique e explica o numinoso como qualidade afetiva das manifestações arquetípicas. Mostra-se que experiências numinosas podem ser motoras de reorganização psíquica, oferecendo material simbólico que orienta a emergência de um mito pessoal e o avanço da individuação. Contudo, a natureza moralmente indiferente do numinoso pode exigir mediação clínica para melhor integração. Discute-se, por fim, o papel do analista como facilitador da integração da experiência que, por meio de técnicas analíticas, cria condições para a função transcendente agir em benefício da integração simbólica. O estudo ressalta a necessidade de uma prática terapêutica sensível à dimensão espiritual da psique.

Palavras-chave: numinoso; individuação; psicoterapia junguiana; espiritualidade; mito pessoal.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1 - A DIMENSÃO PSICOLÓGICA DA ESPIRITUALIDADE	13
1.1 - ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO.....	13
1.2 - A FUNÇÃO RELIGIOSA DA PSIQUE.....	16
1.3 - O CONCEITO DO NUMINOSO.....	17
CAPÍTULO 2 - A VIVÊNCIA NUMINOSA E A INDIVIDUAÇÃO	20
2.1 - EXPRESSÕES DO NUMINOSO.....	20
2.2 - A INDIVIDUAÇÃO E O MITO PESSOAL.....	21
2.3 - "A APROXIMAÇÃO DO NUMINOSO É A VERDADEIRA TERAPIA" (C. G. JUNG).....	25
CAPÍTULO 3 - A FUNÇÃO RELIGIOSA DA ANÁLISE	28
3.1 - A AUTORREGULAÇÃO PSÍQUICA.....	28
3.2 - O NUMINOSO COMO RECURSO TERAPÊUTICO.....	30
3.3 - A ANÁLISE COMO ESPAÇO DE REENCONTRO COM O SAGRADO.....	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	35
REFERÊNCIAS	37

INTRODUÇÃO

De acordo com Mircea Eliade, historiador das religiões, o sagrado é um elemento estrutural da consciência humana. Para ele, o ser humano é, em si, um ato religioso, pois atividades como a alimentação, a vida sexual e o trabalho possuem valor sacramental (ELIADE, 1988). Como afirma o autor: “ser – ou, antes, tornar-se – um homem significa ser religioso” (1988, p. 7). Dessa forma, o sagrado pode ser compreendido como inerente à experiência humana. Achados arqueológicos indicam que essa vivência do sagrado remonta à Idade da Pedra, entre os Paleantropídeos. Ainda que seja difícil definir o conteúdo de suas crenças, há consenso de que já praticavam formas de religiosidade. Uma intencionalidade religiosa mais evidente, no entanto, só pode ser observada a partir do Paleolítico, por meio de certos casos de sepulturas e expressões artísticas (ELIADE, 1988).

A manifestação do sagrado, contudo, não se restringe a um único povo ou período. Diversas culturas, em diferentes partes do mundo, desenvolveram formas próprias de expressão religiosa, com seus mitos, ritos e símbolos característicos (ELIADE, 1988). Essa dimensão da experiência humana, por sua vez, também suscitou o interesse da área de psicologia e o estudo das religiões esteve presente em obras de grandes pensadores como William James, Sigmund Freud e Carl Gustav Jung.

De acordo com o estudioso em Psicologia da Religião, Geraldo José de Paiva (2018), a gênese da Psicologia da Religião, enquanto disciplina científica, pode ser remetida a Wilhelm Wundt, fundador da psicologia experimental. Wundt propôs uma abordagem histórica e comparativa para o estudo “das grandes realizações sociais” (p. 14) do espírito humano, como a religião, considerando-as distintas dos processos psíquicos elementares que eram objeto da experimentação laboratorial. Essa perspectiva encontrou ecos na Europa, com nomes como Karl Girgensohn e Werner Gruehn, e, simultaneamente, nos Estados Unidos, com G. Stanley Hall e William James, que deram início à psicologia das religiões como uma ciência desvinculada da teologia e da filosofia. Apesar do florescimento inicial, a disciplina enfrentou um declínio significativo, sobretudo em razão dos impactos das guerras e do distanciamento da Psicologia da Religião em relação ao *mainstream* da psicologia acadêmica. Após a segunda guerra, contudo, houve uma retomada do campo. Nos Estados Unidos, Gordon Allport, com seu livro *The individual*

as his religion (1950), foi uma das principais figuras responsáveis pela revitalização da Psicologia da Religião. Algum tempo depois, foi criada a revista oficial da Divisão 36 da *American Psychological Association* (APA), atualmente conhecida como *Psychology of religion and spirituality*. Em 2003, na Escócia, foi criada a *International Association for the Psychology of Religion*. No Brasil, a Psicologia da Religião é, hoje, objeto de estudos em diversas universidades e promove eventos acadêmicos regulares, como o Seminário “Psicologia e senso religioso”, promovido pelo Grupo de Trabalho “Psicologia & Religião” da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia (ANPEPP).

Ainda de acordo com Paiva (2018), a Psicologia da Religião possui fundamentos epistemológicos definidos: ela se dedica ao estudo científico do que há de psíquico no comportamento religioso, sem se ocupar do que há de religioso no psíquico¹. Diferentemente da teologia ou da metafísica, não investiga a veracidade ontológica do transcendente, mas antes o modo como o ser humano se orienta intencionalmente para o sobrenatural (usado aqui como sinônimo de transcendente), seja na afirmação, na negação ou até no combate a esse objeto. Essa distinção estabelece uma postura metodológica neutra quanto à existência ou inexistência do sagrado, consenso que permitiu à disciplina consolidar-se como área científica legítima, mesmo ao abordar temas tradicionalmente reservados ao campo da fé ou da metafísica.

Nesse cenário da Psicologia da Religião, destaca-se a contribuição de William James, considerado um dos pioneiros na abordagem psicológica da experiência religiosa (PEREIRA e MARTINS, 2022). Em sua obra clássica *As variedades da experiência religiosa* (1902), fruto de uma série de palestras realizadas nas Conferências Gifford, em 1898, James examinou a dimensão subjetiva da vivência religiosa e antecipou reflexões que seriam posteriormente aprofundadas pela psicologia transpessoal. Esta, por sua vez, se ocuparia da chamada “consciência cósmica”, um estágio de consciência que transcende os limites do indivíduo (WEIL, 1991). Para James, a religião deve ser considerada como uma experiência vivida, e não como uma crença na experiência alheia (WEIL, 1991). Nesse sentido, James (1991, p. 22) afirma:

¹A Psicologia da Religião é, dessa forma, uma ciência que se dedica a analisar os aspectos psíquicos presentes no fenômeno religioso observável, ou seja, investiga como processos mentais, emoções e atitudes se manifestam nas práticas religiosas. Contudo, essa disciplina não se ocupa de investigar a *essência* da religião no que tange ao seu caráter metafísico ou transcendental.

Não me refiro agora ao crente religioso comum, que segue fielmente as práticas religiosas convencionais do seu país, seja ele budista, cristão ou maometano. Sua religião foi feita para ele por outros, comunicada a ele pela tradição, reduzida a formas fixas pela imitação e conservada por hábito. Pouco nos aproveitaria estudar essa vida religiosa de segunda mão. Precisamos procurar antes as experiências originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de procedimentos imitados. Só vamos encontrar essas experiências em indivíduos para os quais a religião existe não como hábito aborrecido, senão, por assim dizer, como febre ardente.

Ao tratar a religião como fato psicológico legítimo, independentemente de sua veracidade ontológica, James abriu caminho para uma psicologia que reconhece o valor da experiência espiritual enquanto fenômeno interno e significativo na vida humana. Ele define a religião, em termos amplos, como: os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (JAMES, 1991, p. 46). Sua obra, publicada no início do século XX, foi contemporânea aos primeiros desenvolvimentos da psicologia profunda, e teve impacto duradouro sobre o modo como a psicologia passou a considerar os fenômenos religiosos como parte integrante da dinâmica psíquica.

Em contraste com a valorização da experiência subjetiva proposta por William James, Sigmund Freud, fundador da psicanálise, abordou a religião sob uma perspectiva crítica. O autor explora essa ideia principalmente em seu livro *O futuro de uma ilusão* (1927), considerando as representações religiosas como ilusões, que serviriam como uma defesa contra o desamparo e seriam reminiscências do desamparo vivido na infância, possuindo origem na nostalgia infantil pelo pai protetor (FREUD, 1934). Acerca do desamparo, afirma Freud (1934, p. 41):

Contra as forças impessoais e contra o destino, nada pode o homem; ficam-lhe eles eternamente estranhos. Mas se nos elementos tumultuam as paixões, tal como na alma individual, se a própria morte não é espontânea, mas representa a violência de uma vontade malévola, se temos, em a natureza, por toda a parte, seres vários, em volta de nós, tais como os conhecemos em a nossa própria comunidade, então podemos respirar: sentimo-nos naturalmente, em meio ao sobrenatural e podemos elaborar psiquicamente a nossa angústia incompreendida. Estaremos ainda indefesos, mas não mais paralisados, no desamparo; podemos, ao menos, reagir; talvez nem mesmo estejamos indefesos e possamos aplicar, contra esses violentos super-homens, os mesmos meios de que usamos em o nosso grupo: podemos tentar esconjurá-los, aplacá-los, corrompê-los, roubando-lhes., por essas influências, uma parte do seu poder. Essa substituição de uma ciência natural pela psicologia, não só consegue imediato alívio, mas ainda mostra o caminho para um domínio ulterior da situação.

Continua Freud “[...] persiste o desamparo do homem e com ele o anseio por um pai e pelos deuses” (1934, p. 43). O anseio pelo pai é mais facilmente reconhecido, segundo o autor, uma vez que “esse criador-deus é abertamente chamado de pai” (FREUD, 1969, p. 110). O anseio pelos deuses, por sua vez, conservava o tríptico papel de “eliminar os pavores da natureza, o de operar a conciliação com a crueldade do destino, principalmente na eventualidade da morte, e o de compensar ao homem os seus sofrimentos e privações, que lhe advêm da vida coletiva, na civilização” (FREUD, 1934, p. 43).

Desse modo, as representações religiosas nascem “da necessidade de tornar suportável o desamparo humano e são construídas do material de reminiscências do desamparo da infância individual e da infância da espécie” (FREUD, 1934, p. 45).

Para Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra e psicoterapeuta suíço, a questão religiosa configura-se como um fenômeno de grande relevância. Reconhecendo a importância desse campo de estudo, Jung afirma:

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos. (2012, §1, OC 11/1).

Dessa forma, a temática religiosa ocupa um lugar central em sua obra (JUNG, 2012, OC 11/1), refletida em seus inúmeros escritos sobre o tema. Nesse contexto, em 1937, foi publicado o livro *Psicologia e religião*. Quando utiliza o termo “religião”, contudo, Jung não está se referindo às instituições religiosas ou aos sistemas confessionais. Em suas palavras, trata-se de:

[...] uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição [experiência] do sujeito, e é independente de sua vontade. (2012, §6, OC 11/1)

O interesse de Jung, portanto, volta-se para as experiências espirituais situadas além de confissões, igrejas e tradições religiosas (DORST, 2015). Embora se refira a esse campo da experiência como “religião”, seu foco está no mesmo fenômeno que despertou o interesse de James: a experiência vivida.

Aquilo que normalmente denominamos religião (institucionalizada), Jung preferia chamar de “confissão”. Segundo o autor, a função dessa seria “substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizados.” (2012, §75, OC 11/1).

O estudo da religião proposto por Jung expande os limites da Psicologia da Religião tal como delimitada por Paiva (2018). Enquanto Paiva enfatiza que essa disciplina se ocupa do que há de psíquico no comportamento religioso sem, no entanto, tratar do que há de religioso no psíquico, Jung incorpora o próprio sagrado à estrutura da psique, ao afirmar que “a alma possui uma função religiosa natural” (2016b, §14, OC 12). Essa concepção aproxima Jung da visão de Eliade, segundo a qual o sagrado é elemento estrutural da consciência. Diferentemente de Freud, que interpreta a religião como uma forma de defesa psíquica, Jung vai além: reconhece a importância, a naturalidade e a necessidade psíquica da experiência religiosa (MAIN, 2006). Dessa forma, pode-se concluir que a psicologia não pode ser completamente dissociada da espiritualidade, uma vez que a personalidade humana possui uma base espiritual ou arquetípica (CORBETT, 2024b). E quando há um encontro com um arquétipo, há a vivência do numinoso - termo utilizado por Jung para referir-se à qualidade emocional e fascinante próprias das experiências arquetípicas (MAIN, 2006). Os arquétipos são, resumidamente, estruturas psíquicas inatas, isto é, formas pré-existent na psique, que podem ser observadas em diferentes épocas e lugares (JUNG, 2016a, OC 9/1).

Outro conceito central na teoria junguiana é o da individuação. De acordo com Verena Kast (2019), o processo de individuação é um objetivo utópico, mas que preenche de sentido a duração da vida. É considerado um objetivo utópico visto que a: “[...] individuação [...] nunca chega a um remanso definitivo em que se possa dizer: ‘Acabou-se’. Trata-se de uma obra contínua que nunca chega ao fim, nunca se conclui.” (STEIN, 2020, p. 27). Durante esse processo, a partir da integração de aspectos desconhecidos de si à própria imagem, o indivíduo passa a conhecer-se cada vez mais. O objetivo do processo de individuação é, portanto, o “tornar-se inteiro”. É a busca persistente pelo si-mesmo, arquétipo da totalidade². Entre esses aspectos desconhecidos de si estão os símbolos religiosos gerados pela função religiosa, e o processo contínuo de projeção, retirada de projeção e simbolização, que resultam em transformações contínuas de consciência (MAIN, 2006).

² Uma abordagem mais aprofundada sobre o conceito de si-mesmo será apresentada no Capítulo 2.

Diante desse panorama, o presente trabalho tem como objetivo utilizar a psicologia analítica para analisar os impactos da vivência do numinoso no processo de individuação e compreender de que modo a psicoterapia pode se configurar como um espaço de encontro com o sagrado³. Parte-se do pressuposto de que o sagrado, enquanto dimensão arquetípica da psique, pode manifestar-se de modo transformador na vida do sujeito que o vivencia, especialmente quando acolhido e elaborado psiquicamente.

O foco da investigação está delimitado à articulação entre religião, espiritualidade e numinoso, compreendendo a individuação e a psicoterapia nesse contexto. Esta última é aqui abordada não apenas como técnica de tratamento, mas como campo simbólico no qual conteúdos arquetípicos podem emergir e ser integrados à consciência. Nesse sentido, o objeto de análise é a relação entre o numinoso e o processo de individuação. A metodologia utilizada consiste em uma pesquisa bibliográfica de autores do campo da psicologia analítica como Carl Gustav Jung, Lionel Corbett, Roderick Main, Murray Stein, entre outros.

A relevância deste estudo reside na hipótese de que a experiência do sagrado, frequentemente relegada ao campo da religiosidade institucional ou da fé privada, possui também uma dimensão psicológica profunda, cuja escuta e elaboração podem ser cruciais no processo de individuação. Na perspectiva junguiana, o encontro com conteúdos numinosos representam uma oportunidade de reconexão com o si-mesmo. Justifica-se, portanto, a proposta de investigar essa vivência como um elemento potencialmente impulsionador do processo de individuação.

Além de contribuir para o campo teórico e prático da psicologia junguiana, o presente estudo amplia o debate sobre uma possível expansão do escopo da Psicologia da Religião, ao convidar à reflexão sobre o que há de religioso no psíquico. Busca-se, ainda, oferecer subsídios teóricos que ampliem a compreensão da função da espiritualidade na clínica psicológica e fomentem uma escuta mais sensível aos conteúdos que emergem na travessia interior dos sujeitos. Finalmente, a pergunta norteadora do trabalho se configura: *Como a vivência do numinoso pode impulsionar o processo de individuação, e de que modo a psicoterapia, na perspectiva junguiana, pode se configurar como um espaço para esse encontro com o sagrado?*

³ Utilizado como sinônimo para numinoso.

A escolha do presente tema tem raízes em uma vivência pessoal marcada por uma busca por pertencimento no campo religioso, que, no entanto, não encontrou ressonância plena em instituições ou sistemas confessionais. Essa impossibilidade de adesão a uma forma religiosa específica, longe de representar um afastamento do sagrado, desdobrou-se em um movimento mais profundo de aproximação com a espiritualidade enquanto dimensão íntima, simbólica e existencial da experiência humana.

Ao longo desse percurso, vivências de caráter numinoso revelaram-se como momentos de abertura ao mistério, difíceis de nomear, mas inegavelmente significativos. Tais experiências suscitaram um processo de reflexão e escuta interior que evidenciou não apenas a presença de uma dimensão espiritual na psique, mas também o seu potencial terapêutico quando acolhida e integrada. Nesse sentido, a espiritualidade deixou de ser buscada como forma ou doutrina, e passou a ser compreendida como caminho de aprofundamento subjetivo e de reconexão com o si-mesmo.

Foi a partir dessa vivência que surgiu o interesse em compreender como o encontro com o numinoso pode atuar como catalisador de transformação psíquica. A obra de Jung, ao legitimar a espiritualidade como linguagem do inconsciente e reconhecer o valor simbólico das experiências sagradas, ofereceu um arcabouço teórico fértil para investigar esse campo, que se mostrou, ao mesmo tempo, pessoalmente significativo e clinicamente relevante. Assim, esta pesquisa configura-se como um desdobramento natural de um processo de indagação interior que encontrou na teoria junguiana um modo de elaboração e expressão.

1- A DIMENSÃO PSICOLÓGICA DA ESPIRITUALIDADE

1.1 Espiritualidade e Religião

“Espiritualidade”, derivada do termo em latim *spiritus* (“espírito”), é um novo conceito que começou a se impor na passagem do século XX para o século XXI, convertendo-se em um movimento mundial (DORST, 2015). David Tacey (2004) disserta sobre uma “revolução espiritual”, um movimento que surge espontaneamente como uma “revolução contra-cultural, uma rebelião romântica contra a ascensão do materialismo, desumanidade e do racionalismo econômico” (p. 3). Desse modo, para o autor, na revolução espiritual torna-se evidente que, por múltiplas razões de ordem histórica e social, o indivíduo já não pode se acomodar às estruturas tradicionais das religiões instituídas. Embora a necessidade por orientação espiritual persista, não é mais possível recorrer, de forma legítima e eficaz, às formas tradicionais da religião organizada ou às formulações dogmáticas da teologia clássica.

A espiritualidade, como destaca Lionel Corbett (2024b), “[...] não pode ser definida em termos rigorosos ou restritos” (p. 15); “[...] deve incluir pensamento, porém é mais do que um conjunto de ideias [...] [e] não pode ser capturada por uma rede de conceitos” (p. 43). Trata-se, portanto, de uma dimensão que escapa a definições fixas, manifestando-se de formas diversas e subjetivas. Em vez de um sistema de crenças delimitado, a espiritualidade pode ser compreendida como uma certa qualidade de consciência - “[...] talvez uma apreciação pela complexidade da vida e das conexões em todos os seus aspectos” (CORBETT, 2024b, p. 15).

Brigitte Dorst (2015) afirma que a espiritualidade se refere a todas as formas de religiosidade, independentemente de confissões e instituições religiosas, sendo hoje concebida como um conceito superior que abrange uma pluralidade de fenômenos religiosos. Para a autora, embora inclua as religiões, ela não depende das tradições formais, remetendo a experiências interiores que muitas vezes não são mais acessíveis nas estruturas tradicionais. Nesse sentido, a espiritualidade é entendida como *conexão e relação*, formas de sentir-se unido a uma totalidade maior e como um movimento de transcendência do ego e do individualismo (BUCHER apud DORST, 2015).

Em sua expressão mais ampla, a espiritualidade pode assumir o formato de uma vivência pessoal voltada para as questões últimas da existência, ou para aquilo que a pessoa reconhece como tendo valor supremo, independentemente da intenção consciente do sujeito em se relacionar ao sagrado ou com uma dimensão religiosa formal (CORBETT, 2024b). Para terapeutas espiritualmente orientados, ela envolve uma experiência subjetiva rica em paixão, amor, confiança, alegria, dor, mistério e beleza - elementos que conduzem a um tipo de saber interior (CORBETT, 2024b).

A espiritualidade pessoal, nesse contexto, torna-se emocionalmente significativa, pois oferece à pessoa meios de encontrar sentido, profundidade, importância e propósito em sua vida. Em alguns casos, pode até mesmo envolver a descoberta de um mito privado significativo (CORBETT, 2024b), uma narrativa simbólica subjetiva que orienta a trajetória individual, que será melhor explorada no capítulo 2.

Jung reconheceu a importância desse campo de estudo:

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos (2012, § 1, OC 11/1).

Dessa forma, a temática religiosa ocupou um lugar central na obra de Jung (JUNG, 2012, OC 11/1). Quando Jung refere-se a “religião”, no entanto, ele utiliza-se do termo para referir-se a, em suas próprias palavras, “uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de numinoso” (2012, § 6, OC 11/1), não se vinculando a determinadas confissões:

Religião é - como diz o vocábulo latino *religere* - uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição [experiência] do sujeito, e é independente de sua vontade. (2012, § 6, OC 11/1)

O interesse de Jung recai, portanto, sobre as experiências espirituais situadas além de confissões, igrejas e tradições religiosas (DORST, 2015), embora ele se refira a esse campo da experiência como “religião”. Neste trabalho, o que Jung denominava “religião” é compreendido como pertencente ao fenômeno da *espiritualidade*, uma vez que esta não precisa estar atrelada aos

dogmas das religiões instituídas, como já discutido. Além disso, entende-se que o termo “espiritualidade”, em seu uso atual, ainda não era usual na época de Jung (DORST, 2015).

A espiritualidade refere-se, assim, a um vínculo mais pessoal com o transcendente, que não depende necessariamente de mediações institucionais, mas que, no entanto, não é incompatível com a religião institucionalizada, como afirma Tacey (2004):

A espiritualidade não é de forma alguma incompatível com a religião, mas é voltada para a experiência existencial em vez de dogmática. Ela surge da pessoa individual a partir de uma fonte interior, é intensamente íntima e transformadora, e não é imposta à pessoa por uma autoridade ou força externa (p.7)

Aquilo que normalmente denominamos religião (institucional), por outro lado, Jung preferia chamar de “confissão”. De acordo com o autor (2012):

As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, em geral, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição a experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável (2012, § 10, OC 11/1).

Para ele, a função da religião institucionalizada seria “substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizados” (2012, §75, OC 11/1). Nesse sentido, a institucionalização da vivência do sagrado pode funcionar como uma barreira ao contato direto com o numinoso. Complementarmente, a “doutrina religiosa mostramos invariavelmente e em toda a parte que esta condição [numinoso] deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo” (JUNG, 2012, § 6, OC 11/1), deslocando a experiência do sagrado para fora da psique individual.

Jung (2012) adverte, contudo, que a perda dessas mediações simbólicas também acarreta riscos; sem elas, o homem pode se ver desprotegido diante da força do inconsciente:

Se continuar o processo de sua desintegração enquanto Igreja, o homem ver-se-á despojado de todos os dispositivos de segurança e meios de defesa espirituais, que o protegem contra a experiência imediata das forças enraizadas no inconsciente, e que esperam sua libertação (§85, OC 11/1).

Apesar da aparente crítica à religião institucionalizada, Jung reconhecia - como também afirma Tacey - que o desenvolvimento de um vínculo pessoal com o transcendente não necessariamente a exclui. Sobre a religião institucionalizada, Jung (2012) afirma:

Isto não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. Pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la (§10, OC 11/1).

Ainda assim, a busca por experiências imediatas do sagrado levou à emergência de novas formas de vivência religiosa. Nesse contexto, a necessidade do termo “espiritualidade”, para Raimon Panikkar, surge como uma “reação branda à calcificação das religiões” (apud DORST, 2015, p. 12). É possível inferir, nesse sentido, a necessidade humana de um contato direto com o que há de sagrado na psique, conforme apresentado na introdução deste estudo, lembrando da ideia de que “a alma possui uma função religiosa natural” (JUNG, 2016b, §14, OC 12). Na próxima seção, aprofundaremos essa compreensão, explorando a função religiosa da psique.

1.2 A função religiosa da psique

Para Jung, “antes que os homens aprendessem a produzir pensamentos, os pensamentos vieram a eles. Os homens não pensavam, e sim recebiam sua própria função espiritual” (2012, § 81, OC 11/1). Ou seja, a função religiosa é uma atividade psíquica primordial que precede o pensamento racional. Ela “tomava” o ser humano com conteúdos psíquicos espontâneos, que se manifestavam como experiências espirituais.

Para compreender como essa função se estrutura internamente, é necessário distinguir o inconsciente pessoal do inconsciente coletivo. O inconsciente pessoal, a princípio, “[...] limitava-se a designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos” (JUNG, 2016a, § 2, OC 9/1). Seus principais conteúdos são os complexos (JUNG, 2016a, OC 9/1) - constelações específicas de memórias de experiências e fantasias condensadas, que se organizam em torno de um tema básico e estão vinculadas a uma emoção forte da mesma qualidade (KAST, 2022). Já o inconsciente coletivo é uma camada mais profunda do que o inconsciente pessoal e possui natureza universal:

[...] ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 2016a, § 3, OC 9/1).

Enquanto os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos, os do inconsciente coletivo, por outro lado, são os arquétipos: tipos arcaicos universais que se manifestam como imagens similares no indivíduo e na cultura desde os tempos mais remotos (JUNG, 2016a, OC 9/1). Sua principal diferença consiste em:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade (JUNG, 2016a, p. 53, OC 9/1).

A partir dessa base arquetípica, a psique exerce sua função religiosa, principalmente, por meio da produção de símbolos e imagens, especialmente em mitos, sonhos e visões (CORBETT, 1996), apresentando-se por meio de experiências do si-mesmo ou de seus constituintes arquetípicos (CORBETT, 1996). Os símbolos, nesse contexto, são considerados intermediários entre a “grande mente do si-mesmo” e a consciência pessoal (CORBETT, 1996, p. 95), e o processo contínuo de projeção, retirada de projeção e simbolização resulta em transformações constantes da consciência (MAIN, 2006). Essa liberação de instintos arcaicos (arquétipos) por meio da fantasia, forma símbolos que visam compensar a consciência por meio do inconsciente coletivo (HEISIG apud MAIN, 2006). Trata-se, portanto, de uma necessidade da psique por uma orientação suprapessoal, compensando a consciência por meio do inconsciente coletivo (HEISIG apud MAIN, 2006).

Vale ressaltar que essa atividade natural e espontânea da psique - sua função religiosa intrínseca - difere da adesão a dogmas religiosos (HEISIG apud MAIN, 2006), uma vez que ela pode produzir imagens independentes das tradições religiosas estabelecidas (CORBETT, 2024b). Assim, “a alma possui uma função religiosa natural” (JUNG, 2016b, § 14, OC 12), o que evidencia a importância, naturalidade e necessidade psíquica da religião⁴ (MAIN, 2006). Nesse sentido, a psicologia não pode ser totalmente separada da espiritualidade, pois a personalidade humana possui uma base espiritual ou arquetípica (CORBETT, 2024b).

1.3 O conceito do numinoso

O termo *numinoso* foi introduzido pelo historiador e teólogo Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* (1917), com o intuito de designar uma qualidade singular do encontro com o sagrado, distinta de qualquer categoria ética ou racional, constituindo algo de inefável (OTTO, 2024).

⁴ Termo utilizado pelo autor para referir-se ao que contextualizamos como espiritualidade.

Segundo o autor, a linguagem, ao operar por meio de conceitos racionais, é incapaz de abarcar a totalidade da divindade, pois o sagrado contém um elemento que ultrapassa a razão e não pode ser apreendido conceitualmente (OTTO, 2024). Essa ideia é ilustrada logo no início da obra, com a citação de uma frase de Goethe: “O sentimento [...] é tudo; o nome não é mais do que som e fumo” (OTTO, 2024, p. 7). A esse elemento não-racional e inefável, Otto dá o nome de *numinoso*, termo que deriva de *numen* (divindade ou poder espiritual), em analogia à formação de *ominoso* (presságio sinistro, que provoca temor e inquietação) a partir de *omen* (presságio) (OTTO, 2024).

O numinoso não é um conceito passível de definição, mas uma experiência direta. Como afirma o autor, “é objeto não de definição no sentido estrito da palavra, mas somente do exame” (OTTO, 2024, p. 13), podendo ser compreendido apenas voltando a atenção para a mesma e encontrando o momento que ela aparecerá (OTTO, 2024). Sua natureza revela-se pela forma como afeta o sujeito, provocando um sentimento peculiar que se expressa como *mysterium tremendum* e fascinante, um mistério que provoca, simultaneamente, tremor e fascinação (OTTO, 2024):

O conteúdo qualitativo do numinoso cuja forma é o misterioso é, por um lado, o elemento repulsivo que já analisamos, o *tremendum* [...]. Por outro lado, e ao mesmo tempo, é algo que exerce uma atração particular, que cativa, fascina, e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contrastes. [...] Quanto mais o divino, sob a forma do demoníaco, é para a alma o objeto de terror e de horror, tanto mais, simultaneamente, encanta e atrai. (OTTO, 2024, p. 47).

Ao lado deste elemento perturbador aparece algo que seduz, arrasta, arrebatava estranhamente, que cresce em intensidade até produzir o delírio e o inebriamento; é o elemento dionisíaco da ação do *numen*. Chamamos-lhe o fascinante (OTTO, 2024, p. 48).

Esse sentimento pode levar a diferentes sensações - como arrebatamento, êxtase, excitação, estremecimento ou uma calma reverente - e pode se manifestar desde formas mais selvagens e demoníacas até estados refinados de humildade e adoração silenciosa. Mesmo nos graus mais elevados da experiência religiosa, o terror místico não desaparece: ele se atenua, enobrece e provoca a sensação do *estado de criatura* do eu diante do Outro (OTTO, 2024), sentimento da criatura que “se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura” (OTTO, 2024, p. 17). Trata-se de um efeito do terror frente ao *totalmente outro*: “aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, familiares” (OTTO, 2024, p. 37).

O numinoso é, portanto, o sentimento despertado pelo que Otto denomina o *totalmente outro*. Um objeto que não apenas excede os limites do conhecimento racional, mas que também

desconcerta e fascina, por ser de uma natureza absolutamente estranha à experiência comum (OTTO, 2024). Para Jung, no entanto, o numinoso não é despertado pelo *totalmente Outro*, entendido como algo exterior e transcendente, mas emerge da própria psique: o si-mesmo é, para ele, a fonte última da experiência numinosa (CORBETT, 2024a). Assim, esse fato fascinante percebido pelo eu como *Outro* corresponde, na verdade, a uma parte de si, não sendo, portanto, inteiramente separada do sujeito. O objeto da experiência numinosa é, dessa forma, considerado pelo autor como um conteúdo da psique inconsciente que precisa se tornar consciente. Afirmar que é um conteúdo do inconsciente não exclui, entretanto, sua possível condição metafísica; apenas afirma um limite do conhecimento humano (STEIN, 2020).

Jung, posteriormente, apropriou-se do termo *numinoso* para designar a qualidade emocional particular das experiências arquetípicas (MAIN, 2006). As experiências arquetípicas manifestam-se quando essas formas universais irrompem na consciência acompanhadas por uma carga afetiva - carga esta que Jung compreende como numinosa. Para Corbett (2024a), no encontro com o numinoso:

Sentimo-nos atordoados, pasmos e cheios de admiração porque fomos abordados por algo misterioso, que não pertence ao nosso mundo ordinário, algo muito difícil de expressar em palavras. Podemos ficar intimidados pela experiência porque sua simples força nos subjuga, fazendo com que nos sintamos muito pequenos. Ou podemos sentir-nos fascinados, cativados e arrebatados (p. 27)

É possível, assim, compreender o caráter arrebatador da experiência numinosa, que ocorre espontaneamente: “[...] o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade” (JUNG, 2012, § 6, OC 11/1).

A experiência numinosa, ao possibilitar o contato com uma espiritualidade autêntica, revela um símbolo pessoal do sagrado - em contraste com os símbolos coletivos, como a cruz (CORBETT, 2024a) - e evidencia a função religiosa da psique como produtora da vivência do numinoso (CORBETT, 1996). Trata-se, portanto, da essência da experiência religiosa em sua forma originária. O numinoso é o princípio vivo presente em todas as religiões, sem o qual nenhuma delas poderia existir como tal (OTTO, 2024), já que, segundo Otto, a religião não nasce da elaboração racional de ideias sobre a alma ou sobre Deus, mas da irrupção do numinoso, anterior a qualquer tentativa de formulação conceitual (OTTO, 2024).

2- A VIVÊNCIA NUMINOSA E A INDIVIDUAÇÃO

2.1 Expressões do numinoso

Há diferentes modos pelos quais o numinoso pode irromper na vida psíquica. Otto (2024) distingue meios diretos e meios indiretos. Os meios diretos manifestam-se como evocações produzidas por situações consideradas explicitamente “sagradas” ou por descrições claras dessas situações – como ocorre, por exemplo, o ler uma oração ou ouvir cânticos tidos como sagrados. Já os meios indiretos dizem respeito a expressões que, em domínios “naturais”, suscitam sentimentos análogos ao numinoso - por exemplo, na arte, na música ou nas imagens simbólicas.

Lionel Corbett, em *A psique e o sagrado*, amplia essa análise ao demonstrar que o numinoso pode se manifestar em múltiplas formas situações cotidianas e é mais frequente do que se supõe: “podem acontecer a qualquer pessoa, em qualquer momento, e são mais comuns do que geralmente se reconhece” (CORBETT, 2024a, p. 28). Para o autor:

Com o tempo, nossas experiências numinosas se acumulam, embora nem sempre possamos descrevê-las como sagradas; talvez as consideremos simplesmente momentos especiais ou fascinantes, ou utilizamos expressões como experiências “de pico” ou momentos de extrema clareza de consciência. Gradualmente esses acontecimentos poderosos revelam certos temas que se tornam profundamente importantes para nós (CORBETT, 2024a, p. 50)

Essas manifestações podem ocorrer através de diferentes portais, como os sonhos; visões; na experiência criativa; nas sensações corporais e emocionais; através da natureza; das relações interpessoais; através de práticas espirituais ascéticas; durante doenças; pelo uso de enteógenos⁵; ou, até mesmo, por meio de vícios, compulsão, angústia, depressão e/ou baixa autoestima (CORBETT, 2024a).

Nicolau de Flüe (1417-1487), também conhecido como Bruder Klaus - eremita suíço canonizado em 1947 e hoje considerado o santo padroeiro da Suíça - oferece um exemplo de irrupção numinosa. Sua experiência culminou numa visão tão intensa que ele sentiu a necessidade de registrá-la na parede de sua cela: uma mandala dividida em seis partes, cujo centro contém o

⁵ Os enteógenos são psicoativos – substâncias que alteram a mente – utilizados em contextos religiosos ou rituais. Significando “gerar o Deus interior”, o termo enfatiza seu uso tradicional para facilitar experiências de caráter espiritual ou numinoso (MICHAUD, 2025).

semblante coroado de Deus. A força dessa visão foi tamanha que seu rosto teria se desfigurado de terror, assustando aqueles que se aproximavam; o próprio Klaus relatava ter sentido, ao contemplá-la, que seu coração poderia “explodir em estilhaços”, reforçando o caráter aterrorizador da experiência. Trata-se, portanto, de uma manifestação que irrompeu de forma abrupta e não mediada – sem qualquer prelúdio dogmático ou explicação teológica prévia – atingindo-o com a potência típica do numinoso. Importante notar que Nicolau não compreendeu sua visão de imediato. Durante anos dedicou-se a investigá-la, refletindo sobre sua natureza em um processo que Jung denomina “elaboração do símbolo”. Somente por meio desse trabalho contínuo de assimilação foi possível restaurar o equilíbrio psíquico perturbado pela experiência original. No entanto, a elaboração dessa vivência, no caso de Bruder Klaus, deu-se por meio da conformação de sua experiência numinosa originária à doutrina cristã. A elaboração poderia, entretanto, ter se desenvolvido em outras formas da realidade numinosa; porém, no contexto da época, marcado pela hegemonia da doutrina cristã, tais vias alternativas tenderiam a ser interpretadas como heresia (JUNG, 2016a, OC 9/1).

2.2 A individuação e o mito pessoal

Vimos anteriormente que, conforme Jung, a institucionalização da vivência do sagrado pode funcionar como uma barreira ao contato direto com o numinoso. A experiência numinosa, por sua vez, possibilita o contato com uma espiritualidade autêntica (CORBETT, 2024a), a qual pode envolver a descoberta de um mito privado significativo (CORBETT, 2024b).

Para Corbett (2024b), nosso mito pessoal constitui o modo singular como compreendemos a natureza das coisas, as crenças que possuímos sobre a vida, a morte e o significado do sofrimento. Assim, nossa espiritualidade reflete o nosso mito pessoal, manifestando-se nos valores que possuímos, significados que buscamos, e na possível percepção de um domínio ordenador sutil existente em nossas vidas. A espiritualidade autêntica se revela, portanto, através do nosso senso de mistério, da nossa ponderação estética, da atitude diante da morte, do autoconhecimento e na forma como nos relacionamos com esse domínio.

Em determinado momento de sua vida, Jung viu-se desprovido de um sistema de referência, e nas palavras do próprio “Eu me sentia flutuando [...]” (JUNG, 2021, p. 177). Pode-se inferir que, na ausência de um sistema de referência, Jung encontrava-se mais receptivo às forças do numinoso

e, conseqüentemente, mais aberto à descoberta de uma espiritualidade genuína e de seu próprio mito pessoal. Esse processo desdobrou-se no que ele chamou de “confronto com o inconsciente”, descrito em *Memórias, sonhos, reflexões* (1961). Nesse período ele se permitiu receber e registrar a irrupção de conteúdos psíquicos espontâneos, mesmo que destituídos de sentido imediatamente reconhecível (JUNG, 2021). Esse movimento surgiu como resposta à pergunta que o atravessava: “é a *minha* aventura a *minha* verdade?” (JUNG, 2021, p. 25) – isto é, a minha história de vida corresponde ao meu mito pessoal? – questão evocada pela própria psique ao indaga-lo: “[...] qual é o mito para ti, o mito no qual vives?” (JUNG, 2021, p. 178).

Como apresentado na introdução deste trabalho, um dos conceitos centrais da teoria junguiana é o de individuação. Jung define individuação como o processo de tornar-se um ser único, o que significa, ao mesmo tempo, tornar-se o próprio si-mesmo. Por isso, “o realizar-se do si-mesmo” ou “tornar-se si-mesmo” podem ser compreendidos como expressões equivalentes ao processo de individuação (JUNG, 2014c, OC 7/2). O si-mesmo representa a totalidade psíquica do indivíduo, englobando tanto os aspectos conscientes quanto os inconscientes da pessoa (STEIN, 2023). Dessa forma, o eu - entendido como o centro do campo da consciência, sujeito de todos os atos conscientes e com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam - configura-se como apenas uma parte da totalidade mais ampla que é o si-mesmo (JUNG, 2015a, OC 9/2). Nesse contexto, a individuação pode ser compreendida como a capacidade do Eu aproximar-se da totalidade psíquica (o si-mesmo), indicando o potencial inerente a cada pessoa para o pleno desenvolvimento psicológico e para tornar-se a personalidade que se é, potencialmente, desde o início da vida. Na perspectiva clínica junguiana, o trabalho analítico visa promover a individuação, um processo arquetípico (STEIN, 2006) que constitui uma obra contínua de transformação interior (STEIN, 2020) orientada para o “realizar-se do si-mesmo”.

Esse potencial inerente, entretanto, não garante a sua efetiva realização. Esse processo pode ser evitado, negado e reprimido (STEIN, 2020). Fatores como contribuição ativa para com o processo, falta de recursos, traumas, e barreiras e obstáculos culturais intransponíveis, podem influenciar no processo de individuação de cada pessoa. Além disso, por tratar-se de um trabalho árduo, que requer energia, é necessário que se ajude o inconsciente na busca da individuação, transpondo medos, preguiça ou falta de motivação (STEIN, 2023). Quando utilizo a expressão “ajudar o inconsciente” refiro-me à contribuição ativa com o si-mesmo, visto que essa instância

psíquica proverá impulsos para a superação do estágio de inconsciência (JUNG, 2013c, OC 11/3), revelando ao eu aspectos até então desconhecidos. Contudo, tais conteúdos, ao emergirem, requerem elaboração e integração consciente. Eles requerem “[...] um cuidadoso serviço ao espírito do inconsciente e à integração consciente de seus conteúdos” (STEIN, 2020, p. 19). O processo de individuação, portanto, constitui um aflorar espontâneo do si-mesmo que já existia, mas também uma operação consciente e voluntária do eu (JUNG, 2013c, OC 11/3). E por esse contato com a consciência, um desenvolvimento desses não decorre sem dificuldades (JUNG, 2016a, OC 9/1), visto que exige um certo grau de sacrifício do eu (JUNG, 2013c, OC 11/3). O conhecimento adquirido através do si-mesmo, deve, dessa forma, ser considerado ineficaz caso não seja acompanhado de uma aplicação significativa do mesmo, isto é, de uma ação correspondente (JUNG, 2016a, OC 9/1). Somente assim ele contribui para a formação de um “individuum” psicológico: uma unidade indivisível, um todo (JUNG, 2016a, OC 9/1).

A individuação é um processo que, por definição, apesar de universal (arquetípico), ocorre de forma única em cada vida: “[...] cada vida é a realização de uma totalidade, isto é, de um “si-mesmo” [...] Cada um destes portadores recebe um destino e uma especificidade individuais e a vida só encontra o seu sentido quando eles se cumprem.” (JUNG, 2016b, §330, OC 12). Por isso, o processo de individuação pode ser compreendido como uma jornada singular. O mito pessoal de cada ser humano, por sua vez, oferece uma estrutura narrativa simbólica do caminho da individuação. É o mito pessoal que traduz, em imagens e histórias, o movimento interior do si-mesmo em direção à consciência, permitindo que o indivíduo perceba sua vida como portadora de um enredo singular. Na perspectiva que identifica o mito pessoal com a espiritualidade (CORBETT, 2024b), pode-se inferir que uma espiritualidade autêntica exige o reconhecimento e a vivência de um enredo interior que confere sentido à existência; o mito pessoal é, portanto, a linguagem simbólica em que o eu narra seu percurso rumo ao si-mesmo.

A própria vida de Jung ilustra como as experiências numinosas podem impactar no processo de individuação e dar origem a um mito pessoal. A famosa afirmação do autor: “*My life is a story of the self-realization of the unconscious*” (JUNG, 1989, p. 3), em tradução livre “Minha vida é a história da autorrealização do inconsciente”, pode ser lida como a narrativa de um inconsciente que pôde vir à tona e integrar-se, possuindo em mente a noção de que a individuação não é um processo finito, mas sim constante e tal como a individuação, o mito pessoal permanece em constante

evolução e jamais se encontra por completo apreendido: “Cada vida é um desencadeamento psíquico que não se pode dominar a não ser parcialmente” (JUNG, 2021, p. 25).

A vida de Jung foi marcada por experiências numinosas que influenciaram a sua obra, chegando a afirmar que “Minha vida e minha obra são idênticas” (JUNG, 2021, p. 23) e, ainda:

“Hoje posso dizer que nunca me afastei de minhas experiências iniciais. Todos os meus trabalhos, tudo o que criei no plano do espírito provêm das fantasias e dos sonhos iniciais. Isso começou em 1912, há cerca de cinquenta anos. Tudo o que fiz posteriormente em minha vida está contido nessas fantasias preliminares, ainda que sob a forma de emoções ou de imagens” (JUNG, 2021, p. 198).

“Os anos durante os quais me detive nessas imagens interiores constituíram a época mais importante da minha vida e neles todas as coisas essenciais se decidiram. Foi então que tudo teve início e os detalhes posteriores foram apenas complementos e elucidações” (JUNG, 2021, p. 204).

“Por isso falo principalmente das experiências interiores. Entre eles figuram meus sonhos e fantasias, que constituíram a matéria original de meu trabalho científico. Foram como que uma lava ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar” (JUNG, 2021, p. 26).

O si-mesmo, conceito apresentado anteriormente, por exemplo, é uma ideia que se apresentou como uma realidade vivida, e não a partir de uma reflexão teórica prévia (JUNG, 2021). É importante salientar, no entanto, que embora experiências numinosas possam ser momentos importantes para a individuação, criando uma mudança de atitude e personalidade, estas por si só não são suficientes para estabelecer e completar um processo de individuação (STEIN, 2020).

Dessa forma, o mito privado de Jung não foi imposto de fora nem adotado como doutrina, mas brotou de dentro, pela função religiosa da psique, na medida em que imagens arquetípicas e experiências numinosas ofereceram-lhe narrativas capazes de orientar decisões, relações e pesquisas. Em termos junguianos, o material que emergia do si-mesmo atuava simultaneamente como “pai” - fonte dos impulsos para superar a inconsciência - e como “filho” - produto da conscientização que o eu ajudava a gerar (JUNG, 2013c, OC 11/3). A vida de Jung demonstra, portanto, como um mito pessoal enraizado na vivência numinosa pode transformar trajetórias biográficas, convertendo experiências interiores em trajetos concretos de individuação - isto é, em formas singulares de realização do si-mesmo.

2.3 “A aproximação do numinoso é a verdadeira terapia” (C. G. Jung)

O numinoso foi tema de grande interesse para Jung, que o reconheceu como principal interesse de seu trabalho. Em carta de 1945, o autor afirma:

“Você está absolutamente certo, o principal interesse do meu trabalho não está relacionado ao tratamento das neuroses, mas sim à abordagem do numinoso. Mas o fato é que a aproximação do numinoso é a verdadeira terapia e, na medida em que você alcança as experiências numinosas, você é libertado da maldição da patologia. Até mesmo a própria doença assume um caráter numinoso.” (JUNG, 2015c, p. 377).

Essa declaração evidencia a centralidade do sagrado na psicologia junguiana, apontando que a verdadeira cura não se limita à remissão dos sintomas, mas ocorre quando o indivíduo se aproxima do mistério que o transcende. Em outra carta, Jung reforça essa perspectiva, reconhecendo o efeito curativo do numinoso, observando que:

“[...] quando conteúdos ‘arquetípicos’ aparecem espontaneamente em sonhos, etc., emanam deles efeitos numinosos e curativos. São experiências psíquicas primordiais que muito frequentemente dão aos pacientes acesso novamente a verdades religiosas bloqueadas. Eu mesmo também tive essa experiência.” (JUNG, 2011b, p. 57).

Tais experiências podem ser profundamente transformadoras e benéficas. Para Jung, afastar-se da natureza religiosa fundamental - visto que a alma cria espontaneamente imagens de conteúdo religioso - seria a origem de inúmeras neuroses (JUNG, 2021). As experiências numinosas são, portanto, capazes de aliviar angústias, intensificar o crescimento espiritual e tornar o indivíduo consciente de que existe um mundo invisível do qual ele faz parte. Em muitos casos, podem impedir que uma pessoa cometa suicídio, suscitar conversões religiosas, modificar sentimentos e comportamentos diante de si mesmo e dos outros, fornecer informações que eram desconhecidas ao sujeito ou mesmo alterar radicalmente o curso de uma vida. Essas experiências possuem, portanto, um impressionante efeito curativo, embora nem sempre sejam fáceis de integrar psiquicamente ou de se viver à altura do que foi experimentado (CORBETT, 2024a).

Murray Stein, em *Jung e o caminho da individuação* (2020), apresenta o caso de William Wilson (Bill W.) (1895-1971), cofundador dos Alcoólicos Anônimos, como exemplo de como a relação com o numinoso pode ser curativa. Segundo Stein, a vivência numinosa de Wilson estava bloqueada por ele pela crença de que abrir-se ao sagrado o obrigaria a retornar à religião infantil e aos seus dogmas, os quais haviam se tornado uma espécie de camisa de forças. A virada ocorreu com o conselho de um amigo: “Por que você não escolhe sua própria concepção de Deus?”. Ao

aceitar essa possibilidade - dar ao eu a responsabilidade de modelar uma imagem religiosa pessoal e significativa -, William pôde integrar o numinoso de modo pessoal e adaptativo, em vez de ser engolido por um retorno acrítico ao dogma. A transformação foi tão profunda que a dependência que o corroía pôde ser enfrentada e seu curso de vida radicalmente reorientado. Dessa experiência nasceu também uma prática coletiva - os Alcoólicos Anônimos (STEIN, 2020).

Nicolau de Flüe (Bruder Klaus) e o caso de William Wilson iluminam, em perspectivas complementares, a natureza curativa do encontro com o numinoso. Enquanto o primeiro exemplifica uma irrupção *crua* e a subsequente elaboração simbólica, o segundo mostra como a relação criativa e pessoal com o sagrado pode operar como fator transformador na vida prática. Segundo Stein (2020), a virada terapêutica de Bill W. ocorre quando ele escolhe a sua própria concepção de Deus e constrói a sua própria imagem religiosa pessoal e significativa. Essa interpretação recebe respaldo direto da correspondência de Jung para William W.: “Veja, álcool em latim é *spiritus*, e usa-se a mesma palavra tanto para a mais elevada experiência religiosa quanto para o mais degradante veneno. A fórmula útil, portanto, é: *spiritus* contra *spiritum*” (JUNG, 2011b, p. 625).

Jung também reconhece que os conteúdos do inconsciente coletivo, quando integrados, têm um efeito considerável sobre a personalidade do eu, visto que os conteúdos integrados constituem parte do si-mesmo e sua assimilação amplia o campo da consciência e o significado do eu (JUNG, 2015a, OC 9/2), gerando não apenas uma assimilação das partes inconscientes, mas produzindo uma transformação na personalidade do eu (JUNG, 2014b, OC 8/2). Ainda assim, é necessária uma atitude crítica da consciência quando em confronto com conteúdos numinosos, visto que quando o eu se confronta com o inconsciente sem uma atitude crítica pode ocorrer uma assimilação do eu pelo si-mesmo - de acordo com Jung, uma catástrofe psíquica (JUNG, 2015a, OC 9/2). Portanto, é necessário manter uma situação de equilíbrio entre o eu e os conteúdos emergentes do si-mesmo, tópico que será melhor abordado no capítulo seguinte.

Apesar de seus possíveis efeitos curativos, o numinoso não é inerentemente “bom”: trata-se de um *numen* moralmente indiferente. Como Jung aponta, um arquétipo por si só não é benevolente nem maléfico; sua inclinação para o bem ou para o mal depende da atitude do sujeito no qual irrompe (JUNG, 2013b, OC 15). Assim, a mesma potência que cura pode manifestar-se sob formas sombrias. Corbett (2024a) observa que o numinoso pode manifestar-se como vício,

compulsão, angústia ou depressão - experiências que, à primeira vista, a cultura secular trata como apenas patológicas, mas que também podem ser compreendidas como tentativas, ainda que falhas ou paradoxais, de encontro com uma presença maior. O vício fornece um exemplo dessa ambivalência, já que é possível conceber o dependente como alguém que busca, por meios disfuncionais, uma relação extática com o divino. Nessa leitura, o objeto adictivo ocupa uma posição numinosa - “ [...] uma misteriosa Presença Maior que tem seu próprio poder sobre nós, com seu próprio fascínio e seu próprio encantamento” (CORBETT, 2024a, p. 49). Essa ambivalência aparece de forma particularmente clara no caso de William Wilson. Como observa Stein (2020), Wilson resistia à abertura ao sagrado porque temia ser arrastado de volta aos dogmas da religião infantil, vividos como aprisionantes. Enquanto essa resistência permaneceu ativa, o numinoso irrompia de modo distorcido - sob a forma de compulsão alcoólica.

Dado que a assimilação e a integração adequadas dos conteúdos arquetípicos resultam em um alargamento da consciência, torna-se fundamental, nesse momento do processo, a interpretação dos símbolos (JUNG, 2015b, OC 18/1) que emergem da experiência numinosa. Como a direção - benéfica ou destrutiva - desse impacto depende da atitude do sujeito no qual o numinoso irrompe (JUNG, 2013b, OC 15), compreende-se que a psicoterapia pode funcionar como um campo de elaboração capaz de orientar essa força psíquica. Nesse sentido, a psicoterapia junguiana constitui-se como um espaço privilegiado para favorecer a interpretação, assimilação e integração do material simbólico, permitindo que a experiência numinosa seja elaborada em direção a um processo psíquico mais amplo e transformador.

3- A FUNÇÃO RELIGIOSA DA ANÁLISE

3.1 A autorregulação psíquica

A perspectiva junguiana concebe a psique como um sistema autorregulador (JUNG, 2014b, OC 8/2): ela tende a restaurar o equilíbrio diante de tensões internas ou externas, adaptando-se às exigências de ambos os mundos (KAST, 2019). Nesse movimento regulador, o si-mesmo atua como princípio organizador (JUNG, 2014b, OC 8/2), mediando a ligação entre o inconsciente e a consciência (KAST, 2019).

Esse princípio autorregulador opera por meio da função compensatória entre a consciência e o inconsciente (JUNG, 2014a, OC 8/1):

Quem profundamente experimenta o desprazer da vida terá uma atitude que sempre espera o desprazer. Esta atitude consciente excessiva é compensada pela disposição inconsciente ao prazer. O oprimido tem uma atitude consciente para tudo o que poderia oprimi-lo, seleciona este momento na experiência e o fareja em toda parte; por isso sua atitude inconsciente abre-se para o poder e a superioridade (JUNG, 2015e, §769, OC 6).

A atividade do inconsciente surge, portanto, como tentativa de equilibrar a unilateralidade da consciência, que pode desencadear neuroses (JUNG, 2015e, OC 6). Jung observa que, “quanto maior a unilateralidade da atitude consciente, maior a oposição dos conteúdos que provêm do inconsciente [...]” (2015e, §774, OC 6). Na clínica junguiana, o tratamento de neuroses implica, assim, favorecer a conscientização de conteúdos inconscientes, permitindo o restabelecimento da compensação (JUNG, 2015e, OC 6). Contudo, essa integração só é possível quando o eu é suficientemente coerente (KAST, 2013), isto é, um eu que seja capaz de aguentá-la (JUNG, 2011a, OC 16/2). Se o eu se “mostra frágil demais para opor a resistência necessária ao afluxo impetuoso dos conteúdos inconscientes, ele é assimilado pelo inconsciente”⁶ (JUNG, 2019, p. 220, OC 14/3). Em outras palavras, é possível que o indivíduo tenha dificuldade em diferenciar o eu do inconsciente coletivo, correndo o risco de ser “engolido” pelo inconsciente (JUNG, 2013d, OC 7/1). Por outro lado, quando o eu se torna “rígido”, torna-se impermeável à compensação, mantendo a unilateralidade consciente e favorecendo a formação de neuroses. Assim, tanto a

⁶ O texto em questão, embora incluído na Obra Completa de Jung, trata-se de um volume complementar tradicionalmente atribuído a Tomás de Aquino por Marie-Louise Von Fraz, renomada estudiosa da obra junguiana.

fragilidade quanto a rigidez do eu, seja numa possessão do inconsciente ou numa fixação consciente unilateral, denunciam um equilíbrio psíquico comprometido (JUNG, 2013d, OC 7/1).

No tratamento das neuroses, torna-se necessário “relativizar” o consciente, sem permitir que o fascínio arquetípico subjugu o eu, pois este deve manter-se ajustado à realidade externa para subsistir (JUNG, 2011a, OC 16/2). Relativizar significa que, para assimilar os conteúdos inconscientes necessários, o eu deve renunciar ao controle absoluto e abrir-se a um processo que não está integralmente sob sua direção (STEIN, 2020). A análise do inconsciente constitui, assim, um dos caminhos para estabelecer a harmonia entre consciente e inconsciente (JUNG, 2014b, OC 8/2), favorecendo o equilíbrio psíquico. Essa análise, entretanto, deve ser conduzida com cuidado, visto que a presença de sintomas neuróticos indica um acúmulo de energia no inconsciente, uma carga que pode irromper inesperadamente. Jung compara essa situação à perfuração de um poço artesiano, no qual pode-se encontrar água ou um vulcão (JUNG, 2013d, OC 7/1).

No caso do eu ser “engolido” pelo inconsciente (JUNG, 2013d, OC 7/1), instala-se uma “concepção ilusória da realidade” (JUNG, 2015e, §722, OC 6), marcada pela impossibilidade de distinção entre realidade e percepção subjetiva. Em seus extremos, esse processo corresponde a uma “dissolução do eu no inconsciente e, portanto, algo semelhante à morte” (JUNG, 2011a, §501, OC 16/2). Permanecer incorporado ao inconsciente, no território do *numen*, equivale a um estado patológico de inflação, perda dos limites e integridade do eu e, possivelmente, um estado de defesa psicótica paranoica (STEIN, 2020). Esse território, embora potencialmente perigoso, constitui *prima materia* para o processo de individuação:

[...] com seu mundo de ideias espirituais, muitas vezes incompreendido, que emerge da escuridão do inconsciente, compensando e corrigindo nossa unilateralidade e nos mostrando de que modo e em que ponto nos desviamos do plano fundamental e nos atrofiemos psiquicamente (JUNG, 2014b, §190, OC 8/2).

Outro risco clínico refere-se à *psicose latente* que, ao ser tocada pelo trabalho analítico – que, se bem sucedido, mobiliza o inconsciente - pode perder a frágil compensação que a mantinha equilibrada e irromper de forma incontável (JUNG, 2013d, OC 7/1), evoluindo para um quadro agudo (JUNG, 2011a, OC 16/2).

Em todos esses quadros, percebe-se a força de um fator desconhecido que toma posse da psique, em maior ou menor grau, instaurando a sensação de estar sob um poder soberano, em um estado de *possessão* (JUNG, 2014c, OC 7/2).

Quando conteúdos inconscientes atingem a consciência, por exemplo em uma experiência numinosa, coloca-se a questão da reação do sujeito: será dominado por eles, aceitá-los-á acriticamente, ou rejeitá-los-á (JUNG, 2014c, OC 7/2)?

A aceitação acrítica expõe o sujeito ao perigo da autoilusão, uma vez que aquilo que se vive como contato com a realidade transcendente pode, em determinados casos, não passar de uma projeção de preconceitos ou vieses pessoais. Por isso, é indicado um ceticismo ponderado quando se julga algo como numinoso (CORBETT, 2024a). Para Jung, “[...] ninguém, em estado de sã razão, ousaria não duvidar das coisas que o acometem durante o estado de empolgação” (2015d, §442, OC 14/2). A rejeição imediata, por outro lado, preserva o eu contra assimilação precipitada, mas pode bloquear um horizonte transformador, mantendo o sujeito preso na unilateralidade consciente que originou a compensação inconsciente.

Diante disso, a postura mais adequada é a da compreensão crítica (JUNG, 2014c, OC 7/2) aliada à responsabilidade ética frente aos novos conhecimentos (JUNG, 2021). O numinoso tende a impelir aos extremos, de forma que uma “[...] verdade modesta é tomada pela Verdade e um erro mínimo por uma aberração fatal” (JUNG, 2021, p. 162); e, portanto, exige julgamento reflexivo. Mesmo o sonho mais numinoso não diz o que fazer: cabe ao sujeito responder eticamente a essa experiência e avaliar o que conservar (CORBETT, 2024a).

O equilíbrio psíquico existe quando essa mesma força que ameaça o eu, consegue ser manejada por um eu suficientemente organizado e torna-se, assim, recurso terapêutico. Se o sistema autorregulador da psique opera satisfatoriamente, as experiências numinosas emergem como motores de reorganização e cura, promovendo integração e avanço na individuação.

3.2 O numinoso como recurso terapêutico

Na psicoterapia junguiana, os símbolos - imagens condensadas que apontam para algo enigmático, um significado excedente, que reúne uma multidão de associações e não pode ser totalmente apreendido de imediato - assumem fundamental importância, pois podem ser considerados portadores do desenvolvimento psíquico, isto é, do processo de individuação (KAST, 2013). Isso se deve ao sistema autorregulador da psique (JUNG, 2014b, OC 8/2), que busca unir conteúdos conscientes e inconscientes nos símbolos (KAST, 2013), a fim de atuar contra a

unilateralidade da consciência (JUNG, 2014b, OC 8/2). O processo de união de conteúdos conscientes e inconscientes, por sua vez, é denominado função transcendente (STEIN, 2020).

A clínica junguiana dispõe de métodos específicos para aproximar o paciente desse material a priori inconsciente. Entre esses recursos destacam-se a imaginação ativa e a interpretação dos sonhos.

A imaginação ativa é considerada o principal método para promover a função transcendente e a sua função é permitir que imagens e fantasias inconscientes ascendam à consciência (STEIN, 2020). Jung descreve que, ao aplicar esse método em si mesmo, pôde testemunhar o surgimento de numerosos símbolos e conexões internas, muito antes de encontrar respaldo teórico em textos que sequer conhecia à época (JUNG, 2016a, OC 9/1). No processo da imaginação ativa, estabelece-se um diálogo entre aspectos conscientes e inconscientes da psique, no qual eles, alternadamente, tomam a iniciativa:

[...] deixar o inconsciente emergir é apenas a primeira metade do trabalho. A segunda metade [...] consiste em conciliar-se com o inconsciente. [...] Você deve entrar na fantasia você mesmo e obrigar as figuras a lhe darem uma resposta. Só dessa maneira o inconsciente é integrado à consciência por meio de um procedimento dialético, um diálogo entre você e as figuras inconscientes. O que quer que aconteça na fantasia deve acontecer com você. Você não deve permitir ser representado por uma figura da fantasia (JUNG, 2015c, p. 561).

Desse diálogo nasce uma “terceira coisa”, uma síntese criativa que expressa a individualidade em maior amplitude. É essa estrutura emergente, manifestada pela função transcendente, que possibilita ampliar a experiência do si-mesmo (STEIN, 2020). Por isso, a imaginação ativa constitui-se como uma via privilegiada para o desenvolvimento psíquico: ela permite que o indivíduo experimente a interação entre os polos da psique e o movimento contínuo de individuação.

Na psicoterapia junguiana, a interpretação dos sonhos ocupa um lugar central porque, diferentemente de abordagens que os reduzem a conteúdos meramente pessoais, a perspectiva junguiana sustenta que o agente criador dos sonhos é o si-mesmo transpessoal, de modo que sua origem não se limita aos níveis individuais da mente, mas emerge de uma camada mais profunda e orientadora da psique (CORBETT, 2024b). Por isso, cada sonho traz uma rede de símbolos (KAST, 2019) que refletem não apenas conflitos ou desejos pessoais, mas movimentos estruturais do processo de individuação.

Quando não há sonhos ou fantasias espontâneas, pode-se recorrer à expressão artística, tomando o estado afetivo do momento como ponto de partida e registrando, por escrito ou por outras vias, todas as associações e imagens que emergirem. Isso exige uma atitude de atenção e interesse voltada ao inconsciente; contudo, quando tal interesse não surge naturalmente, o analista pode tentar introduzir e despertar essa disposição no paciente (KAST, 2019), caso o trabalho com o inconsciente seja indicado. Como Otto (2024) afirmou sobre o numinoso, trata-se de encontrar o momento em que a experiência pode manifestar-se. Assim, compreende-se que a irrupção do numinoso não pode ser forçada, apenas acolhida quando surgir. As técnicas analíticas junguianas voltadas à compreensão dessas experiências, portanto, não as produzem por si mesmas, apenas estabelecem um ambiente psíquico favorável para que possam ocorrer.

A experiência numinosa, ao abrir um canal de interação com o inconsciente, insere no sujeito um impulso de desenvolvimento que orienta o caminho da individuação (KAST, 2019). Nesse processo, os símbolos, sejam fantasias ou lembranças evocadas, funcionam como meios privilegiados de trabalho psíquico, permitindo “ [...] desenvolver o que está por vir, integrar o que foi reservado, descartar e sacrificar o que foi superado” (KAST, 2019, p. 55).

Assim, a atitude analítica que acolhe o numinoso não busca simplesmente a vivência de experiências extraordinárias, mas cria as condições para que o material simbólico necessário ao processo de individuação seja assimilado, favorecendo a transformação progressiva da personalidade rumo a uma vida mais plena:

A meu ver, a tarefa mais nobre da psicoterapia no presente momento é continuar firmemente a serviço do desenvolvimento do indivíduo. Procedendo desta forma, o nosso esforço estará acompanhando a tendência da natureza, isto é, estaremos fazendo com que desabroche em cada indivíduo a vida na maior plenitude possível, pois o sentido da vida só se cumpre no indivíduo, não no pássaro empoleirado dentro de uma gaiola dourada (JUNG, 2013a, §229, OC 16/1).

3.3 A análise como espaço de reencontro com o sagrado

A personalidade humana possui uma base espiritual ou arquetípica (CORBETT, 2024b), que, quando revelada, pode provocar um sentimento numinoso (MAIN, 2006), despertado pelo *Outro* (OTTO, 2024) que, embora experienciado como alteridade, encontra-se, em última instância, dentro do si-mesmo (CORBETT, 2024a). Não se trata, portanto, de um *totalmente Outro*, mas de uma dimensão interior reconhecida como estrangeira.

A partir dessa premissa, a análise pode ser compreendida como um espaço privilegiado de reencontro com o sagrado, na medida em que oferece condições para que o sujeito perceba e se relacione com uma profundidade psíquica que excede as estruturas conscientes do eu. Ao voltar-se para o inconsciente, especialmente em seus níveis transpessoais, o paciente está, dessa forma, realizando um trabalho espiritual. Esse movimento pode ser incentivado pelo psicoterapeuta quando ele encoraja a valorização da vida interior e o cultivo de uma relação ativa com a dimensão transpessoal. O aumento da consciência e autoconsciência produzido pela terapia, por si só, já estimula o desenvolvimento dessa relação. Assim, o direcionamento de atenção para o mundo interno abre espaço para o surgimento de uma espiritualidade autêntica: algo que brota organicamente da profundidade do sujeito, e não uma adesão externa a doutrinas prontas (CORBETT, 2024b).

Jung, em *Psicologia e Religião* (2012), relata o caso de um paciente, um intelectual de notável capacidade cognitiva que procurou ajuda para tratar sua neurose. Hoje sabemos que se tratava de Wolfgang Pauli (1900-1958), ganhador do Prêmio Nobel de Física. Embora tivesse recebido educação católica na infância, Pauli não se interessava nem se identificava com a religião. A pedido de Jung, registrou mais de quatrocentos sonhos, dos quais quarenta e sete continham temas de caráter religioso. Durante esse processo, Jung absteve-se de analisá-los ou explicá-los. Apesar de sua postura extremamente racionalista, os sonhos de Pauli retomavam a tradição religiosa de sua infância, conduzindo-o a uma reconciliação entre espírito e matéria. Um desses sonhos, de modo particular, produziu uma transformação profunda em sua atitude diante da vida e da humanidade. Para Jung, o fato de tais experiências emergirem em um indivíduo cuja consciência parecia incapaz de produzir fenômenos religiosos constitui um exemplo de fenômeno religioso básico (JUNG, 2012, OC 11/1). A partir dessa série onírica, Pauli pôde relacionar-se com uma profundidade psíquica que excede as estruturas conscientes do eu e, por isso, utilizar a análise como espaço de reencontro com o sagrado.

A análise é, portanto, um lugar em que a função religiosa da psique pode manifestar-se, possibilitando que conteúdos antes censurados ou desqualificados adquiram voz e significado. Quando assimilados pela consciência, tais conteúdos numinosos não apenas ampliam o repertório simbólico do sujeito, mas podem atuar como forças impulsionadoras da individuação. É nesse ponto que o papel do psicoterapeuta como facilitador se torna central. Uma prática terapêutica que

reconhece a dimensão espiritual da psique não tem como tarefa confirmar ou negar crenças religiosas, mas sim acolher o valor psíquico e existencial do material que emerge, ajudando o paciente a articular seu próprio sentido. O terapeuta pode, então, incentivar o reconhecimento da vida interior e promover a percepção do que advém do inconsciente coletivo - elementos que compõem a mitologia pessoal do indivíduo e orientam sua existência, podendo ser tanto recursos quanto fontes de sofrimento. Dessa forma, o terapeuta torna-se um acompanhante que favorece o encontro, sem assumir a autoridade de ditar uma verdade, com os conteúdos que afloram, visando ampliar a liberdade pessoal do paciente (CORBETT, 2024b).

Essa facilitação exige certas atitudes clínicas fundamentais. A primeira é a renúncia à postura de autoridade absoluta, na qual o terapeuta não deve pretender “julgar a totalidade” da personalidade do outro (JUNG, 2013a, §2, OC 16/1). Em seu lugar, deve adotar um método dialético, aberto à confrontação das averiguações mútuas e capaz de escutar o material do paciente sem reduzi-lo prematuramente aos próprios pressupostos (JUNG, 2013a, OC 16/1). A segunda é auxiliar no desenvolvimento da sensibilidade simbólica do paciente: uma disposição para perceber o caráter enigmático e numinoso das imagens que surgem, apontando sua relevância de modo a promover curiosidade e aproximação, favorecendo o contato com o símbolo (KAST, 2013).

Por fim, o terapeuta consciente da dimensão sagrada da análise deve manejar limites e cuidados éticos. O contato com o inconsciente envolve riscos já mencionados anteriormente; por isso, a intervenção sensível exige avaliar continuamente a capacidade do paciente de assimilar o material.

Em síntese, compreender a análise como espaço de reencontro com o sagrado é reconhecer tanto sua potencialidade quanto seu desafio: sua potencialidade de aprofundamento, sentido e transformação, quando símbolos numinosos são reconhecidos, trabalhados e integrados; desafio quando tais fenômenos não encontram mediação adequada. O papel do psicoterapeuta, nessa perspectiva, é o de um facilitador habilidoso, alguém que, a partir de uma escuta profunda, orienta o processo para que a experiência numinosa contribua para a individuação, e não para a resistência. Assim, a clínica torna-se, para além do alívio sintomático, um espaço possível de reencontro com a profundidade sagrada que habita o ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, este trabalho propôs uma articulação entre a vivência do numinoso e o processo de individuação. A investigação mostrou que o numinoso é uma qualidade emocional particular que brota da estrutura arquetípica do inconsciente e que, quando reconhecida e trabalhada, pode atuar como impulso reorganizador da vida psíquica. O encontro numinoso revela-se, nesse sentido, como matéria simbólica com potencial terapêutico - capaz de inaugurar sentidos, transformar trajetórias e nutrir o mito pessoal que orienta a jornada de individuação.

As implicações práticas e teóricas desse estudo apontam para a necessidade de formações clínicas que incluam competências para lidar com a dimensão espiritual, bem como protocolos que reconheçam a ambivalência do numinoso, antecipando estratégias de contenção e integração, conforme necessário, e evitando tanto a redução patologizante da experiência quanto a validação acrítica.

É preciso também reconhecer os limites desta pesquisa: trata-se de um estudo bibliográfico baseado em interlocuções clássicas e contemporâneas da psicologia analítica, sem aporte empírico direto. Assim, abre-se espaço para investigações futuras que registrem como experiências numinosas, quando bem mediadas, contribuem para desfechos de sentido, resiliência e transformação existencial, impactando positivamente o processo de individuação. Pesquisas qualitativas com pacientes em análise, estudos de caso longitudinais, investigações transculturais sobre manifestações numinosas e avaliações de desfechos terapêuticos quando a dimensão espiritual é explicitamente trabalhada podem preencher essa lacuna. Sugere-se também a interlocução do presente estudo com a retomada contemporânea de investigações sobre enteógenos, cuja reemergência no campo científico reacende debates sobre experiências numinosas e seus possíveis efeitos terapêuticos.

A prática analítica junguiana não apenas trata sintomas, mas também toca a dimensão sagrada da existência ao acolher imagens, mitos e símbolos que emergem espontaneamente da psique e que não se reduzem a enunciados racionais. Nesse sentido, permite ao sujeito reencontrar a experiência do sagrado não como doutrina, mas como vida interior. A terapia configura-se, portanto, como espaço de reencantamento da existência, pois cria um campo protegido para que o numinoso apareça, seja nomeado e integrado.

Por fim, acolher a dimensão sagrada na clínica é: ao reconhecer a totalidade da vida psíquica, cultivar uma atitude clínica que permita ao sujeito reencontrar a profundidade que o constitui - e, a partir dela, reencantar a sua existência. A escuta atenta à vida interior enriquece a prática clínica. Tratar o numinoso na análise é acolher plenamente a condição humana - ambígua, exigente e, quando mediada com responsabilidade, profundamente transformadora. É nesse contato com o mistério interior que a psicoterapia pode revelar não somente alívio dos sintomas, mas um reencontro com aquela profundidade que, para muitos, é sinônimo de sentido.

REFERÊNCIAS

- [1] CORBETT, Lionel. **A psique e o sagrado: espiritualidade para além da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024a.
- [2] CORBETT, Lionel. **O caldeirão sagrado: psicoterapia como prática espiritual**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024b.
- [3] CORBETT, Lionel. **The religious function of the psyche**. London; New York: Routledge, 1996.
- [4] DORST, Brigitte. Introdução. In: JUNG, Carl Gustav. **Espiritualidade e transcendência**. Seleção e edição de Brigitte Dorst. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- [5] ELIADE, Mircea. **História das crenças e ideias religiosas**. v. 1. Porto: RÉ-S-Editora, 1988.
- [6] FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936)**. In: FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas; v. 22. São Paulo: Imago, 1969.
- [7] FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1934. Tradução de J. P. Porto-Carrero.
- [8] JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. Prefácio de Pierre Weil. São Paulo: Cultrix, 1991. Disponível em: <<https://dlivros.com/livro/variedades-experiencia-religiosa-william-james>>. Acesso em: 02 de jun. de 2025.
- [9] JUNG, Carl Gustav. **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 16, pt. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a.
- [10] JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 8, pt. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014a.
- [11] JUNG, Carl Gustav. **Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 9, pt. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a.
- [12] JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 8, pt. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.
- [13] JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 16, pt. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- [14] JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 18, pt. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.

- [15] JUNG, Carl Gustav. **Letters: volume 1**. New York: Routledge, 2015c.
- [16] JUNG, Carl Gustav. **Letters: volume 2**. Great Britain: Routledge, 2011b.
- [17] JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. RJ: Nova Fronteira, 2021.
- [18] JUNG, Carl Gustav. **Memories, dreams, reflections**. New York: Vintage books, 1989.
- [19] JUNG, Carl Gustav. **Mysterium coniunctionis**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 14, pt. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015d.
- [20] JUNG, Carl Gustav. **Mysterium coniunctionis**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 14, pt. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. *E-book*. Disponível em: <<https://doceru.com/doc/vxxvx00>>. Acesso em: 27 de nov. de 2025.
- [21] JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 15. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- [22] JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 7, pt. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014c.
- [23] JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 9, pt. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016a.
- [24] JUNG, Carl Gustav. **O símbolo de transformação na missa**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 11, pt. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c.
- [25] JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 7, pt. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013d.
- [26] JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 12. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016b.
- [27] JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 11, pt. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- [28] JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. In: JUNG, Carl Gustav. Obra completa; v. 6. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015e.
- [29] KAST, Verena. **A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- [30] KAST, Verena. **Filhas de pai, filhos de mãe: complexos materno e paterno e caminhos para a identidade própria**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- [31] KAST, Verena. **Jung e a psicologia profunda: um guia de orientação prática**. São Paulo: Cultrix, 2019.

- [32] MAIN, Roderick. Religion. In: PAPADOPOULOS, Renos K. (Ed.). **The handbook of Jungian psychology: theory, practice and applications**. London; New York: Routledge, 2006. p. 296–323.
- [33] MICHAUD, Nicolas A. Entheogens: the hallucinogenic plants that shaped religion. Yong Historians Conference. 1. Disponível em: < <https://archives.pdx.edu/ds/psu/43620>>. Acesso em: 26 de nov. de 2025.
- [34] OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Coimbra: Edições 70, 2024.
- [35] PAIVA, Geraldo José de. Psicologia da religião: natureza, história e pesquisa. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 9–31, jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/25611/14780>>. Acesso em: 19 de jun. de 2025.
- [36] PEREIRA, Drielly dos Reis; MARTINS, Maria das Graças Teles. Psicologia da religião: a religiosidade e suas implicações no desenvolvimento psíquico dos sujeitos. Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação, São Paulo, v. 8, n. 8, ago. 2022. Disponível em: <10.51891/rease.v8i8.6457>. Acesso em: 19 de jun. de 2025.
- [37] STEIN, Murray. **Jung e o caminho da individuação: uma introdução concisa**. São Paulo: Cultrix, 2020.
- [38] STEIN, Murray. **Os quatro pilares da psicanálise junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2023.
- [39] STEIN, Murray. Individuation. In: PAPADOPOULOS, Renos K. (Ed.). **The handbook of Jungian psychology: theory, practice and applications**. London; New York: Routledge, 2006. p. 196–213.
- [40] TACEY, David. **The spirituality revolution: the emergence of contemporary spirituality**. Hove; New York: Brunner-Routledge, 2004.
- [41] WEIL, Pierre. Prefácio. In: JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1991. Disponível em: <<https://dlivros.com/livro/variedades-experiencia-religiosa-william-james>>. Acesso em: 02 de jun. de 2025.