

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

JOÃO BEZINELLI

Imago Dei: Da proto-imagem ao conceito

Um estudo da formação do conceito da

Imago Dei nas Obras de C. G. Jung

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA
NÚCLEO DE ESTUDOS JUNGUIANOS

SÃO PAULO

2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

JOÃO BEZINELLI

Imago Dei: Da proto-imagem ao conceito

Um estudo da formação do conceito da

Imago Dei nas Obras de C. G. Jung

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, para exame de qualificação, no Núcleo de Estudos Junguianos do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, sob a orientação da Profa. Dra. Ceres Alves de Araújo

SÃO PAULO

2007

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: _____
Profa. Dra. Ceres Alves de Araújo

Examinadora: _____
Profa. Dra. Marília Ancona Lopes

Examinadora: _____
Profa. Dra. Laura Villares de Freitas

Àqueles que me ensinaram que Deus é uma criança
que mora no coração da gente.
E que hoje moram no coração Dele.

À Pethö Sándor que me ensinou sobre a *Imago Dei*,
com o mesmo encantamento.

AGRADECIMENTOS

À Prof. Dra. Ceres Alves de Araújo, mestra e amiga querida, que, por nos fazer crer mais capazes do que somos, faz com que nos superemos. Sem ela, este trabalho não existiria.

À Marilena Dreyfuss Armando, mais que amiga nas agruras acadêmicas.

À Luiza de Oliveira, a amiga que aparece na hora em que a gente mais precisa.

Ao Paulo Corazza, o amigo certo com o livro necessário e a conversa elucidativa na hora do cafezinho.

À Ana Maria Galvão Rios, pelos anos de amizade e pelo “abstract”, mil beijos.

Ao Ricardo Hirata pela prosa epistemológica.

À Leda Perillo Seixas, amiga sempre prestimosamente presente.

À Laura Villares de Freitas, pelo acolhimento, pelas “dicas”, pelo ensinamento.

À Marília Ancona Lopes, pela atenção, disponibilidade e exigência carinhosa.

Aos mestres do Núcleo de Estudos Junguianos: Dra. Denise Gimenez Ramos, Dra. Liliana Liviano Wahba, Dr. Durval Luiz de Faria, Dr. Alberto Pereira Lima Filho e Dra. Marion Rausdcher Gallbach, pela competência no ensinar e em nos fazer tornar amigos.

Aos “irmãozinhos” da PUC, Ana Carolina Garcia, Dado Salem, Lígia Bonini, Lury Yoshikawa, Maria Lúcia Ferreira, Maria Lygia Molineiro, Márcia Baptista, Marisa Penna e Reinalda da Matta, pela solidariedade nas angústias e a farra nos contentamentos. A amizade fez da Academia uma festa.

Ao André que, desde sua chegada, faz tudo valer a pena.

E finalmente à Dora, que soube exercer, nesses tempos, uma infinita paciência, meu reconhecimento e meu amor.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma compreensão do conceito de *Imago Dei* em C. G. Jung através da trajetória de sua formação, desde as suas idéias iniciais recolhidas nas palestras proferidas na “Sociedade Estudantil de Zofíngia”, em 1896, até a publicação do seu livro “Transformações e Símbolos da Libido”, em 1912. O estudo do pensamento de Jung deste período permite observar o desenvolvimento dos conceitos de inconsciente e libido bem como a dinâmica construtiva da libido através dos símbolos religiosos que apontam a necessidade epistemológica do ulterior conceito de Self e sua representação na *Imago Dei*. O acompanhamento dessas idéias que contribuíram e confluíram para a formação da *Imago Dei* demonstra também que esta é conceitual e necessariamente paradoxal desde sua origem.

Palavras-chave: *Imago Dei*. Jung. Libido. Religião. Self.

ABSTRACT

The aim of this work is an understanding of C. G. Jung's concept of the *Imago Dei*, throughout its development, since Jung's first ideas expressed in "The Zofingia Lectures" in 1896, to the publication of the book "Psychology of the Unconscious" in 1912. The study of Jung's thought during this period of time allows the observation of the development of the concept of the unconscious and of the libido, as well as its constructive dynamics through religious symbols, which points to the epistemological need for a later concept of Self and its representation on the *Imago Dei*. The following of these ideas that contributed and led to the formation of the *Imago Dei*, demonstrates that it is, by its very nature, conceptual and necessarily paradoxical from its beginning.

Key Words: *Imago Dei*. Jung. Libido. Religion. Self.

SUMÁRIO

1 Introdução	9
1.1 Objetivo	14
1.2 Método	15
2 A Formação do Conceito	20
2.1 Proto-Imagem	20
2.1.1 Primeira Conferência de Zofíngia: As Zonas Limítrofes das Ciências Exatas (Nov. 1896).....	21
2.1.2 Segunda Conferência de Zofíngia: Alguns Pensamentos sobre a Psicologia (Maio 1897).....	28
2.1.3 Terceira Conferência de Zofíngia: Reflexões sobre a Natureza da indagação Especulativa (verão de 1898).....	33
2.1.4 Quarta Conferência de Zofíngia: Reflexões sobre a Interpretação do Cristianismo com Referência à Teoria de Albrecht Ritschl (Jan. 1899).....	41
2.2 Período de Latência Religiosa – O Deus Freudiano	50
2.2.1 A Importância do Pai no Destino do Indivíduo (1908).....	50
2.3 O Fim da Latência – O Ponto de Mutação	58
2.3.1 Símbolos da Transformação.....	58
3 Considerações Finais	115
Referências	120

1 Introdução

No universo acadêmico, possivelmente poucos temas despertam tantas polêmicas quanto aqueles que tratam da intersecção entre a religião e a psicologia e, nesse campo, poucas pessoas despertam tantas questões quanto Carl Gustav Jung. Mesmo entre aqueles que se identificam com o pensamento junguiano, com a denominada Escola de Psicologia Analítica, a polêmica pode não se mostrar tão exaltada, mas existe. É assim que podemos encontrar, num dos extremos da escala, autores considerados junguianos, como Josef Goldbrunner (1969, p. 167) que acusa Jung de ter psicologizado Deus, de tê-Lo reduzido a um fator psíquico, e, no outro extremo, Erna von de Winckel (1985, p. 82) que, em termos junguianos, postula a existência de um inconsciente transcendente que contém em seu centro o núcleo divino. Por um lado, Jung é visto como o criador de uma psicologia que aproxima o homem de Deus. Talvez ele próprio a visse assim, como relata numa carta a Helene Kiener: “[...] a psicologia analítica só serve para encontrar o caminho que leva à experiência religiosa” (JUNG, 2002, p. 432). Por outro lado, ele é visto como um positivista e propagador de um psicologismo que reduziu a religião ao status de um sintoma do complexo de Édipo, como escreveu Douglas Clyde Macintosh (1940, p. 71) em seu “The Problem of Religious Knowledge”.

Alguns autores, e mesmo instituições, vêem Jung como aquele que levou à religião e aos religiosos o apoio da ciência, dando-lhes uma eficiente ferramenta para o aconselhamento espiritual. Talvez o melhor exemplo seja a “Guild of Pastoral Psychology”, a associação cristã inglesa que desde 1937 proporciona o estudo e o treinamento em psicologia àqueles religiosos que trabalham com “personalidades perturbadas e sofridas”, como escreve Willian Kyle no “The History of The Pastoral Psychology” (1969, p. 6). Em 1939, Jung aceitou ser o patrono dessa Associação que, desde o seu início, contribui, através das palestras de psicoterapeutas analíticos, para o aperfeiçoamento do aconselhamento espiritual. Mas, se aqui a ciência psicológica, da forma como a entendia Jung, é vista trazendo subsídios à religião, Martin Buber, na célebre polêmica mantida com Jung em 1952, acusava-o, de modo inverso, de exceder os limites da ciência psicológica (BUBER, 1953, p. 87-122, 179-84).

Nas controvérsias de como Jung é entendido, o mesmo Martin Buber o classificava como um gnóstico moderno – o que Jung, em sua resposta a Buber, negou – e, portanto, uma ameaça ao cristianismo, já que, para Buber, não o ateísmo, mas a gnose destruía a fé em Deus. Sobre o mesmo assunto, trinta anos mais tarde, Stephan Hoeller (1990, p. 275), em “A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos”, exalta o gnosticismo de Jung, denominando-o de “verdadeiro gnóstico” e descrevendo-o como o “arauto e o pioneiro de uma nova Gnose ou Gnosticismo”.

Dentre os autores “favoráveis” a Jung há aqueles, teólogos quase sempre, que abordam a teoria junguiana do ponto de vista da sua própria perspectiva religiosa propondo, como Morton Kelsey (1984), no “Christo Psychology”, o desenvolvimento de uma psicologia analítica cristã. John Dourley (1987) e Wallace Clift (1996) seguem na mesma direção. Já outros autores buscam o suporte da psicologia analítica como uma maneira de afirmar a sua crença religiosa, como é o caso de Christopher Bryant (1996, p. 130) que, no final do seu livro, “Jung e o Cristianismo”, numa autocrítica, escreve que “alguns leitores podem criticar o modo como usei as idéias de Jung para reforçar uma visão pessoal do cristianismo”. Às vezes faz-se necessário a autores cristãos certos “ajustes” na teoria junguiana para que esta se adapte à visão religiosa, como faz, por exemplo, W.P. Witcutt (1943, p. 20) no “Catholic Thought and Modern Psychology”, que já no início do livro nos alerta que “devemos primeiro ver como ela [a psicologia junguiana] pode se reconciliar com a filosofia católica tradicional”. Mas, outras vezes, é a própria religião que precisa de ajustes, como nos diz Murray Stein (1986, p. 17), que vê Jung como um “médico da alma” e seu trabalho como uma tentativa de curar a tradição cristã enfermada.

Por conta das idéias em relação à sua psicologia da religião, Jung construiu amizades e também as destruiu, como foi o caso com o dominicano Padre Vitor White, interlocutor prezado, como nos faz entender a correspondência que trocaram, mas que, próximo do fim da vida, não podendo “absorver” “Resposta a Jó”, e tendo a edição de seu último livro “janguiano” vetada pela Igreja, deprimido, afastou-se de Jung.

Em decorrência dessa discussão que se faz permanente, a pergunta que fazemos é: como se formou essa polêmica?

Para entender esta questão, delimitaremos o nosso campo de estudos, que se refere à problemática religiosa na obra de Jung, focalizando aquilo que, do nosso ponto de vista, é o ponto em que a polêmica se faz maior: a *Imago Dei*, a imagem de Deus. Tornamos, então, a pergunta mais específica: como compreender o conceito* da *Imago Dei* formulado por Jung? Em nosso entender, o conceito sofreu alterações significativas ao longo do tempo, sendo possível diferentes leituras em diferentes momentos. A par disso, entendemos, também, que a ambigüidade do conceito da *Imago Dei*, em Jung, é intrínseca, intencional e necessária. É esta possível compreensão que nos propomos a desenvolver nesta dissertação.

Visando atingir esse objetivo, pretendemos realizar uma leitura rigorosa, uma “varredura” das obras de C. G. Jung, não só em relação ao conceito da *Imago Dei* como também das idéias implicadas que contribuíram para sua formação, pois, um conceito como o da *Imago Dei* só se substancializou e tomou forma na confluência de outras idéias e conceitos tais como “símbolo”, “inconsciente coletivo”, “arquétipo”, “Self”, entre outros. Esses conceitos serão retomados, sempre que necessário.

Nessa trajetória, entre as obras pesquisadas, houveram por bem não utilizar as “Memórias”, pois, embora relatando a vida de Jung do nascimento ao fim, foram, na verdade, escritas em diferentes períodos: parte em 1925, parte em 1961. Pesa também sobre elas o fato, analisado por pesquisas recentes, de o próprio Jung não reconhecer a obra como de sua inteira autoria; hoje há dúvidas sobre o grau de participação da biógrafa Aniela Jaffé na sua composição (cf. SHAMDASANI, *Memories, Dreams, Omissions*, p. 110). As obras que utilizamos nesta pesquisa estão especificadas no “Método”.

Outros autores trabalharam o tema. Devemos ao padre franciscano Raymond Hostie o primeiro grande trabalho que, de forma sistemática e buscando ser “neutro”, se propõe a fazer uma análise da Psicologia Analítica em relação à religião. Enquanto

* O termo “conceito” é empregado neste trabalho segundo definição de Simon Blackburn (1997, p. 66): “O que é compreendido por um termo, em particular, um predicado. Possuir um conceito é ter a capacidade de usar um termo que o exprima ao fazer juízos; essa capacidade está relacionada com coisas como saber reconhecer quando o termo se aplica, assim como poder compreender as conseqüências de sua aplicação”.

escrevia, teve freqüentes conversas com o próprio Jung. É importante termos em conta que seu livro, “Del Mito a la Religión” – que pretende analisar de forma abrangente o pensamento junguiano no que este se relaciona com a religião – foi publicado em 1955, tendo sido escrito, portanto, antes que viessem à luz “Mysterium Coniunctionis” (volume I, 1955 e volume II, 1956), “Presente e Futuro” (1957); “Um Mito Moderno” (1958); “Memórias, Sonhos e Reflexões” (realizado, em parte, com as ressalvas acima descritas, entre 1957 e 1959) e o “Homem e seus Símbolos” (1960). Hostie, possivelmente, também não chegou a conhecer as “Conferências de Zofíngia” (publicadas em 1983), ou correspondências importantes como, por exemplo, a de Jung com Wolfgang Pauli (publicadas em 1992).

Uma segunda e importante pesquisa sobre o tema recebeu o nome, justamente, de “*Imago Dei* - Um Estudo da Psicologia da Religião de C.G. Jung”, realizada por James Heisig e publicada em 1979. Escrita com algum rigor acadêmico, analisa principalmente as falhas epistemológicas e metodológicas da obra junguiana sobre o assunto. Seu trabalho, minucioso, redigido no início dos anos 70, não pôde contar com as Conferências do período universitário de Jung ou das cartas trocadas com Pauli.

Mais recentemente, em 1996, veio à luz o “The New God-Image”, de Edward Edinger, que faz uma interpretação do desenvolvimento do conceito da Imagem de Deus, através de catorze cartas que foram selecionadas da correspondência publicada de Jung.

É importante que se cite a exaustiva pesquisa bibliográfica de Heisig, publicada pela “Spring” (Revista anual de psicologia arquetípica e pensamento junguiano), em 1973. Nesse ensaio bibliográfico, ele caracterizou como sendo caótico o estado das relações acadêmicas entre a psicologia junguiana e a teologia. No seu levantamento, dividiu a bibliografia, existente à época, em categorias, como, por exemplo, “metodologia”; “Deus, Cristo e Self” e “Trindade e Quaternidade”. Sua pesquisa abarcou quase tudo o que foi publicado sobre o tema no Ocidente e inclui mais de quatrocentos livros e artigos editados até 1972. Não temos conhecimento de pesquisa bibliográfica de abrangência similar desde então.

Sobre o mesmo assunto, apesar de todos os trabalhos, não caminhamos muito em direção à possível luz. A polêmica não surpreende se pensarmos que lidamos com fronteiras fluidas e conceitos limites, nos quais facilmente a crença (que pode dar sentido a uma existência) não suporta o que parece ser a forma limitada da ciência, que, necessariamente, recorta, analisa e conceitualiza. Muitos, no que diz respeito especificamente ao paralelo construído entre determinados conceitos da psicologia junguiana e os da teologia, são pessimistas como, por exemplo, Franz Jung, filho de Jung, que, numa carta a Lammers, pesquisadora interessada na correspondência do Padre Vitor White com Jung, escreveu: “[...] a imagem de Deus, o mal, a *privatio boni*, a quaternidade, a trindade etc. foram os pontos determinantes do conflito em que o conhecimento e a fé não poderiam entrar em concordância. Como Jung foi mal compreendido por tantos teólogos, não posso imaginar que sentido faz lançar nova luz sobre opostos irreconciliáveis” (LAMMERS, 1994, p. 259).

Na busca de que se possa sempre ter um novo olhar, ou o mesmo, procurando por outros ângulos, e a possibilidade da melhor compreensão do que, como Jung disse no final de “Psicologia e Religião”¹, “nos ajuda a viver melhor”, justifica-se o presente trabalho.

¹ Cf., OC. XI, par. 167.

1.1 Objetivo

Esta pesquisa tem por objetivo apresentar uma compreensão do conceito de *Imago Dei* em Jung, através da trajetória de sua formação, mostrando que ele é necessária e intencionalmente paradoxal.

1.2 Método

Este trabalho desenvolve-se como uma pesquisa teórica sobre o conceito de *Imago Dei* nos trabalhos de C. G. Jung, através da focalização da trajetória da sua formação.

A pesquisa se deu por meio de uma leitura cuidadosa de textos que, fazendo parte das “Obras Completas” de Jung, tratam desse conceito.

A realização de leituras preliminares indicou a necessidade de se dar uma ordenação temporal à pesquisa, já que se observou que o conceito se estruturou gradativamente ao longo do tempo. Sendo assim, sua compreensão solicitava que a leitura e a análise se dessem dentro de uma rigorosa ordem cronológica, de forma a considerar essas transformações.

É preciso assinalar que a ordenação cronológica não pôde se valer da leitura seqüencial das Obras Completas, pois estas não reúnem em seus volumes os textos nesta ordem, mas os agrupam privilegiando a similaridade de conteúdo.

Uma segunda dificuldade metodológica se impôs devido ao fato de Jung ter realizado revisões significativas em suas obras para o lançamento de novas edições. Durante as leituras preliminares se evidenciou a importância do artigo “The Significance of the Father in the Destiny of the Individual” (1908) para a compreensão do conceito em questão. A primeira versão deste artigo (anterior às revisões) não consta das Obras Completas, sendo necessário recorrer a uma tradução para a língua inglesa (dos originais em alemão), realizada em 1917, - “Collected Papers on Analytical Psychology”. Esta obra introduziu o pensamento junguiano para o público de língua inglesa e reúne diversos artigos em sua versão primeira.

O segundo texto estudado é o “Psychology of the Unconscious”, que é encontrado em uma edição complementar das *Collected Works*, a complementar “B”. Trata-se de uma tradução do original de 1912 (referido a seguir).

Outro texto (ou uma seqüência de quatro textos) selecionado como importante para o nosso objetivo, são as palestras de “Zofíngia”, proferidas por Jung, quando este era ainda estudante de medicina. São, em termos do material publicado, seus textos mais antigos. Estes não sofreram revisões, porém não foram traduzidos para o português, sendo encontrados como o Volume “A” complementar das “Collected Works” (referido a seguir).

Dessa forma, para efeito deste estudo, recompusemos parte das obras completas (de 1896 até 1912), na seqüência em que seus textos foram publicados, e acrescentamos a elas as Conferências de Zofíngia como ponto inicial.

O estudo da formação do conceito, realizado seguindo a ordem cronológica das obras, tornou perceptível a existência de períodos distintivos, nos quais o conceito de *Imago Dei* apresenta características particulares.

Tal fato permitiu que agrupássemos os textos principais que caracterizam cada um desses períodos e atribuíssemos a eles um nome representativo. Desta forma estabelecemos três categorias iniciais.

Entendemos aqui como textos “principais” aqueles que: a) trazem todos os elementos presentes no período, ou seja, apresentam um resumo significativo do pensamento de Jung naquele período ou b) o texto que apresenta uma mudança importante da conceituação e, por essa razão, caracteriza o período.

Como resultado dessa ordenação, a formação do conceito se deu em três períodos:

1) A **proto-imagem** (1896 a 1902): Compreende a análise de quatro conferências das “Zofíngia Lectures”: “The Border Zones of Exact Science” (1896) [as zonas limítrofes das ciências exatas], “Some Thoughts on Psychology” (1897) [alguns pensamentos sobre a psicologia], “Thoughts on the Nature and Value of Speculative Inquiry” (1898) [reflexões sobre a natureza da pesquisa especulativa] e “Thoughts on the Interpretation of Christianity, with Reference to the Theory of Albrecht Ritschl” (1899) [reflexões sobre a interpretação do cristianismo com referência à teoria de Albrecht Ritschl]. Essas palestras tratam de temas variados e foram proferidas na

fraternidade estudantil de Zofíngia quando Jung era um jovem estudante de medicina. Mediante a análise destas palestras podemos observar os primeiros sinais da formação de conceitos futuros. Ainda que o conceito de *Imago Dei* não se faça presente de forma definida, podemos identificar as idéias germinais que levarão a sua composição bem como alguns elementos que participarão de sua estrutura.

2) O **período da latência religiosa** (1903 a 1911): Esta é a fase “freudiana” de Jung e também aquela em que ele se empenha em “construir uma psicologia científica”, o que se evidencia, principalmente, nos “experimentos de associação”. Não é um período em que ele trabalhe especialmente com o conceito da imagem de Deus. Há poucas referências diretas à “divindade”. Seus comentários a esse respeito revelam sua associação à psicanálise, o que faz com que a Imagem divina tenha, como base, a imago paterna. Nesse período, portanto, seu Deus é “freudiano”: o deus da repressão e da sublimação da libido. O texto significativo que caracteriza esse período é a obra: “The Significance of the Father in the Destiny of the Individual” (1908) [o significado do pai no destino do indivíduo] constante dos *Collected Papers on Analytical Psychology*.

3) A **grande mutação** (1912 a 1916): Qualificamos esse período como “a grande mutação” por nele ocorrer, a publicação de “Wandlungen und Symbole der Libido” (1912, em inglês, *Psychology of the Unconscious*) que promove o surgimento de novos predicados que comporão, a partir desse ponto, a teoria junguiana. É nesse contexto de revisão, de novos significados para antigos conceitos e, também, da criação de novos, que se esboça o conceito da *Imago Dei*. A análise deste texto deve revelar que aqui se desenham os seus contornos, se instala a ambigüidade e se inaugura a polêmica que ele provocou. Nesse período, a imagem da divindade se desembaraça das imagos parentais, deixando de ter uma dinâmica edipiana e de ser tonalizada pela sexualidade. Agora ela é uma imagem primordial, e exhibe características do que futuramente será denominado Self.

O estudo do processo de formação do conceito de *Imago Dei* se utiliza da análise dos seguintes livros:

Para as “Conferências de Zofíngia”, não publicadas no Brasil, foi consultada a edição da “The Collected Works of C. G. Jung” (CW), *The Zofingia Lectures, Supplementary, Volume A*, da Routledge & Kegan Paul, 1983.

No que se refere ao “Wandlungen und Symbole der Libido”, a primeira edição de 1911-12 não foi publicada no Brasil, portanto, a referência utilizada é a edição da “The Collected Works of C. G. Jung”, *Psychology of the Unconscious – A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido: A Contribution to the History of the Evolution of Thought*, Supplementary Volume B, Bollingen Series, da Princeton University Press, 1991.

Para “The Significance of the Father in the Destiny of the Individual” (1908) foi consultada a segunda edição do livro “Collected Papers on Analytical Psychology” (1917), com tradução para o inglês de Constance E. Long. Assinalamos que este livro não é paragrafado.

Os demais textos referidos neste trabalho encontram-se na edição brasileira das “Obras Completas” de C. G. Jung (grafadas ao longo do texto pelas iniciais “OC”), e publicadas em 18 volumes, versão capa dura, pela editora Vozes, Rio de Janeiro. Frisamos que adotaremos aqui a expressão “Obras Completas”, mesmo sabendo que o que foi publicado é uma parcela dos trabalhos escritos por Jung, conforme pesquisa do historiador da psicologia Sonu Shamdasani, que afirma: “As ‘Collected Works’, de nenhuma forma, incluem tudo o que ele [Jung] publicou durante sua vida, e há manuscritos não publicados suficientes para preencher meia dúzia de volumes” (SHAMDASANI, 2004, p. 22).

Sempre que surgiram dúvidas em relação a certas passagens do texto em português das “OC” as cotejamos com a edição em língua inglesa da “Bollingen Series XX”, na tradução de R. F. Hull, da Princeton University Press, referenciadas com as iniciais “CW”.

Optamos por utilizar intensamente as notas de rodapé, não só referenciando citações e esclarecimentos, mas também assinalando como uma determinada idéia será apresentada em obras futuras ou como se originou no passado, de forma a

ampliar o contexto da formação dos conceitos, sem quebrar a seqüência do texto principal.

Fizemos, antecedendo cada obra analisada, uma breve introdução e, ao final, uma conclusão, ambas não destacadas do corpo do texto, para contextualizar melhor o conteúdo estudado e visando a entender a estruturação das idéias que, no período, contribuíram para a formação do conceito.

Destacamos, em “negrito”, as frases das citações de Jung que sugerem as condicionantes que, gradativamente, levaram à formação do conceito de *Imago Dei*. Dessa forma, o grifo, em todas as frases assinaladas no texto, foi feito por nós. No caso de grifo do autor, haverá a informação no texto. Além disso, como justificado anteriormente, os textos analisados são todos de edições lançadas na língua inglesa e, portanto, as citações apresentadas tiveram tradução nossa.

Para nos referirmos tanto ao livro “Wandlungen und Symbole der Libido” como a sua tradução para o inglês “Psychology of the Unconscious” empregamos a expressão abreviada “Símbolos”. Assinalamos, também, que os termos “Self” e “si-mesmo” são utilizados indistintamente ao longo deste trabalho.

2 A Formação do Conceito: Primeiro Momento

2.1 Proto-Imagem

C.G.Jung iniciou seu curso de Medicina em abril de 1895, na Universidade da Basileia, e, já no mês seguinte, passou a fazer parte da tradicional irmandade estudantil de Zofingia, composta por estudantes de Medicina, Teologia e Filosofia da mesma Universidade. Tal confraria buscava incentivar o convívio social e também o aprimoramento cultural dos seus associados. O ponto alto da sua atividade cultural se constituía de palestras, proferidas por seus membros, sempre seguidas por debates muitas vezes acalorados. Essas palestras – inclusive os “apartes” e os debates – foram transcritos e encontram-se nos arquivos da E.T.H. (*Eidgenössische Technische Hochschule* [instituto técnico federal]). As proferidas por Jung, quatro palestras e um discurso de posse, realizadas em novembro de 1896, maio de 1897, o discurso de posse da presidência da Irmandade no inverno de 1897/98, a palestra do verão de 1898 e a de janeiro de 1899, foram publicadas em 1983, constituindo-se no Volume A, Complementar, das “Collected Works”.

Já na introdução ao livro, elaborada por Marie-Louise von Franz, somos esclarecidos quanto às palestras que iremos ler: ao mesmo tempo em que elas se propõem a apresentar um alto padrão científico, discutem também opiniões políticas e assuntos variados; e, sendo dirigidas a um círculo fechado de pessoas, os seus participantes não estavam preocupados em seguir os preceitos acadêmicos ou as convenções sociais. Por isso, diz von Franz, as idéias são expostas de forma tão franca e - ela nos alerta - “o leitor deve ter tal fato em mente ao entrar em contato com a linguagem muitas vezes forte e sarcástica da qual se utilizava, para expressar suas convicções, um jovem candidato a médico, chamado C.G.Jung” (JUNG, vol. A, p. XIII).

Em que pese a ironia desse jovem estudante, seu humor cáustico (que, pelos relatos de alguns biógrafos, o acompanhou por toda a vida), certos exageros de opinião e de linguagem, e certas idéias científicas inadequadas, ou já em seu tempo ultrapassadas, impressionam a erudição, as afirmações polêmicas e a amplidão de suas idéias. Em que pese e seja compreensível essa linguagem, por vezes

agressiva, exuberante e “cheia de élan vital”, como a descreve von Franz (Ibid.) transparece em sua fala a prevalência do indivíduo em relação ao social e suas convenções; a valorização do espírito, em contraposição ao cientificismo e ao materialismo da época; a anteposição da metafísica ao positivismo; a percepção dos limites da ciência (nome e motivo da primeira palestra) e o entendimento de que a realidade transborda para além das definições (e daí, por extensão, a necessidade de conceitos “abertos”). Nesse mesmo contexto, o vislumbre (que se tornou o trabalho de toda uma vida) de uma ciência que contivesse em si a própria metafísica, ou de uma ponte possível entre esses mundos. Por fim, a convicção de que a religiosidade deve se fundar na experiência e na vivência do mistério e de que, nesse território, encontra-se, possivelmente, o sentido da vida; e, o que é mais especificamente afeito aos nossos objetivos, o vislumbre de algo interno que nos norteia, nos move e nos “chama”: o primeiro esboço, a proto-imagem do arquétipo do Self, ou aquilo que, muitos anos mais tarde, ele veio denominar do arquétipo da *Imago Dei*.

2.1.1 Primeira Conferência de Zofíngia: As Zonas Limítrofes das Ciências Exatas (Nov.1896)

Jung inicia sua primeira palestra – logo após se desculpar por não ser seu costume empregar meias-palavras e nem adular as pessoas com trejeitos lisonjeiros – com uma crítica ao materialismo que, “mesmo os bem-educados, por inércia, abraçam”. Mas, diz ele, “não podemos culpar tais pessoas em demasia, pois elas estão apenas imitando um modelo conhecido, estão ‘papagueando’ o que o papa DuBois-Reymond fala lá em Berlim” (JUNG, vol. A, par. 14).

O comentário irônico de Jung refere-se ao fisiologista alemão Emil Heinrich DuBois-Reymond (1818-1896), a quem Jung se referirá, com contundência similar, em mais três oportunidades, ao longo de suas conferências. Saber quem foi DuBois ajuda-nos a entender contra o que Jung se opunha e, conseqüentemente, a termos alguma idéia dos seus pensamentos à época. A própria nota de rodapé do livro das “Conferências”, nos instrui que DuBois fora “professor de fisiologia da Universidade de Berlim e fundador da moderna eletrofisiologia, sendo o primeiro a estudar a

atividade elétrica dos nervos e das fibras nervosas (Ibid., n. 4, p. 6). Foi um dos responsáveis, junto a Hermann von Helmholtz, a Carl Ludwig e a Ernst von Brücke, pela tentativa de reduzir a fisiologia à física e à química aplicadas. O “grupo de Berlim”, como se denominavam, contribuiu, de forma decisiva, com suas idéias e experimentos, para que fossem excluídas da fisiologia as teorias vitalistas. Possivelmente reside, nesse fato, a objeção maior de Jung. Veremos logo a seguir, ainda nessa conferência, que a idéia de um princípio vital é cara a Jung e está, possivelmente, na raiz principal do que veio a ser seu conceito de energia psíquica.

A crença no vitalismo, mesmo àquela época, tinha poucos defensores. É preciso lembrar que estávamos nos anos finais do século XIX, período em que se fazia forte o empirismo científico e o materialismo na ciência, e que Jung, com sua opinião, navegava contra a corrente. Sabedor disso, em sua fala seguinte ele conclui, referindo-se ainda às “pessoas educadas que, por inércia, abraçam o materialismo” que, “afinal de contas, não podemos exigir que todos pensem por si mesmos” (Ibid, par.14)². Ele sabe que o combate ao materialismo é um desperdício de energia, “mas, mesmo assim”, diz, “espero ajudar a traçar um retrato mais claro desse colosso com pés de barro” (Ibid.). Para tal fim, continua, “tentarei fazer uma descrição crítica das teorias e hipóteses das ciências exatas, já que estas desempenham um papel fundamental nas atitudes contemporâneas”, [...] “tentarei mostrar certas contradições” (Ibid., par. 15).

Ele se propõe, então, a **“revelar as necessárias pressuposições metafísicas de todo o processo físico”**, esperando que o resultado desse exercício seja um sólido ponto de partida para posteriores excursões ao reino da metafísica (Ibid., par. 16). Neste mister, para apoiá-lo, recorre a duas citações de Immanuel Kant, o jovem Kant de “Sonhos de Um Vidente de Espíritos Ilustrados por Sonhos Metafísicos”. Diz Kant, na citação de Jung: “Toda a substância, mesmo um simples elemento material, deve possuir, como causa de sua atividade externa, uma atividade interna” (Ibid.,

² Neste comentário do jovem Jung sobre os “que não pensam por si mesmos” e, conseqüentemente, seguem o pensamento científico “oficial” (no caso, representado pelo materialismo científico de DuBois), está registrada, possivelmente pela primeira vez, a crítica de Jung contra os “ismos” e àqueles que caem sob o seu fascínio. Esta crítica percorre toda a sua obra, até seus últimos trabalhos, período então em que contraporá à força avassaladora do *facinosum* dos “ismos”, a religião e Deus (Cf., OC X, Presente e Futuro).

par. 18) e, “no mundo, tudo aquilo que contém um princípio de vida, mostra-se de natureza imaterial” (Ibid., par. 19).

Jung faz, então, uma espécie de *intermezzo* e constrói uma metáfora que tem uma finalidade bem precisa: mostrar que a prática científica (e a do cientista) exclui tudo aquilo (e todo aquele) que não se encaixa de forma perfeita no seu corpo estrutural, tudo aquilo (e todo aquele) que ameace sua organização. De quebra, um libelo contra a apatia estudantil, o pensamento massificado, o conformismo.

Em sua metáfora, ele descreve, com ironia, aquelas pessoas “educadas”, que “vagueiam pelo mundo, carregando uma enorme trouxa de erudição, ostentando ao longo do dia sua seriedade solene, e que nada mais fazem a não ser rotular os conteúdos de sua trouxa da forma mais conscienciosa e meticulosa que puderem, e, quando se apresenta a oportunidade, abrem sua lojinha com esses seus haveres, causando admiração aos não-iniciados”. Ainda irônico, comenta que, nesse processo, elas descartam tudo aquilo que fira a ordem da sua lojinha de curiosidades: os desagradáveis criadores de problemas, os que querem mais do que um *bric-a-brac* de segunda mão, estes são expulsos sumariamente na primeira oportunidade. “Tal tática”, diz ele, sempre irônico, “garante a paz universal no reino da ciência”. Finaliza sua metáfora afirmando que o mundo estudantil é como um oceano de superfície espelhada, sempre sereno. Todos estão felizes, tecem mútuas loas aos seus espíritos e reafirmam que tudo já foi explicado e colocado em belos compartimentos, de forma ordenada e funcional. “Obviamente”, diz ele, “ninguém sabe tudo, nenhum estudante típico sabe tudo, mas todos eles têm acesso às ‘autoridades no assunto’ que, com toda a sua seriedade, asseguram que tudo vai bem e funciona como devido”. A maioria, talvez, nem mesmo precise contar com a presença dessas “autoridades”. Basta apenas o pensamento tranquilizador de que elas existem. Para estes não há perguntas ou mistérios; nada de elevado ou profundo; não há brilho ou escuridão – vegetam.

Antes de voltar à linha mestra da sua palestra, Jung reserva ainda algum tempo para destacar mais três mazelas da “pessoa educada”: o espírito de cobiça, o carreirismo e a superficialidade. “Qualquer um que não esteja interessado em dinheiro”, diz ele, “é acusado de ter feito o jogo errado e de ter perdido o objetivo real da vida. [...]

Mas, o mais infame é aquele que faz uso do seu conhecimento e perícia para obter as benesses da posse”. Mas, talvez sejam ainda piores “aqueles que se dedicam aos objetivos acadêmicos meramente para, no prazo mais rápido possível, deixar suas burras cheias de dinheiro, porém revestidas com a aura sagrada do conhecimento científico”. Depois, Jung se volta contra os “carreiristas”, aqueles “desejosos de serem vistos como bem sucedidos”. Estes, “arriscam o pescoço, não por causa dos companheiros, mas por causa de uma alucinação, de uma ficção”. “Pela carreira destroem os outros” (Ibid., par. 29). E, por fim, finalizando esse longo intermezzo, que reproduzimos aqui, em parte, por conter elementos que contribuíram para amalgamar algumas de suas idéias, como mostraremos à frente, além de se constituírem em fator de luta ao longo da sua vida, Jung lamenta “o uso do verniz social, das ‘boas maneiras’ e da conversa de sociedade que evitam o aprofundamento do conteúdo e obstaculizam a verdade” (Ibid., par. 33).

Jung retorna então ao assunto que dá título à palestra, ao questionar a postura do cientista frente ao conhecimento científico. De início, parece mais uma crítica à presunção da ciência e do cientista, mas logo nos inteiramos de onde Jung pretende chegar; seu questionamento é muito mais profundo: a estreiteza da ciência materialista, positivista; a possibilidade da inclusão da metafísica no mundo científico.

Sua argumentação começa com a reprodução de um diálogo em que um leigo perguntaria sobre os conseguimentos das ciências exatas. “Geralmente respondemos”, diz ele, “se a pergunta se referir ao campo da física, com as leis da gravitação, com a teoria ondulatória ou com a teoria do éter; se a pergunta se referir ao campo da química, discorreremos sobre a teoria atômica ou a molecular”, e assim ele prossegue descrevendo certos conseguimentos da zoologia, da botânica, da fisiologia, para concluir que, “se um cientista é honesto, ele terminaria suas observações com um levantar de ombros, demonstrando assim toda a sua dúvida”. “Mas”, continua ele, “quase nunca agimos assim, pois nos parece melhor posar feito um oráculo que dita dogmas. Impressiona melhor” (Ibid., par. 42).

Neste ponto, Jung parece deixar claro que a ciência abrangente que ele buscava incluiria sempre a dúvida e, ao incluir a possibilidade da dúvida, ele amplia o

horizonte das ciências exatas para além das suas zonas limítrofes habituais. É essa conclusão implícita que o faz desaguar na linha mestra de sua palestra: “**a realidade é maior do que a razão**”. “Se nos perguntássemos”, continua ele, “com toda a seriedade, se as coisas são realmente como nós, cientistas, as apresentamos, ou se elas apenas parecem assim ser, teríamos um quadro diverso. Veríamos as teorias, uma após a outra, se desestabilizando”. E, então, ele vai um pouco mais além, ao nos dar um exemplo que mostra, através de uma qualidade da luz, qual seja, a de viajar pelo espaço, que a **realidade pode conter elementos que a razão não alcança**. E não apenas isso, mas, também, que **há um pressuposto metafísico inerente a todo processo físico**. Ele pergunta: “Existe o éter?”

[...] Ninguém, de nenhuma forma, ‘viu’ o éter. A conclusão óbvia é a de que ele não existe. No entanto, sua existência é um postulado necessário para a razão. Como podemos imaginar um movimento, isto é, a expressão de uma força, divorciada de um corpo? [...] Como poderia a luz atravessar o vácuo absoluto até chegar à terra? Como pode uma centelha elétrica viajar sem que haja um corpo condutor? E, no entanto, isso ocorre. E se isso ocorre, [...] deve existir um corpo que conduza essa energia, mas nossos sentidos não o percebem, quer objetiva, quer subjetivamente (Ibid., par. 43).

Neste ponto, Jung possivelmente formula seu primeiro paradoxo ao afirmar que,

embora esse corpo seja absolutamente imaterial, ele apresenta propriedades materiais perceptíveis aos sentidos. **Há então uma colisão entre a realidade e a razão**. Não representa essa colisão uma grave violação da atitude absolutamente materialista e cética da ciência moderna? (par. 43).

Jung reafirma sua opinião sobre a limitação do campo científico ao comentar, em continuação, que os cientistas não gostam de falar a respeito de coisas como o éter, falar de forças e propriedades que não estão ligadas a um corpo material. E fecha a questão com a afirmação de que, se levamos as implicações desse dilema ao limite, veremos que é uma exigência absoluta da razão que assumamos a existência do éter ou, então, devemos concluir que a existência da luz é, também, ilusória. “Se

o éter não existe, então a razão, por sua vez, requererá que a luz tenha as características de um corpo imperceptível, um corpo que, no maior sentido do termo, é metafísico, isto é, imaterial” (Ibid., par. 44). “Mas para onde nos conduz este simples exercício mental? Leva-nos do reino dos fenômenos concretos ao reino onde devemos nos confrontar com a palavra menos prezada do campo da ciência aplicada: a ‘metafísica’” (Ibid., par. 45). Vemos aqui então que, de forma sutil, Jung dá um passo além: ele quer nos mostrar, através do exemplo da viagem da luz pelo espaço, **a possibilidade de que um fenômeno imaterial possa se manifestar materialmente.**

Buscando demonstrar a qualidade metafísica inerente a todos os fenômenos, Jung nos dá um segundo exemplo. Faz uma digressão ao início da vida, à primeira célula no oceano primordial, e indaga: o que existia antes? O que existia antes, quando os vapores quentes ainda não tinham se condensado em torno da superfície da esfera incandescente que era a terra? Haveria vida nesse início? Mas, como teria sobrevivido ao caos flamejante? Ou seria a vida, talvez, função da matéria? Se fosse, a criação estaria garantida desde o início. Em resposta às próprias perguntas afirma que “é um fato verificado em milhares de casos que os seres orgânicos não de desenvolvem a partir da matéria inorgânica – somente através do contato com a própria vida” (Ibid., par. 56), portanto, conclui, “se é impossível à vida pré-existente estar associada à matéria, então ela deve ter existido independentemente da matéria, isto é, ‘imaterialmente’. **O exame crítico das afirmações racionais leva-nos ao reino imaterial ou metafísico**” (Ibid., par. 57).

Por fim, Jung observa que a ciência tem uma abrangência limitada, “a ciência realmente nada explica, e, se pensa que explica algo, trata-se de uma hipótese. **Nossa pequena inteligência simplesmente deixa de funcionar no ponto em que começa a verdadeira explicação**” (Ibid., par. 59). Mas, continua Jung um pouco mais à frente,

não podemos retirar coisa alguma do nada universal? Não existe, apesar de tudo, a possibilidade de que o que nos parece impossível tornar-se possível? De que, talvez, o fio de Ariadne que nos conduz a tal distância em vez de terminar, de fato, abruptamente, na

escuridão, continuar, levando-nos da noite para a luz? (Ibid., par. 61).

Neste ponto, então, pela primeira vez, no que nos é dado a conhecer em seus escritos publicados, o jovem Jung começa a esboçar o traçado de um caminho que levou, no futuro, a tantas polêmicas: um fio de Ariadne capaz de ligar a ciência à metafísica.

E conclui com uma exortação: “Imaginamos que chegamos ao fim. Mas, na verdade, estamos somente começando” [...] “a ciência deu-nos as premissas básicas; por que resistimos em tirar as conclusões?” (Ibid., par. 62). E, mais à frente: “O fenômeno físico foi discutido até o último detalhe. O fenômeno metafísico é, virtualmente, um livro fechado. Certamente seria valioso investigar outras propriedades além daquelas com que estamos há muito familiarizados” (Ibid., par. 65).

Vemos, então, nesta palestra inicial, três asserções importantes. Primeira: a existência de uma dimensão metafísica inerente a todo o processo físico; segunda: a limitação da ciência materialista e, terceira, a necessidade de conjugar essas dimensões, de estabelecer uma ponte científica entre a “figura” da ciência materialista e seu “fundo” metafísico.

Shamdasani (2005, p. 220, n. 47), numa nota de rodapé, nos diz que a palestra foi bem recebida, e a proposta de enviá-la para publicação num periódico da Sociedade de Zofíngia – o *Centralblatt* – foi aprovada por unanimidade. Porém, o trabalho acabou por não ser publicado.

2.1.2 Segunda Conferência de Zofíngia: Alguns Pensamentos sobre a Psicologia (Mai. 1897)

Logo no início da sua segunda palestra, na “introdução geral”, Jung nos alerta sobre o tremor que se apossa de nós, provocado por um medo acadêmico, “quando deixamos a estrada principal da experiência cotidiana, com sua sólida fundamentação, e descemos em direção ao abismo noturno da natureza” (JUNG, vol. A, par. 70). Dessa forma, ele retoma o caminho iniciado em sua primeira palestra, seis meses antes. Mas diz que não se sente só, pois, nessa estrada desviante daquela da ciência mecanicista, ele conta com aliados, e cita, em primeiro lugar, David Strauss e a avaliação que este fez de Justinus Kerner e a *Vidente de Prevorst*.

A “*Vidente de Prevorst*”, um livro de 1829, descreve o caso de uma paciente de Kerner, Friederike Hauffe, que vivia atormentada pela visão de espíritos. Strauss, um teólogo protestante, escreveu uma resenha do livro de Kerner, do qual Jung, em sua palestra, seleciona um trecho. É desse trecho a seguinte passagem:

[...] Suas conversas [da vidente] com os espíritos, abençoados ou malditos, foram conduzidas com tal veracidade que não tínhamos dúvidas de que estávamos em presença de uma profetisa que dialogava com um mundo superior [...].

Nós, de forma alguma, compartilhamos com a opinião daqueles que atacam a veracidade do relato de Kerner, quer acusando a paciente de dissimulação, quer imputando ao médico uma falha persistente em perceber o que estava acontecendo (Ibid., par. 74-75).

Então, já no seu primeiro aliado, um médico que tentou validar as experiências espirituais de sua paciente, Jung deixa claro o que pretende afirmar: a validade do espírito e de um mundo de fenômenos que escapa da visão científica predominante em sua época.

O segundo aliado, Shopenhauer, comparece através de uma citação que reafirma a mesma intenção: “[...] Hoje em dia, todo aquele que duvida do fato do magnetismo

animal e da clarividência que ele confere não deve ser chamado de cético, mas de ignorante” (Ibid., par. 76).

Finalmente, como o terceiro aliado, Jung apela para a autoridade de Kant, “o nosso maior mestre”, e desse mestre ele nos apresenta uma série de quatro citações consecutivas. Diz Kant na citação de Jung:

Podemos conceber os espíritos unicamente como entidades problemáticas, isto é, não podemos citar uma causa a priori para rejeitar sua existência. Uma coisa pode ser admitida em bases problemáticas, desde que fique claro que seja possível. Nós não podemos demonstrar de forma irrefutável que espíritos existam, mas também tal fato não pode ser refutado (Ibid., par. 78).

Em continuação, uma nova citação: “Confesso que estou fortemente inclinado a defender a existência, no mundo da natureza, de seres imateriais e incluir minha alma na classe desses seres” (Ibid., par. 79). Mais outra:

Todos os seres imateriais são indiferentes quanto ao fato de exercer ou não uma influência no mundo corporal; todos os seres racionais que existem no estado animal, quer aqui na terra ou em outros corpos celestes, não importando se animam a matéria densa agora, no futuro, ou já a animaram no passado, existiriam em comunhão adequada à sua natureza, não estando determinado pelas condições que limitam as relações dos seres corpóreos, em que as distâncias separam os lugares e as épocas, criando no mundo visível um vasto abismo que abole toda a comunhão, que nos seres imateriais simplesmente não existe. Conseqüentemente, seria necessário considerar a alma humana, já nesta vida, vinculada a dois mundos, os quais, por estarem reunidos em uma junção pessoal com o corpo é percebido de forma clara apenas o material; por outro lado, como ela pertence ao mundo espiritual, recebe as influências puras da natureza imaterial e, por sua vez, as distribui, assim que tão logo sua união com o corpo termina, nada permanece, a não ser a comunhão na qual ela continuamente vive com sua natureza espiritual, a qual deve revelar-se à consciência como um objeto de clara contemplação (Ibid., par. 80).

Finalmente, louvando a visão profética de Kant, que “avançou para além de sua época”, Jung profere a terceira citação do mestre:

Conseqüentemente, tem sido demonstrado, ou poderia facilmente ser demonstrado no futuro – não sei quando ou onde – que mesmo nesta vida a alma humana permanece em comunhão indissolúvel com toda a natureza imaterial do mundo espiritual, afetando essa natureza e reciprocamente recebendo dela impressões das quais, na sua natureza humana, não é consciente “à medida que tudo vai bem” (Ibid., par. 81).

Estas citações parecem tão importantes que Jung termina sua “introdução” dizendo que “provavelmente o melhor seria terminar minha fala neste ponto, pois, após mentes tão ilustres terem falado, parece quase uma blasfêmia acrescentar o apêndice desprezível dos meus próprios pensamentos [...]” (Ibid., par. 82).

Nagy, em seu livro “As Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung”, comenta que Jung ignorou completamente a evidência da dúvida que se faz presente no livro de Kant³. As afirmações de Kant parecem, por vezes, de acordo com Nagy, embutir uma sutil ironia em relação à crença em espíritos⁴. Mas, para nós, importa menos a exatidão da compreensão que nessa época Jung tinha de Kant do que o teor dos textos selecionados e a interpretação que ele deu a esses textos: a possibilidade da existência da alma, de que ela está em contato com os seres imateriais e com o mundo espiritual, e tanto influencia quanto é, por esse mundo, influenciada.

Mas Jung continua sua palestra e, mostrando que sabe da crítica que advém quando se faz a apologia da metafísica, ele inicia a parte seguinte de sua fala criando uma figura imaginária: um filisteu que “acredita somente no que seus olhos vêem”, que em um contraponto lhe diz que “a metafísica está fora de moda há muito tempo; hoje, na vida de um homem racional, tudo se desenvolve dentro de um plano físico e natural” (Ibid., par. 83). Essa racionalidade científica que ele põe na boca do filisteu imaginário, uma racionalidade que exclui tudo o que está fora do plano físico observável, faz Jung retornar à crítica feita a Dubois Reymond na primeira palestra. Aqui ele se refere ironicamente a Dubois como o benfeitor público que construiu as

³ Cf., Nagy, 2003, p. 28.

⁴ Também Hayman comenta que “A palestra de Jung continha sete citações do ensaio de Kant e, tiradas do contexto, parecem afirmar a crença em espíritos [...]” (HAYMAN, 1999, p. 45). Para Nagy, “Jung, um jovem de 22 anos, ignorou completamente a evidência da dúvida e da luta no ‘Vidente de Espíritos’. Limitou-se a citar passagens que lhe pareceram evidências em favor dos espíritos e em favor de uma alma imaterial” (NAGY, 2003, p. 28). Já Charet, é de opinião que “[...] durante esse período, o interesse de Jung em filosofia era condicionado por seu entusiasmo pelo espiritualismo. Ele buscou na filosofia clarificar as próprias idéias e se suprir de uma razoável base intelectual, a partir da qual pudesse acessar os fenômenos espiritualistas” (CHARET, 1993, p. 98).

quatro muralhas protetoras dessa fronteira perigosa, que deixa de fora toda metafísica, “no interior das quais nos sentimos seguros, sem que nada miraculoso perturbe a paz” (ibid., par. 84).

Mas, diz o sempre irônico Jung voltando ao seu filisteu, algo imprevisível e incompreensível lhe acontece: ele morre. “E não é possível descobrir nada que tenha acontecido ao organismo, ou que tenha sido retirado dele” (Ibid., par. 85). Mas, ele está morto.

‘Algo’ estranho foi removido do corpo, ‘algo’ que continha a vontade de viver, ‘algo’ que, na vida, mantinha um acordo entre o organismo e o meio. Uma força elementar, um princípio vital. [...] Nos tempos antigos os fisiologistas chamavam-na de força vital. (Ibid., par. 96).

Com isso, Jung afirma, novamente, um aspecto importante do seu pensamento juvenil: o princípio vital, a presença de uma energia no organismo “[...] um *principium vitae* que constitui, por assim dizer, a estrutura em torno a qual a matéria é edificada” (Ibid., par. 89). Para ele, a vida é maior que a matéria e não pode ser reduzida a fenômenos da química ou da eletricidade. “[...] **É preciso postular a existência de um princípio vital**” (Ibid., par. 94).

Para ele, esse princípio vital governa todas as funções corporais, inclusive o cérebro e a consciência, no que esta depende do córtex cerebral. Mas o princípio vital representa uma substância, enquanto a consciência é um fenômeno contingente, ou – e aqui ele se expressa através de uma citação de Shopenhauer – ‘a consciência é o objeto de uma idéia transcendente’. “E então”, diz Jung, “**vamos corajosamente dar a esse sujeito transcendental o nome de ‘alma’**” (Ibid., par. 96). E essa alma é uma inteligência independente do tempo e do espaço, o que o faz, portanto, concluir, que “**há razões suficientes para postularmos a imortalidade da alma**” (ibid., par. 99).

Por existir fora do espaço, a alma é imperceptível aos sentidos e só podemos percebê-la na sua materialização, e, para Jung, a mais maravilhosa materialização é o próprio homem, embora a maioria das pessoas seja incapaz de apreciar a idéia de que somos a materialização da alma. Por isso, ele diz, é função da psicologia

empírica proporcionar uma autenticação da definição de alma formulada pela psicologia racional.

A alma, por ser independente do espaço e do tempo, se estende para além de nossa categoria conceitual, ou seja, ela é transcendental. E, enquanto objeto transcendental, incompreensível. Mas, para Jung, também a gravitação universal é a manifestação de um princípio transcendente, pois está emancipada do tempo e do espaço, não se comportando como uma força elementar e nem obedecendo às leis da conservação da energia. A alma, de forma semelhante à gravitação, se manifesta como uma força de *actiones in distans*, quer no espaço, como no caso de um moribundo que comunica sua morte a um amigo distante, quer no tempo, como nos fenômenos de premonição, de vidência, e mesmo nos sonhos proféticos e nos fenômenos do hipnotismo.

Ele termina sua palestra mostrando que a nova psicologia empírica nos põe em contato com conteúdos que expandem nosso conhecimento da vida orgânica e aprofundam nossa visão de mundo. Ela nos permite vislumbrar o abismo da natureza, olhar para um mundo inteligível em que os olhos procuram em vão por uma margem ou limite. Ele nos diz :

Em nenhum lugar sentimos tão agudamente que estamos vivendo na fronteira entre dois mundos. **Nossos corpos compostos de matéria e nossa alma mirando em direção às alturas, juntam-se em um único organismo vivente.** Veremos nossas vidas contatando uma ordem mais elevada de ser. As leis que governam nosso universo mental empalidecerão frente a essa luz emanada da ordem metafísica: concessão divina. **O homem vive na fronteira entre dois mundos.** Ele sai da escuridão do ser metafísico, percorre como um meteoro ardente o mundo fenomenal, e então o deixa novamente para prosseguir seu curso no infinito (Ibid., par. 142).

Por tudo isso ele faz um apelo para que se evite o desastre materialista com uma “revolução desde cima”, que force uma moralidade na ciência e em seus expoentes, através de certas verdades transcendentais, “já que os cientistas não hesitam em impor ao mundo seu ceticismo e sua moral desenraizada”.

2.1.3 Terceira Conferência de Zofíngia: Reflexões sobre a Natureza da Indagação Especulativa (verão de 1898)

“Reflexões sobre a natureza da indagação especulativa? – ponderam os membros da minha audiência benévola. Sem dúvida, trata-se apenas de algo sem sentido, algo proveniente da quarta dimensão e travestido de uma linguagem filosófica florida” (JUNG, vol. A, par. 163).

Assim inicia Jung sua terceira palestra e, em continuação, no seu estilo característico de então, diz que em sua fala “não proferirá blasfêmias contra os santos queridos, que reinam no culto à matéria”; não fará “nenhuma campanha revolucionária contra as verdades tradicionais” e, sempre irônico e cheio de falsa suavidade, conclui, dizendo que suas palavras “serão doces como torta de frutas, carinhosas como o Zéfiro, como um chá excelente compartilhado com uma família da Liga da Virtude” (Ibid., par. 163). Por fim, promete que essa palestra estará livre de toda a subjetividade corrosiva: “será escrupulosamente objetiva, expurgada de todo o pessoal [...]. O que tenho a dizer é extenso e entediante como todo bom e grande tema de discussão” (Ibid., par. 164). E, de fato, se não entediante, esta é a mais extensa palestra que Jung faz para a Confraria.

Finda a introdução, Jung começa sua exposição lamentando a falta de idealismo das pessoas que buscam, através do trabalho científico, apenas o sucesso. Lamenta, também, que a escolha do campo de estudos seja determinada pela possibilidade de rendimentos que a área escolhida possa proporcionar no futuro. O rumo absolutamente prático de nossa época, segundo ele, é avesso a todo o idealismo; o interesse voltou-se a tal ponto para as coisas externas que as pessoas pensam que a felicidade é determinada pelas circunstâncias exteriores, como por exemplo, a segurança financeira. A esse homem movido pelo que é externo a si, pelo dinheiro e pelo sucesso mundano, Jung contrapõe o homem medieval, para quem o mundo material não se constituía na única meta; para quem – os mosteiros são testemunhas – o ponto central da existência não se encontrava no fenômeno externo, mas na vida interior. O Estado teocrático e os mosteiros também nos indicam que o princípio básico da civilização de então se relacionava com a vida futura e com o desenvolvimento interior. Nesse contexto, o sucesso material tinha pouca importância. Além disso, o homem tinha então um contato íntimo com a

natureza e encontrava tempo para ser um indivíduo entre os outros, ao passo que o homem moderno perdeu a consciência de si mesmo como indivíduo, passando a ser um átomo, um dente dentro da engrenagem sem fim que se chama Estado. Talvez, o que seja pior, tirou de si a responsabilidade pela criação da felicidade individual e a pôs nos Estado.

Mas Jung já alertava naquela época que o homem tem um inconsciente e se essa ligação com o mundo externo retira o homem de sua vinculação com a natureza, tal fato diz respeito apenas ao nível da relação consciente, mas não quanto ao inconsciente. O homem crê que se elevou acima da natureza, mas, subitamente, cai doente e deprimido, preso da mesma forma e das mesmas forças como acontecia com nossos ancestrais trogloditas. Supor que a felicidade reside em fatores externos é, quase sempre, um julgamento a priori, pois, como falou Shopenhauer, “por detrás de nossa existência há alguma coisa mais que se torna acessível somente quando pomos o mundo de lado” (Ibid., par.171).

Para Jung, um fator de felicidade é a boa consciência, o sentimento derivado da gratificação de um impulso instintivo que Kant denominou de Imperativo Categórico. Trata-se da necessidade do bem e do abster-se do que é moralmente mau. Um segundo fator de felicidade tem também sua origem em um a priori kantiano, qual seja, a necessidade do pensamento causal, capacidade particularmente desenvolvida em uma mentalidade filosófica. Estes são contentamentos que nenhum fator externo pode conferir. Assim, Jung distingue duas espécies de felicidade: uma autêntica e duradoura e outra aparente e instável.

Mas, supõe-se, a felicidade deve ter sua origem em uma fonte objetivamente perceptível, o que faz com que uma fonte de felicidade (uma fonte ideal) que não seja tão concreta, não tenha valor. Nesse contexto, seria então a filosofia e a ciência puras, no seu sentido transcendental, um luxo intelectual? Será que uma realidade metafísica pode satisfazer a necessidade do pensar em termos causais?

Jung reflete então sobre os “subjetivistas” radicais, que vêem o mundo como sendo uma ilusão, uma sucessão de “nadas” passageiros, negando qualquer objetividade de propósitos, isto é, qualquer teleologia que seja externa ao homem. Para esses,

projetamos sobre a natureza nossa própria intencionalidade. Para Jung este é um ponto de vista estéril e improdutivo, pois, assim ele vê, toda a filosofia deve ter uma fundamentação empírica. **“A única base verdadeira para a filosofia é o que experimentamos em nós próprios e por nós mesmos do mundo à nossa volta”** (Ibid., par. 175). A filosofia consiste em tirar inferências sobre o desconhecido em base da experiência real. Mas, para Jung, e isso é importante, “de acordo com o princípio da razão suficiente, **é possível demonstrar uma intencionalidade externa a nós mesmos**” (Ibid.).

De acordo com o princípio da razão suficiente, uma noção de intencionalidade deve preceder toda a ação que pretende ser intencional. Não temos noção de ações intencionais que não sejam precedidas por uma intenção, a não ser que se trate de uma ação instintiva. Mas esta se reveste, por sua própria natureza, em cada um de seus passos, de intencionalidade. E seu efeito é sempre o melhor possível. Há em toda a ação instintiva uma intencionalidade desconhecida e não diretamente demonstrável. A verdadeira motivação da intencionalidade é desconhecida para nós.

Para Jung, antecipando o conceito de arquétipo e complexo, **o instinto “é um agente que sem estar sujeito à nossa vontade, influencia nossas ações, modificando-as em uma direção da qual não somos conscientes, e que será reconhecida somente a posteriori”** (Ibid., para. 178). E de acordo com essa definição, para ele, a categoria da causalidade pode ser vista como um instinto. A forma mais primitiva de causação é encontrada nas inferências inconscientes. Se um terminal nervoso é estimulado e o estímulo entra na consciência na forma de uma sensação, a idéia de uma causa externa também estará presente, pois nós relacionamos imediata e inconscientemente o estímulo a uma causa externa. Então, independentemente da cooperação da nossa vontade, o instinto causal antecipa o que no decorrer do tempo pode tornar-se um processo consciente de pensamento – a saber – a vinculação a uma causa externa. Essa vinculação ocorre em um nível inconsciente, totalmente independente da vontade, e o resultado é liberado para nós “já pronto”, como se fosse proveniente de fora de nós mesmos.

Em toda a pessoa saudável, reflexiva, a simples necessidade de satisfazer o princípio da causalidade desenvolve-se em um anseio metafísico, em uma religião.

Quando o primeiro homem se perguntou “por quê?” e tentou investigar a razão de alguma mudança, a ciência nasceu. Mas a ciência sozinha não satisfaz ninguém. Deve se expandir em uma filosofia. E, para Jung, **“Toda a filosofia genuína, como completa expressão de um desejo metafísico, é religião**. Religião é a mãe que recebe seus filhos com braços amorosos quando eles correm para ela aterrorizados pela confusão e pelo desespero do perturbador enigma da existência” (Ibid., par. 181). Já nessa época, religião era vista como o chão último, quando o mundo concreto e conhecido perde sua forma e consistência⁵.

Portanto, se a preocupação de Jung, por um lado, relaciona-se com as “forças instintivas que influenciam a consciência”, por outro, está sempre presente nesta palestra a idéia da trajetória inversa, da consciência ao inconsciente, ao instinto, e daí à metafísica. Por isso ele fala em voltar para trás na longa cadeia de causa e efeito, e se assim o fizermos, logo chegaremos a um limite em que nossa compreensão deixa de funcionar. Chegaremos a um postulado transcendental. A causalidade leva a um *ding an sich* além da qual nós não temos como ir em frente – para uma causa cuja natureza é transcendental. Nesse sentido, a categoria da causalidade deve ser interpretada como uma referência a causas à priori, isto é, ao mundo do invisível e do incompreensível. Uma continuação da natureza material que penetra no imensurável, no inescrutável. Jung tem nessa visão toda especial da *coisa-em-si* de Kant um vislumbre inesperado da intencionalidade do universo.

Ele volta, então, à questão se a metafísica preenche o ideal da causalidade e, em base do que foi mostrado acima, ele conclui que há uma intencionalidade na metafísica. E se há uma intenção, então haverá uma utilidade. Mas essa utilidade será da mesma forma transcendental. Ela aponta para longe de nossa existência presente. Mas, seja como for, a causalidade tem intenção e, conseqüentemente, a ciência, a filosofia e a religião têm utilidade – uma utilidade transcendental.

A conclusão, então, é que a necessidade instintiva de satisfazer a causalidade como uma referência a priori de causa transcendentais, constitui a religião. Mas sua conclusão vai além e ele, já nesse ponto, assenta a religião em raízes instintivas. Ele

⁵ No futuro, Jung dirá: “As religiões são sistema de cura para as doenças do espírito” (JUNG, OC IV, par. 751).

nos diz que ela é o agente infinitamente sutil que liberta o homem de sua natureza animal, eleva-o ao plano da ciência e da filosofia e, desse lugar, transporta-o ao infinito. E isso ainda é o instinto⁶.

Para Jung, a *coisa-em-si* inclui tudo aquilo que ilude a nossa percepção, tudo aquilo que não temos uma imagem mental concreta. Mas, assim que transformamos uma parte desconhecida em conhecido, o que a ciência faz, diminuimos o domínio da coisa-em-si transcendental. Mas, a cadeia de causa e efeito é infinita. Nenhuma causa é uma causa final mas representa o efeito de outra causa. No fundo, tudo o que existe move-se dentro de um mesmo e único mundo: aquele que existe de forma inescrutável sob o governo de uma causa final desconhecida. E conclui: **“O reino absoluto não é dividido em dois reinos distintos, a *ding an sich* de um lado e o mundo fenomenal do outro. Tudo é Um⁷. A separação existe somente em relação a nós, pois nossos órgãos dos sentidos são capazes de perceber apenas as áreas específicas do mundo-como-absoluto”** (Ibid., par. 197). Sua conclusão mostra que desde esta época já se encontravam presentes alguns pilares de sustentação do que mais tarde seria a sua teoria: o mundo da consciência já era visto como a instância que inevitavelmente separa a totalidade inconsciente do Uno em pares de opostos, e o vislumbre de um fator último, uma causa desconhecida que governa e, ao mesmo tempo, é o todo.

De volta à palestra, temos um Jung que, em continuação, discute a “vontade” de Shopenhauer, que por ser cega criou um mundo de sofrimentos; e o inconsciente de E. von Hartmann, que era infeliz, porque imagina a melhor vida possível e a compara com a eterna infelicidade. Por outro lado, diz Jung, se tomarmos o dualismo como base – deixando de satisfazer nosso empenho pela unidade – teremos razão suficiente para o sofrimento no mundo. Assim, deste ponto em diante, Jung constrói o que poderíamos denominar uma prefiguração da bipolaridade da libido e do problema dos opostos. Ele cita Jesus de Sirach, “que já dizia”: “Diante do

⁶ A religião, enquanto agente que liberta o homem de sua natureza animal, será a tese do “Símbolos da Transformação”, que veremos à frente.

⁷ Também está prefigurada aqui a idéia medieval do *unus mundus* que Jung passou a utilizar após seus estudos sobre sincronicidade. Diz Jung no “Mysterium Coniunctionis”: “A idéia de *unus mundus* dos alquimistas, que é a suposição de que a multiplicidade do mundo empírico repousa no fundamento da unidade dele, e de que dois ou mais mundos separados, por princípio, não podem coexistir nem estar misturados entre si. Conforme essa opinião, tudo o que há de separado ou diferente pertence a um e mesmo mundo [...]” (OC vol. XIV/II, par. 422).

mal está o bem / diante da morte a vida / diante do piedoso o pecador / contempla pois todas as obras do Altíssimo / elas andam em pares, em opostos” (Eclesiástico 33:15-16). E Jakob Boehme, que diz: “Sem oposição nada pode tornar-se aparente para si mesmo”; e, por fim, Empédocles, que instituiu a teoria que a multiplicidade origina-se da enantiologia, a oposição entre a luta e o amor dentro dos elementos. (Cf., op.cit., par. 201, 202, 203).

Ainda falando sobre os opostos, continua Jung: “Se adotarmos uma atitude contemplativa frente à natureza, nos impressionará o pensamento de que em algum lugar nas profundezas da natureza deve estar oculto algo de uma obtusidade indizível, que luta continuamente para suprimir toda a atividade independente e para paralisar todo o empreendimento” (Ibid., par. 204).

Ele dá continuidade ao problema dos opostos, que agora já se conjugam. Ele cita Zöllner, que nas suas deliberações sobre as propriedades da matéria admitiu as tendências antagônicas, a existência simultânea de forças atrativas e repulsivas. Em outras palavras, ele chegou ao dualismo a partir da visão do âmago das propriedades dinâmicas da natureza.

Por fim, Jung descreve os opostos enquanto princípios físicos e orgânicos. Em termos físicos, eles se manifestam nos elementos que levam ao descanso absoluto ou à neutralidade (gravitação, coesão, adesão, inércia, afinidade, etc.), e os da mobilidade, que levam para a mudança ilimitada (luz, calor, eletricidade, etc.). Para ele, um mundo que não seja dotado dessas forças ativas será um mundo morto, sem movimentos e transformações.

Em termos da natureza orgânica, os opostos se manifestam em um organismo que é o produto de interações entre as forças materiais da natureza inorgânica, e por isso está envolvido em um conflito sem fim com o seu meio-ambiente. Um dualismo fundamental. Disso resulta que todo ser consciente tem de si uma imagem externa e outra interna. Primeiro temos a imagem da luta externa pela sobrevivência, e depois a reflexão interna sobre esse conflito na forma de um sentimento de cisão psíquica.

Dessa forma, toda a relação com o meio-ambiente representa um obstáculo. E o instinto causal leva-nos para longe de toda a externalidade, leva-nos para o mundo interno, para as causas transcendentais. Na verdade, nos leva não para a passividade, mas, continuamente, para a direção da atividade, “para a nossa própria e primeira natureza, que nada tem em comum e nem deveria ter, com a inércia e a obtusidade da substância material” (Ibid., par. 224).

Na direção desse instinto causal está a razão objetiva para o aparecimento subjetivo da grande felicidade ligada à gratificação da necessidade de causalidade. Quanto mais nos aproximamos das raízes do nosso ser, mais genuína e duradoura nossa felicidade.

No término de sua mais longa palestra proferida em Zofíngia, Jung considera que demonstrou o elemento teleológico na categoria kantiana da causalidade, e da importância ética geral do inquirir especulativo. Faltou afirmar as conseqüências e elas são não só o que se constituiu no *leitmotif* da conferência, mas uma visão de mundo e do homem de toda a sua vida. A primeira conseqüência seria rejeitar a secularização do interesse humano, isto é, a mudança de foco do interesse no mundo material para o transcendental, apoiado na conclusão de que a natureza humana não tem no mundo das coisas materiais sua intencionalidade.

De outro lado, a afirmação da nossa vontade em direção à personalidade, à individualidade, é consistente com a atividade inerente à nossa natureza que busca a diversidade. Portanto, a diversidade é também provida de intencionalidade. São dinâmicas opostas que caminham na mesma direção. Na trilha de Shopenhauer Jung afirma que nenhuma diversidade pode desenvolver-se sem a existência de um oposto e, conseqüentemente, o sofrimento resultante do dualismo é absolutamente essencial ao desenvolvimento de uma personalidade diferenciada.

A visão final, talvez também tingida pelo pensamento shopenhaueriano, é pessimista. Nessa visão dualista, a maior parte de nossas ações não se refere às da intencionalidade metafísica, o que determina um pessimismo imanente. Mas, também toda visão do mundo transcendental é pessimista e a retirada da metafísica do discurso ético leva apenas a um otimismo oco.

Talvez por isso, compensando Shopenhauer e apontando para os seus trabalhos futuros, em que a dualidade conterà sempre a possibilidade da integração e o caos poderá ser compensado por um símbolo da totalidade, Jung encerra sua palestra com uma passagem de Nietzsche: “E vos digo que devemos ter o caos em nós mesmos a fim de gerarmos uma estrela dançante” (Ibid., par. 235).

2.1.4 Quarta Conferência de Zofíngia: Reflexões sobre a Interpretação do Cristianismo com Referência à Teoria de Albrecht Ritschl (Jan. 1899)

Ao fazer sua derradeira palestra para a Confraria, Jung abandona o chão seguro e desce ao abismo metafísico: propõe-se a falar de religião. Mas a religião que ele despreverá é aquela que, cheia de historicidade, peca pela ausência de espiritualidade.

Por qual razão um estudante do último ano de medicina se propõe a falar de religião? Jung tenta responder essa questão logo no início de sua fala: “As pessoas têm o direito de se surpreenderem em ver um estudante de medicina abandonar sua arte em pleno treinamento clínico para falar de assuntos teológicos” (JUNG, vol. A, par. 237). E, como numa antevisão dos seus problemas futuros, ele, de antemão, reconhece: “Sei que os teólogos acharão fácil acusar-me de ser apressado em algumas das minhas inferências e julgamentos” (Ibid.). Propõe, então, dissipar os erros, tornar as coisas mais claras, para si e para os outros, e pedir que se faça justiça, no sentido de que possa ser escutado antes do julgamento.

Quando lançamos um olhar para a precessão dos séculos observamos centelhas de luz: figuras que parecem pertencer a uma natureza diferente as quais não sabemos como avaliar. (JUNG, vol. A). Com isso, ele quer dizer que os seres humanos nunca possuíram um instrumento capaz de medir as grandes personalidades. Um exemplo desse fato é que, por séculos, debate-se se Cristo era um Deus, um Deus-homem ou um homem.

Para Jung, a epistemologia desenvolveu o conceito de homem normal e, assim, os acadêmicos, em suas críticas, avaliam a figura de Cristo pelos padrões desse homem normal. Se somarmos a isso o fato de que as pessoas modernas não consideram mais os relatos do Novo Testamento como sendo absolutamente confiáveis, teremos, como resultado, a idéia do Jesus histórico. “O homem, com a retorta do cientista em mãos, perdeu o interesse por esse corpo, agora conformado aos padrões do homem normal e já patenteado para consumo, deixando para o

mundo a decisão se deseja acolher esse Cristo como Deus, como Deus-homem ou como homem” (Ibid., par. 247).

No prosseguimento dessa palestra, sua fala começa com um tom irônico, mas a crítica torna-se séria e surpreende por incluir o mestre Kant⁸ e Hartmann. Ele fala que a variedade alemã do *Homo sapiens* tem a reputação de ser particularmente sensível e possuidora de sentimentos profundos. Mas, se isso vale para a nação como um todo, não vale tanto para os acadêmicos que, de forma espantosa, têm pouca emoção quanto a serem tocados pela verdade e pelo conhecimento. E se pergunta: Como, por exemplo, podia Kant, que considerava Deus uma *Ding an sich*, como um conceito limite puramente negativo, ter uma religião? Como podia Hartmann atribuir algum impulso ético a um inconsciente vazio e sem sentimento? E, finalmente, chegando ao objeto crítico de sua palestra, questiona: Como pode Albrecht Ritschl⁹ ser um cristão leal, quando seu Deus é impelido a seguir os canais oficiais sempre que deseja fazer alguma coisa de bom para o homem?

Jung reconhece que Ritschl possui a mais significativa e original de todas as interpretações modernas sobre Cristo e seus ensinamentos, muito embora sua teoria não seja simples e nem acessível. Trata-se de um desenvolvimento da epistemologia kantiana, fundamentada no luteranismo. Ritschl, em sua teoria, apresenta uma descrição da personalidade humana e da formação do seu caráter ético. E esse é um assunto que interessa particularmente a Jung: Qual a concepção que os teólogos teriam da personalidade humana? Como essa personalidade obteria a sua força motivacional? Para ele, a descrição dessa personalidade modelar é importante, pois a formação de um caráter ético depende de um modelo para despertar, em cada um de nós, o impulso de imitar Cristo.

⁸ Jung, no “Instinto e Inconsciente”, de 1919, comenta o fato de que, a partir de Descartes e Malebranche, “o valor metafísico da idéia ou arquétipo declina sensivelmente. Torna-se um ‘pensamento’ [...]. Finalmente Kant reduz os arquétipos a um número reduzido de categorias da razão” (OC, vol. VIII, par.276). E, um pouco depois: “Neste esboço, infelizmente por demais sumário, podemos ver, mais uma vez em andamento aquele processo psicológico que dissimula os instintos sob a capa de motivações racionais e transforma os arquétipos em conceitos racionais. É quase impossível reconhecer o arquétipo sob este invólucro” (Ibid., par. 277). Consideramos o comentário da perda do valor metafísico do arquétipo, justamente no artigo em que ele introduziu o conceito, da maior importância, na medida em que evidencia, desde sua primeira publicação, o aspecto metafísico do conceito.

⁹ Albrecht Ritschl (1822-1889), teólogo protestante alemão que negou o elemento místico na religião; autor do “A Doutrina Cristã da Absolvição e Redenção”. Cf., Jung, CW A, p. 95, n.3.

Mas por que imitar Cristo? Podemos encontrar motivação em qualquer personalidade e não só em Cristo, que está separado de nós no tempo e nas diferenças de interpretação. O que haveria de tão especial em sua figura que o tornaria uma força motivacional? E o próprio Jung responde: **“Se virmos Cristo apenas como um ser humano, não terá nenhum sentido considerá-lo como um modelo incentivador para as nossas ações”** (Ibid., par. 251). Nesse caso, seria um empreendimento sem esperanças tentar convencer a humanidade da necessidade da ética cristã. Mas, se pressupormos o dogma da divindade de Cristo, a validade da ética cristã deixa de ser problema, e este fica reduzido apenas ao “modo” de se determinar a ação ética.

Jung então, nesse ponto, faz uma longa descrição da teoria de Ritschl sobre o caráter motivador da personalidade de Cristo como indutor da ação moral dos cristãos, a qual resumiremos a seguir.

Em primeiro lugar, tudo o que é real, isto é, todo o objeto da cognição, desperta uma sensação. E é função da memória guardá-la. A imagem da memória é constituída de dois objetos distintos: a) A imagem do evento original; b) A imagem do sentimento que foi despertado em nós. Nessa segunda parte, atribuímos ao evento, que é neutro, um sentimento de valor. Então, a primeira parte da memória contém somente a imagem do *actus purus*, mas a segunda nos fala do tipo de sentimento – prazer ou aversão – que ele desperta em nós. Como estamos acostumados a atribuir a um estímulo externo o sentimento que experimentamos, é fácil, então, relacionarmos o sentimento a um evento externo, concreto, e igualarmos esse sentimento à sensação genuína. Na maioria dos casos, essa relação realmente existe, mas em outras não. Somos particularmente suscetíveis a esse tipo de erro, principalmente quando se trata de religião. Jung, então, introduz um exemplo para deixar mais claras as idéias de Ritschl.

Na época de Cristo havia a lenda que, em certos momentos, um anjo agitava as águas do tanque de Bethasda. Vamos supor que, de fato, isso ocorreu uma única vez e que alguém o testemunhou. Essa pessoa conta o ocorrido e essa imagem passa, nesse momento, a fazer parte do repertório dos ouvintes, que a associam a um sentimento de valor que passa a acompanhar costumeiramente o aparecimento

de um anjo. Agora, a água se agita novamente e as pessoas associam à visão o valor que foi dado pelo homem que originalmente contou a história. Mas, sendo dotados de imaginação, eles confundem o que é meramente um sentimento subjetivo com a sensação produzida pelo estímulo material. Como toda a sensação deriva de um evento externo real, ao qual nós referimos um sentimento, as pessoas acreditam que um anjo agitou de fato as águas e produziu essa sensação, ou esse sentimento, na sua presença. Se posteriormente considerarmos que o aparecimento do anjo consistiu de uma experiência alucinatória, ainda assim, ela dá origem a uma confusão inconsciente entre um sentimento vivido no passado, agora meramente lembrado, com um sentimento verdadeiramente produzido por causas objetivas.

O mesmo raciocínio que foi usado para o anjo vale para a figura de Cristo. Os evangelistas nos transmitiram a imagem que lembravam de Cristo. O que comunicaram foi a imagem pura, mas a imagem é associada ao senso de valor que foi instilado na raça humana. Se um homem realiza uma ação cristã, consistente com a lembrança que tem de Cristo, o sentimento de valor, originalmente transmitido pelos evangelistas, ilude-o, fazendo-o acreditar que ele está vivenciando uma sensação genuína e ele cai presa da noção de que a sensação resulta de uma causa externa objetiva – a presença real de Cristo.

Um “pietista” diria que tem um relacionamento íntimo e direto com Deus, e o poder da presença divina dirigirá suas ações, de acordo com Sua vontade. Conseqüentemente, sua ação será ética. Mas Ritschl, com base no que foi dito antes, refutaria a natureza imediata desse relacionamento com o divino. Ele diria que a *unio mystica* é o resultado de uma confusão entre um sentimento subjetivo de valor com uma sensação objetivamente determinada. Como vimos, ele fundamenta sua ética inteiramente dentro da esfera da razão discursiva e da percepção sensorial. Para ele, não é possível demonstrar que alguém possa atuar sobre a mente humana que não seja por via da sensação. E, por não ver outra forma de adquirir motivação com respeito ao valor que não seja através da sensação consciente, ele é inteiramente dependente daquelas imagens da memória supridas pelas fontes antigas e históricas sobre a vida de Cristo.

Esta é a forma como Ritschl analisa os objetos de uma religião natural e, acima de tudo, o problema da *unio mystica*, o relacionamento direto de um ser humano com Deus. Portanto, Ritschl rejeita qualquer conhecimento iluminista ou subjetivo e, conseqüentemente, rejeita também a *unio mystica*, o objetivo ao qual se propunha toda a mística medieval.

Alongamo-nos nesta descrição que Jung faz a respeito da teoria de Ritschl, porque precisávamos destas explicações para salientar, por contraposição, o ponto que consideramos importante: a *unio mystica*, isto é, a relação imediata e a experiência inquestionável de Deus. Esta relação se refere ao ser tocado pela divindade, de forma a viver sua presença no corpo e na alma. A vontade do *eu* se submete à vontade percebida como maior e a vida passa a ser pautada por ela. Por isso, podemos dizer que, para Jung, a força motivacional só poderia advir de uma imagem que tivesse – para usar a expressão de Rudolf Otto, que Jung passou a utilizar muitos anos depois – numinosidade. Frente a essa imagem, a visão de Ritschl é destituída de toda a metafísica e de todo o mistério.

Talvez, por isso, a série de críticas que, desse ponto em diante, Jung passa a dirigir a Ritschl. Sabendo em que local recai sua crítica, sabemos o que ele valorizava. Para Jung:

[...] nada mais podemos sentir pelo cristianismo de Ritschl do que piedade. Todo o pagão tem seu deus para quem chorar quando vêm a tristeza e o medo. [...] Mas os cristãos de Ritschl sabem que seu Deus existe somente na Igreja, na escola, no lar, e deve sua eficácia à força subjetivamente determinada da motivação suprida pela memória. É a esse Deus enfraquecido que um cristão ora pela salvação de suas privações corporais e espirituais? Deus não pode levantar um dedo, pois existe apenas historicamente (Ibid., par. 278).

Jung acha que “deve parecer estranho ao leigo educado ver como Cristo é tratado pelos teólogos [...] que pregam sobre o Jesus histórico, cuja mera imagem não tem o poder de impulsionar. No fim, Cristo torna-se um idealista ingênuo, paupérrimo,

destituído de poder e glória, e até mesmo de seu agudo discernimento”¹⁰ (Ibid., par. 284). Para ele, de forma enfática, “[...] estamos descartando tudo o que foi construído em torno à figura de Cristo por dezoito séculos, todo o ensinamento, toda a tradição, e aceitaremos somente o Jesus histórico” (Ibid., par. 286). Ele pensa que, antes de se pregar sobre esse Jesus, a sociedade deveria ser educada, deveria se instilar o interesse pelas questões supremas, e aí, sim, se poderia apelar para o senso de valor atribuído a Cristo. “Mas esse senso de valor não se apresentará até que o mundo reconheça que Cristo não é um homem normal. [...] **O homem moderno deve aceitar a natureza supramundana de Cristo**” (Ibid., par. 287). A imagem Dele deveria ser restaurada à idéia que ele tinha de si mesmo, isto é, como um profeta, um homem enviado por Deus.

Mas, em seguida, Jung comentará que esta é uma prescrição difícil de aceitar pois será vista como uma abdicação do intelecto¹¹. “Mas, se for para o cristianismo possuir alguma substância, deve-se aceitar, de forma incondicional, todo o universo conceitual, metafísico, dos primeiros cristãos” (Ibid.). **“Nenhuma religião sobreviveu ou sobreviverá sem o mistério ao qual o devoto é mais intimamente ligado.** Mesmo o moderno e historicamente orientado cristianismo tem seus milagres, seu mistério” (Ibid., par. 289). Ele ainda acrescentará que, por quase dois mil anos, a fé cristã era o fundamento da visão de mundo medieval e fascinou as mentalidades mais distinguidas. E conclui: “Esta é a razão, mais do que suficiente, para se duvidar que ela [a fé cristã] foi completamente extinta e para se achar que ainda não vimos o último raio lançando um súbito jorro de luz de dentro da escuridão distante” (Ibid., par. 291).

¹⁰ Jung, em suas “Memórias”, comenta que: “[...] A teologia de Ritschl estava na ordem do dia. Sua concepção histórica e principalmente sua parábola da estrada de ferro me irritavam. Os estudantes de teologia com quem eu falava sobre isso na Sociedade de Zofingia pareciam satisfazer-se com a idéia do efeito histórico causado pela vinda de Cristo. Esta idéia parecia-me estúpida e carente de vida” (JUNG, 1975, p. 95). A parábola da estrada de ferro refere-se a um trem que está sendo manobrado. Uma locomotiva empurra por trás e o choque se propaga através de todos os vagões que compõem o trem. Dessa forma, o impulso de Cristo ter-se-ia propagado através dos séculos.

¹¹ von Franz comenta que esta palestra termina com esta questão não resolvida: a integração do mundo medieval, com o abdicar do intelecto, versus os conseguintes da nossa civilização. Isso se resolveria com o desenvolvimento do mito cristão, de forma a preencher a lacuna que o cristianismo medieval não conseguiu: a integração do princípio feminino, como Natureza ou matéria e a confrontação com o problema do mal. Cf., CW A, p. XXIV.

Chama a nossa atenção, em Zofíngia, a presença de uma linha base que irá percorrer toda a obra de Jung. Trata-se, de certa forma, de uma incursão às proto-imagens de uma teoria. Em que se pesem as concepções ultrapassadas e/ou os exageros da veemência juvenil, notam-se os rascunhos da formação de conceitos que, depois, se ampliam, se aprofundam ou se modificam, mas mantêm os traços de sua origem. Ou como diz Ellenberger, “A célula germinal da psicologia analítica de Jung encontra-se nas discussões da Sociedade Estudantil de Zofíngia e nas suas experiências com sua jovem prima, Hélène Preiswek” (ELLENBERGER, 1970, p. 687). Para Nagy, “O que as conferências de Zofíngia revelam é a integral consistência de uma atitude filosófica. As primeiras e mais profundas convicções de Jung foram também suas últimas” (NAGY, 2003, p. 23). Também von Franz, sobre o mesmo assunto, diz em sua “Introdução” à Zofíngia:

O que torna estas primeiras idéias tão interessantes é que elas não somente mostram o ponto em que se encontrava Jung naquela época, como também a consistência de suas idéias juvenis em relação aos seus pensamentos últimos; é possível ver também como as questões, que o torturavam naquele momento da sua vida, encontraram, mais tarde, respostas (JUNG, CW A, Introdução, p. XVI).

A questão que, naquela época, pela freqüência com que se faz presente nessas palestras, mais o “torturava” era a limitação da ciência materialista e a necessidade de expandir suas fronteiras, de forma a comportar os fenômenos do espírito¹². Sua tentativa, que em nossa visão foi sua tarefa de vida, foi a construção de uma epistemologia que tornasse possível essa inclusão.

Nas páginas de “Zofíngia”, encontramos a valorização do espírito, da metafísica e uma compreensão do mundo em que a realidade não cabe nas definições. Há um pressuposto metafísico em todo o processo físico. A existência da alma é uma certeza, assim como sua imortalidade e independência em relação ao tempo e ao espaço. Portanto, ela é transcendental. O homem é sua materialização e vive na

¹² Durante a discussão que se seguiu à sua primeira palestra de Zofíngia M. Burkhardt, criticou a pesquisa científica da hipnose. A isso Jung respondeu que “também é possível fazer pesquisa exatamente num campo metafísico”. Cf., Shamdasani, 2005, p. 220.

fronteira entre a matéria e o espírito. Mas a alma também é passível de pesquisa científica e dela não deve ser excluída.

Uma segunda questão que se faz presente e acompanhou Jung por toda a vida foi o valor da experiência, principalmente em termos religiosos. O entendimento de que é a vivência que traz o “saber” do mistério e, é o mistério que dá sentido e profundidade à vivência.

A terceira questão presente em Zofíngia é a valorização do mundo interno, do contato com a natureza, do tempo livre e, nesse sentido, e como um contraponto, a crítica à subjugação ao Estado, ao ser presa dos “ismos” e da engrenagem social. A busca da felicidade autêntica é metafísica e, por isso, há a necessidade de uma mudança de interesse do mundo material para o transcendental. Há de se compreender que há uma finalidade na natureza e uma intencionalidade na metafísica. No último elo da cadeia de causa e efeito chega-se a um postulado transcendental.

Por fim, a percepção de que tudo se move em um único e mesmo mundo, governado pela causa final desconhecida. Tudo é Um, embora a consciência só possa ver opostos. Na vivência da *unio mystica* está presente o símbolo da união. Ao entender a imagem de Deus não como uma personagem histórica de Nazaré mas como Redentor, Jung prefigura a passagem do Cristo histórico para o Cristo simbólico, da imagem de Deus para a *Imago Dei*.

As conferências de Zofíngia foram os primeiros pensamentos registrados e publicados de Jung. Observaremos, no capítulo a seguir, uma mudança de direção nesse pensamento, significativo o suficiente para denominarmos o próximo período de “Latência Religiosa”.

Shamdasani (2005, p. 221), em “A construção da Psicologia Moderna”, escreve a esse respeito: “Entre as palestras de Jung na Zofíngia e suas primeiras publicações há consideráveis descontinuidades de linguagem, concepções e epistemologia, conforme praticamente desaparecem as especulações avançadas sobre questões metafísicas, antes características a Zofíngia”. Ele especula que, após Jung ter

descoberto sua vocação como psiquiatra, parece ter ocorrido algo semelhante a uma conversão à perspectiva científica natural. Ainda de acordo com Shamdasani, que teve acesso aos protocolos da Sociedade de Zofíngia, no dia 20 de junho de 1900, em uma discussão após uma palestra de um colega, “Jung desfecha uma crítica à teologia, à religião e à existência de Deus, o que levou um participante a comentar o fato de, anteriormente, Jung ter tido uma visão muito mais positiva sobre esses mesmos assuntos que agora estava abandonando” (Ibid., p. 222).

Inaugurava-se o período da “Latência Religiosa”.

2.2 Período da Latência Religiosa – O Deus Freudiano

2.2.1 A Importância do Pai no Destino do Indivíduo (1908)

Por três razões esse ensaio de Jung, de 1908, se faz relevante: em primeiro lugar, nele observamos uma interação entre as descobertas proporcionadas pelos “Experimentos de Associação” e a Teoria Psicanalítica de Freud. O esteio desse ensaio encontra-se nos Experimentos de Associação realizados por Emma Fürst¹³, uma médica e discípula de Jung que fazia parte da equipe da Clínica Psiquiátrica Burghözli e que, a pedido do próprio Jung, aplicou os Experimentos de Associação em todos os membros de 24 famílias, num total de 100 sujeitos experimentais. Nessa pesquisa, analisada posteriormente por Jung, constatou-se, como fator preponderante, que havia um paralelismo, uma similaridade, entre as respostas fornecidas pelos diferentes membros de uma mesma família. Tal paralelismo só podia denotar que havia uma identificação inconsciente entre os familiares, principalmente entre pais e filhos. Alguns desses achados proporcionados pela pesquisa foram lidos por Jung, naquela época, sob a ótica da teoria psicanalítica.

Uma outra razão que torna esse ensaio importante é que nele observamos o desenvolvimento do pensamento junguiano na direção do que, mais tarde, foi denominado de Inconsciente Coletivo; e, a terceira razão, que para nossos objetivos é a mais significativa, refere-se ao fato de que esta é, praticamente, a única publicação desde Zofíngia, dentro do que denominamos de “período de latência religiosa”, que Jung fala sobre Deus. Só que, obviamente, como veremos, este é um “deus da latência” – um “deus freudiano”.

Queremos ressaltar que esse ensaio foi publicado, pela primeira vez, em alemão, no *Jahrbuch für Psychoanalytisch und Psychopathologische Forschungen*, vol I, de 1909. Em 1948, para o lançamento da 3ª edição, Jung fez uma ampla revisão, retirando vários referimentos psicanalíticos e, principalmente, dois longos trechos sobre Deus e religião. Por esse motivo, utilizamos a tradução para a língua inglesa realizada por Constance E. Long e publicada em 1917, referente ao texto de 1908,

¹³ Cf. C.G. Jung, OC II, *A Constelação Familiar* p. 478-489; C.G. Jung, OC XVIII/I, *Fundamentos de Psicologia Analítica*, p. 11-185.

e, portanto, anterior às alterações. O cotejamento entre as versões de 1908 e de 1948, publicações distanciadas por quatro décadas, dá-nos uma idéia melhor do desenvolvimento do pensamento junguiano no que se refere à religião e, principalmente, em relação ao significado psicológico da Imagem de Deus.

Logo no início do seu ensaio, Jung nos alerta sobre a importância, como enfatizou Freud, da relação psico-sexual [termo substituído na versão de 1948, por “relação afetiva”] entre as crianças e seus pais. Essa relação, conforme nos explica Jung, constituirá o conteúdo de uma neurose futura quando, mais tarde na vida, o indivíduo se defrontar com obstáculos que lhe pareçam grandes demais. Nesse ponto, a libido¹⁴ acumulada para transpor tais obstáculos refluirá e, “retornando ao leito antigo”, reavivará os conteúdos da infância, principalmente aqueles que dizem respeito à relação com os pais. Na verdade, salienta Jung, sobretudo os que se relacionam com a figura do pai, pois, sempre de acordo com Freud, “a relação com o pai tem um caráter especial” (Jung, 1912, p. 156). Essa mesma importância do pai “na moldagem da psico-sexualidade da criança” [em 1948 a expressão é substituída por “na moldagem da alma infantil”] foi constatada por Jung nos Experimentos de Associação aplicados por E. Furst em famílias. “A influência predominante do pai”, comenta ele, “perdura, muitas vezes, por séculos, como demonstram as mais recentes pesquisas” (Ibid., p. 157). E, para deixar mais clara a força dessa influência, cita um caso em que o Experimento de Associação aplicado numa família revelou que a filha de dezesseis anos apresentava respostas que eram análogas às da mãe de 45 anos, uma mulher infeliz, casada com um alcoólatra, um “homem estúpido”. Relata Jung:

Mas, a filha de 16 anos mal começara a viver, ‘não encontrara ainda seu objeto sexual’ [na revisão, ‘não era casada’], porém reagia como se fosse a mãe, como se tivesse passado por infindáveis decepções. Tinha a adaptação da sua mãe e, nesse sentido, identificava-se com ela. Há grandes evidências de que a adaptação da mãe deve ser atribuída ao seu relacionamento com o marido, mas a filha não era casada com o pai e, portanto, não tinha necessidade de apresentar tal adaptação. Ela a obteve através da influência do seu meio e mais tarde ela tentará adaptar-se ao mundo com essa desarmonia familiar. Da mesma forma que um casamento fracassado é inadequado, a adaptação dele resultante também é inadequada.

¹⁴ Na palavra “libido”, Jung insere uma nota de rodapé esclarecendo que: “libido é aquilo que os antigos psicólogos denominavam ‘vontade’ ou ‘tendência’. A expressão freudiana é *denominatio a potiori*” (p. 156, n. 3)

Logicamente, tal destino tem muitas possibilidades. Para adaptar-se à vida, essa menina terá de superar os obstáculos do seu meio familiar ou, *se incapaz de livrar-se deles, sucumbirá ao destino para o qual tal adaptação a predispõe*¹⁵ (Ibid., p. 159).

Em 1935, na terceira das cinco conferências que proferiu na Clínica de Tavistock, em Londres, Jung utiliza como exemplo o mesmo Experimento de Associação, extraíndo então o mesmo prognóstico, mas com uma conclusão sobre o destino dessa jovem que pareceu faltar neste ensaio de 1908. Diz ele: “Essa participação explica porque a filha de um viciado, que teve um inferno como juventude, acabará procurando um outro bêbado para se casar. Caso ele não beba, ela acabará por transformá-lo em bêbado, por causa dessa identificação tão grande com um membro da família” (OC XVIII/I, par. 156).

Mas voltemos a 1908 e a “Importância do Pai”. Após esse caso de uma identificação inconsciente entre mãe e filha, conclusão que ele chegou a partir dos experimentos de associação, Jung apresenta-nos quatro longos relatos em que a constelação parental obstrui a adaptação da descendência. No caso de número três há uma passagem que merece maior atenção. Trata-se da influência exercida pela imagem do pai já falecido sobre uma camponesa de 36 anos de idade. Essa influência chega a tal ponto que a camponesa tenta arruinar a própria felicidade através de uma neurose que a faz desejar morrer: assim, estaria junto a seu pai. Jung nos alerta que “se alguém estiver disposto a ver uma força demoníaca em ação, controlando o destino mortal, poderá vê-la nessas melancólicas e silenciosas tragédias que acontecem lenta e dolorosamente nas almas doentes de nossos neuróticos”. E, um pouco mais à frente, acrescenta: “Se nós, normais, examinarmos nossas vidas, do ponto de vista psicanalítico [‘do ponto de vista psicanalítico’ foi retirado na revisão], perceberemos que uma mão poderosa nos guia, de forma insensível, para o nosso destino; e nem sempre essa mão é bondosa. Muitas vezes a chamamos mão de Deus ou mão do diabo [...]”. A frase continua, mas sua continuidade foi totalmente retirada da edição de 1948. Em sua primeira versão, assim concluía Jung: “[...] pois, a força da constelação infantil tornou-se poderosa ao longo dos séculos, proporcionando o apoio e a prova de todas as religiões” (Jung, 1912, p. 169).

¹⁵ Grifo do autor.

Portanto, para Jung, em 1908, a mão guia que não se percebe, e que é responsável pelo destino do filho, é a mão do pai pessoal. E ela se revela e se faz visível no processo psicanalítico. Para ele, é evidente que na interação pais-filhos uma criança sensível refletirá em sua própria alma os excessos de seus pais, mas, muitas vezes são os próprios pais que se aproveitam da ingenuidade da criança para fazê-la escrava de seus complexos. Para nós, o que importa nessa dinâmica é o fato dessa mão paterna, quando inconsciente, ser poderosa, coercitiva e invisível, e, justamente por ter uma ação coercitiva e pela invisibilidade, “divina”. Nessa perspectiva ela se torna um sustentáculo à crença e garante a verdade das religiões. O pensamento de Jung, nesse ponto da sua vida, em relação a essa “mão divina” paterna e freudiana, encontra-se exatamente equidistante no tempo entre a imagem de deus que ele tinha em Zofíngia e a de 1916, quando passa a falar das “dominantes” do inconsciente coletivo; mas todas as duas ainda distantes da futura *Imago Dei*.

Quando de sua revisão, Jung acrescenta, nesse ponto, três longos parágrafos ao seu pensamento de 1908. Ele inicia o primeiro revendo, de certa forma, o trecho que retirou acima, ao mesmo tempo em que torna nítido que ficara longe de Freud no que diz respeito às figuras “divinas”. Diz ele, atribuindo o pensamento de 1908 inteiramente a Freud: “A personificação dessa coação [do destino] é atribuída, em primeiro lugar, ao pai, de modo que Freud é da opinião que todas as figuras ‘divinas’ têm sua raiz na imagem do pai” (OC IV, par. 728). E, em continuação, expande a anterior imagem do pai pessoal a dimensões arquetípicas. Agora, a imagem do pai tem um poder extraordinário, possui uma força mágica que transcende o pai pessoal, não podendo ser atribuída apenas a um simples ser humano. Ela é de natureza coletiva. Pertence a um sistema herdado que corresponde às situações humanas que sempre existiram, “apenas a consciência individual experimenta estas coisas pela primeira vez, mas não o sistema corporal e o inconsciente” (Ibid.). Por conta disso, a força, que antes era vista como as mãos de deus ou do diabo, ou seja, a força que modela a vida da psique, possui, na verdade, as características de personalidade autônoma, sendo essa a razão que a fonte de semelhantes destinos nos pareça ser um *daimon*, um espírito bom ou mau. “Denominei este modelo instintivo, congênito e preexistente, ou respectivamente o ‘pattern of behaviour’, de arquetipo”. Muitos se identificam com o arquetipo, ficando fascinados e “possuídos” por ele, passando então a exercer a mesma influência sobre os outros, sem disso ter

consciência. Para Jung, o perigo está justamente nesta identidade inconsciente com o arquétipo, “nesse caso não somente ele exerce uma influência dominadora sobre a criança através da sugestão, como também provoca nela a mesma inconsciência, de modo que ela sucumbe à influência de fora, não podendo, concomitantemente, fazer a oposição de dentro” (Ibid., par. 729). Em 1948, o destino era o arquétipo. A força, a amplitude e mesmo o caráter transcendente do que ele entendia por “arquétipo”, assim como o seu desenvolvimento através do tempo, veremos um pouco mais no decorrer deste trabalho.

Voltemos mais uma vez a 1908, quando Jung deu a seguinte continuidade a seu texto: “Poderíamos perguntar: Onde reside esse poder mágico dos pais, que atam a si seus filhos com grilhões de ferro, por vezes por toda a vida? A resposta sabe o psicanalista: de ambos os lados, nada mais do que a sexualidade” (JUNG, 1912, p. 170).

Ele exemplifica, então, a importância da sexualidade através de mais um caso, o de Nº 4. Trata-se de um garoto de oito anos de idade, que foi levado à terapia pela mãe, com a queixa de enurese¹⁶. Mas, o que para nós torna esse relato significativo, é o salto que Jung faz, num certo momento, da compreensão das forças pulsionais que determinam o destino de um indivíduo para a cultura, para a “história das nações”, para a religião.

No relato, tipicamente psicanalítico, o menino tem ciúme do pai e não tolera quando este é carinhoso com a mãe. “É fácil entender qual o objetivo do garoto quando, todo molhado de urina, chama pela mãe: ele tem ciúme e quer afastá-la do pai. É o rival do pai na disputa do amor pela mãe” (Ibid., p. 171). Jung conclui, apoiado pelos sonhos e fantasias do menino que este se identifica com a mãe e, em consequência, busca ter um relacionamento com o pai similar ao que a mãe tem. O garoto, portanto, devido a um componente homossexual, se vê, em relação ao pai, como uma mulher. “O que a enurese, neste caso significa, do ponto de vista freudiano, é

¹⁶ O garoto, segundo Deirdre Bair, era Otto Gross. Na verdade, não se tratou de um atendimento infantil, mas de um relato, feito pelo próprio Gross, quando internado no Burghölzli (Bair, 2006, p 201). No início do ensaio, na página 157, Jung faz a seguinte referência a Gross: “Essas experiências [sobre os Experimentos de Associação] e outras obtidas particularmente numa análise realizada conjuntamente com o Dr. Otto Gross, impressionaram-me quanto à consistência desse ponto de vista” [referindo-se à importância do pai] (Jung, 1917, p. 157) Não sabemos por qual motivo a referência a Gross foi retirada nas revisões de 1926 e 1948.

fácil de entender: [...] a enurese deve ser entendida como um substituto da sexualidade infantil. Nos sonhos de adultos, ela aparece como um disfarce para a pulsão sexual. A atitude infantil demonstrada aqui é, evidentemente, apenas sexualidade infantil” (Ibid., p. 172).

Apoiado nesses casos, Jung continua seu ensaio enfatizando a relação existente entre a sexualidade e o “destino”. Em suas palavras: “*Se pesquisarmos todas as possibilidades da constelação infantil, seremos forçados a dizer que, essencialmente, o destino da nossa vida é idêntico ao destino da nossa sexualidade*¹⁷” (Ibid., p. 172). Para ele, a dedicação tão intensa de Freud e sua escola à investigação da sexualidade têm, como objetivo, chegar a “uma compreensão profunda das pulsões que determinam o destino dos indivíduos” (Ibid., p. 172). É então, nesse ponto de seu ensaio, que Jung traça um paralelo entre a história do indivíduo e a da religião. Diz ele:

Se retirarmos os véus que encobrem os problemas do destino de um indivíduo, poderemos, subseqüentemente, ampliar nossa visão da história do indivíduo para a história das nações. Primeiramente podemos olhar para a história das religiões, para a história dos sistemas de fantasia de todas as pessoas e de todas as épocas. A religião do Antigo Testamento elevou o *paterfamilias* a Jeová, Pai dos Judeus, a quem o povo deve, por medo, obedecer e respeitar (Ibid., p. 172).

Assim, a relação do povo com Jeová corresponde à mesma relação que se tem com o pai, porém, como que elevada a uma oitava superior. Nessa mesma linha de raciocínio, Jung também descreve um estágio intermediário da relação do povo com a divindade: trata-se da relação do povo com os seus Patriarcas.

Na sua análise do Antigo Testamento, Jung entende que os fatores que deram origem à excessiva severidade da Lei Mosaica, (“o cerimonial repressor do neurótico”), foram o temor e o respeito neuróticos observados na vivência da religião judaica em relação a Jeová, e na tentativa fracassada de sublimação de um povo que era, então, por demais bárbaro¹⁸. Dada a impossibilidade da sublimação, fez-se

¹⁷ Grifo do autor.

¹⁸ Ao falar desse assunto, Jung insere uma nota de rodapé, em que dá a fonte dessas idéias: o artigo de Freud, “Os Atos Obsessivos e as Práticas Religiosas”, vindo à luz no ano anterior, 1907. Nesse ensaio, Freud afirma que a gênese da religião parece estar fundamentada na renúncia a determinados impulsos, embora não se trate,

necessária a lei. Somente os profetas conseguiram se libertar de tal repressão, pois neles, através da identificação com Jeová, a sublimação obteve sucesso. Tornaram-se, então, os Pais do povo.

Para Jung, Cristo – o cumpridor da profecia – pôs um fim ao medo que se tinha de Deus e ensinou a humanidade que a verdadeira relação com a divindade se dá através do amor. Dessa forma, ele destruiu a repressão cerimonial da Lei e deu um exemplo de relacionamento amoroso para com Deus. Mas, mais tarde, a sublimação imperfeita da Missa cristã levou novamente ao cerimonial repressivo da Igreja, do qual puderam se libertar apenas os espíritos capazes de sublimação, como os santos e reformadores. “Portanto”, nos diz Jung, fazendo uma prévia do assunto que, anos depois, veio a se transformar na polêmica do Deus ‘dentro’, “não sem motivo a teologia moderna fala das experiências ‘internas’ ou ‘pessoais’ como possuindo grande força de libertação, pois o ardor do amor sempre transmuta o medo e a repressão em um sentimento superior e libertador” (Ibid., p. 173).

Jung – que, ao fazer sua revisão, permitiu que o trecho a seguir continuasse a fazer parte do seu ensaio – retoma o paralelo pai/divindade, ao confirmar que o que observamos no processo histórico mundial, fonte original das transformações da divindade, vale também para os casos individuais: o poder dos pais guia o filho como um destino diretor mais alto. Mas, quando o filho cresce, instala-se nele o conflito entre a constelação infantil e a individualidade e, nesse ponto, a influência dos pais, que data do período pré-histórico (infantil), é reprimida, caindo no inconsciente. Obviamente, não é eliminada. “Do inconsciente, por meios de fios invisíveis, dirige as criações individuais do espírito em amadurecimento e, como tudo o que passa para o inconsciente, a constelação infantil envia para a consciência sentimentos obscuros, pressentimentos relativos à existência de uma orientação misteriosa e de influências sobrenaturais” (Ibid., p. 173). A continuação deste trecho, que vem a seguir, foi totalmente retirada quando da revisão:

Eis a raiz das primeiras sublimações religiosas. No lugar do pai, com suas virtudes e seus defeitos consteladores, aparecem, por um lado, uma divindade totalmente sublime e, de outro, o diabo, que nos tempos

como na neurose, exclusivamente dos sexuais, mas também àqueles instintos egoístas e anti-sociais (Freud, tomo II, p. 1341).

modernos teve, para a maioria das pessoas, sua dimensão reduzida pela percepção da responsabilidade moral de cada um. O amor superior é atribuído ao primeiro e a sexualidade inferior, ao segundo. À medida que nos aproximamos do território da neurose, a antítese se distancia ao limite máximo: Deus torna-se o símbolo da mais completa repressão sexual e o diabo o símbolo da luxúria. É por essa razão que a expressão consciente da constelação do pai, como toda a expressão de um complexo inconsciente quando aparece na consciência, adquire sua face de Janus, sua componente positiva e negativa (Ibid., p. 174).

Na parte restante do artigo, Jung se ocupa em ilustrar as polaridades positiva e negativa do complexo paterno, através da história de Sara, do Livro de Tobias.

Embora esse trabalho de Jung não tenha, como objeto específico de estudo, a visão psicológica da gênese das religiões e da imagem de deus, estas aparecem como um desdobramento da elaboração da importância da figura paterna. Sua raiz está na libido reprimida ou regredida e sua manifestação na coerção proporcionada pelo complexo inconsciente. E sua referência, freudiana.

2.3 O Fim da Latência – O Ponto de Mutação

2.3.1 Símbolos da Transformação (1912)

Parte I

Wandlungen und Symbole der Libido (Tranformações e Símbolos da Libido), lançado em 1912, ou “Psychology of the Unconscious”, título que o mesmo livro recebeu na sua tradução para a língua inglesa em 1916, constituiu-se, quando do seu aparecimento, no motivo maior de ruptura da relação de Freud com Jung. Nas palavras do próprio Jung, foi “um marco colocado no lugar onde dois caminhos se separaram” (JUNG, OC V, p. XIV). Não por menos: em suas páginas, o conceito freudiano de libido se amplia e deixa de ter origem exclusivamente sexual; o complexo de Édipo deixa de ser visto como o complexo nuclear da neurose e a imagem divina não é mais explicada como um substitutivo fantástico da imagem do pai pessoal. Agora, a imagem divina tem origem mais longínqua: ela é uma Imagem Primordial, parte de um substrato mítico, comum à espécie. No livro, esse desenvolvimento se faz num longo caminho de mais de 400 páginas. Obviamente, mesmo que Jung tenha declarado tê-lo escrito num jorro, “ele foi escrito, por assim dizer, em cima do joelho, em meio à agitação e à labuta do exercício da medicina, sem o tempo e os meios disponíveis” (Ibid., p. XIII); podemos detectar nele um trajeto consistente, com as suas raízes mais longas alcançando Zofíngia e outras mais próximas encontradas na correspondência mantida com Freud e, também, em alguns artigos.

Já, em 1906, no prefácio do seu livro “A Psicologia da *Dementia Praecox*”, Jung deixa claro que sua concordância para com as idéias de Freud é relativa, que:

fazer justiça a Freud não significa, como muitos temem, sujeitar-se incondicionalmente a um dogma; é bastante possível manter um julgamento independente. Se admito, por exemplo, os mecanismos complexos dos sonhos e da histeria, não significa, de forma alguma, que atribuo ao trauma sexual da juventude uma significação exclusiva, como Freud parece fazer; muito menos que eu coloque a sexualidade em primeiro plano, acima de tudo, ou lhe confira universidade psicológica que, como parece, é postulada por Freud, pela impressão do papel poderoso que a sexualidade desempenha na psique. (JUNG, OC, III, p. XIV)

A correspondência que Jung mantinha com Freud já revelava sua inconformidade com a estreiteza da conceituação da libido. Na carta de 23 de outubro de 1906, após se desculpar pela possibilidade de que suas reservas em relação às concepções freudianas fossem devidas à inexperiência, Jung questiona: “Não haveria um número de fenômenos fronteirizos que, com maior propriedade, podem ser considerados em termos de outro impulso básico – a fome?” (MCGUIRE, 1976, p. 47). Essa não foi a única carta que Jung escreveu questionando a origem sexual da libido, mas basta como um indicador do seu pensamento¹⁹. Também as idéias de um substrato mítico da psique e das imagens primordiais foram antecipadas na correspondência trocada com Freud, como bem mostra William McGuire em sua nota introdutória à re-edição do “Psychology of Unconscious”. Nessa nota, McGuire afirma que se pode rastrear a composição do “Wandlungen” através do conteúdo da correspondência. Por exemplo, na carta enviada para Freud, em 14 de outubro de 1909, Jung diz estar lendo, “com prazer”, um livro sobre o simbolismo religioso²⁰. McGuire complementa essa informação esclarecendo que, “por todo aquele outono e inverno, a exploração mítica se intensificou [...] e, no final de janeiro de 1910, Jung deu uma palestra em Zurique, em que mostrou que, na fantasia, o *primum movens* [...] é tipicamente mitológico” (MCGUIRE, *in* JUNG, vol. B, p. XVIII). Outra palestra proferida por Jung (16 de maio de 1910) em um encontro de psiquiatras, na cidade de Herisau, versava sobre conteúdos mitológicos, mais especificamente sobre o fato de que **o estudo da mitologia poderia assentar a teoria das neuroses em bases filogenéticas**. O texto original da palestra foi perdido, mas Jung enviara uma cópia para Freud para que este o comentasse. Das críticas de Freud, feitas página a página e devolvidas a Jung numa carta não datada, mas possivelmente de 22 de junho de 1910, sabemos que o texto tinha mais de 68 páginas e, pelo teor, que se constituiu na primeira parte dos “Símbolos da Transformação” (Cf., MCGUIRE, *in* Jung, vol. B, p. XIX).

¹⁹ Este tema já está presente, por exemplo, na primeira carta enviada por Jung a Freud em 5/10/1906, em que Jung, num determinado trecho escreve: “[...] para mim, a gênese da histeria parece ser preponderantemente sexual, mas não exclusivamente” (JUNG, 2001, p. 21).

²⁰ Nesse mesmo ano, entre o dia de Natal e o último dia do ano, Jung escreve uma carta a Freud em que diz que “A essência última da neurose e da psicose não a alcançaremos sem a mitologia e a história da cultura” (JUNG, 2001, p. 31).

Em 1911 apareceu a primeira parte desse estudo, sob o título de “Wandlungen und Symbole der Libido”, no *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, vol. III, editado por E. Bleuler e S. Freud e, em 1912 seguiu-se a segunda parte completa, no *Jahrbuch IV*. No mesmo ano, o texto foi publicado na língua alemã em forma de livro. Em 1952, para a sua 4ª edição, o livro foi relançado totalmente revisado e com o nome de “Symbole der Wandlung” [Símbolos da Transformação].

No prefácio dessa nova edição, Jung confessou que os seus inúmeros compromissos nunca lhe deram tempo para “analisar os erros de minha juventude” e, também, que “nunca me senti feliz com este livro, e muito menos satisfeito com ele. [...] Tive de reunir meu material às pressas, onde quer que o encontrasse. Não havia possibilidade de deixar minhas idéias amadurecerem” (JUNG, OC V, p. XIII).

A necessidade de seguir seu próprio caminho, deixando de ser o discípulo de Freud (que na verdade nunca foi²¹); de avançar com suas idéias a respeito de uma libido, ou melhor, de uma energia psíquica, entendida de uma forma muito mais ampla (e que, com o correr do tempo, foi ficando cada vez menos biológica); de postular a existência de um inconsciente coletivo e, nele, do arquétipo (que em 1912 já existe, como conceito prático, na idéia de um substrato mítico e da imagem primordial) justificam esse percurso, cuja urgência podemos inferir das frases do prefácio à 4ª edição, publicada em 1952, de um Jung que aos 77 anos, revê 1912:

Tudo se abateu sobre mim como uma avalanche, que também não pode ser detida. Só mais tarde compreendi a urgência inerente ao empreendimento: era a explosão de todos aqueles conteúdos anímicos que não encontravam lugar na estreiteza sufocante da psicologia e da filosofia de Freud. Está longe de mim tentar minimizar os extraordinários méritos de Freud no estudo da psique individual. Mas o molde dentro do qual Freud estendeu o fenômeno anímico pareceu-me insuportavelmente estreito [...] Refiro-me ao causalismo redutivo de suas teorias em geral e ao fato de praticamente não levar em consideração a finalidade tão característica de tudo o que é psíquico (Ibid., p. XIV)

E, um pouco mais à frente, conclui:

²¹ Cf., a esse respeito, Clarke, J. J, “Em Busca de Jung: indagações históricas e filosóficas”, p. 21 s.

Este livro foi escrito em 1911, quando eu contava trinta e seis anos de idade. Esta é uma época crítica, pois representa o início da segunda metade da vida de um homem, quando não raro ocorre uma *metanóia*, uma retomada de posição na vida. Eu também sabia, na ocasião, do inevitável rompimento com Freud, tanto no trabalho como na amizade (Ibid., p. XVI).

Portanto, esse é o livro, como o próprio nome dado a esta sessão indica, que consideramos ser o ponto de mutação da obra junguiana. É nesse livro que tem início, de fato, a psicologia analítica²². É nesse ponto que Jung, tendo sedimentado a experiência adquirida até então, inicia caminho próprio. É aí que se apresenta, dentro de um todo relativamente organizado, os frutos da experiência de 10 anos de Burghölzli: por um lado, os estudos minuciosos dos Experimentos de Associação que demonstraram, de forma incontestável, a realidade do inconsciente, a presença dos complexos autônomos, e a percepção de que a personalidade é multifacetada; por outro, uma intimidade com a *dementia praecox* e com a linguagem do delírio, que levou Jung a postular a existência de nexos, de motivos típicos e míticos, em um mundo visto, até então, só como caótico.

Sendo o nosso objetivo a busca do entendimento das idéias que levaram à criação do conceito da *Imago Dei* é importante assinalar novamente que, em 1912, a imagem de Deus deixou de ter uma dinâmica edipiana (como vimos no “A Importância do Pai...”) e passou a ser considerada por Jung uma imagem primordial, uma personificação da libido na forma de um herói solar. Essa longa elaboração inicia-se no primeiro capítulo dos “Símbolos”, denominado “As Duas Formas de Pensamento”, e estrutura-se a partir da interpretação das fantasias de uma jovem americana chamada “*miss Miller*”. As fantasias de Miller tinham sido coligidas e publicadas por Théodore Flournoy²³ em 1906 e foi fundamentado nessa publicação que Jung escreveu seu livro, sem jamais ter conhecido Miller pessoalmente.

²² O termo “Psicologia Analítica” aparece, provavelmente pela primeira vez, no “Exposição Sumária da Teoria dos Complexos”, trabalho enviado para o Congresso da Associação Médica Australiana, transcrito em setembro de 1911 (Cf., OC vol. II, n.6, p. 610). E no “Aspectos Gerais da Psicanálise”, de 1913, Jung fala que “[...] desenvolveu-se, no decorrer dos anos, uma nova ciência psicológica que poderíamos chamar ‘psicologia analítica’. Gostaria de usar a expressão de Bleuler, ‘psicologia profunda’, se esse tipo de psicologia só se referisse ao inconsciente.” (OC vol. IV, par. 523)

²³ Théodore Flournoy (1854-1920). Prof. de psicologia da Universidade de Gênova. Autor do “Da Índia ao Planeta Marte” (1900), um dos mais notáveis livros sobre ciências mediúnicas. Frank Miller foi aluna de Flournoy em Genebra entre 1899-1900, e atribuía suas visões ou imaginações à criptomnésia e não a fenômenos mediúnicos (Cf., Noll, 1976, p. 368, n. 2).

Os Dois Tipos de Pensamento

As fantasias, segundo Jung, devem ser compreendidas simbolicamente, da mesma forma como as imagens oníricas, pois, como ele diz no início do livro, “é um fato bem conhecido que um dos princípios da psicologia analítica é o de que as imagens dos sonhos devam ser interpretadas de modo simbólico” (JUNG, vol. B, par. 6). Mas, em continuação, o próprio Jung se pergunta: Por que os sonhos são simbólicos? De onde vem a sua capacidade de simbolização?

Em 1912, a resposta de Jung ainda é freudiana: eles são simbólicos para que não possam ser compreendidos, para que o desejo, que é a fonte do sonho, possa permanecer desconhecido. À segunda pergunta, Jung responde através de um exemplo que acaba se constituindo no motivo do capítulo.

Diz ele, em seu exemplo, que, se começarmos a pensar na Guerra de 1870, possivelmente nos virão à mente as batalhas sangrentas que então ocorreram, a Estrasburgo sitiada, o tratado de paz e assim por diante. Vê-se, então, que o caminho percorrido pelo nosso pensamento parte de uma idéia que podemos chamar de inicial ou superior e, mesmo que não mais tenhamos em mente essa idéia superior, ainda assim seremos levados por um senso de direção. Nesse trajeto não há nada de simbólico e é dessa forma que funciona o nosso pensamento consciente. Pensamos com palavras, em forma de linguagem, como se falássemos para alguém. É um pensamento dirigido para fora. Chamamos tal pensamento de pensamento com atenção dirigida. É esse tipo de pensamento que levou ao desenvolvimento da ciência e da filosofia.

Mas o que acontece quando não pensamos de modo dirigido? Nesse caso, responde Jung, nos faltará aquele senso de direção, aquela idéia superior. Não mais impelimos nosso pensamento a seguir um determinado trajeto, ao contrário, o deixamos flutuar, deixamos que siga o seu próprio ritmo. Esse tipo de pensamento, ao contrário do outro, não nos deixa cansados e nos leva da realidade para o mundo da fantasia. Não mais pensamos em forma de linguagem, mas, agora, imagem segue imagem e sensação segue sensação. Há uma tendência a criar imagens das

coisas como gostaríamos que elas fossem e de acreditar nessas imagens que criamos. Este poderia ser chamado de “pensamento onírico”, ou de pensamento imaginativo²⁴.

Jung afirma que, se olharmos para o passado, veremos que o que hoje chamamos ciência se dissolve em uma névoa indistinta. A Antiguidade preferia um modo de pensar mais relacionado com o imaginativo. O espírito antigo criava não a ciência, mas mitologia. O homem da Antiguidade via no sol o Grande Pai celeste e na terra e também na lua a Grande Mãe fecunda. Tudo possuía seu espírito e ao disco solar era conferido asas ou pés de forma a ilustrar seu movimento. É fácil ver, diz Jung, que, obviamente, este é o estágio mental da criança.

Assim, Jung entendia ser possível traçar um paralelo entre o pensamento imaginativo e mitológico da Antiguidade e o pensamento das crianças; um paralelo entre os sonhos e os povos primitivos. Na verdade, Jung reproduz o raciocínio da anatomia comparada e sua história de desenvolvimento, que mostra como as estruturas e funções do corpo humano foram o resultado de uma série de transformações embrionárias que correspondem a mudanças similares na história das raças. “Justifica-se”, diz ele, “a hipótese que, também na psicologia, a ontogênese corresponde à filogênese”²⁵ (Ibid., par. 36). Conseqüentemente, tanto o estágio do pensamento infantil, próprio da vida psíquica da criança, quanto os sonhos, seriam nada mais do que uma repetição de tempos antigos, pré-históricos. A suposição de Jung fundamenta-se naquilo que ficou conhecido como a “Lei biogenética”, da biologia evolutiva de Ernst Haeckel²⁶ (1834-1919), que ensinava que a ontologia recapitula a filogenia. **Se os estágios de desenvolvimento individual (ontogenia) podem reproduzir os estágios do desenvolvimento da raça humana (filogenia), todo ser humano adulto constitui um museu vivo da**

²⁴ Optamos por traduzir *phantasy thinking* por “pensamento imaginativo”, por crermos que traduz melhor o conceito de Jung do que “pensamento subjetivo”, “pensamento-fantasia” ou “fantástico”, como aparece nas OC. Pensamento fantasioso também poderia ser uma tradução adequada.

²⁵ Não é esta a primeira vez que Jung aborda o tema, como também não foi na palestra de Herisau, de maio de 1910, pois numa carta a Freud, de 30/11/1909, ele escreveu: “Sinto cada vez mais que uma compreensão aprofundada da psique (se de todo possível!) não pode prescindir da História ou de uma íntima colaboração com ela, assim como a compreensão da anatomia e da ontogênese só se torna possível com base na filogênese e na anatomia comparada. Por isso é que a Antigüidade me parece agora sob uma luz nova e significativa. O que hoje encontramos na psique individual – em formas comprimidas, atrofiadas ou unilateralmente distintas – pode ser visto no passado em plena integridade” (McGUIRE, 1976, carta 165, p. 322).

²⁶ Jung não cita Haeckel em seu livro e, até onde sabemos, nem em suas Obras Completas.

história da espécie, tanto na estrutura quanto no desenvolvimento²⁷. Podemos concluir que, em 1912, Jung trabalhava com a idéia de um “inconsciente filogenético.” Para ele, da mesma forma que o nosso corpo ainda conserva antigas funções, também o espírito que, aparentemente, ultrapassara essas tendências arcaicas, carrega em si as marcas da evolução pela qual passou. E, nas fantasias e sonhos, repetirá o arcaico.

Então, para Jung, na época em que os mitos foram criados, pensava-se de forma infantil, isto é, com um pensamento imaginativo, e esse pensamento permanece ainda hoje nos sonhos. Ele dá, então, um passo a mais nessa linha de raciocínio ao afirmar, no parágrafo 41, que podemos impedir uma criança de ter contato com os mitos antigos, mas não sua necessidade de mitologia. Essa afirmação parece apontar para uma conclusão inevitável: uma necessidade que é de todos e que sempre existiu (portanto, de algum modo transmissível) deve ter uma raiz instintiva (e, de fato, na sua revisão de 1952, ele acrescenta que tal necessidade só pode ser explicada através da força irracional dos instintos). E, como que para confirmar tal necessidade e, ao mesmo tempo, colocá-la como algo intrínseco ao humano, ele conclui: **“se conseguíssemos extinguir toda a tradição, toda a mitologia e toda a história das religiões, ainda assim tudo recomeçaria na geração seguinte. Teria sido destruída a manifestação momentânea, nunca o impulso criador”** (Ibid., par. 41). Talvez esta última frase contenha a primeira menção de Jung quanto à possibilidade de a religião (ou as imagens religiosas) fazer parte desse “inconsciente filogenético”, de ser parte constitutiva do humano, necessária, instintiva e, como todo instinto, servindo à vida e a sobrevivência.

O passo seguinte de Jung é investigar a dinâmica das fantasias e a fonte de onde retiram seus conteúdos. Seu raciocínio básico ainda é psicanalítico: há um padrão que é típico: o gago se imagina como grande orador e o pobre como milionário. Imaginamos o que nos falta. É o que mais tarde será denominado de “compensação”. Mas, se a dinâmica das fantasias é psicanalítica, o seu conteúdo parece provir de camadas muito mais profundas do que a do inconsciente freudiano;

²⁷ Cf., Noll, 1996, p. 53.

parece provir de camadas ancestrais²⁸. Não fosse assim, Jung não daria como exemplo uma fantasia típica, universal, presente na mente de todo o púbere: a do jovem que, frente às incertezas da vida futura, desloca sua insegurança para o passado e pensa que talvez não seja o filho de seus pais, mas, sim, o de um Conde rico que um dia virá buscá-lo. E nem citaria, para reforçar o exemplo, o fato de que muitos heróis, como Rômulo, Remo, Moisés, foram separados dos seus pais. E que muitos deles eram filhos de deuses; também os nobres vinham de uma ascendência de deuses e heróis. Jung quer mostrar, com esses exemplos, que os conteúdos do inconsciente estão relacionados à mitologia, que a alma possui uma camada histórica, que houve uma época da humanidade em que essas crenças foram verdades intensamente vividas e difundidas e que a fantasia do homem moderno as resgata e as repete.

Para Jung, essas repetições podem ter um caráter “normal”, como faz crer o exemplo da fantasia típica da puberdade anteriormente descrita, ou um caráter psicótico. Ele utiliza o modelo freudiano (e no livro repete mais de uma vez que, “de acordo com o ensinamento de Freud”): a libido, ao se introverter, se apossa das lembranças infantis do passado individual. E é este mesmo caminho já uma vez percorrido que, mais tarde, “quando de uma introversão e regressão mais intensas (nas fortes repressões e na introversão psicótica), possibilita que venham à tona traços pronunciados de um tipo de mentalidade arcaica que, sob certas circunstâncias, poderia levar à repetição de um conteúdo arcaico que foi uma vez manifesto” (Ibid., par.51). Esta “repetição” de um conteúdo arcaico, da maneira como descreve Jung, dá início à crítica tão duradoura (só mitigada com a idéia do arquétipo enquanto proposição de forma e não de conteúdo) de que ele entendesse as imagens como transmitidas hereditariamente. De qualquer forma, esse caminho regressivo da libido vai, em breve, ganhar conotações maiores e ser simbolizado na figura mítica do herói e sua missão: derrotar o dragão materno e partir em busca da conquista maior: sua própria integridade, simbolizada na *Imago Dei*.

²⁸ Heisig enxerga nesse ponto uma inconsistência. Diz ele: “A tentativa de Jung de manter a teoria de Freud da realização do desejo e, ao mesmo tempo, apresentar uma abordagem ‘filogenética’ do inconsciente, leva a uma inconsistência fundamental” (HEISIG, 1983, p. 24). Com isso, Heisig quer dizer que o símbolo deve ter um significado definido para o terapeuta, mas, por outro lado, ele provém de um inconsciente inescrutável. Esse conflito será resolvido distinguindo-se “signo” para a realização de desejo e “símbolo” para “abarcá-lo” o inconsciente filogenético.

Mas, voltando ao pensamento imaginativo, é ele que proporciona, com o auxílio do pensamento dirigido, a possibilidade de entrarmos em contato com essas camadas mais antigas do espírito humano que há tanto tempo se encontram abaixo do limiar da consciência. Ele se constitui e se torna consciente através dos sonhos acordados, dos sonhos propriamente ditos e do sistema de fantasias inconscientes aglutinados em complexos cindidos. Mas esse pensamento subjetivo e não dirigido, não sendo constantemente corrigido pelo pensamento adaptado, produz uma visão de mundo subjugadora e distorcida. Tal fato, reflete Jung, contribui para a dificuldade de se realizar a “tarefa extraordinariamente importante” de uma descrição sistemática do pensamento imaginativo²⁹.

Temos aqui a idéia básica do que Jung denominará, mais tarde, de inconsciente coletivo e de arquétipo, embora, nesse primeiro momento, com o “arquétipo”³⁰ sendo visto como formado pela sedimentação das experiências da humanidade, ou seja, por conteúdos que um dia foram vividos conscientemente e, depois, reprimidos. A aproximação a essa camada mítica se dará não por uma associação livre de idéias, mas através de um método que veio a ser denominado de “amplificação” e a visão em profundidade, proporcionada por esse modelo da psique, vai criar a necessidade de uma formulação mais ampla da idéia de símbolo; não mais como símile, não como signo, mas como imagem que busca abarcar as camadas arcaicas fundamentais da psique. Sua numinosidade, que justifica o fascínio do símbolo e que o torna “religioso”, já se prefigura na idéia da “visão subjugadora”, ocasionada pelo pensamento imaginativo, e a necessidade de compreendê-lo será a linha mestra da psicoterapia.

Para o objetivo ao qual nos propomos (e também como uma amostra de como agora se processa uma interpretação), é interessante reproduzirmos o exemplo relatado

²⁹ É preciso considerar aqui as pesquisas meticulosas que se realizaram no Burghölzli, visando-se a uma sistematização das fantasias dos pacientes internos. O trabalho recente da biógrafa Deirdre Bair trouxe à tona os estudos realizados naquele hospital a pedido de Jung, por Johann J. Honegger Jr, seu assistente de pesquisas. Dado o interesse de Honegger pela história antiga, simbologia e mitologia, Jung solicitou a ele que fizesse observações sistemáticas de pacientes. A principal e detalhada observação de Honegger concentrou-se em Emile Schwyser, que ficou conhecido como “o homem do falo solar”. Jung pediu para que Honegger sentasse ao lado de Schwyser e anotasse todas as suas falas com o máximo de detalhes possível. Esses registros, realizados entre 31/12/1909 e o final de fevereiro de 1910, compreendem cerca de 240 páginas, escritas a mão, dos delírios de Schwyser (BAIR, Vol. 1, p. 226-50). Podemos dizer que esses estudos estão na base ou mesmo se constituíram na “prova” do conceito de arquétipo.

³⁰ Devemos lembrar que a denominação “arquétipo” surgiu apenas em 1919, no “Instinto e Inconsciente” (OC, VIII, par. 133).

por Jung, ao final do seu capítulo sobre o pensamento imaginativo e o dirigido. Ali, visando a mostrar a dinâmica de seu pensamento, Jung reproduz a história contada por Anatole France sobre o piedoso Abbe Oegger, um sacerdote hipercrítico, mas muito fantasioso, particularmente no que dizia respeito ao destino de Judas: teria este recebido a punição eterna como assegura a Igreja? Deus o teria perdoado? Oegger partilhava da opinião de que Deus escolhera Judas como um instrumento da Redenção de Cristo. Pensando em dar um fim a suas dúvidas, Oegger dirigiu-se uma noite à igreja e suplicou por um sinal que lhe dissesse que Judas fora salvo. Sentiu então o toque de uma mão celeste em seu ombro. No dia seguinte, Oegger comunica ao bispo sua decisão: sairia pelo mundo pregando a infinita misericórdia de Deus.

Jung amplifica seu exemplo recordando que a lenda de Judas é um tema mítico que apresenta em seu cerne o motivo da traição do herói. Um tema típico, basta que lembremos, ele nos diz, de Siegfried e Hagen ou de César e Brutus. Mitos tão antigos, que sempre se repetem e que, ainda assim, nos servem de fonte de ensinamentos, devem expressar um fato psicológico importante, qual seja, o de que a inveja impede o sono tranqüilo do homem e mobiliza, no recôndito do seu coração, o desejo de ser o herói e de reproduzir seu destino fatal. Para Jung esse raciocínio se aplica de modo geral à tradição dos mitos, pois não se propagam relatos de quaisquer acontecimentos antigos, mas apenas aqueles que traduzem uma idéia coletiva, uma idéia que pertence a toda a humanidade, e que é sempre renovada. “Assim, por exemplo”, ele diz: **“a vida e os atos dos fundadores das antigas religiões são a mais pura condensação dos mitos típicos, atrás dos quais a figura individual desaparece inteiramente”** (Ibid., par. 53).

É fácil ver que esse simples exemplo de Jung abriga em seu âmago a idéia do inconsciente coletivo e, em seu bojo, toda uma nova visão da gênese psicológica das religiões e da figura da “divindade.” Traz, também, obviamente, o combustível para a polêmica que em tais idéias sempre está implícita. Por essa pequena frase que grifamos, ficamos sabendo que, tanto as religiões, quanto a vida e as obras dos seus fundadores, têm menos a ver com quem eles eram e o que fizeram do que com aquilo que o mito, de forma impessoal, fez deles. E mais, eles não são apenas o que são, mas são, também, os eficientes portadores das projeções de todos, à medida

que em todos esses mitos se condensam no inconsciente e, a partir daí, são projetados. Portanto, eles realizam no mundo o mito que já existia antes na alma coletiva. Por isso, são o que o mito os faz.

Se, anteriormente, as observações dos internos do Burghölzli levaram Jung a concluir que as imagens dos delírios dos doentes mentais se constituíam de padrões míticos inconscientes e universais, agora ele inverte a trajetória desse raciocínio e conclui que esses padrões míticos, sedimentados no inconsciente de todo ser humano (normal ou psicótico), também acabam por ser projetados na pessoa de um místico, no fundador de uma religião e na própria religião.

Podemos entender esse processo psicológico de “divinização” da vida e dos atos do fundador de uma religião, assim como da gênese da própria religião, como um longo caminho que teve seu início na 5ª palestra de Zofíngia, quando ele critica a teoria de Ritschl, a idéia do Cristo histórico, e defende o Cristo “supramundano” e “metafísico”. Esse caminho, que sofreu um desvio freudiano no “A Importância do Pai...”, retorna agora, nesse ponto dos “Símbolos”, ao seu leito normal. Adquire uma dimensão coletiva e mítica e se aprofunda na história do humano através de um inconsciente que é “filogenético”. Essa linha de raciocínio só vai se completar 28 anos à frente, no artigo “Tentativas de uma Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade”, na sessão em que ele discute “O Cristo como Arquétipo”³¹. Ali, ele se empenha em mostrar que, se Cristo fosse humana e historicamente verdadeiro, isto é, despido de suas camadas míticas, não seria mais “iluminado” do que, por exemplo, Sócrates ou Pitágoras. O símbolo Cristo teria perdido sua força viva. Para Jung, o Jesus de Nazaré, o homem Jesus, já naquela época, estava totalmente encoberto pelas representações metafísicas, por isso era o “Senhor dos demônios”, o “Salvador cósmico”, o mediador entre Deus e o homem. Para ele,

³¹ Para Jung o “arquétipo Cristo” é um termo mal empregado. Diz ele em uma carta a Hèlene Kiener: “O ‘arquétipo Cristo’, conforme a senhorita escreve, é um conceito errado. Cristo não é um arquétipo, mas uma personificação do arquétipo” (JUNG, 2003, p. 26).

Possivelmente, a primeira vez que Jung fala de Deus como arquétipo se encontre no “Psicologia e Religião”, quando discute o símbolo da quaternidade como representando o Deus interior. Ele normalmente se utiliza do termo Imago Dei e não da expressão “arquétipo de Deus”. Diz Jung: “[...] Incorreria em erro lamentável quem considerasse minhas observações como uma espécie de demonstração da existência de Deus. Elas demonstram somente a existência de **uma imagem arquetípica de Deus** e, em minha opinião, isso é tudo o que se pode dizer, psicologicamente, acerca de Deus” (OC XI, par. 102).

Cristo, desde o início, se esvaeceu por detrás das emoções e projeções de seu círculo imediato e depois do mais amplo. Foi assimilado pelos sistemas religiosos circundantes e moldado na sua representação arquetípica. Transformou-se na figura coletiva que o inconsciente dos seus contemporâneos esperava aparecer (OC XI, par. 228).

Mas, estávamos na história de Oegger e em 1912, e, após essa digressão, a ela voltamos. Para que ela seja bem compreendida, faz-se necessária uma complementação – faz-se necessário saber por que o pio Oegger se atormentava tanto com a antiga lenda de Judas. O fato é que, como nos conta Jung, ele partiu para o mundo com a intenção de pregar o Evangelho da Misericórdia, mas, após algum tempo, abandonou a Igreja para se tornar um Swedenborguiano³². Assim se esclarece a sua fantasia em relação à lenda de Judas: ele próprio era o Judas que traía seu Senhor; por isso precisava, de antemão, garantir a misericórdia de Deus – para que pudesse ser Judas em paz. O Judas de Oegger era o símbolo de sua tendência inconsciente. “As fantasias, portanto, nos falam através de um conteúdo mítico de certas tendências ou de desejos da alma que ainda não foram desenvolvidos ou que não são admitidos” (Ibid., par. 56).

As Fantasias de Miss Miller

Com isso chegamos ao 2º capítulo e ao ponto em que as fantasias de *miss* Miller estréiam no texto e passam a funcionar como uma espécie de viga estrutural que ilustra o que já vimos e dá sustentação ao que Jung ainda quer demonstrar. O que nos interessa, ao acompanhar *miss* Miller, é a trajetória do nascimento do símbolo. A dinâmica que faz com que uma imagem do inconsciente “filogenético” fique ativada e tenha um caráter dirigente. Vamos à descrição colhida por Jung nas páginas de Theodore Flournoy e lá encontramos o perfil de uma mulher de 20 anos de idade, hipersensível, sugestionável, que se identificou com o personagem Christian, da peça de Rostand, *Cyrano de Bergerac*, a ponto de sentir doer seu peito na mesma região em que o personagem recebeu a estocada fatal. Na peça, corresponde ao momento em que Roxane se despede de seu amado moribundo. (A identificação de

³² Emanuel Swedenborg (1688-1772). Considerado um dos maiores místicos de todos os tempos. Nascido na Suécia estudou ciências naturais, tornando-se um cientista e um legislador. Aos 35 anos de idade passou a ter vivências espirituais, sonhos e visões extraordinárias, e sentiu-se impelido a fundar uma nova igreja. Toda a doutrina relacionada a essa igreja veio de Deus quando da leitura dos Evangelhos. Ele dizia que Deus a ele tinha se revelado. (SPENCE, 1968, p. 392).

Miller, segundo Jung, indica, da mesma forma que em Oegger, que nela existe um complexo que tem uma expectativa de solução semelhante).

Durante uma viagem à Europa, *miss* Miller diverte-se ensinando inglês aos marinheiros e escreve uma canção à moda daquelas dos homens do mar. Certa noite escutou um oficial cantando durante sua vigília noturna pelo convés e tal fato a impressionou sobremaneira (mas não reconheceu o quanto foi tocada eroticamente pelo episódio). Numa outra noite foi acordada por uma voz que parecia ser a da sua mãe e que interrompe um sonho em que se fazia presente a frase: “quando as estrelas da manhã cantam em conjunto”. A frase parece estar associada à idéia da “Criação” e evoca recordações do *Paraíso Perdido* de Milton e do *Livro de Jó*. Após esse sonho, Miller escreveu o “Hino ao Criador”, um poema em louvor ao Criador que fez, antes de tudo, o Som, depois a Luz e, por fim, o Amor. É preciso que acrescentemos outros dados importantes, ligados ao mesmo contexto: primeiro é o fato de Miller ter ficado bastante perturbada quando, aos 15 anos, entrou em contato com um artigo que dizia que “a idéia gera espontaneamente o seu objeto”. Da mesma época é, também, a lembrança do seu estado de perplexidade quanto ao significado das palavras “caos”, “cosmos” e a “dádiva do amor”, proferidas pelo pastor no sermão dominical. E, por fim, também é significativo que as lembranças de *miss* Miller se fecham com a frase: “Só isto e nada mais”, a qual ela não faz indicação da referência, mas foi retirada do poema “O Corvo” de Edgar A. Poe. A frase “apenas isto e nada mais” quer narrar o desespero por causa de um amor perdido.

Tendo reunido essas associações, Jung inicia a análise das fantasias de Miller chamando a atenção para o fato de ela ter desconsiderado o quanto o marinheiro a impressionara, pois “uma particularidade que parece se fundamentar na camada histórica do inconsciente é a de que a impressão erótica, a qual se negou o reconhecimento consciente, se apodera de uma transferência antiga, já descartada, e através dela se expressa” (Ibid., par. 79), e, no parágrafo seguinte, ele complementa:

Assim, pode-se presumir que em *miss* Miller a **figura da divindade criadora masculina é uma derivação, analítica e historicamente**

psicológica, da imago paterna³³ e tem por objetivo, acima de tudo, substituir a transferência infantil descartada de tal forma que torne mais fácil e mais simples a passagem do estreito círculo familiar para o círculo mais amplo da sociedade humana (Ibid., par. 80).

Se lermos rapidamente a exposição de Jung, entendemos que o poema de *miss Miller* é um produto poético-religioso ocasionado por uma introversão da libido vinculada à substituição da “imago paterna”. Sendo assim, aqui, aparentemente, não estamos tão distantes do “A Importância do Pai...”, em que a transferência com o pai é reprimida e retorna como uma influência sobrenatural sobre o indivíduo. Mas, para nós, essa proximidade é apenas aparente, pois consideramos que o termo “imago” expressa, nesse novo contexto, a mesma dinâmica psicológica que posteriormente coube ao arquétipo. Entendemos que, aqui, a expressão “historicamente psicológica”, associada à palavra *imago*, quer justamente significar isso: a sua dimensão impessoal e universal. Isso se confirma alguns parágrafos à frente quando Jung faz um paralelo entre Miller e “Helly”³⁴, a menina cujo caso ele analisou em sua dissertação de formatura, e publicou sob o título de “Sobre a Psicologia e Patologia dos assim Chamados Fenômenos Ocultos”.

Já naquela época (1902), Jung se surpreendia com o abundante material mítico das fantasias inconscientes de Helly e com o quanto elas eram distantes da realidade de uma menina de quinze anos. Na sua fantasia, recorda Jung, Helly era a Mãe Primordial de várias pessoas. “Se descontarmos a fantasia poeticamente elaborada da garota” ele nos diz, “restam ainda **elementos que são comuns a toda a humanidade**, num grau muito maior do que os conteúdos da consciência, pois eles são **a condensação do que é historicamente médio e habitual**” (Ibid., par. 89).

³³ Ao se referir, em 1912, à imago paterna, Jung insere nesse ponto uma nota de rodapé em que explica a razão pela qual, nesse caso, ele prefere o emprego do termo “imago” ao invés de “complexo”. “Através dessa terminologia”, diz, “pretendo dar àquela condição psicológica uma independência viva na hierarquia psíquica, isto é, aquela autonomia que, em virtude de uma grande experiência, afirmei se constituir numa característica essencial do complexo emocional” (JUNG, Vol. B, p. 48, n. 6). Na mesma nota, logo a seguir, Jung responde às críticas dos que consideravam essa autonomia um retorno à psicologia medieval, afirmando que esse “retorno” fora intencional e consciente, em virtude de a psicologia que se encontra projetada nas superstições antigas e modernas, especialmente na demonologia, fornecer exaustivas evidências para esse ponto de vista. Na sua revisão de 1952, Jung acrescenta [que nos seus estudos posteriores] “uso para isto o termo ‘arquétipo’ e, com isso, quero expressar o fato de tratar-se de motivos impessoais, coletivos”. Ainda na revisão de 1952, em uma segunda nota, Jung explica que “**A afirmação de que a divindade masculina é um derivado da imago paterna literalmente só é válida dentro do âmbito de uma psicologia personalista. Um exame mais profundo da imago paterna mostra que nela existem, a priori, certos elementos coletivos que não se baseiam em experiências individuais**” (OC V, p. 37, n. 6).

³⁴ Hélène Preiswek, a prima de Jung que realizava as sessões mediúnicas cuja observação se constituiu no motivo da dissertação de Jung (Cf., BAIR, vol. 1, p. 90s.)

Para Jung, também o problema de *miss Miller* era um problema comum a todos. Para ela o problema era: como ser criativa? E, sempre de acordo com Jung, a natureza tem a essa pergunta uma única resposta: tendo um filho. Mas, ele diz, esta resposta, como nos mostra a análise, se defronta com outro problema terrível: o medo do incesto. Por conta disso, na idade em que se evidencia a natureza humana do pai, o amor forte e natural que liga o filho ao pai se desvia para as formas superiores do pai: os Pais da Igreja e o Deus Pai. Se o problema não fica resolvido, também não faltarão consolos na mitologia. O pneuma divino não penetrou o seio da Virgem e viveu entre nós como o filho do homem? Possivelmente conservamos até hoje a imagem da Virgem porque ela diz, silenciosamente, a quem chega procurando consolo: “Eu também me tornei mãe pela idéia que gera espontaneamente o objeto” (Ibid., par. 96).

Na descrição de Jung, esse trajeto da criação do símbolo, que, de início, parece tão freudiana, adquire outra magnitude e parece que o objetivo da libido é, desde o início, o criativo. Ele vai nos dizer que tudo na psicologia tem um significado inferior e outro superior e, portanto, o problema da autora não é apenas sexual, mas também intelectual. É esse anseio intelectual que se traduz no empenho em tornar verdadeira a expressão que, já na adolescência, impressionara tanto *miss Miller*: “a idéia que gera espontaneamente seu objeto”. Em outras palavras, a necessidade que se apresenta é a de uma criação ideal ao invés da real (um filho). Para Jung, como vemos em vários pontos de sua obra, o fator criativo, numa personalidade capaz, é a aspiração maior, constituindo-se em uma necessidade vital (mais tarde a criatividade será descrita como um fator instintivo ou semelhante ao instinto³⁵). Ele diz que é justamente esse aspecto relacionado ao criativo, presente na fantasia de *Miller*, menos que o sexual, que justifica, pelo menos em grande parte, a excitação e as noites insones, “pois”, ele esclarece, “é um pensamento que carrega em si um pressentimento de futuro, é um daqueles pensamentos que se originam, como diz *Maeterlinck*³⁶, do ‘inconsciente superior’, daquela ‘potência prospectiva’ das combinações subliminares” (Ibid., par. 99) . Sua frase parece confusa, mas ela se

³⁵ Cf., Jung, OC VIII, par. 245.

³⁶ Maurice Maeterlinck (1862-1949), autor dramático, poeta e ensaísta-filosófico belga, prêmio Nobel de literatura de 1911. Jung se refere ao livro *La Sagesse et la Destinée*, de 1898, de forte conteúdo místico (Cf., <http://nobelprize.org>).

esclarece na nota de rodapé por ele introduzida nesse ponto. Para nós, essa nota é um desvio do texto que parece se fazer mais importante que o leito principal. Logo de início ele diz saber que, ao falar de “pensamento com pressentimento de futuro” será taxado de místico, “mas devemos examinar os fatos mais de perto” (JUNG, vol. B, p. 55, n.17). E, para ele, o primeiro fato a ser observado mais de perto é que, “sem dúvida, **o inconsciente contém em si conteúdos que não alcançam o limiar da consciência**” (Ibid.). Uma grande parte desses conteúdos, como sabemos da psicanálise, é dissolvida em seus determinantes históricos, pois é prática da análise despotencializar os conteúdos complexuais que competem com uma condução apropriada da vida. Mas a linha de raciocínio de Jung parece nos levar além. Ela nos faz supor que ele está prestes a concluir que há no inconsciente, conteúdos que nunca antes foram conscientes, não se constituindo, portanto, objeto de repressão. Mas, por enquanto, sua afirmação é de que se trata de conteúdos inalcançáveis, e procura demonstrar tal fato através do paralelo que constrói entre o método psicanalítico e a história. “A psicanálise trabalha de forma retrospectiva, da mesma forma que a história. Assim, como a maior parte do passado está tão recuada no tempo que não mais é alcançada pela história, **também a maior parte dos determinantes do inconsciente é inalcançável**” (Ibid.). Mas é melhor darmos livre voz ao próprio Jung. Diz ele em continuação:

A história não sabe de duas coisas: aquilo que está oculto no passado e aquilo que está oculto no futuro. Mas ambos, talvez, possam ser alcançados com alguma probabilidade; o primeiro como um postulado, o último como um prognóstico histórico. À medida que no hoje já está contido o amanhã e toda a trama do futuro já está tecida, um conhecimento mais profundo do passado pode tornar possível um certo conhecimento de um futuro relativamente distante. Se transportarmos esse raciocínio para a psicologia, como Kant já o fez, chegaremos necessariamente ao mesmo resultado: assim como há vestígios de memória que há muito caíram abaixo do limiar da consciência e são acessíveis no inconsciente, também há certas **sutis combinações subliminares do futuro**, de grande significado para os acontecimentos futuros, na medida em que o futuro é condicionado por nossa própria psicologia. Mas, assim como a História não se preocupa com as combinações para o futuro, que são função da política, da mesma forma **as combinações psicológicas** para o futuro não é objeto da análise. Elas **seriam bem mais o objeto de uma síntese psicológica infinitamente refinada, que tentasse seguir a corrente natural da libido**. Não somos capazes disso, mas, possivelmente, tal coisa possa ocorrer no inconsciente, como vemos quando vêm à tona fragmentos significativos desse processo, ao menos de tempos em tempos, nos sonhos e em determinados casos. **É**

desse processo que vem o significado profético dos sonhos, de há muito afirmado pela superstição (Ibid., p. 55, n. 17).

Talvez se deva à obrigatoriedade de síntese que uma nota de rodapé impõe o fato que faz Jung escrever, nesse espaço restrito, elementos que resumem ou trazem em germe todo um desenvolvimento futuro de sua teoria. Como numa metalinguagem, a idéia das “sutis combinações subliminares do futuro” parece aqui se referir, também, ao próprio Jung; é como se nele se prefigurasse uma teoria, já visível em seus contornos, mas que só se constituirá fato no decorrer do tempo.

Embora o objetivo de Jung nessa nota de rodapé seja, evidentemente, o de se defender dos previsíveis comentários quanto ao seu misticismo, ao fazer isso ele se apóia numa argumentação que acaba por dar início, por assim dizer, nesse ponto de sua obra escrita, à conceitualização de análise prospectiva³⁷.

Senão, vejamos: Jung nos fala dos determinantes inconscientes e do método analítico (regressivo) utilizado para se chegar até eles. Mas, para além de certo ponto, esgotado o inconsciente freudiano, a psique é inalcançável. Formula-se então, nos diz Jung, nesse limite, um postulado. O postulado a que nesse contexto ele se refere, embora não dito aqui, mas perceptível por toda a trajetória desse livro e pelas pesquisas a qual então ele se dedicava no Burghölzli, passa, primeiramente, pela descoberta dos motivos típicos, dos padrões mitológicos e da camada arcaica da psique. E essas descobertas suscitam, em seguida, uma pergunta inevitável, que é a de como esses padrões são gerados, qual seria sua fôrma. Embora de modo não visível, é para esse “inalcançável”, além da memória pessoal, que se dirige a libido. Mas aí entra e se faz útil o paralelo com a história. Se na história há um movimento para a pré-história, para o “inalcançável” histórico e, portanto, para o campo da hipótese, há também um movimento para o futuro, para a probabilidade histórica futura a partir dos eventos do passado. No campo psíquico o mesmo deve ocorrer. Se há um movimento regressivo da libido, há, também, a possibilidade

³⁷ Não se pode falar que seja esta exatamente a primeira vez que Jung propõe a concepção de um método prospectivo finalista. Ele já estava presente na sua dissertação de conclusão do curso de medicina, (publicado com o título de “Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos”, em 1902), e, também, em uma carta a Freud, escrita entre 2/4/1909 e 12/4/1909, em que ele se diz impressionado por certos fenômenos espiritualistas apresentados por uma paciente e relata que “intui que, por baixo de tudo isso, haja um complexo bem singular, um complexo universal relacionado a tendências prospectivas do homem. Se há uma psicanálise, deve haver também uma ‘psicosíntese’ que cria os acontecimentos futuros segundo as mesmas leis” (MCGUIRE, 1976, p. 265).

desse mesmo movimento ter um direcionamento prospectivo. Mas a análise ainda não está instrumentalizada para tal percurso. Será preciso se aprimorar o método sintético, o que se fará a partir de agora com o método da amplificação. Em 1914, em um anexo a um artigo de 1908, “O Conteúdo das Psicoses”, e que será analisado na próxima sessão desta dissertação, o método sintético já será apresentado como um instrumento formal da análise. Por ora, nos exemplos de Oegger e, agora, mais detalhadamente, no de *miss* Miller, vê-se que Jung passa a se ocupar com os desenvolvimentos que ocorrem nos mitos, o “desenrolar da trama” ou, em outras palavras, com o caminho proposto pela libido. Ele já pode concluir e assim o fez em sua nota de rodapé, que a libido tem, também, um movimento prospectivo natural. O elo seguinte dessa corrente dirá que, se há um movimento prospectivo, há uma direção. E, por fim, bem mais à frente, que a direção leva a um centro psíquico, que teve na *Imago Dei* seu símbolo mais polêmico. E todo esse processo, que ele já percebe ocorrer nas pessoas, só que de forma inconsciente, em flagrantes colhidos nos sonhos, poderá ser consciente. E adquirirá então o nome de individuação.

Por isso tudo que foi dito, talvez se possa localizar nessa nota de rodapé, sobre a qual comentamos, o epicentro, se assim podemos falar, do que denominamos de a “grande mutação”. Aí se estabelece o contorno de uma visão ampliada da psique, de uma nova abordagem terapêutica capaz de trabalhar com essa “nova camada” do inconsciente e o esboço de uma noção de realização individual que ultrapassa a noção do que comumente se entendia por “cura”.

Saindo da nota de rodapé e voltando ao texto principal, mas ainda dentro do contexto “prospectivo”, Jung nos dirá que um dos desdobramentos mais próximos dessa “combinação psicológica subliminar” se dará na ocorrência dos sonhos visionários que, em seus muitos anos de experiência, viu anteceder às neuroses de “longa duração”. “Tais sonhos”, diz Jung, “ficam fixados indelevelmente na memória e revelam, quando da sua análise, um significado oculto que antecipa os eventos subseqüentes da vida” (JUNG, vol. B, par. 100). Eles constituem uma síntese da situação psicológica do indivíduo. O sonho de caráter antecipatório é o gancho do qual Jung se utiliza para voltar à *miss* Miller e à noite insone que esta passara quando, ainda adolescente, ficara sabendo sobre “a idéia que espontaneamente

produz seu objeto”. Para Jung, essa noite insone indica, qual sonho antecipatório, **a presença de um pressentimento: o da existência em sua vida de uma meta erigida pela sublimação**³⁸.

Nesse ponto de sua argumentação, a dinâmica freudiana da repressão e da sublimação ainda tem validade para Jung, embora, em um movimento oscilatório, pareça às vezes dela se afastar. Por essa razão, ele entende que *miss* Miller, ao ter reprimido a impressão erótica experimentada em relação ao marinheiro e, conseqüentemente, impedindo-se de considerá-la conscientemente, fez com que a impressão retornasse, porém de forma simbólica (driblando o censor), na forma de um hino religioso. Assim, o cantor noturno, objeto do seu erotismo, torna-se, à maneira da antiga transferência para o Pai-sacerdote, o “Criador”, o “Deus do Som, da Luz e do Amor”.

Mas, se nesse ponto sua argumentação parecia, como dissemos, freudiana, aqui de Freud ele novamente se afasta, pois as associações de *miss* Miller com o Paraíso Perdido de Milton e com o Livro de Jó (e também com o Christian, de Cyrano), levam Jung a supor que o percurso indireto da libido será de sofrimentos. Será o seguimento de um padrão coletivo, mítico, à semelhança daqueles dos personagens das associações. Afinal, **Jó** sofreu com as torturas impingidas por Satanás e por Deus, tornando-se, como escreve Jung no parágrafo 106, **“um brinquedo das forças sobre-humanas, forças que consideramos não mais como metafísicas, mas como metapsicológicas”** (Ibid., par. 106). (O que é esse metapsicológico já se verá). Dois parágrafos à frente, Jung transporta esse mesmo raciocínio para *miss* Miller, afirmando: “*Miss* Miller age como Jó; ela não diz nada e deixa o bem e o mal virem do outro mundo, do metapsicológico” (Ibid., 108). É desse espaço metapsicológico que provém a demonstração do poder de Deus que submete Jó. Um Deus que Jung compara a dois seres, frutos da própria criação divina, os monstros bíblicos Beemot e Leviatã, que representam a natureza, tanto no seu aspecto de fertilidade quanto no de força e violência desenfreadas. E foi justamente

³⁸ O termo “sublimação”, que aparece com grande freqüência ao longo do livro dos “Símbolos...”, foi retirado quando da revisão de 1952. A individuação terá então sua libido específica, não mais se tratando de uma libido “sublimada”. Para Jung, a sexualidade não pode ser inteiramente sublimada e “subitamente um dia”, diz irônico num trecho do *Dream Analysis*, “talvez em Paris, o homem comete um engano e...ela não funciona aquele dia” (JUNG, 1984, p. 64); Cf., também, p. 63, 67 e 301.

esse aspecto da natureza divina desenfreada que destruiu o paraíso de Jó, afirma Jung, inaugurando a polêmica que travou por toda a vida: a dupla face divina. Diz ele: “A divindade, como mostra o poeta, simplesmente apresentou o seu outro lado, o lado ao qual chamamos de Diabo, e despejou sobre Jó todos os horrores da natureza, naturalmente com o objetivo de treiná-lo e discipliná-lo”³⁹(Ibid., par. 111). E ainda, nesse mesmo parágrafo, ficamos sabendo, por fim, qual é o espaço da metapsicologia e de onde provém o poder de Deus. **“O Deus que criou tais monstruosidades”**, conclui Jung, “ante as quais o pobre e frágil ser humano se enrijece em ansiedade, deve certamente esconder em si qualidades que dão o que pensar. **Esse Deus vive no coração, no inconsciente, no reino da metapsicologia”** (Ibid.).

É importante que retornemos por um momento às frases grifadas do parágrafo acima para delas nos ocuparmos com mais vagar. A importância que queremos ressaltar reside no fato de que Jung – e julgamos que temos elementos para assim concluir, a partir deste seguimento cronológico que realizamos dos seus escritos e que vamos aqui apontando – vai gradativamente estruturando uma equação que ele começara a arquitetar na sua primeira palestra de Zofíngia, isto é, uma fórmula que permitisse uma ampliação do campo da ciência para que nela, de alguma forma, se incluísse o espírito e, de certa forma, a metafísica. Em Zofíngia, ele não tinha ainda elementos que o fizessem ir além de sua juvenil constatação indignada de que o materialismo científico amputava dimensões significativas da realidade fenomenológica. Agora, após dez anos de Burghölzli, dos Experimentos de Associação e da conclusão de que os delírios continham um sentido mítico, ele começava a delinear um novo campo fora da realidade demarcada pela ciência positivista. É nesse campo que, de alguma forma, teriam origem as forças sobre-humanas e também seria ali que elas adquiririam o formato mítico do Deus e do demônio que torturaram Jó. Mas, no esforço de não colidir com a ciência, esse campo não pode ser entendido como metafísico e adquire o nome de “metapsicológico”. Julgamos que por metapsicológico⁴⁰ Jung aqui se refira ao que vai além da consciência e do inconsciente freudiano, mas ainda pertencente ao

³⁹ Interessante notar que na revisão de 1952 Jung retira a frase “naturalmente com o objetivo de treiná-lo e discipliná-lo”, ou seja, ele não tem mais a necessidade de justificar o sofrimento pelo qual passara Jó como um aprimoramento moral, educacional.

⁴⁰ Freud denominou a sua teoria de metapsicológica. Não é a esse tipo de denominação que Jung se refere aqui.

campo do psíquico. Sendo assim, toda a dinâmica do Inconsciente coletivo está aqui contida, mas faltariam ainda sete anos para que o conceito fosse circunscrito e assim denominado.

Com certeza o espaço “metapsicológico” (ao invés do metafísico) não contribuiu para que diminuísse a pecha de “místico” que uma parte do meio freudiano já começava a lhe outorgar, assim como não a diminuiria a denominação posterior de “inconsciente coletivo”. Conceito de fronteiras necessariamente indetermináveis, (como os são, por exemplo, o de Si-mesmo ou *Imago Dei*), tornado visível pelo símbolo (da forma como ele compreendia símbolo⁴¹), e animado por uma libido que, com o passar do tempo, perderá a substancialidade de ser biológica e genética, os espaços metapsicológico e metapsíquico – a despeito da afirmação constante de Jung de que era um empirista – nas mãos de seus críticos, se refundirão.

Vale a pena repetirmos a última frase do parágrafo aludido: “Esse Deus vive no coração, no inconsciente, no reino da metapsicologia”. Portanto, agora sabemos que esse deus, da forma como ele entendia, não é metafísico, mas que, de qualquer forma, atua a partir de um espaço que transcende ao ego e ao reprimido individual; sabemos que ele é a libido personificada num padrão mítico; sabemos que apresenta outra face e que esta é diabólica e é a própria natureza; e, por fim, sabemos onde “habita”: o coração (ou o inconsciente) do homem.

Após essa digressão, voltamos ao mesmo parágrafo 111 em que estávamos, posto que ele ainda não terminou. Jung ainda dirá, nesse longo e importante parágrafo, após ter afirmado que Deus mantém sua habitação no coração do homem, isto é, no **reino da metapsicologia**, que, **“se é esse o local onde se encontra a fonte da ansiedade que se manifesta frente ao horror indizível, é também aí que se encontra a fonte que resiste a esse mesmo horror”** (JUNG, vol. B, par. 111). Assim, reforçando o que foi dito acima, o inconsciente passa a ser visto de forma dual. Além de fonte da ansiedade e lócus do reprimido, ele contém, também, um aspecto positivo, criativo, promotor de saúde e de adaptação. O “Deus” que nele

⁴¹ Nesse contexto, definiríamos o símbolo “junguiano” com as palavras de James Joyce: “Qualquer objeto devidamente observado pode ser a porta de entrada para os deuses”, ou, como em outro lugar, o mesmo Joyce define, “Uma porta que se abre para o infinito”; (citadas por Campbell *in* Cousineau, 1994, p. 207).

reside (ou que ele “é”), sabemos a partir de agora, é paradoxal⁴². É dessa forma que vai, lentamente, se configurando uma imagem de “totalidade” que habita (ou constitui) o inconsciente. “Uma fonte que faz”, diz Jung tendo o Deus de Jó por referência, “de nosso eu consciente um juguete: muitas vezes somos sua vítima, mas outras tantas também carrasco” (Ibid., par. 111).

Mas, ainda nesse mesmo parágrafo, a dificuldade de formular um conceito de Deus que, mesmo em termos psicológicos, parece escapar, faz com que ele novamente pergunte: “**Quem é esse Deus?**”, para então responder:

É um pensamento gerado pela humanidade em todas as partes do mundo, em todas as épocas, sempre e de novo e de forma semelhante; uma força de “outro mundo” que o homem venera, **uma força que cria e destrói. Uma idéia necessária à vida.** Compreendida psicologicamente a divindade nada mais é do que um **complexo de representações que é projetado**, acentuado quanto ao afeto de acordo com o grau de religiosidade do indivíduo; assim, **Deus deve ser considerado como representando uma certa soma de energia (libido)**⁴³. Essa energia aparece projetada (metafisicamente), pois ela atua a partir do inconsciente e é deslocada para o exterior, como mostra a psicanálise (Ibid.).

A pergunta que ele se fez obrigou-o a uma resposta sintética e a, finalmente, uma definição do que ele entende por “Deus”. Aproveitamos então este espaço da definição para reunirmos o que ele estruturou ao longo destas páginas do “Símbolos”. Assim, “Deus”, é um pensamento (ou um complexo autônomo de representações) presente na humanidade em todas as épocas e lugares, de base instintiva, serve à vida; habita o inconsciente ou espaço metapsicológico ou a

⁴² Talvez desde 1906 Jung tenha formulado a idéia de um inconsciente que contivesse em si os pares de opostos. No “Seminário de 1925” ele narra que, em 1906, no Burghölzli, atendeu a uma costureira em que à megalomania mesclava-se um sentimento de inferioridade, e que, quando protestava por ser mantida no manicômio, uma “voz” lhe dizia que era insana e por isso lá deveria permanecer. Jung concluiu então que o inconsciente estava na superfície e o ego no inconsciente. Ele diz: “Descobri, mais tarde, para meu espanto, que as idéias de megalomania e as de depreciação, provinham da mesma fonte. No princípio achei impossível que o inconsciente pudesse produzir os opostos conjuntamente, pois estava ainda na trilha de Shopenhauer, de Hartemann e de Freud. O inconsciente era apenas uma pulsão e não podia expor um conflito dentro dele mesmo. Pensei então que talvez os dois opostos viessem de diferentes níveis do inconsciente, mas isso não funcionou. Finalmente tive de admitir que a mente da mulher utilizava-se de ambos os princípios de uma só vez.[...] Em outras palavras: o inconsciente contém em si os pares de opostos” (JUNG, 1991, p. 18-19).

⁴³ Em 1952, quando da revisão para a nova edição, Jung houve por bem acrescentar nesse ponto uma nota de rodapé, que aqui reproduzimos: “Esta proposição foi vista como uma ofensa, pois não se percebeu que se tratava de um ponto de vista psicológico e não de um enunciado metafísico. O fato psíquico “Deus” é um autonomismo típico, um arquétipo coletivo, como mais tarde o denominei. É, portanto, característico não só de todas as formas superiores de religião, mas aparece também em sonhos. O arquétipo, como tal, é uma imagem psíquica inconsciente, tendo uma realidade independente da atitude da consciência. É uma existência psíquica que não deveria ser confundida com a idéia de um Deus metafísico. A existência do arquétipo não postula a existência de um Deus e nem a nega” (JUNG, Vol. V, p. 48, n. 29).

camada arcaica, mítica, da psique. Projetado é “visto” no “outro mundo” ou se projetado sobre uma figura “a diviniza”, modelando-a em um padrão mítico. É uma força que cria e destrói, portanto, paradoxal. Uma concentração de libido e, quanto maior a religiosidade de um indivíduo, maior a carga de libido ou afeto ligada a essa imagem. Por fim, é uma imagem propulsora, isto é, como todo símbolo, mobiliza em nós a força motriz que, por sua vez, nos impele em direção a esse mesmo símbolo, o qual nós mesmos projetamos, e que, quando projetado, nos atrai. E, em uns poucos parágrafos à frente, a essa definição será acrescentado o fato de que esse símbolo agrega os homens em comunidades, fazendo, quando compartilhado, que os homens se tornem “irmãos”. Um símbolo que transforma a libido arcaica, espiritualizando-a (par. 122).

Mas, em continuação, e após ir tão longe em sua originalidade, e, possivelmente, por causa disso, Jung parece ter necessidade de justificar seu pensamento como ainda pertencente ao corpo da teoria psicanalítica. Volta então, em mais uma oscilação do pêndulo, a 1908 quando afirma que “como evidenciei em ‘A Importância do Pai...’, o **instinto religioso é alimentado pela libido incestuosa do período infantil**” (Ibid.), e daqui prossegue dentro da mesma linha de pensamento e passa a explicar a origem do dinamismo da atividade religiosa como se devendo ao fato das pulsões que são desviadas na infância do que seria um emprego incestuoso, por conta da barreira ao incesto. E conclui: “**O que é valioso na idéia do Deus-Criador não é a forma, mas a força, a libido**” (Ibid., par. 111). E é com essa orientação freudiana que ele encontra o caminho de volta a *miss* Miller.

Recapitulando *miss* Miller, dela sabemos, por Jung, que a produção do hino religioso teve sua origem no inconsciente e que se trata de uma reparação compensadora ao erótico não vivido; sabemos também que parte do conteúdo do hino se constitui de reminiscências infantis re-evocadas por Miller através da introversão da libido e, por fim, que, se esse hino não fosse criado (e se não houvesse qualquer outra sublimação), Miller teria se permitido sentir a impressão erótica, o que a levaria a duas conseqüências: a uma vivência erótica propriamente dita ou à dor do amor perdido. São essas diferentes possibilidades de orientação da libido que provocam a reflexão de Jung constante do parágrafo 113: “**Penso que se deveria ver com admiração filosófica os estranhos caminhos da libido e investigar-se os**

objetivos de seu trajeto sinuoso” (Ibid., 113). Esta frase deixa entrever, mesmo nesta recidiva freudiana, uma perspectiva que aponta para a concepção de uma libido que parece ter uma “inteligência” na escolha do seu trajeto e de seu objetivo. Uma libido imbuída de propósito. E desvela, mais uma vez, a dubiedade de quem, um pouco antes, afirmara o ponto de vista psicanalítico e agora perscruta outros horizontes para além da sexualidade. Tal dubiedade se evidencia, com ainda mais força, na frase com que ele continua o texto: “mas, embora tenhamos desenterrado a raiz erótica [de miss Miller] o problema permanece irresolvido” (Ibid., par.114). No que seria o ponto final freudiano torna-se o ponto de partida de **uma libido que prefere um “estranho caminho” que para Jung parece “estar associado a um objetivo misterioso, provavelmente de grande significado biológico, pois que é perseguido pela humanidade há vinte séculos. Ela caminha na mesma direção, amplamente falando, do ideal extático da Idade Média ou dos antigos cultos de mistério, um dos quais gerou o cristianismo”** (Ibid.). Esse estranho caminho “cristão” da libido, da forma como Jung o descreve, às vezes parece ser menos um desvio provocado pela interdição ao incesto, do que rota principal que leva a um objetivo genuíno, pleno de sentido e ansiosamente desejado.

Prossegue na mesma direção a proposição de Jung que dá continuidade ao texto: os benefícios da projeção religiosa. Não é ainda, obviamente, a percepção da religião (ou religiosidade) como um sistema terapêutico universal que, vivida na profundidade e intensidade exigidas pelo símbolo, torna a psicoterapia desnecessária; esta será sua opinião em tempos que ainda virão. Aqui, ele apenas afirmará que, no caso de uma repressão, nos sentiremos, em termos conscientes, como que livres do conflito, mas que este continuará latente e nele tropeçaremos a cada passo. **Mas, se ocorrer “uma projeção religiosa”, ele diz, “nos é oferecida uma ajuda muito mais efetiva”** (Ibid., 117). Nela, transferimos “conscientemente” um complexo para a divindade, isto é, associamos nosso complexo a outro complexo de representações bem definido, visto como objetivamente real, como um ser que responde às nossas questões irrespondíveis e alivia nosso fardo. Para Jung, da mesma forma como o psicanalista se constitui em um objeto real de transferência e toma para si os conflitos do paciente, dissolvendo-os, a religião cristã recorre ao Salvador, visto como real, acima dos pecados e redentor da nossa culpa. Ao mesmo tempo, a obrigatoriedade da confissão imposta pela religião impede que haja a

repressão ou o esquecimento do conflito, evitando, assim, que este atue inconscientemente.

Ele lembrará que, obviamente, o religioso desconhece as raízes psicológicas dessa dinâmica e não sabe que, na verdade, continua carregando sozinho seu fardo; mas o sistema não colapsará com essa desilusão, porque o cristianismo prega o “amai-vos uns aos outros”, o suportar mutuamente os fardos, “o perseverar no amor fraterno”; ou seja, incentiva a transferência no interior da comunidade cristã. Ela é necessária para a eficácia do milagre da redenção.

Mas, devemos chamar a atenção, nesta alternância de parâmetros, ora psicanalíticos, ora mais amplos, que é, no mesmo momento sistólico em que Jung parece ver a Salvação com o olhar da dinâmica existente numa sessão de psicanálise, que se inicia, ao mesmo tempo, a diástole em que ele vê a religião como um elemento transformador das energias impulsivas, capaz de elevar a libido a uma valência superior, de estruturar o indivíduo e, até mesmo, a sociedade. Tal fato fica claro no trecho que começa de forma interrogativa: “Poder-se-ia então perguntar: qual a utilidade da divindade, se sua eficácia consiste somente numa transferência?” (Ibid., par. 121), e ele deixa então ao Evangelho a resposta: “Somos irmãos em Cristo”, entendendo que nesta frase a Igreja propõe que a transferência entre os irmãos deva ser como a que existe entre os homens e Cristo, isto é, espiritual. Conseqüentemente, para ele, essa dinâmica da **religião almeja, precisamente**

[...] uma forma mais elevada de intercurso social simbólico, através da idéia projetada do Logos (o que se “fez carne”), por intermédio do qual, as energias impulsivas do homem arcaico tornam-se úteis para a preservação da sociedade. Antes, essas energias o arrastavam de uma paixão a outra, a ponto de aos antigos lhes parecer uma compulsão devida a um mau fado ou uma destinação. Hoje, as entendemos como a força coercitiva da libido, ou como falava Zeno, a “força que nos põe em movimento” (Ibid., par. 122).

Como vemos, se, por vezes, nos “Símbolos”, a religião é interpretada por Jung apenas como um agente repressor, nesse trecho ela atua como fator de estabilidade

e agregação social⁴⁴. Mas, o que é realmente importante, quando pensamos no objetivo deste trabalho, é que esta estabilidade agora se dá não só através da repressão, mas pela transformação da libido por intermédio de um símbolo. E esse símbolo é o Logos, uma imagem que contém em si uma grande concentração de libido, projetada “naquele que se fez carne”. Em outras palavras, o que temos aqui é a proto-imagem do que foi denominada *Imago Dei*.

Obviamente, sua origem não é arquetípica, o que ainda será, sua destinação não se constitui um processo de individuação, e nem mesmo essa série de predicados agregados ao símbolo, como os descrevemos anteriormente, se organizam de forma a que se pudesse denominá-lo de conceito. Mas a imagem do Logos já se apresenta enquanto símbolo organizador do indivíduo e da comunidade, portando atributos do que virá a ser o “Self”, que fará sua estréia somente em 1921, no parágrafo 173 dos “Tipos Psicológicos”. Quando o Logos for uma imagem do Self, teremos a *Imago Dei*.

Insistimos que, para Jung, na contração sistólica, a religião é uma sublimação, mas na diástole do seu texto, em 1912, a religião, ou melhor, a religiosidade, já é vista como tendo características de uma função específica, instintiva, possuidora de energia própria e, mesmo que não esteja claramente descrito, é possível vermos esse desenho se formando em segundo plano. Esse esboço se faz presente e se torna claro quando ele descreve o desenvolvimento da religião não como alguma coisa que nos foi imposta, mas como uma necessidade que se impôs. Para ele, a humanidade do início da cristandade já havia

[...] amadurecido para a identificação com o Logos encarnado, para a instituição de uma nova fraternidade unida por uma idéia [...] e **isto não foi conseqüência de uma filosofia sutilmente elaborada, mas uma necessidade elementar da massa** que vegetava em treva espiritual. **Certamente uma necessidade profunda a impulsionou** naquela direção, pois que ela não prosperava no estado de devassidão (Ibid., par. 124).

⁴⁴ Em 1916, na “Estrutura do Inconsciente”, Jung dará um passo a mais, colocando o “Logos” ou o conceito de Deus como tendo, também, uma função psíquica para o viver na coletividade. Ele dirá que: “[...] Se abstrairmos, pra fins psicológicos, a hipótese do conceito de Deus, veremos que esta expressão compreende não somente todo o fenômeno dinâmico discutido nos “Símbolos”, mas também uma certa função psíquica que tem um caráter coletivo, supraordenado ao caráter individual da psique” (CW VII, par. 455).

Prefigura-se nessas palavras a idéia do arquétipo que, em certas fases da humanidade – por compensação, por ser necessário e para preencher um vácuo da consciência coletiva – se ativa, se impõe, busca sua realização no mundo e, assim, rege aquela fase do desenvolvimento. Mas, em 1912, esse desenvolvimento, nas palavras de então, embora Jung não as tenha proferido neste ponto, pode ser entendido como um padrão mítico (do inconsciente filogenético) que busca sua consecução. E esta se processa dentro de um contexto religioso e através de seus símbolos, entre eles o do Logos, já aqui tendo a conotação de algo que aglutina, centraliza e que também é meta (no sentido de identificação, ou de, numa expressão teológica – *Imitatio Christi*). Através desse símbolo, os antigos criaram uma nova fraternidade, uma nova forma de amor “em nome do qual as pessoas podiam amar-se e chamar ao outro irmão [...] possibilitando, com isso, que a humanidade desse um enorme passo” (Ibid., par. 124).

Para Jung, já não podemos entender o alcance desse desenvolvimento, porque já não mais sabemos das conseqüências da libido desenfreada da Roma dos Césares, da brutalidade da pulsão animal que o culto cristão controlou através da restrição moral. Assim, as demandas que criaram o cristianismo se perderam e nós já não entendemos seu significado, já não sabemos mais contra o que devemos ser protegidos. As emoções elementares da libido tornaram-se desconhecidas para nós; mas continuam a existir no inconsciente.

Nesse ponto de suas reflexões, Jung volta a *Miss Miller*, para dizer que o hino que ela escreveu não é um produto religioso, pois, na base de sua criação, não só está o fato dela ter subestimado seu “pecado,” como também o de “não ter se dado conta da relação existente entre a sua ‘necessidade inexorável’ (erótica) e a sua criação religiosa. Por essa razão, sua criação poética perde o valor vivo que encontramos nas coisas religiosas” (Ibid., par. 125).

Queremos chamar a atenção para o parágrafo anterior quanto à conclusão algo surpreendente de Jung, qual seja, a de que o Hino criado por Miller não é religioso, porque, no fundo, se trata da repressão do erótico. Ou, posto em ordem inversa e um pouco ampliada: o que parece ser considerado religioso, para ele é, agora, um conteúdo específico, autônomo e não um produto da repressão erótica. Para Jung,

nesse ponto do seu livro, o Hino de Miller não é muito mais do que “uma transformação sentimental do erótico que se realiza secretamente à margem da consciência, possuindo o mesmo valor que o conteúdo manifesto dos sonhos, com suas incertezas e enganos. Consequentemente, o poema deve ser visto somente como um sonho que se tornou audível” (Ibid.).

Após o Hino ao Criador, que, portanto, não tem valor religioso, a libido se aproxima do complexo original e o expressa, então, através das frases de um novo poema: “A Canção da Mariposa”. É este também o título escolhido por Jung para dar nome ao quarto capítulo do “A Psicologia do Inconsciente” (ou do “Símbolos”, como grafamos neste trabalho). Daqui para frente Jung se dedicará à demonstração da tese do livro, qual seja, a de que os símbolos de *miss* Miller atuam como transformadores da libido.

Esse novo poema surgiu à *miss* Miller quando estava quase adormecida, durante uma viagem de trem, e fala do amor que uma mariposa sentia pelo sol, com quem, desde crisálida, sonhava. Ele descreve a glória e ao mesmo tempo o desejo que é fatal de aproximar-se daquele que é o esplendor perfeito.

Jung recordará que o Hino ao Criador era cheio de esperança, e indicava um movimento inconsciente de resolução do conflito através da religiosidade, ao passo que este, ao retratar a mariposa e o sol, traz a marca de destinos que jamais se encontrarão, embora no pensamento de *miss* Miller, associados.

Buscando ler o significado do fluxo da libido que está representada nessas imagens poéticas, Jung conclui que o clima esperançoso do “Hino” não poderia mesmo continuar, dado que o anseio antigo retorna, pois os complexos, quando inconscientes, em nada perdem de sua carga original de afeto. “É chocante”, diz ele, tendo em mente, muito provavelmente, a idéia da fonte única da libido que veremos um pouco mais à frente, “que o anseio da humanidade pelo divino, na verdade a primeira coisa que nos torna humanos, esteja em conexão com uma fantasia erótica” (Ibid., 146), mas para logo em seguida completar que é injusto comparar objetos tão heterogêneos – “um erro comum”. “Amamos uma sonata de Beethoven, mas amamos também comer caviar. [...] O anseio pode ser o mesmo, mas o objeto

muda. O objeto sexual é, em geral, superavaliado por conta do extremo grau em que a libido é nele alocada” (Ibid.,.).

Vemos então que, embora *miss Miller* tenha, aparentemente, pouco se interessado pelo oficial, mesmo assim, aquele encontro trouxe conseqüências duradouras, pois fez com que o objeto erótico ocupasse o mesmo patamar que o da divindade. Isso é compreensível se lembrarmos que, para Jung, o estado de ânimo produzido pelo objeto não é nele originado, mas uma manifestação do amor que é dela. Assim, quando Miller louva a Deus ou ao Sol, tal fato refere-se ao seu amor, “ao mais forte instinto do ser humano e do animal” (Ibid., 148).

Para darmos continuidade, é importante lembrar a presença nos escritos e associações de Miller, da seguinte cadeia de sinônimos: cantor – Deus do Som – estrela cantante da manhã – Criador – Deus da Luz – Sol – fogo – Deus do Amor. Com o desvio do impulso erótico vemos que os símbolos da luz passam a ser o objetivo supremo. Jung assinala que, nesse segundo poema, o anseio pela luz é ainda mais evidente, e o sol que nele aparece, de nenhuma forma, é o terrestre. Como, na visão de Jung, **“o anseio (libido) foi retirado do objeto real, seu objeto torna-se, então, antes de tudo, subjetivo, isto é, Deus”** (Ibid., 150). Mas Deus, seus atributos e qualidades devem ser entendidos, em termos psicológicos, como um complexo de representações carregadas de afeto, de libido. É por isso que ele diz que **“quando se venera a Deus, ao Sol ou ao fogo, então é à própria força vital, à libido, que se venera”**⁴⁵ (Ibid.). A libido assume aqui conotações amplas e elas se tornam ainda maiores quando Jung cita Sêneca, quando este diz: “Deus está próximo de ti, ele está contigo, ele está em ti”. Deus é um complexo de representações, ou seja, personificações da libido, e se a religião confere tanto significado a esse jogo de palavras enunciadas por Sêneca, que de outra forma pareceria absurdo, é porque aqui há algo maior. Por isso, diz em continuação: “Possuir um Deus dentro de si significa muito: é a garantia de felicidade, de poder, e até de onipotência, uma vez que estes atributos pertencem à divindade. Trazer Deus dentro de si significa ser tanto quanto Deus” (Ibid., 150).

⁴⁵ Não é este o melhor ponto para a discussão do que seria “libido” para Jung, mas nesta frase, ao colocá-la como sinônimo da “energia vital”, como já o fez outras vezes, ele abre a possibilidade da especulação quanto a uma perspectiva que aponta para uma direção metafísica, mesmo que com esse termo ele queira tornar mais amplo o conceito de libido, incluindo tanto a forma psíquica de energia quanto a biológica.

Essa identificação com Deus leva a um aumento da importância e do poder individual e parece ser mesmo esse o primeiro objetivo: um fortalecimento do indivíduo como um contraponto à sua demasiada fraqueza e insegurança frente à vida. Essa megalomania ou esse fortalecimento da consciência é apenas um aspecto externo, pois que, no reino do sentimento, as conseqüências são outras. “Quem introverte a libido, isto é, a retira de um objeto, sem que esse lugar seja ocupado por uma compensação real, sofrerá os resultados inevitáveis da introversão” (Ibid., 152), e esses resultados novamente “freudianos” já nos são bem conhecidos: a libido ativar-se-á novamente, entre as lembranças adormecidas, aquela que contém o caminho no qual anteriormente ela ia para o objeto real, isto é, o pai e a mãe. **“Na religião, a reanimação regressiva das imagens paterna e materna é organizada dentro de um sistema”** (Ibid.). E, assim, os benefícios da religião correspondem aos benefícios do cuidado paternal; o amparo e a paz, por ela proporcionados, resultam do cuidado que os pais têm com o filho; e o sentimento místico corresponde às memórias inconscientes e à sensibilidade emocional da primeira infância.

Como vimos, mais de uma vez, a regressão religiosa, impedida em seu objeto pelo horror ao incesto, faz uso de análogos da imagem parental, como, por exemplo, a imagem de Deus ou, de forma mais personificada, o símbolo do sol ou do fogo⁴⁶. A libido admite, na verdade, ser expressa através de uma infinidade de outros símbolos, mas, para Jung, à medida que estes são imagens dessa mesma libido, podem ser reduzidos a uma raiz muito simples, isto é, à própria libido e às suas qualidades primitivas. Para ele, esta redução e simplificação psicológicas correspondem ao esforço histórico das civilizações de unir e simplificar sincreticamente o infinito número de deuses.

Mas Jung também observou que a essa tendência à unidade opõe-se outra e ainda mais forte: a de criar a multiplicidade. E essas tendências estão em constante luta. Ora há um só Deus com incontáveis atributos, ora são muitos deuses, conhecidos

⁴⁶ No misticismo, “a visão divina é, por vezes, apenas a imagem da luz, quase não chegando, portanto, a ser personificada” (JUNG, vol. B, par. 155).

de forma diferente, de acordo com a localidade, e cada um personificando este ou aquele atributo do pensamento fundamental.

A expressão “o pensamento fundamental” que, na revisão de 1952, tornou-se “o arquétipo”, é mais uma das expressões de Jung que remete à idéia de unidade, de algo básico e fundamental⁴⁷. Viemos sublinhando e chamando a atenção, ao longo do nosso texto, para o que parece ser, nesse 1912, uma preocupação de Jung: a busca da unidade, da imagem única, da “raiz mais simples”, do pensamento fundamental, enfim, de um ponto focal, a partir do qual a libido flui ou, em outras descrições, para onde ela se destina. De modo simples, podemos dizer que o conceito do arquétipo contemplou a idéia desse “ponto” onde aparentemente ela se “origina” e onde adquire a possibilidade da forma. E o conceito posterior, o do “arquétipo da totalidade” ou “Self”, para onde ela se destina. E como este último é um “centro que irradia e reúne”, é “a parte que está no todo e o todo que está na parte”, o “centro e ao mesmo tempo periferia”, encontrou na imagem de Deus um símbolo evidente. Mas essa construção do conceito da *Imago Dei*, trajeto que buscamos evidenciar neste trabalho, essa aproximação com recuos psicanalíticos, encontra, no final da primeira parte do “Símbolos da Transformação”, na idéia de uma “fonte que dá origem aos símbolos”, sua aproximação máxima. A expressão fonte única surgiu do paralelo que ele estabeleceu entre os vários atributos do sol presentes nos cultos de mistério, no cristianismo, nos delírios de um paciente do Burghölzli⁴⁸ e, fundamentalmente, numa poesia da liturgia mitráica e nas visões do Apocalipse de João. Para ele, a semelhança das imagens não significava que se tratava de uma relação de dependência, mas, sim, do fato de que **“as imagens visionárias de ambos os textos tiveram origem em uma fonte, não limitada a um lugar, mas encontrada na alma de povos diversos**, pois os símbolos que dela se originam são por demais típicos para pertencer a um único indivíduo” (Ibid., 180).

⁴⁷ Jung empregará as expressões “unidade” e “totalidade” como algo a ser alcançado em “Aspectos Gerais da Psicanálise, conferência proferida em 5/8/1913. Naquela ocasião ele disse: “E assim o homem atinge, em seu existir consciente, aquela unidade e totalidade, aquela confiança e capacidade de sacrifício que o animal feroz possui instintiva e inconscientemente (OC, vol. IV, par. 556).

⁴⁸ Ver nota nº. 16. Trata-se do paciente que via no sol um falo que dava origem ao vento. Foi este caso, quando depois comparado a um texto da liturgia mitráica que mostrava a mesma imagem e do qual o paciente não tinha conhecimento, que deu a Jung o argumento que serviu de comprovação da existência do arquétipo. Nessa edição de 1912, Jung credits a J. J. Honegger Jr. a primazia desse relato. Não sabemos exatamente por qual motivo Jung, quando de sua revisão de 1952, retira de Honegger, nessa parte do livro, esse crédito.

As imagens típicas originadas dessa fonte mostram, também no caso de *miss Miller*, um encadeamento simbólico como o citado acima. Nele, podemos ver como o simbolismo arcaico da luz gradualmente se desenvolveu, e como nesse seu desenvolvimento chegou-se à idéia do herói-solar e do “bem-amado”, que se constituirá no conteúdo da segunda parte dos “Símbolos da Transformação”. É a partir dessa perspectiva que devemos ver o símbolo da “Mariposa e o Sol” de Miller, e será a partir dele que “escavaremos”, como diz Jung,

em direção às profundezas históricas da alma, onde descobriremos um antigo ídolo soterrado, um belo jovem, envolto em um círculo de fogo e coroado com um halo – o herói solar. Ele é aquele para sempre inacessível aos mortais, que vaga em torno a Terra e faz a noite suceder ao dia, o inverno ao verão, a morte após a vida e que renasce com um novo esplendor, iluminando as novas gerações. A ele se dirige o anseio da sonhadora, anseio que na mariposa se oculta (Ibid., 187).

Os símbolos da mariposa e o sol, do poema de *miss Miller*, carregam, portanto, um duplo significado: por um lado, o anseio pelo herói solar, o sol que morre e renasce, uma força destruidora e benfazeja como a do Deus de Jó: a força da natureza que sempre tem dois lados. Por outro, carrega um significado erótico que se expressa no voar da mariposa em torno da chama da paixão, até o queimar das asas. O anseio apaixonado é a própria libido que, com sua face dupla, a tudo torna belo e que, sob outras circunstâncias, tudo destrói.

Parte II

Os biógrafos e os críticos são, em sua maioria, concordes em afirmar que a ampliação do conceito de libido, por parte de Jung, foi o motivo determinante do rompimento da relação de amizade que este mantinha com Freud, opinião que, afinal de contas, só reproduz, como já vimos, a do próprio Jung, quando afirma que se encontra nesse ponto o marco inicial da separação de seus caminhos.

A libido dessa discórdia ganhará nas próximas páginas, veremos, uma origem que será genética; perderá sua associação original com a sexualidade, ampliará seu campo de aplicação sob a denominação de energia e, daqui para frente, seguindo o

modelo energético, será inespecífica, será um valor que, através de análogos, se transferirá para outras áreas do humano.

Mas, antes de mostrar esse desenvolvimento, Jung começa a segunda parte do seu livro fazendo uma revisão da que fora anteriormente publicada e essa revisão já é em si um exemplo do método que, depois, foi denominado de amplificação – desdobramentos possíveis de uma imagem em imagens outras simbolicamente afins, formando um contexto mais amplo e de tal forma que, ao ver os muitos, novamente se tenha uma idéia do um na sua totalidade.

A imagem em questão e razão da amplificação é o “anseio pelo Sol”, a qual, diz Jung, o levou às idéias fundamentais da religião e da mitologia. Ele nos mostra que o Deus de dupla natureza do primeiro poema de Miller adquiriu, no segundo, características astrológicas: tornou-se Sol e, enquanto Sol, perdeu o aspecto moral da dualidade Pai Celestial – Diabo. O Sol é a própria natureza e, como tal, não obedece a lei moral humana advinda do pecado original. O Sol, deus visível deste mundo é, ao mesmo tempo, benéfico e destrutivo, brilha para os justos e para os injustos, fazendo florescer o útil e o nocivo. Como fonte de energia e vida, representa o próprio amor ou a libido. No místico ele habita o coração.

Um paralelo a esse Sol é o Rudra hindu, o deus que faz os ventos e as tempestades. Análogo ao sol, é um deus criador, é o “uno”, o que tudo vê. Está contido em todo o indivíduo e quem o conhece é imortal (como é o sol). Ele é a Luz. Na forma de “Purusha”, tem o tamanho de um polegar e é nessa condição que habita o coração do homem. É, portanto, a força criadora encarnada no homem. Sua semelhança ao polegar nos remete aos Dedais, aos Dáctilos e Cabiros, forças criadoras personificadas, tendo no falo seu símbolo. Estatura de anões, exibindo feiúra e deformidades, portando seus barretes pontiagudos como os duendes das histórias infantis, tornaram-se típicos das divindades ctônicas. Essas figuras, por serem anãs, nos remetem à criança-divina, ao *puer aeternus* e ao jovem Dioniso, uma divindade que, como tantas da Ásia menor, morrem e renascem e que confluíram, junto a outras, na formação da figura de Cristo. Mas, para Jung, o que torna tudo isso ainda mais importante é que **“esses heróis e seus destinos típicos são personificações da libido humana e seus destinos típicos”** (Ibid., par. 212).

Se as figuras dos sonhos personificam os pensamentos secretos de um indivíduo e acompanhá-las significa acompanharmos o desenvolvimento psicológico desse indivíduo, **nas figuras dos heróis “temos a possibilidade de compreensão da origem secreta da pulsão que anima o desenvolvimento psicológico da raça”** (Ibid.).

E essa pulsão que anima, ou seja, a libido, Jung desde logo deixa claro que a entende de forma muito mais ampla do que a entendia Freud, pois, ele diz, **“embora o termo tenha sido tirado originalmente da esfera sexual [...] seu significado é bastante amplo para cobrir todas as desconhecidas e incontáveis manifestações da Vontade, no sentido empregado por Shopenhauer”** (Ibid.). Portanto, ele equipara seu conceito de libido à idéia de vontade, de Shopenhauer, mas aqui é preciso cuidado, pois ele retira (ou pretende retirar) do termo “vontade” todo o seu aspecto filosófico ou metafísico, utilizando-o no sentido de desejo objetivo e colocando-o em um plano que podemos entender como “fisiológico”. Ele diz: “Até aqui este conceito [de libido] coincide com o conceito de vontade em Shopenhauer, pois podemos compreender a vontade objetivamente, como uma manifestação de um desejo interno” (Ibid., par. 223). Mas, como veremos daqui a cinco parágrafos, Jung também afirma que a libido é uma “energia” que ultrapassa os limites das ciências físicas, alcançando o filosófico. Voltaremos ao assunto. Por ora, importa saber que esse desejo interno pode ser entendido em termos de uma “energia” (ou de um análogo de energia) e que será esse modelo energético, comparável ao da física, o que ele empregará daqui por diante.

Para Jung, foram os anos de prática clínica no Burghölzli que o fez perceber a capacidade que tem a libido de se deslocar para diferentes áreas não associadas à sexualidade, “pois”, diz ele, “há funções ou áreas de atuação não-sexual que, sem dúvida, são capazes de receber uma determinada quantidade de afluxo de libido” (Ibid., par. 219). Para Freud, essa passagem da libido para outras áreas encontrava explicação na imagem do “feixe de instintos”, em que a pulsão sexual se afigura como um instinto parcial dentro de um feixe e aí “invade” outras áreas pulsionais. Freud entende que a força que movimenta o sistema neurótico corresponde a essa adição de libido para outras funções instintivas não-sexuais. “Mas”, diz Jung, “essa

concepção de 1905, tem hoje seu campo de aplicação ampliado, como mostra este trabalho” (Ibid.).

“Com a experiência”, ele continua um pouco mais à frente, “me dei conta de uma mudança gradual da concepção que tinha da libido. Ao invés da definição constante no ‘Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade’, de Freud, **desenvolveu-se em mim uma definição genética da libido**” (Ibid., 222). Explica, então, através da história evolutiva, como se processou o deslocamento da libido para outras áreas e como parte dela se dessexualizou. Para ele, inúmeras funções complexas, às quais não mais conferimos um caráter sexual, são, de fato, derivações da pulsão geral de propagação. Mas, na série ascendente dos animais, ocorreu um deslocamento desse instinto procriativo fundamental, à medida que a grande abundância dos produtos reprodutivos, necessária para fazer frente à incerteza da fertilização, foi substituída pela fecundação controlada e pelo cuidado com a prole. Com isso, a energia anteriormente exigida para a produção dos óvulos e espermatozoides, pode ser transferida para a criação de novas aplicações, como, por exemplo, os primeiros impulsos “artísticos” a serviço da procriação, limitados ao período do cio e posteriormente à construção do ninho. Com o tempo ele se “fixaram” no organismo e passaram a ter uma independência funcional.

Vemos, então, que nessa nova concepção genética da libido, como formulada por Jung, devemos entender a multiplicidade dos instintos existentes como tendo sua origem em uma unidade relativa, a libido primal. Posteriormente, parcelas definidas dessa libido primal se cindem e se associam a novas funções e finalmente a elas se fundem.

Para Jung, em 1912, não existe na natureza uma oposição entre os instintos, como, por exemplo, o instinto da preservação da espécie se contrapondo ao instinto da preservação do indivíduo. Ele vê essa divisão como artificial: “O que observamos é **um impulso vital contínuo, uma vontade de existir**, que, através da conservação do indivíduo, busca alcançar a propagação da espécie” (Ibid., par. 223).

Jung conclui: se a libido estava originalmente a serviço da produção de óvulos e espermatozoides e, agora, está organizada na função da construção do ninho, não mais

precisando ser empregada de outra forma, o mesmo raciocínio vale para todo e qualquer desejo, por exemplo, a fome. “Não mais podemos fazer qualquer distinção entre a vontade de construir o ninho e a vontade de comer. **Esta visão nos leva a um conceito de libido que se entende para além dos limites das ciências físicas, chegando ao filosófico – a um conceito da vontade em geral**” (Ibid.).

Portanto, fazendo uma síntese geral, Jung, nesse ponto de sua teoria, vê a libido como sendo “una”, como tendo uma origem genética, atuando e tendo propriedades semelhantes à da energia como entendida na física, mas, ao mesmo tempo, de uma forma que não traduz consistência, avança para o campo filosófico, quando a considera como “vontade geral”, mesmo que “vontade geral” possa ser entendida de forma objetiva, como manifestação de um desejo. Essa libido não parece caber no espaço das ciências naturais⁴⁹.

Vimos, anteriormente, que a prática clínica, a observação dos pacientes psiquiátricos fez com que Jung percebesse que o doente mental retira a libido do mundo exterior para, com ela, tentar se apossar do mundo interior. Mas, as fantasias que tomam o lugar da realidade trazem traços inconfundíveis de pensamentos arcaicos. Quando a adaptação à realidade é perdida, é necessariamente substituída por um modo anterior de adaptação. Vemos isso acontecer também na neurose comum, em que a libido reprimida devido a um problema com uma transferência recente percorre o antigo trajeto, levando a uma revitalização da imago parental. Em 1912, Jung assinalava a emergência de conteúdos arcaicos como um dinamismo relacionado, quase que exclusivamente, aos “doentes mentais”. Por conta disso, na neurose transferencial (histeria), em que somente uma parte da libido sexual é retirada da realidade pela repressão sexual específica, o conteúdo que a substitui é uma fantasia de origem e significado individual, com poucos traços arcaicos. “Já nas ‘desordens mentais’, uma boa parte da função da realidade, organizada desde tempos remotos, se rompe, e essa parcela é substituída por conteúdos arcaicos de validade geral” (Ibid., par. 233). Jung alerta que esses conteúdos, que hoje parecem estranhos, foram, uma vez, visão da realidade. “As antigas superstições foram

⁴⁹ Também para Marilyn Nagy, os instintos estariam, obviamente, envolvidos na origem da libido, “mas”, diz ela, “o que ele [Jung] tem, no fundo do seu pensamento, é uma espécie de visão voluntarista do mundo, à maneira de Shopenhauer, onde a vontade é a causa final. A vontade não é um instinto ligado ao corpo, mas o fator transcendente do universo” (NAGY, 2003, p. 169).

outrora símbolos que permitiram a transição. Tal fato deve ter sido muito conveniente em tempos antigos, pois, por esse meio, se estabeleceram as pontes que trazem uma parcela de libido para o nível do mental” (Ibid.).

Essas pontes que trazem a libido “para cima” se constituem no processo da transformação da libido. Talvez a descrição mais simples de como ele ocorre seja o exemplo dado pelo próprio Jung sobre o ritual dos índios Watschandis. Esse ritual parece ter por objetivo preparar o índio para o cultivo da terra, através de um análogo do ato sexual. Consiste numa dança realizada em torno a um buraco escavado na terra e que tem a forma de vulva. Durante a dança (interditada à mulher), que perdura por toda a noite, os índios arremessam nele suas lanças. Ao contrário da indolência que lhes é típica, isso é feito com grande demonstração de energia, parecendo existir uma compulsão que os leva a transferir a libido para essa atividade ritual. Em outras palavras: essa compulsão remove certa quantidade de libido da atividade sexual real e induz a um substituto simbólico que tem uma validade prática para a tribo – o cultivo da terra. A fertilização da terra substitui o coito.

Por fim, resta saber de que lugar provém a compulsão psicológica para a transformação da libido: ela é baseada em uma divisão original da vontade. Jung diz que vontade se opõe à vontade, libido à libido. A resistência (que também é libido) contra a sexualidade objetiva leva a libido ao caminho anteriormente utilizado, isto é, aos pais. Porém essa situação muda se não houver um caminho anterior de transferência, exceto o do estágio pré-sexual do desenvolvimento, em que a libido estava parcialmente empregada na função da nutrição. O processo ocorre então pela repressão no estágio pré-sexual daquela parte da libido sexual que deseja se fixar, permanentemente, nos pais. Se houver essa regressão ao conteúdo pré-sexual, essa parcela de libido torna-se praticamente dessexualizada, razão pela qual pode ser preparada para uma aplicação não sexual (pois nesse estágio ela ainda não tem uma localização definida, uma especialização). Mas, como originalmente era sexual, carrega consigo algo desse caráter, possuindo, portanto, um duplo significado. Por essa razão, o friccionar a madeira para a obtenção do fogo é o próprio coito, mas, dessexualizado, perde sua valência sexual imediata e é útil para a propagação da espécie. Nesse mesmo contexto, a terra, enquanto mãe nutridora,

é um substituto ideal do incesto. No “fecundar” a terra há um duplo aspecto: a psicologia do estágio pré-sexual contribui para a componente nutricional, e a libido sexual com a idéia do coito. Dessa dinâmica se originam os antigos símbolos da agricultura, pois, no trabalho agrícola, a fome e o incesto se mesclam. A regressão resultante da proibição ao incesto leva, neste caso, para uma nova valência da mãe; dessa vez, entretanto, não como objeto sexual, mas como nutridora.

É fácil ver, pelo que foi dito acima, que, já em 1912, estava pronto, pelo menos em seus pontos essenciais, o artigo sobre a “Energia Psíquica”, que foi publicado somente em 1928. Aqui, neste nosso trabalho, foi necessário que nos estendêssemos em relação ao tema libido, não pelo fato de sua conceituação ser considerada o marco que assinala o início de uma teoria, mas, fundamentalmente, porque podemos entender o caminho da individuação como um processo de transformações gradativas da libido, que se faz através de imagens, ou melhor, de símbolos. Um “impulso vital contínuo”, como o definiu Jung, e que, podemos adiantar, é dotado de propósito.

A Origem Inconsciente do Herói

Jung demonstra o processo de transformação da libido através da análise de uma série de imagens relatada por *Miss Miller*. São visões em que a libido se mostra personificada na forma de um conquistador, de um herói, deixando, assim, de portar a neutralidade que caracterizava o símbolo astral.

“Surgiram em uma noite de inquietação e ansiedade [...]. Fechei os olhos e senti que algo importante estava por acontecer”. Assim descreve Miller o início de sua visão. E foi nesse estado de introversão da libido que lhe apareceu Chiwantopel, um índio americano.

Para Jung, a incapacidade de amar, de direcionar a libido para fora, vivificando o mundo, está na raiz dessa introversão. A resistência ao amor provoca o refluxo da libido para o mundo da fantasia: uma parte da alma deseja o objeto e a outra quer voltar ao mundo subjetivo. Esse dualismo da vontade humana é, até certo ponto, normal e não impede o ato pretendido, da mesma forma como o músculo motor encontra a harmonia na existência do seu antagonista. Ambos são necessários à

boa coordenação. Mas o aumento ou a diminuição da libido em um dos lados originará a resistência, liberando, assim, os opostos antes harmonicamente unidos. É somente aí que eles se tornam no “querer” e no “não querer”, interferindo um no outro e provocando a desarmonia. É necessário frisar esse ponto: a libido é una, mas bipolar. E esse seu aspecto polar não se apresenta até que seja aumentada a valência de um dos seus pólos, rompendo o equilíbrio.

No caso de Miller, o equilíbrio se rompe à medida que o objeto exterior não pode ser amado. Então, uma parte predominante da libido preferirá um objeto da fantasia, que deverá ser trazido das profundezas do inconsciente, como uma compensação à realidade não vivida.

Jung faz, então, a apresentação inicial do tema que desenvolverá mais amplamente à frente, qual seja, que o refluxo da libido às imagos parentais não se deve exatamente à sexualidade: “A razão para esse trajeto se encontra na inércia humana, que não abandona os objetos do passado, querendo os manter para sempre” (Ibid., par. 285). É o anseio pela volta ao paraíso da infância. O símbolo do incesto funcionaria mais como uma máscara que nos impede do que deveria ser conquistado e que, nesse caso, se apresenta sob a imagem da mãe terrível. Esse será o tema da saga do herói e o perigo não se encontra no incesto como até então fora entendido, mas, sim, no retorno e no risco de fixação no paraíso da infância.

Ao falar do herói, Jung abre um grande parêntese e retoma o tema de Zofíngia, qual seja, o fato de a teologia racionalista pretender cultuar Jesus como um herói, retirando Dele o imaginário depositado: um culto à personagem. Mas, aqui, ele acrescenta o fato que essa visão mais concreta colabora com o processo religioso da introversão, pois a figura humana facilita a transferência. E pondera que, a esse respeito, o catolicismo agiu de forma prática e satisfaz essa necessidade do herói visível ou, ao menos, historicamente crível, colocando no trono de adoração um pequeno, mas evidente, deus do mundo, o Papa, o *pater patrum*, que é, ao mesmo tempo, o Pontifex Maximus de um Deus maior interior ou invisível.

Mas, para Jung, o homem não ama Deus porque Ele é visível. Se o religioso desejasse amar o humano poderia, por exemplo, dirigir-se ao seu vizinho. Por isso conclui:

Os homens desejam amar em Deus as próprias idéias, isto é, as idéias que projetam em Deus. Através Dele eles desejam amar seu inconsciente, ou seja, aquele resíduo da humanidade arcaica, os séculos passados vivos em todas as pessoas; a propriedade comum deixada para trás no desenvolvimento e que foi dada ao homem, como o sol e o ar. Amando a esse legado, amam aquilo que é comum a todos. Conseqüentemente, voltam-se para a mãe da humanidade, por assim dizer, ao espírito da raça, e recuperam com isso algo daquela conexão e daquele mistério e força irresistível que é concedido pelo sentimento de pertencer ao rebanho (Ibid., par. 291).

Jung volta aqui ao tema da projeção, agora, indo mais além, dos níveis arcaicos (e inalcançáveis) da psique. A idéia da projeção da Imagem de Deus permanecerá, obviamente, ao longo de toda a sua obra. O que se altera no percurso do conceito não é o fator “projeção”, mas a “profundidade” do conteúdo projetado. Este seguimento que fazemos da obra de Jung torna possível assistirmos nas frases acima, se não a gênese, pelo menos o “tomar corpo”, dentro do seu material publicado, da “imagem de Deus” enquanto símbolo do *Self*. Nessas frases de Jung a imagem centraliza em si o que é comum a toda a humanidade e, num mergulho vertical, em todas as eras. Podemos dizer que ela carrega a história humana e que, através dela, o ser humano relaciona-se com essa história e com o todo. Mas não é só isso: é também nesse parágrafo que no mergulho vertical da libido em regressão encontra a mãe da humanidade, o espírito da raça, a raiz primordial anterior a consciência, e, por fim, recupera, com isso, a conexão e o mistério existentes no pertencer ao rebanho (em 1952, “no sentimento de ser parte do todo”)⁵⁰. Esse

⁵⁰ Se neste livro se esboça a gênese do conceito da *Imago Dei*, a forma mais estruturada do que veio a ser o conceito se dará, consideramos nós, nos parágrafos 187-88 dos “Tipos”. Ali, após uma explicação geral do movimento regressivo da libido, da ativação dos complexos parentais com as correspondentes imagens das divindades e do despertar do relacionamento infantil para com Deus, Jung vai além e diz que é típico que surjam símbolos e não as imagens dos pais reais. “Esse fato”, diz ele, “Freud explica pela repressão da imago parental devido à resistência ao incesto. Concordo com a interpretação, mas sou de opinião que não é exaustiva, pois desconsidera o significado extraordinário dessa substituição simbólica. A simbolização na forma da Imagem de Deus significa um avanço enorme para além do concretismo, da sensualidade e das memórias, já que, através da aceitação do ‘símbolo’ como um símbolo real, a regressão aos pais se transforma imediatamente em progressão, ao passo que permaneceria como regressão se o símbolo fosse interpretado meramente como um signo para os pais reais e, assim, privado do seu caráter independente”. No parágrafo seguinte, ele continua: “Aceitando a realidade do símbolo, chegou a humanidade a seus deuses, isto é, a realidade do pensamento que fez do homem o senhor da terra. A devoção, como Schiller considerou, é um movimento regressivo da libido em direção ao primordial, um mergulho na fonte do início. Disso resulta, como uma imagem do movimento

mergulho no inconsciente será a “viagem noturna por mar” efetuada pelo herói, e o encontro com o mistério, ou seja, aquilo o que transcende o ego, será visto como terapêutico e essencialmente religioso. De certa forma, como veremos daqui a poucos parágrafos, esse inconsciente junguiano é percebido como o imortal no homem.

Mas, por agora, voltemos a *miss* Miller e um pouco mais da forma como Jung começava a trabalhar o material simbólico. O “Símbolos da Transformação” caracteriza-se por apresentar, como já mostramos no início desta segunda parte, o método “construtivo” de Jung trabalhar, que, em 1912, não tinha ainda esse nome e nem era considerado um “método”. Essa descrição nos importa na medida em que se trata do caminho da libido em seu processo de transformação, de “espiritualização”.

Na visão seguinte de Miller apareceu-lhe um nome, A-ha-ma-ra-ma, que lhe sugeriu “algo” assírio e, por conta disso, ela o associou a “Asurabama”, que era quem, ela lera em um livro, fazia tijolos cuneiformes. Mas também pensou em “Ahasuerus” ou “Ahasverus”, o judeu errante que perambulará eternamente pela terra até o final dos tempos. Jung construirá vários paralelos a Ahasuerus, “aquele que não morre”. Dirá que há, no Oriente, por exemplo, Chidr, o “sempre jovem”. O “Sura” que o descreve chama-se “A Caverna” e relata o episódio dos sete adormecidos que, por dormirem durante 399 anos, escaparam de uma perseguição. Mas, ele observa, esse material místico se constitui em mais um modelo do curso do sol. O sol se põe periodicamente, mas não morre. Oculta-se no ventre marinho ou em uma caverna subterrânea para, na manhã seguinte, renascer. Retorna ao útero da mãe e, após um tempo, renasce renovado. Obviamente, nos diz Jung, este é um evento incestuoso do qual ainda encontramos vestígios na mitologia, como os deuses que morrem e renascem e que são amantes de suas mães. Eles geram a si próprios através de suas mães. Cristo, como o “Deus que se fez carne”, gerou a si mesmo através de Maria. Mitra fez o mesmo. Estes deuses são, indiscutivelmente, deuses solares, pois o sol faz a mesma coisa para se renovar. Esta era a forma de se vencer a morte e, nesse sentido, eram imortais.

progressivo, o símbolo, que é uma condensação de todos os fatores inconscientes operando, ‘a forma viva’ como Schiller denomina o símbolo e uma imagem de Deus como prova a história” (OC, vol. VI, par.187-88).

Também no motivo dos dióscorus encontramos a idéia do mortal e do imortal como um análogo do nascer e do pôr-do-sol. Nas representações de Mitra este é ladeado por dois dadóforos, Cautes e Cautopates. O primeiro com uma tocha erguida para o alto e o segundo com a tocha apontada em direção da terra. Para um o sol é sempre imortal, para o outro, mortal. Como se trata de uma projeção psicológica, podemos entender, de acordo com Jung, que, “da mesma forma como o sol se constitui em um par de irmãos, o mortal e o imortal, semelhantemente **o homem consiste de uma parte mortal e de outra imortal**. Essa é a Idéia que está na base da teologia. O homem é mortal, mas alguns são imortais ou há algo em nós que é imortal” (Ibid., 314). Assim, os deuses, ou um Ahasverus, representam em nós nossa parte imortal e esta, para Jung, mesmo que incompreensivelmente, habita em nós em algum lugar.

De forma interessante, Jung contempla a libido como o fator de imortalidade no homem. Portanto, este é um bom lugar para sabermos um pouco mais sobre o que Jung entende por libido. Aqui ela é uma energia que perpassa todo o humano e que, como “vida da vida”, uma espécie de alma da humanidade, emana da mesma nascente que jorra a vida. Deixemos a descrição ao próprio autor de quem reproduzimos o parágrafo 315 por inteiro:

A comparação com o sol nos ensina repetidamente que os deuses são libido. Esta é a parte em nós que é imortal, na medida em que ela representa aquele elo através do qual pertencemos a uma raça inextinguível. Ela é vida da vida da humanidade. Suas nascentes, que emanam das profundezas do inconsciente, provêm, como a vida em geral, da raiz de toda a humanidade, já que somos, na verdade, somente um broto retirado da mãe e transplantado (Ibid., par. 315).

A libido, como descrita aqui, e do nosso ponto de vista, está muito longe de se originar no sistema nervoso, longe de ser especificamente energia sexual, e nela podemos ver características que escapam até mesmo da origem genética. Nessa descrição de Jung entendemos sua proveniência a partir de uma fonte que antecede ao humano. Uma libido que não é “nossa”, mas que nos anima. Nas entrelinhas de

uma teoria em formação, é possível, como fizeram alguns autores, ler-se a idéia do vitalismo⁵¹ perfazendo um subtexto que percorre sua obra desde Zofíngia.

Continuando a amplificação, vamos acompanhar Jung e a libido ao “reino das mães”, das quais somos todos brotos retirados e transplantados em uma cadeia infinda. Neste acompanhamento, ficamos sabendo que o dadóforo Cautopates é freqüentemente representado portando um galo (ave solar e símbolo fálico) e uma pinha, as quais são também atributos do deus Frígio Men, deus que, por sua vez, está em relação com Átis. Átis, como Men, Mitra e os dadóforos usavam o pileu. E, como filho e amante da mãe, ele nos leva à fonte dessa libido incestuosa criadora da religião, isto é, a mãe. Vemos, então, que, por diferentes direções, a análise do simbolismo da libido sempre nos leva de volta ao incesto materno. Podemos, portanto, supor o fato de que essa libido que está reprimida no inconsciente, que anseia a Deus e está a ele direcionada, é uma libido primitiva e relacionada à mãe. Como ocorreu com Átis, que por conta da primeira bem-amada, a mãe, renunciou à virilidade, o que fez com que o elemento feminino nele se tornasse preponderante. É essa a razão do caráter fortemente andrógino do deus Redentor que morre e ressuscita.

Nessa amplificação, ficamos sabendo, também, que o fato do herói ser apresentado em muitos mitos como um andarilho é também bastante significativo. Além do paralelo evidente com a marcha do sol, traduz o anseio daquele que em nenhum lugar encontra seu objeto, por lhe ser este desconhecido: a mãe perdida. Mas, novamente aqui, em um mergulho vertical, o que esta mãe possa significar transpassa toda a construção teórica freudiana a respeito do inconsciente e caminha em direção a algo que pode ser visto como a fonte original. Nas próprias palavras de Jung: **“O mito de herói, entretanto, é para mim o mito do nosso próprio**

⁵¹ Esta é a tese de Nagy, no livro “As Questões Filosóficas na Psicologia, de C.G. Jung”. Ela diz: “Para minha grande surpresa, descobri que todas as obras a que Jung se refere nas páginas iniciais de seu ensaio sobre a energia têm a ver com o problema do vitalismo [...]”. (NAGY, 2003, p. 274). Sonu Shamdasani, por sua vez, diz que o fato de algumas pessoas verem Jung como um vitalista deve-se aos conceitos paralelos citados por Jung, isto é, a *hormé* de Aristóteles, a *vontade* de Schopenhauer e o *élan vital* de Bérqson. Porém, na “Energia Psíquica” Jung esclarece que se ateu apenas à concretude da descrição, e não à definição do conceito. “Foi a omissão desse esclarecimento epistemológico em ‘Transformações e Símbolos da Libido’”, diz Shamdasani, “que causou a equivocada conclusão de que ele havia formulado um conceito vitalista” (SHAMDASANI, 2005, p. 270-71). Por fim, o próprio Jung diz nos “Tipos”: “[...] A idéia de um princípio criador universal é uma projeção da percepção da essência que vive no homem. É melhor considerar abstratamente este ser como *energia* para afastar desde logo qualquer mal-entendido vitalista” (OC VI, par. 367).

sofrimento inconsciente no seu anseio inextinguível pelas fontes mais profundas do nosso ser: o corpo da mãe, e, através dele, para uma comunhão com a vida infinita nas incontáveis formas de existência” (Ibid., par. 317).

Gostaríamos de fixar as últimas frases dessa fala de Jung, porque vemos nelas uma das raízes formadoras das inconsistências que lhe são frequentemente atribuídas. Para ele, depreende-se, o incesto é quase um pretexto da natureza, um atrativo interdito, para uma libido que tem de seguir em sua “viagem noturna”. Tal processo, em seu início, ou seja, na fase da regressão da libido, pouco difere do processo edípico descrito por Freud. Mas, como já sublinhamos quando falamos da projeção, o que torna essa descrição original, e ao mesmo tempo ambígua, é a forma como ele descreve o que seja o inconsciente. Provavelmente apoiado, como também já vimos, na “lei biogenética” de Ernst Haeckel, o inconsciente junguiano em 1912, sem ter a estruturação teórica do que, depois, foi denominado de “inconsciente coletivo”, embora aqui já apresentando essencialmente suas características, mostrará, se nele efetuarmos um hipotético corte vertical, as camadas ontogenéticas humanas. Mas, mais do que isso, em sua última fala, como grifamos acima, ele sugere que essas camadas ultrapassam a espécie do humano, penetrando nas diferentes formas do existir. E na base, se assim podemos nos exprimir, neste modelo em que tudo é um “como se”, na raiz do que é vivo, encontramos a nascente da libido.

Diríamos, voltando a Zofíngia, que uma psicologia que buscava “revelar as necessárias pressuposições metafísicas de todo o processo físico” (JUNG, vol. A, par. 14), que observava que “a realidade pode conter elementos que a razão não alcança” (Ibid., 43), e que pretendia uma ciência que pudesse conter a metafísica (mesmo que esta tenha o nome de metapsicologia), teria de arquitetar conceitos que tivesse um dos seus lados “aberto ao infinito”. Em Jung, a inclusão do espírito necessariamente transborda o conceito e, para abarcá-lo, se fez necessária uma nova definição de símbolo⁵² e de inconsciente.

⁵² O símbolo, para Jung, diferentemente do que era para Freud, apresenta, além de sua face visível, uma raiz que penetra no que, por definição, será para sempre desconhecido. Essa raiz confunde-se com o inconsciente e este, de certa forma, com o cosmo. O símbolo é o “transformador” da libido e a ponte entre o mundo conhecido e o mistério. Nesse sentido ele abarca o “sim” e o “não”, a matéria e o espírito, representando dessa forma a totalidade.

Voltando às amplificações junguianas, veremos que, se, até agora, buscamos entender através delas o simbolismo do herói na sua volta ao materno, teremos, a partir desse ponto, nossa atenção dirigida para o simbolismo da mãe e do renascimento. Miss Miller tem uma visão em que aparece a “Cidade dos Sonhos”, que, de início, para Jung, se afigura como uma realização de desejos: um tipo de Jerusalém celeste. A cidade é um símbolo do materno, pois é a mulher que abriga em si os habitantes como se fossem seus filhos. E, enquanto símbolo, é próximo ao da terra arada, da mãe terra que figurativamente tem, no Rei, aquele que a fecunda, garantindo a colheita. O tema da co-habitação homem-mulher está, também, representado no *lingan* dos templos hindus, imagem em que o símbolo do masculino e o do feminino estão reunidos. Assim como nos cestos de formato fálico que aparecem nos mistérios gregos que, por poder conter, também significam o ventre materno. Tais cestos aparecem muitas vezes flutuando nas águas, como também o sol que à noite submerge na mãe e dela renasce na manhã. Todos os deuses/heróis que atravessam o mar (Hélio, Noé, Jonas) são símbolos solares, e quer seja em uma quadriga, em um cesto ou no ventre de uma baleia, realizam a “viagem noturna por mar”. O simbolismo é óbvio: **o anseio de se alcançar o renascimento através do retorno ao ventre materno, isto é, tornar-se imortal como o sol.**

Mas, no livro do Apocalipse, da mesma forma como encontramos descrita a cidade bem desenvolvida, a Jerusalém Celeste, encontramos, também, a amaldiçoada Babilônia, “a grande prostituta” que leva à perdição seus reis e habitantes. A Babilônia, embriagada com o sangue dos Santos e dos Mártires. Ela é a habitação dos demônios e a gaiola de todo o pássaro odioso e sujo.

Portanto esta representa a mãe de tudo o que é abominável e o receptáculo de tudo o que é mal e sujo. Como os pássaros, que aqui figuram a própria alma, Babilônia é

Em uma carta para Hans Schmid-Guisan, de 6/11/1915, Jung escreve: “[...] O entendimento é uma força tremendamente comprometedora, sob certas circunstâncias um verdadeiro assassinato da psique, sobretudo quando iguala diferenças de importância vital. O cerne do indivíduo é um mistério da vida que desaparece quando é ‘entendido’. Por isso os símbolos querem ser tão misteriosos; não o são apenas porque não se pode compreender claramente o que está em sua base. [...] Por isso nos é concedida a salvação em símbolos impenetráveis e indizíveis, pois ela nos protege contra o demônio que pretende engolir a semente da vida” (JUNG, 2001, p.47).

Em outra carta, para Martin Flinker, de 17/10/1957, ele diz sobre o mesmo assunto: “[...] As formações, mais pressupostas do que realmente conhecidas, de um pano de fundo ininteligível, dão à vida a profundidade que me diz valer a pena vivê-la” (JUNG, 2003, p. 113).

o local das almas condenadas e dos maus espíritos. Aqui a mãe torna-se Hécate, a “mãe terrível”, o submundo e a cidade dos condenados. É a mãe de todos os horrores. Mas, no Apocalipse, logo após a descrição da queda e da maldição da Babilônia, apresenta-se o hino que nos transporta, por assim dizer, da metade inferior para a metade superior da mãe, onde, a partir de agora, tudo é possível (e que seria impossível sem a repressão do incesto). Diz o hino: “Aleluia, estabeleceu-se o reino do Senhor; [...] aproximam-se as núpcias do Cordeiro [...] a esposa está pronta”. A esposa, a cidade, a noiva celestial e a que é prometida ao Filho, é a mãe. Operou-se a transformação

No mesmo Apocalipse, a mãe aparece em outra imagem simbólica: ela é também o rio da água da vida, aquele que tem sua origem no trono de Deus e do Cordeiro. Como sabemos, a água tem significado materno. Cristo teve seu nascimento (para o Espírito) no Jordão. Tudo o que é vivo brota da água como o sol nascente, e, à noite, nela submerge. Nascido da fonte dos rios ou dos mares, o homem, na morte, chega às águas do Estige para iniciar a “viagem noturna por mar”. Aqui, o desejo é que a água negra da morte possa ser a água da vida; que a morte, no seu abraço frio, possa ser o ventre da mãe e este o mar que devora o sol, mas que, também, o traz de volta outra vez para fora do seio materno. O renascimento.

Nesse ponto, Jung interrompe suas amplificações e questiona se não seria por demais redutivo pensar-se a religião, com a beleza e a grandiosidade de sentimento que lhe são peculiares, como apenas uma compensação de uma tendência incestuosa. E ele responde à sua própria pergunta e em sua resposta deixa claro toda a dinâmica do processo de transformação da libido. Ele inicia dizendo que a resistência que se opõe à libido coincide, de forma geral, com a proibição ao incesto. Mas, ele enfatiza,

[...] como todos os mitos solares provam, a base fundamental do desejo do “incesto” não objetiva a co-habitação, mas sim o querer tornar-se de novo criança, o querer voltar à proteção dos pais, o querer voltar a mãe uma vez mais para dela renascer. Mas o incesto está no caminho deste objetivo, desta necessidade de, de alguma forma, retornar, por assim dizer, ao ventre materno. Os mitos solares ou de renascimento estão repletos de todas as sugestões de como o incesto pode ser contornado (Ibid., par. 342).

E esse contornar, diríamos nós, não é exatamente “fazer religião”, mas, mais propriamente, “encontrá-la” nos padrões míticos de um inconsciente “religioso” que, mais tarde, terá em seus arquétipos as imagens numinosas que, na definição de Rudolf Otto, que Jung gostava de utilizar, causam amor, temor e necessidade de reverência. Mas, em 1912, Jung não foi tão longe. Para ele a resistência ao incesto torna a fantasia criativa como, por exemplo, se observa nas magias de fecundação que “engravidam” a mãe, como foi demonstrado no ritual dos índios Watschandis. As tentativas do “engravidar” permanecem no estágio da fantasia mítica, mas esse exercício da fantasia leva gradativamente à criação de possibilidades fantásticas na qual a libido toma parte ativa e na qual pode fluir. É esse o caminho da transformação da libido, um caminho que, no futuro, vai ser descrito como o trajeto que vincula matéria e espírito. Ou melhor dito, nas próprias palavras de Jung: **“Assim, de uma forma imperceptível a libido torna-se espiritualizada. ‘A força que sempre deseja o mal’, cria a vida espiritual. Nas religiões, este processo é elevado à categoria de um sistema. Sobre isso é muito instrutivo ver como a religião se empenha em fomentar essas transferências simbólicas”** (Ibid., par. 342).

Jung então dá-nos um exemplo do processo de espiritualização da libido descrito acima, através de uma passagem do Novo Testamento. No diálogo do nascimento, (João 3:4), Nicodemo diz: “Como pode o homem nascer, se já é velho? Acaso pode entrar de novo no seio da mãe e tornar a nascer? E Jesus, buscando elevar e purificar a concepção materialista, sensual, de Nicodemo diz: “Em verdade te digo, quem não nasceu da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

Nascer da água significa nascer do ventre materno. E nascer do Espírito é ser gerado pelo sopro fecundador. Para Jung, Nicodemo poderia permanecer no lugar comum se não conseguisse, através do símbolo, elevar-se para além do desejo incestuoso reprimido. Satisfar-se-ia em reprimir a libido incestuosa e, quando muito, expressa-la-ia por meio de uma religiosidade “menor”. Por isso, é importante que o homem possa redimir aquelas forças dinâmicas ligadas ao incesto para ampliar os limites de sua personalidade. Para Jung, agora estamos em condição de fazer isso

de uma forma melhor, pois o caminho pelo qual o homem pode manifestar sua libido incestuosa está assinalado nos símbolos religiosos mitológicos.

Na visão de Jung muitas pessoas são neuróticas simplesmente porque não sabem procurar a própria felicidade ou, o que é pior, nem mesmo sabem o que lhes falta. Mas não só: também as pessoas normais se sentem angustiadas e insatisfeitas⁵³. Estes todos deveriam empreender uma redução aos elementos sexuais para novamente se apossar de seu eu original e, através disso, conhecer e valorizar a relação com o todo da personalidade. Mas, neste ponto do processo, chegamos ao local onde se faz necessário o sacrifício, pois o indivíduo se dará conta de que certos aspectos infantis devem ser sacrificados, e que sua realização se dará em outra esfera. Através dos símbolos religiosos ou, também, através de certas organizações sociais que, de forma compensatória, aparecem no lugar das religiões, o homem entra em contato com o incesto. Para Jung, todo esse processo “religioso” de transformação ocorreu inconscientemente, em um desenvolvimento secular. “Achávamos que o desejo do incesto desaparecera e o redescobrimos em toda a sua força na religião” (Ibid., par. 352).

Mas, faz-se necessário um alerta, pois, se para Jung, o caminho religioso leva a uma gradativa transformação da libido, tal fato não ocorre quando se vive, na religião, os aspectos infantis e inconscientes do desejo do incesto. Quando, por exemplo, o céu é o Pai e a Terra a mãe. Se isso acontecer, o homem fica imobilizado em um estágio infantil. Esse desejo unilateral de um mundo apenas bom seria um estado ideal, não fosse infantil, pois o mundo não é o jardim de Deus. Do outro lado está a ansiedade e o demônio, a realidade que corrige essa visão falha do mundo. E mais, tal visão tende a nos afastar do objetivo ético maior, qual seja, a autonomia moral. Por essa razão, Jung prega a necessidade de se expurgar a componente infantil do exercício religioso, mas não, obviamente, a vivência religiosa. Eis suas palavras:

Os símbolos e os postulados religiosos, a teoria transcendente e os ensinamentos dos preceitos, deveriam ser mantidos após a inevitável supressão de certos fragmentos antiquados, porém preenchidos com

⁵³Na revisão de 1952, ... sentem-se angustiadas e insatisfeitas porque não têm mais um símbolo que ofereça um caminho para a libido.

novos significados, mais de acordo com a necessidade da cultura atual (Ibid., p. 226, n. 42).

Temos de considerar nessa fala de Jung a necessidade da manutenção dos símbolos religiosos como um caminho para a transformação da libido, mas dar-lhes uma nova “roupagem”. Assim, ele avança ao falar dos símbolos religiosos em uma idéia que alcançou sua estruturação final na teoria dos arquétipos, pensado como aquilo que é específico do humano, e, depois, do complexo cultural, compreendido como a atualização desse arquétipo para o que é específico de uma cultura em um determinado período histórico.

Além de a libido ficar “presa” nos complexos parentais, tornando infantilizado o exercício da religião, Jung enxerga, na vivência religiosa, um segundo perigo: o da pura crença no simbólico. Não se trata, em seu ponto de vista, de negar o símbolo, pois “perdemos algo de belo e inventivo quando abandonamos o símbolo religioso” (Ibid., par. 336), porém, ele propõe substituir a crença pela compreensão, enxergando nisso o melhor de dois mundos, pois aí, ele diz, “manteríamos a beleza do símbolo, mas livres das conseqüências deprimentes da submissão à crença. Esta seria a cura psicanalítica para a crença e para a descrença” (Ibid.).

Por isso ele conclui – e sua conclusão demarca o caminho ou, pelo menos, aponta a direção para onde deve seguir a forma “junguiana” de exercer a análise – que não é mais necessário que o processo de transformação do desejo do incesto opere de modo inconsciente através do exercício religioso. Para tomar posse dessa libido associada ao incesto, diz Jung (inaugurando a idéia de que a análise é um caminho de desenvolvimento para aquele que não crê), há também o caminho do reconhecimento e da compreensão conscientes. Nesse caminho, não mais se necessita passar pelo estágio do simbolismo religioso e “o bem seria feito, não por ‘amor a Cristo’, mas haveria a autonomia moral, haveria a realização sem o desejo compulsivo” (Ibid., 354).

Cabe, neste ponto, uma reflexão sobre o fato que, se a análise percorre essa cadeia das imagens religiosas, buscando a compreensão daquilo que, pra ela, é símbolo, e se, em termos religiosos, essas imagens são teleológicas, se dirigindo sempre ao

Transcendente (e Dele se originando), quando traduzidas em termos psicológicos, para onde a cadeia simbólica psicológica conduziria? Qual a figura que em termos psicológicos representa o Transcendente? Qual e o que seria essa meta psicológica? O que queremos sugerir é que já em 1912 abria-se o espaço e a necessidade para o conceito de Self, e que este, enquanto símbolo psicológico é, desde sua raiz, indiscriminável, quanto às suas imagens e características, das imagens religiosas.

Temos, então, que o Transcendente ou o que tudo transcende, e o transcendente, o que ao ego transcende são, na psique, imagens que mutuamente se espelham. E, quando isso ocorre, se expressam em uma imagem única: a *Imago Dei*

As afirmações de Jung, feitas ao longo das páginas que percorremos, terão outros desenvolvimentos nos anos que virão, mas, aqui, na parte final de seu livro, entendemos que a linha básica do que seria a análise junguiana está traçada. Se não, pelo menos, abriram-se aqui questões que trarão, na tentativa de respostas, uma melhor formulação de conceitos que já nesse ponto estão esboçados, tais como os de símbolo, inconsciente coletivo, arquétipo, a técnica da imaginação ativa, o método construtivo e o processo de individuação.

Creemos que é hora de voltar à história de *Miss Miller*, que nos ofereceu, através da interpretação de suas imagens, a oportunidade de vermos o delinear-se de uma teoria. Merece um fechamento. Vamos, então, a mais uma de suas visões. Agora, aparece-lhe Chiwantopel. Ele está a cavalo e um índio se aproxima e se prepara para flechá-lo. Chiwantopel mostra o peito numa atitude de desafio e o índio, diante de tal cenário, desaparece na floresta.

As figuras de Miller retratam seus traços de caráter. O herói, figura do desejo, é representado como o mais distinguido, na medida em que combina em si todos os ideais desejados. Mas sua atitude, como a vemos aqui, denuncia algo sabido desde o “poema da mariposa”: a presença de um desejo de morte no inconsciente da autora.

Para Jung, esta cena da visão de Miller traduz algo bastante infantil e ele credita a sua origem a uma imago materna muito ativada, isto é, a força motriz dessa visão simbólica origina-se da transferência materna infantil, do vínculo com a mãe ainda não desfeito.

A visão mostra a libido se constituindo de uma parte que ameaça a outra de assassinato. O herói, a parte ideal de Miller, está inclinado a morrer e não teme a morte. De fato, dado seu caráter infantil, é hora dele abandonar esse estágio ou, no linguajar infantil, de morrer. A morte virá para ele na forma de uma ferida ocasionada por uma flecha. Ambos, a flecha e o ferimento, provêm do inconsciente e, mais do que qualquer coisa externa, este cria um sofrimento sem defesa. São nossos próprios desejos não reconhecidos e reprimidos que abrem em nós chagas como uma flecha.

Temos, portanto, aqui, os motivos da união fálica consigo mesmo (isto é, um tipo de autofertilização ou introversão), e o do “auto-assassinato”. A introversão é o mergulho da libido nas próprias profundezas para encontrar, nas sombras do inconsciente, o substituto para o mundo superior que foi abandonado – as memórias, principalmente as da tenra infância. Este é o mundo paradisíaco do filho, mundo do qual fomos separados. “O perigo é grande”, diz o Mefistófeles de Fausto que Jung sempre gosta de citar, pois estas profundezas são atraentes: são a mãe e a morte. Quando a libido deixa o brilhante mundo de cima e, por decisão do indivíduo ou por enfraquecimento da energia vital, mergulha nas profundezas, ela se dirige então à fonte da qual um dia brotou. Volta àquele ponto de clivagem, o umbigo, através do qual um dia entrou no corpo. Esse ponto de clivagem é denominado mãe, pois dela vem a fonte da libido. Assim, quando um grande trabalho está para ser realizado frente ao qual o homem fraco, em dúvidas, se recolhe, a libido retorna à fonte e, nesse momento perigoso, a decisão acontece entre a aniquilação e a nova vida. Se a libido permanecer presa no reino maravilhoso do mundo interno, então o homem torna-se como um fantasma para o mundo de “cima”. Mas se a libido obtiver sucesso em soltar-se e alçar ao mundo de cima, então ocorre o milagre. Essa jornada ao mundo subterrâneo foi como um mergulho em uma fonte da juventude e a fertilidade brotará dessa morte aparente.

A libido vivente que organiza a consciência do filho exige a separação da mãe. O anseio do filho pela mãe é um obstáculo no caminho na forma de uma resistência psicológica vivida como uma neurose que se expressa através do medo: o medo da vida. Esse medo brota da mãe, quer dizer, do anseio de voltar à mãe, movimento que é o oposto da adaptação à realidade. Aqui, a mãe é o perseguidor maligno. Obviamente não se trata da mãe real, mas da *imago materna*.

No caso de *Miss Miller* o sacrifício ficou incompleto. A flecha não foi disparada e o herói não morreu por um auto-sacrifício. O sacrifício significaria o renunciar à mãe, isto é, renunciar a todos os vínculos e restrições do tempo da infância que a alma trouxe para a idade adulta. *Chiwantopel* é o herói infantil que tem de morrer, enquanto libido incestuosa a serviço de uma ligação regressiva, pois, afirma Jung, toda a libido é exigida para a batalha da vida. A sonhadora não pode ainda tomar essa decisão que, se tomada, romperia toda a conexão sentimental para com o pai e para com a mãe. Isso deveria ser feito para se seguir o chamado do destino individual.

Como dissemos de início, fizemos um longo percurso por mais de 400 páginas dos “Símbolos”, um livro considerado difícil e confuso⁵⁴. Demoramos-nos em determinados pontos desse trajeto porque achamos que, para a compreensão do conceito da *Imago Dei*, seria necessário que rastreássemos sua construção desde o início. Mais do que isso: propusemos-nos a buscar, dentro da própria obra de Jung, o entrecruzamento das idéias que confluíram para a formação do conceito. Foi perceptível nesse acompanhar *pari passu* as oscilações de uma teoria em elaboração. Para nós, Jung assemelha-se, nos permitindo uma metáfora, a um alpinista que se propõe a abandonar a segurança de uma posição para galgar à próxima e, nessa troca, se apóia em pontos pouco consistentes, tendo de retornar ao local anterior e buscar outro trajeto. Outras vezes parece vislumbrar a meta, mas

⁵⁴ Jung, como já observamos na página 36 deste trabalho, enviou a Freud o conteúdo da palestra de Herisau, que resultou na primeira parte dos “Símbolos”, para que este a comentasse. Freud, em sua resposta, diz em certo trecho: “o ensaio peca por falta de clareza, malgrado toda a beleza que encerra” (McGUIRE, 1976, carta 199 /A, p. 391). Heisig afirma que o “Símbolo” “não é um livro de fácil leitura, em grande parte devido aos seus argumentos imprecisos e ao fluxo quase obsessivo de idéias novas e não conectadas (HEISIG, 1983, p. 22). E Noll, diz que: [...] “é verdade, como tantos já observaram, que ‘Metamorfoses e Símbolos’ seja inteligível apenas em parte. [...] O nexa entre um pensamento e outro não fica claro, e , como Kerr já assinalou, há muitas contradições naquela proposta de revisão da teoria psicanalítica da libido, contradições que tornavam o livro ininteligível mesmo para a comunidade psicanalítica da época” (NOLL, 1996, p. 120).

faltam-lhe os apoios necessários para lá chegar. Em outras, ainda, parece temer a solidão da altitude alcançada e o sentimento de que não é mais possível o retorno. Queremos, com a metáfora, descrever o que nos pareceu ser as oscilações, as “sístoles e diástoles”, como as descrevemos em certo ponto do texto, de uma teoria que ora se afirma em base psicanalítica e ora a ela se opõe claramente. O afastamento de Jung das idéias freudianas fica claro, por exemplo, na nova conceituação que ele faz da libido, ou, com menos clareza, no distanciamento da idéia do complexo nuclear, da gradativa alteração ou da re-significação do complexo de Édipo. Outras vezes, como se deu no caso da formulação da idéia de um inconsciente que carrega os traços da história do desenvolvimento psíquico humano, sua tentativa foi a de ampliar o campo psicanalítico, dando uma fundamentação filogenética à teoria da neurose, como lemos em uma carta que ele enviou a Freud⁵⁵. Não nos cabe avançar nas possíveis motivações que levaram Jung às suas afirmações e nem é este o objetivo deste trabalho, mas concordamos com Deirdre Bair quando ela afirma que Jung “cercou o material [teoria da libido], tentando percebê-lo de todos os ângulos, e fazer com que sua tese se conformasse com a de Freud [...]” (BAIR, 2006, p. 276). Mas, suas diferentes visões quanto à libido, sabemos, eram irreconciliáveis.

Na consecução do nosso objetivo, seguimos e analisamos o livro sequencialmente, destacando idéias chave e seu amplo contexto. Por conta disso, é importante olharmos agora para o “fluxo quase obsessivo de idéias novas e não conectadas” de que fala Heisig (Cf., n. 42), de forma resumida, dando, desta vez, uma ordenação linear às idéias implicadas na formação do conceito de *Imago Dei*.

Em virtude do que vimos, ordenamos o texto em quatro eixos e entendemos que a linha mestra que deu origem ao conceito de *Imago Dei* se situa no entrecruzamento desses quatro eixos:

1º eixo. A nova conceituação da libido:

Como vimos ao longo do texto do “Símbolos”, a libido passou a ter, para Jung, em 1912, uma conceituação muito mais ampla. Perdendo seu caráter especificamente

⁵⁵ Carta de 8/11/1909. Cf., McGuire, 1976, carta 159J, p. 309.

de força motriz sexual, passou a ser considerada como um valor energético que pode ser transmitido a qualquer área. Não instintiva (embora ao instinto ligada), sua transmissão é entendida como genética. Sua origem ontogênica é o corpo da mãe, mas, filogeneticamente, perpassa todo o humano e não só: ultrapassando-o alcançando todo o vivente, chegando à “raiz da vida”, “à fonte”, ao fundo do inconsciente, à “unidade”, e ao desconhecido. Manifesta-se dinamicamente como vontade (Shopenhauer), como um “tender para”, como força motriz; e, personificada, torna-se visível. A libido tem aspectos não comportados pelo científico-natural e aponta para um fator transcendente. É imbuída de propósito, de direção e, seguindo um caminho “ascendente”, dirige-se para uma meta (em 1912, a meta é “biológica”, mas não claramente definida). Ela é una, mas bipolar, com os opostos ora fluindo conjunta e harmonicamente, ora, quando aumenta a valência de um dos pólos, se opondo mutuamente.

2º eixo. A nova conceituação do inconsciente:

Como um conceito conexo ao da libido, amplia-se, em 1912, de modo igual. Nesse nível (do inconsciente) a libido assume configurações típicas, que são padrões míticos, do que já foi vivido pelo indivíduo e pela humanidade. Aqui, cruzam-se os níveis onto e filogenéticos, através dos conteúdos reprimidos ao longo da vida pessoal e também os da história da humanidade. Em 1912, esses padrões eram entendidos como formados pela repressão e pela sedimentação das vivências mais significativas da humanidade através dos tempos. É o *locus* do pensamento imaginativo ou simbólico, dos padrões mítico-religiosos e, enquanto espaço metafísico, da “divindade”.

3º eixo. O processo de transformação da libido através dos símbolos religiosos:

A dinâmica da transformação tem seu início na libido que é reprimida por conta de uma transferência recente, passando a percorrer o antigo trajeto transferencial, edípico, revitalizando, dessa forma, as imagos parentais. Filogeneticamente, o processo ocorre quando parte da libido regride aos conteúdos pré-sexuais, portanto, se “dessexualizando” e deslocando-se para outras áreas. A libido que se introverte e se apossa de lembranças do passado individual, mais tarde utiliza desse mesmo trajeto para uma introversão e regressão mais intensa, que trará à tona os conteúdos arcaicos. Esses conteúdos são, na verdade, símbolos que funcionam

como “ponte” que transportam a libido para o nível da consciência. Dessa forma, no processo de transformação descrito por Jung em 1912, o desejo do incesto não significa co-habitação, mas o renascer na mãe, a volta ao paraíso da infância e, depois, o sacrifício do aspecto infantil para que a libido siga seu caminho, agora, a partir desse ponto, de forma construtiva, através das imagens mítico-religiosas, e, nesse trajeto de transformação que se processa por intermédio dos símbolos, a libido ascende para uma valência superior, tornando-se, de uma forma gradativa e imperceptível, “espiritualizada”. A religião sistematiza esse caminho. Em outras palavras: para Jung, o símbolo religioso oferece uma trajetória para a libido, que é, em última instância, a própria trajetória da religião. Já a análise, pode ser vista como o ter consciência desse caminho. Nessa dinâmica, o mito fixado pela condensação se expressa através do líder religioso, que assume características míticas, coletivas e impessoais, atraindo projeções semelhantes, transformando-se, assim, de certa forma, na própria trajetória do padrão mítico.

4º eixo. Deus enquanto imagem psicológica:

“Deus”, ao longo das páginas do “Símbolos” amplia seu significado de imago parental e passa a ser visto acompanhando o mesmo desenvolvimento ocorrido com a libido e o inconsciente, ou seja, é uma imagem arcaica, primordial; um pensamento universal, presente em todas as épocas, visto como uma força de “outro mundo”. Semelhantemente à libido bipolar, da qual é personificação, é paradoxal: cria e destrói, reúne em si o bem e o mal. É uma idéia necessária à vida, um complexo de representações acentuado quanto ao afeto; e, quanto maior a religiosidade de um indivíduo, maior a intensidade afetiva desse complexo de representações. Sua imagem, fruto da nossa projeção, alivia o fardo do existir e responde as perguntas que não encontram respostas. Sua imagem atua, em um primeiro momento, como força repressora de uma libido que se expressa na violência e que é um fator de desorganização social e, em um segundo momento, como força agregadora, um símbolo que transforma a energia impulsiva, um valor em torno do qual as pessoas se organizam em comunidade, proporcionando outro nível de relação entre os homens, espiritualizando essa relação como é espiritualizada a relação de cada homem com Cristo.

Temos, portanto, no entrecruzamento dos três primeiros eixos, um inconsciente que é criativo, que traz em si a condensação de tudo o que é significativo do humano e, ao mesmo tempo, o germe do seu desenvolvimento futuro. E que se faz perceptível na imagem simbólica. No símbolo, a energia instintiva se transforma através do deslocamento para imagens análogas do objeto do instinto, em um processo que pode ser descrito como religioso. Esse processo é prospectivo, orientado e parece se encaminhar para uma meta. No quarto eixo temos a imagem de Deus como um símbolo organizador da comunidade, o valor mais alto imaginável, com o qual se tem uma relação espiritualizada e pelo qual se busca ter, com os irmãos, uma relação com as mesmas características. Uma libido orientada, entendida como prospectiva, implica sempre na existência de uma meta. Se Deus é visto como o centro da comunidade e, se “Deus” é uma imagem nossa que é projetada, a conclusão lógica é que esse centro está na psique; ou, falando de outra forma: há na psique um centro organizador, transformador e de alta intensidade energética. Para esse ponto se dirige a libido nas sucessões de imagens religiosas. Na simbólica psicológica, como na teológica, o que seria a meta última, após a qual não há outra, o bem maior, são imagens que mutuamente se espelham: Deus.

Em 1912, é fácil quando se vê retrospectivamente, todos os elementos estavam esboçados nesse entrecruzamento, esperando uma conclusão e um nome – *Imago Dei* – que ainda teria de esperar até 1921.

Mas, nas páginas do “Símbolos”, há outro fator importante a ser mais bem considerado no que diz respeito à formação do conceito da *Imago Dei*: a polaridade da libido.

É preciso tornar nítido que, para Jung, o conceito de energia implica também o de polaridade, pois uma corrente energética pressupõe necessariamente a existência de um contrário, isto é, a presença de dois estados diferentes, sem os quais não pode haver corrente. Nos “Tipos”, ele é bastante didático a esse respeito. Ele diz:

Todo o fenômeno energético (e não há fenômeno que não seja energético) consiste de pares de opostos: começo e fim, alto e baixo, quente e frio, antes e depois, origem e finalidade, etc. O conceito de energia é inseparável da idéia de polaridade; o mesmo acontece com o conceito de libido. **Os**

símbolos da libido, sejam eles de natureza mitológica ou filosófico-especulativa, apresentam-se diretamente como opostos ou se dividem como tais (OC VI, par. 367).

Para Jung os contrários “caminham juntos” desde “a fonte” da vida, e talvez desde a origem do universo, como podemos depreender da frase: “[...] O objetivo da ética taoísta é resolver a tensão dos opostos, nascida do fundo do universo, pelo retorno ao tao” (OC VI, par.420).

Assim, em sua visão, a energia, desde a sua matriz no fundo do universo, é cindida, é polarizada, o que lança uma luz sobre as principais razões da polêmica sobre a *Imago Dei*: a polaridade divina, a dupla face de Deus. O Deus de Jó é expressão da própria libido em seus opostos. Inicia-se, aqui, o caminho que levará à idéia do anticristo como compensação à perfeição crística e, conseqüentemente, a crítica à teoria do *summum bonum*. Mas isto está à frente de 1912 e do objetivo do presente trabalho.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como referimos na Introdução, chama à atenção o grande número de opiniões contraditórias relacionadas às idéias junguianas a respeito de religião. E, em particular quanto ao conceito de *Imago Dei*.

Propusemo-nos, então, a investigar dentro da própria obra junguiana o trajeto desse conceito desde sua origem, ou seja, desde as idéias que estariam implícitas na sua formação. Com isso buscaríamos obter uma melhor compreensão a respeito das respostas antagônicas que ele desperta.

As leituras preliminares realizadas em ordem cronológica, tornaram evidente que existiam períodos em que a Imagem de Deus adquiria características particulares. Assim, as idéias sobre religião e a imagem divina de um Jung ainda estudante, que nos aparece com a acentuação de um Cristo da mística cristã medieval, pouco tem a ver com a “divindade” da “Importância do Pai...” que é representada como u’a “mão” do pai pessoal que, quando inconsciente, guia de forma invisível – sendo por isso “divina” – o destino do filho. Visão que por sua vez difere dos importantes desdobramentos ocorridos quatro anos depois no “Símbolos”, livro em que a libido “deixa” o complexo parental e encontra nas novas idéias de Jung, um trajeto dinâmico em direção ao espírito. A auto-representação final da libido se dará como uma *Imago Dei*.

Tais observações nos fizeram entender que uma das razões que faz com que a imagem divina seja tão contraditoriamente percebida nos trabalhos de Jung reside no fato que, em diferentes períodos de sua obra, ela comporta um entendimento diferente. Assim, Douglas Clyde Macintosh tem um argumento defensável quando diz em seu “The Problem of Religion Knowledge” que Jung reduz a religião ao status de um sintoma do complexo de Édipo. Mas também, vindo de outro ângulo e se referindo a outra época, os membros da “The Guild of Pastoral Psychology” exercitam outro entendimento, e por conta disso, há décadas, dedicam-se ao aconselhamento espiritual fundamentados nas lições da psicologia junguiana.

Além disso, identificamos a presença de dois momentos distintos da trajetória do conceito: um primeiro momento que se caracteriza por elaborações, estruturações e coordenação de idéias que resultaram na formação do conceito, e um segundo momento em que o conceito já está definido em sua linha básica mas passa por desenvolvimentos que o inserem no todo da psicologia analítica. Ao estudar esses dois grandes momentos, pudemos formular a hipótese da existência de sete períodos em que a Imagem de Deus apresenta características particulares.

A análise desses dois momentos superaria, em extensão, o espaço de uma dissertação. Tal fato obrigou a que restringíssemos o material a ser estudado ao que denominamos de “Primeiro Momento”, isto é, à fase que trata da formação do conceito. Como vimos ao longo deste trabalho, o primeiro momento compreendeu três períodos: proto-imagem, latência religiosa e grande mutação.

O segundo momento é constituído por quatro períodos que se delimitam pela formulação do conceito, sua estruturação e a forma como foi caracterizado no cristianismo, no gnosticismo, na astrologia e na alquimia, assim como uma possível ponte entre o conceito psicológico e a teologia. Estes períodos, apresentados a seguir, têm aqui a função de indicadores para estudos futuros, que podem ou não validar estas categorias.

1) A **Imagem de Deus, a formulação inicial:** (1921 a 1936). Nas páginas do “Tipos Psicológicos” (OC, VI), publicado em 1921, veio a luz as elaborações sobre um dinamismo ou um centro organizador que recebeu o nome de “Self” e, paralelo a esse novo conceito a imagem de Deus é descrita nessas páginas como o “valor maior”, como o símbolo que condensa todo o inconsciente, como o “mediador” e, na interpretação que Jung faz do Prometeu de Spitteler, o Self e a Imagem de Deus se associam na imagem da jóia de Pandora. Compreendemos essa associação entre a Imagem de Deus e o Self como o fator que define o conceito de *Imago Dei*. Após a publicação dos “Tipos”, Jung pouco acrescentou em seus textos que proporcionasse um desenvolvimento de suas idéias quanto a *Imago Dei* e a religião até 1937.

2) A ***Imago Dei*, a estruturação** (1937 a 1942): Período que se inicia com a “Psicologia da Religião” (OC XI, [1937]), o primeiro texto de Jung que trata

especificamente de religião e da *Imago Dei*. Aqui, a *Imago Dei* se estrutura e passa a ser um símbolo da totalidade ou do Self. Ela se expressa através da quaternidade e esta inclui em si o princípio feminino, também enquanto a matéria e o mal. Agora a *Imago Dei* não é um substituto para a divindade, mas um símbolo desta. Ao “Psicologia e Religião” segue-se o “Tentativa de uma Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade” (OC XI, [1940]), em que a *Imago Dei* enquanto Trindade é um símbolo da perfeição mas não da totalidade; falta nessa imagem abstrata e idealizada, que expressa o *summum bonum*, o “quarto elemento perdido” (o feminino). A Trindade denota tanto um processo de maturação no indivíduo quanto a realização de um desenvolvimento na psique coletiva através dos séculos. Já no “O Símbolo da Transformação na Missa” (OC XI, [1941]), a *Imago Dei* é estudada na forma como ela se apresenta na liturgia da missa católica e a interpretação desse “ritual” da missa serve como paralelo de um processo de individuação que se processa em etapas sucessivas de transformação e que leva a uma vivência de uma *Imago Dei* percebida como uma experiência de ordem supratemporal dentro do espaço temporal; uma vivência da eternidade e do mistério.

3) A ***Imago Dei* como Peixe e lapis philosophorum** (1943 a 1956): A *Imago Dei*, no “Psicologia e Alquimia” (OC XII, [1943]), abre o período do estudo da imagem como expressada na astrologia, na alquimia e no gnosticismo. Agora, o relacionamento pai-filho construído na “Trindade” já não é mais modelo para a Imagem divina. No “Aion, Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo” (OC IX/2, [1950]) é o arquétipo do homem-Deus que está na raiz da imagem de Cristo, e esta já não é mais o estágio final, pois agora a *Imago Dei*, para significar a totalidade, deve reunir o anticristo à Cristo, representado na imagem dos dois peixes invertidos da era pisciana; em outras palavras, uma restauração da *Imago Dei* original que cindiu-se em opostos no processo da encarnação. A tese presente no “Aion”, de que as transformações da *Imago Dei* ocorrem paralelas às mudanças na consciência humana é, assim vemos nós, a porta de entrada para o “Resposta a Jó” (OC XI, [1952]), livro onde a polêmica ocasionada pelo diálogo estabelecido com o símbolo chega a se transformar, em certos meios teológicos, em revolta. Fecha-se em “Jó” a Imagem de Deus que fora esboçada quarenta anos antes nos “Símbolos da Transformação”: o Deus de dupla face que precisa do homem para ampliar a sua consciência divina. No “Mysterium Coniunctionis” (OC XIV, [1955]), um estudo sobre

os opostos psíquicos na alquimia, a *Imago Dei* é o objetivo do *opus*, ou seja, a *lapis philosophorum*. O anseio pela união dos opostos faz empreender o longo processo de depuração e de transformação. A *Imago Dei* deixa de simbolizar apenas o centro do indivíduo, se fazendo cósmica. Mas sempre necessariamente paradoxal e ambígua.

4) **Deus?** (1957 a 1962). O Deus da proximidade da morte. O Deus de um Jung de mais de 82 anos que nas páginas do “Presente e Futuro” (OC X, [1957]), está pessimista e preocupado com a possibilidade da Guerra, com a bomba de hidrogênio, com o absolutismo de Estado e com a falta de convicção religiosa da humanidade. Para ele, a única força capaz de opor resistência ao caos é um princípio extramundano: “é estar ancorado em Deus” (OC X, par. 511); e esse Deus não nos parece configurar apenas um centro pessoal. Já no “O Bem e o Mal na Psicologia Analítica” (1959), Jung dirá que o “Self” não está no lugar de Deus, mas “talvez possa ser o receptáculo da graça divina” (OC X, par. 874). Esta suposição faz com Deus e sua representação psíquica que, desde 1912, Jung buscava separar, respondendo à polêmica suscitada, se interconectem. Surge, se bem compreendida, uma possibilidade de interação entre a sua psicologia e a teologia. Neste último período, o Deus de seu texto parece perder os predicados de apenas imagem psicológica. O Transcendente, na obra de Jung, neste ponto, talvez possa ser escrito com letra maiúscula.

Essas categorias demonstram que o conceito de *Imago Dei* não aparece na obra de Jung através de uma definição. Por isso nos referimos neste trabalho à *formação* do conceito. Não há um momento que podemos assinalar como o do seu surgimento. Pior que isso: na ausência de uma definição, os contornos do conceito se diluem e alguns autores, como, por exemplo, Heisig, analisam a *Imago Dei* como a visão junguiana em relação a Deus. Outros, procurando fechar o contorno, adotam a definição de *Imago Dei* como uma imagem de totalidade, utilizando as palavras de Jung em “Aion”: “[...] como o valor máximo ou como dominante supremo na hierarquia psíquica, a Imagem de Deus está imediatamente relacionada com o Self ou é idêntica a ele [...]”. Edinger (1996), buscando uma sistematização, propõe a utilização do termo “Imagem de Deus” para as referências junguianas a respeito de

Deus e, *Imago Dei* para as referências específicas ao conceito, que é entendido como sinônimo para Self.

A apresentação e análise dos textos de Jung, respeitando a ordenação cronológica, tornaram possível a delimitação dos contornos do conceito. Mas, uma vez resolvida sua dimensão temporal e horizontal, depara-se com sua complexidade simbólica e suas extensões verticais. O conceito se desenvolveu horizontalmente, ao longo do tempo, mas concomitantemente, estendeu suas raízes verticalmente, em direção ao desconhecido. O símbolo, na “superfície”, tem uma face conhecida mas suas últimas camadas se abrem para o infinito e para o mistério. Compreendida enquanto símbolo, a *Imago Dei* aponta para uma realidade metafísica. E, novamente, os contornos que pareciam se definir, em sua dimensão horizontal voltam a se diluir em sua dimensão vertical.

Não poderia ser diferente se o pretendido é a totalidade. A ponte entre a ciência e a metafísica se resolverá epistemologicamente no símbolo. Este é o fio de Ariadne do qual Jung falava em sua Primeira Conferência de Zofíngia, capaz de nos levar do mundo conhecido ao desconhecido, além de toda a afirmação e de toda a negação, para a região na qual a vida humana encontra seu sentido e significado.

De acordo com Bair (2006, p. 479), “as conferências de Zofíngia, do mesmo modo como a maior parte dos escritos iniciais de Carl Gustav Jung, não foram alvo de muita investigação acadêmica”.

Que este trajeto pelas obras iniciais de Jung, de 1896 a 1912, possa ter contribuído para a elucidação do processo de formação de seu conceito mais polêmico.

Referências

BAIR, B. *Jung, uma Biografia*, São Paulo, Editora Globo, 2006.

BRYANT, C. *Jung e o Cristianismo*, São Paulo, Edições Loyola, 1996.

BUBER, M. *Religion and Modern Thinking In: the Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, pp. 87-122, 179-84. London, Victor Gollancz, 1953.

CHARET, F.X. *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*, New York, State University of New York, 1993.

CLARKE, J. J. *Em Busca de Jung: Indagações Históricas e Filosóficas*, São Paulo, Ediouro, 1993.

CLIFT, W. *Jung and Christianity: The Challenge of Reconciliation*, New York, Crossroad, 1996.

COUSINEAU, P. *A Jornada do Herói – Vida e Obra de Joseph Campbell*, São Paulo, Ed. Saraiva, 1994.

DOURLEY, J. *A Doença que Somos nós: A Crítica de Jung ao Cristianismo*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1987.

EDINGER, E. *The New God-Image: A Study of Jung's Key Letters Concerning the Evolution of the Western God-Image*, Illinois, Chiron Publications, 1996.

ELLENBERGER, H. F., *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, USA, Basic Books, 1970.

FREUD, S. *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madri, 1973.

GOLDBRUNNER, J. *Individuação: A Psicologia de Profundidade de C.G. Jung*, São Paulo, Editora Herder, 1961.

HAYMAN, R. *A Life of Jung*, New York-London, W.W. Norton & Company, 1999.

HEISIG, J. *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, London, Associated University Press, 1983.

HEISIG, J. Jung and Theology: a Bibliographical Essay. *Spring - A Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, Dallas, p.204-255, 1973.

HOELLER, S. *A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1990.

HOSTIE, R. *Del Mito a la Religión en la Psicología Analítica de C. G. Jung*, Buenos Aires, Amorroutu Editores, 1971.

JUNG, C. G. *Analytical Psychology: Notes of the Seminar Given in 1925*, edited by W. McGuire, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

JUNG, C. G. *Collected Papers on Analytical Psychology*, edited by Constance Long, New York, Moffat Yard and Company, 2^a edition, 1917.

JUNG, C. G. *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.

JUNG, C. G. *Memórias, Sonhos e Reflexões*; compilação de Aniela Jaffé, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, [1961] 1975.

JUNG, C. G. *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido*, The Collected Works Supplementary, Vol. B, New Jersey, Princeton University Press, 1991.

JUNG, C. G. *The Collected Works of the C. G. Jung*, translated by R. F. Hull, Bollingen Series, New Jersey, Princeton University Press.

JUNG, C. G. *The Zofingia Lectures, The Collected Works Supplementary, Vol. A*, London, Routledge & Kean Paul, 1983.

JUNG, C. G. *Obras Completas*, Petrópolis, Ed. Vozes.

JUNG, C.G. *Cartas* – editado por Aniela Jaffé e Gerhard Adler, Petrópolis, Ed. Vozes, 2001.

KELSEY, M. *Christo Psychology*, New York, Crossroad, 1984.

KYLE, W. *The History of the Pastoral Psychology, 1936-1970*, In *Guild of Pastoral Psychology*, London, 1969 (panfleto).

LAMMERS, A. *In God's Shadow: The Collaboration of Victor White and C .G. Jung*, New York, Paulist Press, 1994.

MACINTOSH, D. *The Problem of Religious Knowledge*, London, Harper and Bross, 1940.

MCGUIRE, W. (org.) *A Correspondência Completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.

NOLL, R. *O Culto de Jung – Origens de um Movimento Carismático*, São Paulo, Editora Ática, 1996.

SHAMDASANI, S. *Memories, Dreams, Omissions*. In *Spring- An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, nº 57, p. 110, 1995.

SHAMDASANI, S. *Jung e a Construção da Psicologia Moderna – o sonho de uma ciência*, São Paulo, Idéias & Letras, 2006.

SPENCE, L. *An Encyclopaedia of Occultism*, New York, University Books, 1968.

STEIN, M. *Jung's Treatment of Christianity: the Psychotherapy of a Religious Tradition*, Wilmette, Chiron Publications, 1986.

WINCKEL, E. *Do Inconsciente a Deus*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.

WITCUTT, W. *Catholic Thought and Modern Psychology*, London, Burns Oates and Washbourne Ltd, 1943.