

IMAGO DEI: Deus como arquétipo do inconsciente coletivo em C. G. Jung

IMAGO DEI: God as a collective unconscious' archetype in C. G. Jung

*Felipe Ribeiro Cazelli*¹

RESUMO

A Psicologia Analítica foi desenvolvida pelo psiquiatra suíço C. G. Jung, parte como uma crítica e busca de superação dos limites da Psicanálise freudiana, parte como crítica ao materialismo moderno. Para Jung, a psique é uma realidade autônoma, cujos fenômenos têm origem na energia psíquica, que pode estar orientada para objetos externos, bem como a realidades internas à psique do indivíduo. A transformação da energia psíquica, fazendo-a transitar entre objetos interiores e exteriores, é operada pelo símbolo, que produz no indivíduo o que Jung chama de experiência religiosa: trata-se da atuação do arquétipo do *Self* dirigindo a energia psíquica em direção à totalidade da psique, através do poder do símbolo. Para Jung, *Self* é a imagem de Deus que existe no indivíduo.

PALAVRAS-CHAVE

Psicologia Analítica. Símbolo. Arquétipo. Self. Imago Dei.

ABSTRACT

The Analytical Psychology was developed by the swiss psychiatrist C. G. Jung, part as a criticism and attempt to overcome the limits of Freudian psychoanalysis, part as a criticism of modern materialism. Jung thinks the psyche as an autonomous reality, whose phenomena have their origin on the psychic energy, which can be oriented either towards

¹ Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, professor do Centro de Ensino Superior de Vitória (CESV), ES.

external objects as well as realities that are internal to the psyche of the individual. The transformation of the psychic energy, making it move between internal and external objects, is operated by the symbol, which produces in the individual what Jung called religious experience: this occurs when the *Self* archetype acts directing the psychic energy towards the totality of the psyche, through the power of the symbol. To Jung, *Self* is the image of God that exists inside the individual.

KEYWORDS

Analytical Psychology. Symbol. Archetype. Self. Imago Dei.

Introdução

O presente artigo busca desvelar os principais conceitos acerca do Sagrado e da Religião na teoria psicológica de Carl Gustav Jung. O psiquiatra e psicólogo suíço é o responsável pela construção de um arcabouço teórico-prático no campo da psicologia que foi batizado de Psicologia Analítica. Ele chega a conclusões sobre o fenômeno religioso que são de uma tal profundidade e complexidade, que sofrem frequentemente com más interpretações, levando seu autor a ser chamado de “místico”, “esotérico”, “ocultista” e “ateu”. A leitura e articulação do pensamento junguiano sobre a Religião e seus temas correlatos se faz necessário para lançar luz à sua compreensão, de maneira a superar equívocos, além de revelar uma forma positiva de perceber a vivência religiosa na contemporaneidade.

A Psicologia Analítica, de fato, não apresenta uma visão acerca de Deus e da Religião que seja de fácil apreensão. Faz-se necessário, para tanto, descortinar o contexto epistemológico a partir do qual ela acontece, ou seja, quais os diálogos que essa teoria estabelece, à sua época, com os outros conhecimentos disponíveis. Tal é o trabalho da primeira seção após esta introdução. Como um trabalho de *anamnese*, a ideia é situar a teoria junguiana no tempo, mas não meramente no cronológico, e sim no tempo das ideias e das construções sociais. Em seguida, busca-se construir o panorama dos conceitos fundamentais que empreendam o esclarecimento acerca da importância das contribuições da Psicologia Analítica

para o pensamento acerca da Religião e de sua presença na sociedade. Jung é um pensador e cientista que valoriza o fenômeno religioso, desde que compreendido a partir dos pressupostos que ele apresenta.

1. Jung e o *Zeitgeist*

Para construir a base da possibilidade de compreensão do pensamento de Jung com relação à religião, é imprescindível estabelecer seus pontos de partida teóricos, enquanto psiquiatra e psicólogo do começo do século XX. E um dos pontos mais relevantes nessa empreitada é sua relação com Freud. Quando ainda jovem, Jung leu Freud e identificou nos trabalhos do seu colega austríaco (mais velho que ele, de reputação já estabelecida) a teoria que funcionava como uma brilhante explicação para os fenômenos que ele observava em seus próprios pacientes. Ambos chegaram a estabelecer uma relação de intimidade, a tal ponto que Freud viu em Jung seu “príncipe herdeiro”, continuador de sua obra. Eventualmente Jung frustra as expectativas de Freud, ao discordar das concepções psicanalíticas acerca da estrutura da *psique*, da *libido* (ou “energia psíquica”, como Jung também passou a chamá-la) e também sobre a religião e seu papel na saúde física, mental e espiritual das pessoas.

A teoria junguiana se localiza para além da compreensão mecanicista, materialista e positivista da Ciência moderna, da qual Freud é um adepto. De fato, Jung se coloca na perspectiva da crítica à modernidade, alinhando-se a uma série de pensadores que buscam superar a estreita visão dos modernos. Ele identifica o discurso científico como a supremacia da racionalidade como exclusiva fonte de conhecimento, desprezando outras formas de compreensão e apreensão da realidade. Do ponto de vista junguiano, considerar a razão como única fonte de saber, nos leva a mutilar nosso potencial, negando a possibilidade de outras dinâmicas na produção de conhecimento. Ao explicar o contexto de crítica do qual Jung participa, Grinberg expõe:

O soberano intelecto corria o risco de virar um ditador e governar sozinho e isolado, e, pior, solteiro, sem a presença de uma companheira! Com o resgate do outro lado, abria-se a possibilidade

para o feminino e as emoções. A fantasia, a imaginação, o sonho e a linguagem do mito começavam a ser valorizados e ganhavam espaço para sua expressão. O desconhecido, assim como a subjetividade, passavam a ser encarados como realidades em si, cheios de vida e de significados. Não era mais possível encaixar todo o mundo subjetivo num conjunto de leis gerais e absolutas, espremidas dentro de fórmulas matemáticas previsíveis².

A perspectiva para a qual Jung aponta, como superação do paradigma cientificista, positivista que ele critica, é a de que existem fenômenos experienciados, vivenciados pelo ser humano, aos quais a racionalidade instrumental da ciência não tem acesso. Isso porque a ciência tem como pressupostos, para se estabelecer a validade do conhecimento, a observação objetiva e a reprodutibilidade da experiência, com sua eventual expressão em linguagem matemática. Um desses fenômenos, que não podem ser acessados pelo método científico, é a psique. Do ponto de vista da Psicologia Analítica, é ela a realidade fundamental do indivíduo, constituindo a única realidade à qual ele tem acesso. Ou seja, o indivíduo não conhece, de acordo com Jung, nenhuma outra “realidade” que não seja a psíquica, pois toda percepção e experiência de mundo se encontram no sujeito como uma representação mental.

Assim, a própria ideia de “realidade objetiva”, em Jung, é colocada em perspectiva, e ganha sentidos diferentes dos usuais. Primeiramente, ele tende a desconsiderar, enquanto formula uma teoria *psicológica*, qualquer afirmação que remeta à existência de *coisas externas*. Não é que Jung afirme que a realidade externa, objetiva, não exista; apenas que ele não se interessa pelo tema de sua existência, mas encontra-se inteiramente vertido ao universo mental. Ao proceder dessa forma, sua intenção é promover a compreensão de que a psique é produto não de funções fisiológicas cerebrais, nem de traumas infantis, mas sim uma realidade autônoma. Palmer explica:

[...] Jung adota uma abordagem menos fechada [que a de Freud], sustentando que há mais no universo do que admite o materialismo científico; que, nesse sentido, a realidade psíquica não é um subproduto

² GRINBERG, Luiz Paulo. *Jung: o homem criativo*. 2ª ed. São Paulo: FTD, 2003. p. 22.

nem um epifenômeno, mas um aspecto *sui generis*; e que, nesses termos, tem-se de atribuir a ideias tão antigas e persistentes quanto a de Deus um grau de “verdade psicológica” como *realidade psíquica empiricamente evidente*, em vez de descartá-las como aberrantes porque redutíveis a um complexo paterno³.

É possível, a partir de um exemplo que Jung nos apresenta, promover um aprofundamento dessa compreensão. E ele é tal como segue:

Quando a psicologia se refere, por exemplo, ao tema da concepção virginal, só se ocupa da existência de tal ideia, não cuidando de saber se ela é verdadeira ou falsa, em qualquer sentido. A ideia é psicologicamente verdadeira, na medida em que existe. A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma ideia só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva, na medida em que mediante um *consensus gentium* é partilhada por um grupo maior⁴.

Uma das diferenças mais fundamentais entre as teorias de Freud e de Jung, e que colabora para colocar Jung numa perspectiva inteiramente nova é a visão acerca do que ele chamou de “energia psíquica”, reformulando o importante conceito freudiano de “libido”, conforme se verá a seguir.

2. Energia psíquica

Jung identifica a origem dos fenômenos psíquicos na *libido*, que é um conceito que ele pega emprestado de Freud, mas que, a partir de um determinado momento, passa a chamar também de *energia psíquica*, representando um rompimento com a noção freudiana e construção de uma nova concepção acerca da *psique*. No presente trabalho, os dois termos serão utilizados de forma indistinta, ou seja, *libido* ou *energia psíquica* serão apresentados como sinônimos intercambiáveis. Mais importante que a diferenciação entre os termos é aquela que ocorre entre a

³ PALMER, Michael. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 121. Grifos do autor.

⁴ JUNG, Carl G. *Psicologia e religião*. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 18.

significação junguiana e a freudiana. O posicionamento de Freud sobre libido relaciona-a exclusivamente a uma dinâmica sexual; quando essa energia sexual não encontra sua realização no ato sexual propriamente dito, a psicanálise freudiana afirma que tal desvio de objetivo é a origem dos transtornos psíquicos. Dentro dessa perspectiva, o ser humano é uma criatura eternamente desejante, mas cujo desejo nunca pode ser plenamente realizado, tendo como resultado, assim, um ser fundamentalmente dividido, incompleto. Essa cisão é o que possibilita o próprio processo civilizatório, na perspectiva freudiana, mostrando-se, assim, inevitável.

A compreensão de Jung é bastante diferente. Ele vê a “libido” desde um ponto de vista de *quantidade*, e não de *qualidade*. Ou seja, enquanto para Freud a libido é de *qualidade* sempre sexual, Jung afirma que a energia psíquica pode se manifestar de forma sexual, bem como de muitas outras formas, produzindo fenômenos psíquicos observáveis experimentalmente. Sua perspectiva é *teleológica*, buscando o *sentido* (a finalidade) para o qual a energia psíquica está orientada, podendo ser regressivo (para dentro) ou progressivo (para fora). Serbena explica:

A Psicologia Analítica considera que a energia psíquica por detrás das imagens e símbolos é denominada libido, que na realidade é apenas uma metáfora ou um construto operacional para possibilitar um entendimento dos processos psíquicos. Desse modo, o termo “libido” resume fundamentalmente o laço afetivo entre o sujeito e um objeto fora do mesmo, indicando apenas a motivação ou inclinação desse sujeito em direção a este objeto. Operacionalmente, a libido pode ser descrita em dois aspectos complementares, o regressivo e o progressivo. O aspecto regressivo é orientado para dentro do próprio sujeito, suas fantasias, memória e sua história pregressa e o aspecto progressivo orienta-se para fora do sujeito, para os objetos externos, para os projetos e o tempo futuro⁵.

Considerando as palavras de Serbena, o que segue é a necessidade de compreensão da *dinâmica* da energia psíquica. Ela flui, se movimenta,

⁵ SERBENA, Carlos A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na Psicologia Analítica. *Revista de abordagem gestáltica*, XVI(1), jan-jul/2010, pp. 76-82. p. 78.

seja de fora para dentro (regressivo), indo até o inconsciente buscar seus conteúdos, seja de dentro para fora (progressivo), trazendo os referidos conteúdos inconscientes à consciência. A passagem de um movimento a outro produz aquilo que Jung chamou de *enantiodromia*, tomando emprestado o conceito elaborado pelo pensador grego Heráclito⁶. Trata-se da tendência, que tem a *psique*, de pendular entre esses pontos opostos, rumando em direção, conforme se verá, à consecução da integração entre eles, num processo batizado de *Individuação*.

O movimento de pêndulo da energia psíquica oscila entre os extremos que podem ser chamados de “instinto” e “cultura”. A visão que a Psicologia Analítica tem da libido, ou seja, tomando-a em uma perspectiva *quantitativa*, é necessário assumir que uma parte dela é usada no âmbito dos instintos que satisfazem necessidades fisiológicas básicas. Há, entretanto, um excedente, uma quantidade que sobra, e que pode ser, então, canalizada para outras funções, que formam o âmbito da cultura. Cultura, portanto, tem sua origem no direcionamento da energia psíquica no sentido da produção de experiências que são de uma outra ordem, que não a mera satisfação de pulsões instintuais. Esse (re)direcionamento é conduzido, a partir dessa perspectiva, pela atuação do *símbolo*. O próprio Jung expõe essa questão da seguinte forma:

Da mesma maneira como na natureza física só uma parte muito pequena da energia natural pode ser convertida em uma forma utilizável na vida prática, enquanto se deve deixar a parte imensamente maior atuando, inaproveitada, nos fenômenos naturais, assim também em nossa natureza psíquica só uma pequena parte da energia total pode ser desviada de seu curso natural. Uma parte incomparavelmente maior não pode ser utilizada por nós, mas sustenta o curso regular da vida. Por isto é que a libido se acha distribuída, naturalmente, entre os diversos sistemas funcionais aos quais não pode se subtrair inteiramente. A libido está *investida* nestas funções como uma força específica que não pode ser transformada. Só onde o símbolo oferece uma diferença de potencial maior do que a da natureza é possível canalizar a libido para outras formas. A história da civilização nos mostra amplamente que o homem possui um excedente de energia

⁶ PALMER, 2001, p. 136.

que é capaz de outra aplicação, além do fluxo natural. O fato de que o símbolo torna possível esta deflexão prova que nem toda a libido se acha fixada em uma forma natural que determina o seu curso natural, mas sobra uma certa quantidade de energia, que poderia chamar-se de *excedente da libido*⁷.

Como se pode enxergar, a partir daí, a função do símbolo e seu efeito na psique? Além disso, há que se perguntar qual a relação do símbolo com a religião, questão que exige, também que se explicito o conceito junguiano de religião e como essa teoria vê seu papel na vida humana.

3. Os símbolos e a religião

Conforme visto, a atuação do símbolo na transformação da energia psíquica é o fundamento da *experiência religiosa* para a Psicologia Analítica. Através do símbolo a libido se orienta para a realização do processo de *individuação*, que é o caminho rumo à totalidade, trilhado naturalmente pela psique, ou seja, é um processo que faz parte da própria constituição da mente humana, que o promove desde que esteja saudável. São justamente os impedimentos ao processo de individuação que revelam as dinâmicas adoecedoras da psique. “Totalidade” aqui representa a integração entre conteúdos inconscientes e conscientes, de maneira que o indivíduo reúna partes cindidas de sua constituição psíquica. A integração é possível graças à atuação de uma instância psíquica chamada por Jung de Si-mesmo ou *Self*, um arquétipo que funciona como núcleo regulador da psique, orientando as vivências psíquicas a partir da dinâmica *teleológica* da integração. Em outras palavras, o *Self* direciona a energia psíquica para realizar a *finalidade* de se integrar em uma *totalidade*.

O *Self* é a própria representação da totalidade do indivíduo. O trânsito da energia psíquica, ou *enantiodromia*, ao trazer à consciência os conteúdos inconscientes, aproxima o Ego do *Self*, ou seja, vai levando o indivíduo à totalidade. Enquanto o Ego é o centro da consciência, o *Self* é o centro de toda a psique. O símbolo é a ferramenta responsável por

⁷ JUNG, Carl G. *A energia psíquica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 55.

proporcionar essa dinâmica, numa experiência que, para Jung, é sempre *religiosa*. Dentro da perspectiva da Psicologia Analítica, o *Self* guarda relação com a imagem de Deus (ou *imago Dei*), o que aponta para sua fundamental importância na discussão do pensamento junguiano sobre a Religião. Entretanto, antes de esclarecer essa relação, é preciso explicitar um pouco melhor a questão do símbolo.

Símbolo é um suporte físico que atualiza, em formas e imagens, um conteúdo do inconsciente coletivo; é uma “encarnação” de um arquétipo. Ao se mostrar à consciência, ele promove o trânsito da energia psíquica, levando o conteúdo inconsciente para a consciência, estabelecendo, assim, a conexão entre o arquétipo e o consciente. Maddi Damião Jr. nos ensina que existem dois tipos de símbolos para Jung: o cultural e o natural. Assim ele explica:

Os [símbolos naturais] são derivados dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais. Os símbolos culturais passariam por inúmeras transformações e mesmo por um longo processo de elaboração “mais ou menos consciente”, tornando-se, assim, imagens coletivas aceitas pelas sociedades, possuindo sua raiz igualmente no inconsciente coletivo⁸.

Assim, o símbolo natural é absolutamente espontâneo, enquanto o cultural passa por algum grau de elaboração pela consciência, residindo aí a diferença entre eles. Pode-se perceber, entretanto, que há semelhança quando se considera sua origem arquetípica. Damião Jr. reitera, em nota de rodapé à citação anterior, que o arquétipo, em si, é inacessível, e que “só se tem acesso às imagens arquetípicas, aos símbolos, que são elementos que, por um lado, indicam os arquétipos e, por outro, são formados por eles”⁹.

Jung afirma, em conceito tomado de empréstimo de Rudolf Otto, que o símbolo é “numinoso”. O significado que ele dá a esse termo é: “uma existência ou efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário”¹⁰. Ou

⁸ DAMIÃO JR., Maddi. *Experiência do símbolo no pensamento de C. G. Jung*: hermenêutica e interpretação. Rio de Janeiro: AION, 2007. p. 7.

⁹ DAMIÃO JR., 2007, p. 7. Nota de rodapé.

¹⁰ JUNG, 2012, p. 19.

seja, por *numinoso* entende-se uma experiência que foge ao controle voluntário ou à conceituação racional. Significa dizer que a experiência do *numinoso* ocorre ao indivíduo à sua revelia e possui a *polissemia* como característica fundamental. Dessa forma, o sujeito é incapaz de produzir o *numinoso* pelo exercício de sua vontade consciente, mas é *tomado* por ele; tampouco consegue expressar plenamente seu sentido através de um conceito claramente apreensível pela razão, mas deve assumir que ele apresenta um amplo horizonte hermenêutico. Não significa dizer que um símbolo pode significar *qualquer coisa*, mas que todo símbolo apresenta um campo de possibilidades de interpretação que pode ser traduzido como o *sentido* para o qual ele aponta:

O símbolo, como produto da interação entre consciente e inconsciente, sempre remete a algo que está além dele, ao mesmo tempo em que circunscreve um determinado sentido restrito em sua constituição, isto é, os símbolos, em função de sua forma e da “imagem” que apresentam, possuem uma delimitação hermenêutica, sem que, com isto, ela seja exaurível pela compreensão. Sua forma de entendimento é sempre circunstancial, um “como se”. Ao mesmo tempo que revelam, ocultam, não pelo fato de esconderem algo, mas sim porque se enraízam como abertura e manifestação do inconsciente em toda a sua extensão¹¹.

Sendo algo que se manifesta à consciência, de forma semelhante como acontece com os sonhos, sem que o indivíduo exerça controle sobre ele, o símbolo não pode ser *criado* pelo ato consciente. Assim, o símbolo apenas é *percebido* pela consciência, que o recebe e, ao fazê-lo, recepciona também os conteúdos inconscientes que ele representa. A experiência do símbolo é chamada por Mircea Eliade de *hierofania*, posto que se impõe ao sujeito como experiência do Sagrado na consciência¹². O sujeito simplesmente “se depara” com o Sagrado e, nesse momento, pode ter a consciência transformada por ele. Tal transformação é referente, conforme já discutido, ao trânsito de conteúdos do inconsciente para a consciência que, sendo devidamente recebidos e integrados, promovem

¹¹ DAMIÃO JR., 2007, p. 11.

¹² ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 17.

o avanço do processo de individuação, exercendo a função religiosa do inconsciente, chamada por Jung de “função transcendente”¹³. Grinberg se manifesta sobre o símbolo conforme segue:

Os símbolos estão em toda parte. Relacionando os elementos da consciência e do inconsciente, eles permitem que aquela energia do inconsciente necessária ao crescimento e desenvolvimento da consciência e do ego, que é o seu centro, possa desempenhar sua função. A atitude do ego que considera um determinado fenômeno como símbolo é denominada *atitude simbólica*. Trata-se de um ego aberto e disposto a acolher e elaborar os símbolos do inconsciente para se desenvolver. [...] Os símbolos que exercem esse papel de estruturar a consciência e ligá-la ao inconsciente, nós os encontramos não só nos sonhos, mas também em nossos relacionamentos, ideias, emoções, sentimentos, em nosso corpo, no contato com a natureza e nos rituais¹⁴.

Jung localiza a origem das religiões nessa experiência com os símbolos. A compreensão que ele tem de religião remete ao sentido do termo latino *relegere*, que significa uma “consideração e observação cuidadosas” do numinoso, expresso em símbolos, nos mitos e ritos¹⁵. Ao se posicionar com relação ao conceito de *Religião*, Jung se expressa da seguinte forma:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: *religio*, poderíamos qualificar a modo de uma *consideração e observação cuidadosas* de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio, a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa

¹³ JUNG, Carl G. *Espiritualidade e transcendência*. Seleção e edição de Brigitte Dorst. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹⁴ GRINBERG, 2003, p. 104.

¹⁵ Cf. XAVIER, 2006. Ver também PORTELA, Bruno de O. S. O conceito de religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n.1, jan-jun/2013. pp. 46-61.

consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados¹⁶.

Assim, a atitude do espírito humano que *considera e observa cuidadosamente* o numinoso, ou seja, as expressões simbólicas, arquetípicas, é chamada de “atitude religiosa” e se encontra no fundamento da vivência da religião. É imprescindível, contudo, diferenciar o que é chamado por Jung de “religião” em contraposição àquilo a que ele se refere como “profissão de fé” ou “confissão religiosa”. A *confissão* é a perspectiva de se ver conectado ou subordinado a uma instituição religiosa, estruturada a partir de dogmas, que exigem a fé como pressuposto da participação na comunidade religiosa. A Psicologia Analítica tende a ver a religião institucionalizada como uma forma cristalizada de expressão das experiências religiosas originárias, que se manifestam na cultura como a dogmatização do arquétipo religioso. Exige de seu “fiel” a aceitação de suas verdades fundamentais, desde a perspectiva da crença, condicionando a ela toda experiência.

Por outro lado, o que Jung chama de religião não apenas prescinde de fé prévia, como ainda pode, até mesmo, contradizer a fé, uma vez que pode, eventualmente, se contrapor a determinado dogma confessional da instituição religiosa. Em outras palavras, a experiência religiosa, na perspectiva junguiana, pode se dar para além de qualquer estrutura doutrinária podendo, inclusive, se manifestar como *heresia*. Isso porque o dogma, ao restringir a experiência, mutila o símbolo, extirpando sua capacidade de apontar para o *numinoso*. Caso a interpretação do símbolo não seja determinada pela rigidez de um dogma religioso, mas encontre abertura em uma estrutura mítica e ritualística, a consciência recebe o símbolo, em atitude religiosa, realizando a função transcendente (promovendo a integração dos conteúdos da psique).

O mito e o rito, enquanto intermediários entre a experiência religiosa e a consciência, cumprem um papel muito importante. Ao mesmo tempo em que criam uma ponte de acesso ao *numinoso*, protegem a consciência de sua intensidade. Por isso, o mito tem dois elementos que, nessa dinâmica, se mostram centrais: o elemento arquetípico, aquele que traz os conteúdos do inconsciente profundo, possibilitando o desenvolvimento

¹⁶ JUNG, 2012, p. 20.

da consciência; e o elemento cultural, que é a “roupagem” da qual se reveste o arquétipo, na forma de mito, para que seja não apenas recebido, mas até mesmo compreendido pela consciência. Assim, o primeiro elemento é a porção do mito que o coloca na perspectiva do *mistério*, do que não pode ser expresso ou contido na linguagem; essa característica revela o caráter simbólico do mito, levando Jung a afirmar que “a construção primitiva do espírito não *inventa* os mitos, ela os *vivencia*”¹⁷. Uma vez vivenciado, o mito pode ser transmitido e assimilado pela coletividade; para isso, tem-se a atuação do segundo elemento, a porção cultural e linguística do mito. Através do mito como mediador, o indivíduo é capaz de entrar em contato saudável com o Sagrado. Sem essa mediação, o contato com o Sagrado pode trazer ao ego consequências indesejáveis, potencialmente nocivas e adoecedoras.

O místico entra em contato com vivências profundas, intraduzíveis e tão potentes que podem pulverizar o ego; se a estruturação egóica estiver fragilizada, a vivência deixará de ser mística e passará a ser uma vivência psicótica, na qual o consciente, um dos polos do diálogo, se desagrega¹⁸.

Quando se fala em “arquétipo” dentro da teoria junguiana, nunca é demais assinalar que se está a tratar de um dos conceitos mais importantes à compreensão de toda a sua construção teórica. Compreender a noção de arquétipo não apenas é imprescindível para alcançar as bases da Psicologia Analítica, mas também o é para que se compreenda, a partir da relação entre arquétipos e religião, o que Jung pensa acerca de Deus.

4. A religião e os arquétipos do inconsciente coletivo

Como visto, ao movimento dinâmico da energia psíquica – do instinto para a cultura e vice-versa – e seu papel na saúde psíquica do indivíduo,

¹⁷ JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 156.

¹⁸ AUFRANC, Ana Lia B. A dimensão espiritual na atualidade. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. n. 1 (1983). São Paulo: Sociedade, 1983. pp. 17-23. p. 20.

Jung dá o nome de *função religiosa da psique*. Tal função é “religiosa” porque, dentro dessa perspectiva, esse termo se aplica ao processo de redirecionamento da libido através do símbolo. Para compreender isso, é necessário aprofundar um pouco mais a discussão sobre outra diferença entre Freud e Jung: a concepção de *inconsciente*. Ambos consideram que as duas dimensões da psique, a saber, instinto e cultura, estão em tensão constante. Mas, enquanto para Freud a cultura reprime o instinto, produzindo neurose, para Jung a cultura é a transcendência do mero instinto, em direção à realização plena da vida psíquica.

A teoria freudiana postula exclusivamente um inconsciente pessoal, repositório dos conteúdos indesejados e rejeitados pela consciência. No outro polo, a psicologia junguiana apresenta, além do inconsciente pessoal, também um *inconsciente coletivo*, identificado como uma camada mais profunda da psique, onde estão localizados os “arquetipos”: estruturas formais, comuns a todos os seres humanos, enquanto imagens primordiais que herdamos de nossos antepassados longínquos, da mesma forma que herdamos os padrões de resposta a estímulos internos, o que chamamos de *instintos*. Por serem comuns a todos os indivíduos, Jung chamará os arquetipos (e, conseqüentemente, o inconsciente coletivo) de *psique objetiva*¹⁹.

A elaboração da teoria dos arquetipos deriva da análise das imagens simbólicas produzidas por diferentes culturas na história humana – mesmo que não tenham tido contato entre elas –, bem como nos sonhos de seus pacientes. Jung percebeu uma similaridade tão grande entre as imagens, que desconsiderou que pudesse ser mera “coincidência”, tomando-a como evidência da existência de imagens comuns a toda a humanidade. Isso significa dizer que o inconsciente coletivo e seus arquetipos, enquanto pressupostos teóricos, não foram elaborados a partir de sua abordagem direta, como são os objetos no paradigma clássico/positivista de ciência, mas foram postulados como estrutura de compreensão possível, partindo de evidências observáveis. É um equívoco considerar tal abordagem pouco científica, uma vez que é comum à ciência produzida

¹⁹ MENDES, André; FREITAS, Laura Villares de. Religião e participação neste mundo. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. n. 1 (1983). São Paulo: Sociedade, 1983. pp. 25-32. p. 27.

nos séculos XX e XXI, em especial à Física, a elaboração de teorias que se demonstram não pela observação empírica de seus elementos fundamentais, mas pelos efeitos que eles produzem²⁰. Como muito bem explica Palmer:

Assim, a afirmação de que os arquétipos existem como categorias *a priori* da psique depende de uma inferência indutiva feita a partir do constante aparecimento de certos motivos e padrões na experiência humana. Sua existência, como Jung nunca se cansa de dizer, é nesse aspecto semelhante à existência do inconsciente coletivo e da libido, isto é, uma *necessidade conceptual* requerida para explicar os padrões e repetições de fenômenos psíquicos²¹.

Aquilo a que se refere como *imagens arquetípicas*, são os arquétipos, enquanto estruturas formais, depois de serem preenchidos pelos dados da cultura. Não é possível acessar o arquétipo *em si*, visto que ele é apenas uma estrutura formal ou, em outras palavras, é uma “*facultas praeformandi*, uma possibilidade de representação dada *a priori*”²². Enquanto forma, o arquétipo é vazio, recebendo as experiências subjetivas que se expressam como representações culturais, produzindo uma imagem na consciência. *Imagem arquetípica*, assim, é a manifestação do arquétipo na consciência. Apesar de formadas a partir das experiências subjetivas, as imagens arquetípicas não são meramente pessoais, mas coletivas, porque provenientes dos arquétipos.

Faz-se mister destacar, remontando à discussão anterior, que, em um certo sentido, a propensão à cultura já nasce no indivíduo, enquanto estrutura arquetípica. Isso significa dizer que a “carga hereditária” da cultura está presente *a priori* no indivíduo, como *potência*. Suas experiências e vivências subjetivas deverão atualizar essa potência, preenchendo as estruturas formais do arquétipo com os conteúdos recebidos pelas condições sociais, históricas e políticas nas quais o sujeito se encontra

²⁰ Exemplo disso é a descoberta, por Rutherford, da estrutura do átomo, através da experiência com a folha de ouro.

²¹ PALMER, 2001, p. 153-154.

²² XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 2, maio-ago/2006. pp. 183-189. p. 185.

inserido. De forma que a experiência cultural ou o “princípio espiritual”, como o Jung também costuma dizer, ativa na psique uma dinâmica que é tão necessária e fundamental quanto aquela do instinto, tem a mesma força e se impõe ao sujeito da mesma maneira, como se instinto fosse. Em suas palavras:

Além disso, devo também frisar que, rigorosamente falando, o princípio espiritual não entra em choque com o *instinto* em si, mas propriamente com a *instintividade*, em que devemos ver uma preponderância injustificada da natureza instintiva sobre o espiritual. *O espiritual também aparece na psique como um instinto*, e mesmo como verdadeira paixão, como um “fogo devorador”, segundo a expressão de NIETZSCHE. Não deriva de outro instinto, como nos quer fazer crer a psicologia dos instintos, mas é um princípio sui generis, *uma forma específica e necessária da força instintiva*²³.

De todas as tarefas às quais se propõe o presente artigo, resta realizar, agora, a principal: descortinar a visão de Jung acerca de Deus, especialmente a complexa relação entre a imagem de Deus e o inconsciente coletivo.

5. Deus como arquétipo

A partir da compreensão do conceito de *arquétipo*, é possível empreender a discussão acerca da maneira como Jung entende Deus. Por princípio, é necessário estabelecer que tal entendimento se dá em duas instâncias. Em uma delas, fala-se da “forma-Deus”, enquanto arquétipo, ou seja, incognoscível e eterno, impessoal e autônomo, fundamento da experiência do Sagrado. A *forma-Deus* é a herança que a raça humana guarda, no inconsciente coletivo, das experiências de transcendência de sua ancestralidade. Na outra, fala-se em “conteúdo-Deus”, que contemplam as diversas representações desse princípio nas imagens arquetípicas, presentes nos mitos. Dentro da teoria junguiana não cabe, de forma alguma, qualquer afirmação metafísica sobre a existência ou não de um

²³ JUNG, 2002, p. 66.

Deus, mas sim a compreensão de Deus como *realidade psíquica*, seja na psique objetiva, como arquétipo, seja nas representações culturais, como símbolos e imagens arquetípicas. Se o homem religioso *percebe* Deus como “exterior” a si, isso se dá por conta da característica do *numinoso* de se mostrar como *transcendência*, ou seja, a experiência do Sagrado se apresenta ao homem à sua revelia e, dessa maneira, é percebido como algo que independe do exercício de suas faculdades volitivas, ou da participação de sua consciência. É, assim, uma manifestação arquetípica. Palmer expressa isso muito bem nos seguintes termos:

Quando falamos de demônios, anjos, espíritos ou do próprio Deus, ou quando consideramos mitos, ritos ou dogmas da religião em que esses chamados seres “metafísicos” aparecem, não estamos, afirma [Jung], fazendo nenhuma afirmação acerca do que pode ou não estar por trás dessas imagens e, portanto, nenhuma avaliação sobre se elas se conformam ou não a alguma espécie de realidade objetiva. Porque estamos voltados aqui para os conteúdos-Deus arquetípicos – se você quiser, com o fenômeno empírico da religião – e não para questões irrespondíveis sobre se a disposição humana inata de pensar sobre Deus implica a existência de um Deus sobre o qual pensar. Tudo o que tem importância aqui é o fato indiscutível e observável de que esses fenômenos existem e são manifestações de processos psíquicos interiores²⁴.

De forma que o objetivo da Psicologia Analítica, ao se debruçar sobre o fenômeno religioso, é compreender quais os elementos da psique são responsáveis pela religião como vivência psíquica, bem como desvendar sua importância para o equilíbrio psíquico do indivíduo. E o lugar mais apropriado onde encontrar a expressão dessa vivência é no mito. A linguagem simbólica presente no mito é religiosa por excelência, pois é a mais adequada para expressar a experiência do Sagrado. Cada forma de representação de um conteúdo-Deus é a expressão simbólica e culturalmente condicionada da forma-Deus vazia presente no inconsciente coletivo. Não é a experiência do conteúdo, porém, que “ativa” a forma, mas é o contrário: no contato com o conteúdo, a forma se revela,

²⁴ PALMER, 2001, p. 166.

o conteúdo inconsciente se manifesta *através* do símbolo, do mito. Assim, a consciência vivencia o arquétipo *através* de sua representação.

Joseph Campbell afirma, desde uma perspectiva junguiana, que é a exposição ao mito, ou seja, o contato com as narrativas míticas, que faz com que se produza na mente o impacto necessário para a conquista do equilíbrio²⁵. A ideia de equilíbrio psíquico se relaciona, conforme visto, com a noção de Self. O contato com o mito propicia a experiência do símbolo, em sua função transcendente. Agora é possível resgatar a noção de Self, associando-a com a ideia de Deus. Para Jung, o Self é a imagem de Deus que existe no indivíduo, ou *imago Dei*. Como símbolo da totalidade do indivíduo que se encontra para além da consciência ordinária, o Self é símbolo da totalidade também representada na ideia de Deus, ou, poderíamos dizer, é sua *origem*. Grinberg afirma:

Jung chamou de Si-Mesmo ou *Self* a esse arquétipo do “Deus-homem interior”. Segundo ele, Deus é um conceito, definido como *imago Dei*, ou seja, é uma ideia dotada de extremo valor psicológico existente dentro de cada um de nós. Trata-se de uma imagem psíquica da totalidade transcendente do ser humano.

O objeto que recebe a imagem projetada do Si-Mesmo adquire poderes sobrenaturais. É assim que ocorrem as idolatrias e idealizações. Com esse arquétipo, endeusamos teorias, sistemas religiosos, a figura de um professor, analista, médico, mulheres, criança, político, cantor de *rock*, esportista, animal de estimação, assim como dinheiro, poder, máquinas, carro ou computador. Assim, Deus pode ser adorado sob muitos aspectos²⁶.

É justamente pela pluralidade de aspectos sob os quais é possível adorar a Deus, consequência da *imago Dei* arquetípica representada pelo Self, que é possível dizer que, para Jung, a atitude religiosa prescinde da religião confessional, ou seja, não é necessário que a atitude religiosa esteja condicionada pelos dogmas de uma religião institucionalizada específica, não precisa se conformar a uma configuração delimitada do

²⁵ CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 24ª edição. São Paulo: Palas Athena, 2006. p. 6.

²⁶ GRINBERG, 2003, p. 157.

que é ou não reconhecido socialmente como “religião”. Essa ideia leva, inclusive, à conclusão de que, por mais que um indivíduo se auto denomine “ateu”, ele vai orientar sua atitude religiosa para algum outro objeto ou experiência que representará o conteúdo-Deus referente ao arquétipo correspondente. É a partir dessa perspectiva que se pergunta: para que serve a religião de acordo com a visão junguiana? Ou ainda, uma questão ainda mais complexa: se a pergunta sobre se Deus existe ou não, no sentido “objetivo”, externamente ao indivíduo, não interessa, então, por que ainda falar em Deus? O que representa Deus na Psicologia Analítica?

Primeiramente, conforme visto, não é possível abandonar a atitude religiosa, pois ela é constitutiva da psique humana. Dessa maneira, numa perspectiva diametralmente oposta à de Freud, é justamente a tentativa de negar ou rejeitar a atitude religiosa, que leva o homem à neurose. A função da religião relaciona-se à realização humana. De forma que o processo de individuação se torna carregado de sentido religioso. Nas palavras de Palmer:

A experiência religiosa é uma experiência numinosa dos fundamentos arquetípicos e eternos da própria humanidade e, nessa medida, capacita o indivíduo a elevar-se acima de seus problemas pessoais e a se relacionar em vez disso com a dimensão indestrutível e primordial de seu próprio ser psíquico. Não é portanto a aceitação da religião que é psicologicamente danosa, mas sua rejeição²⁷.

Em segundo lugar, Jung resgata, num tempo de excesso de racionalidade, secularidade e descrença, a possibilidade de se falar em Deus, sem ter que abandonar as conquistas científicas e filosóficas que levam a contemporaneidade a superar a perspectiva metafísica da realidade. Ele faz isso através da reestruturação do poder do mito – e, conseqüentemente, de Deus ou dos Deuses – enquanto realidade psíquica. Deus existe, na mente humana. Pode ser vivenciado como transcendente porque não pertence à dimensão da consciência. Paden expressa essa perspectiva muito bem ao dizer:

²⁷ PALMER, 2001, p. 182.

De certa forma, intencionalmente ou não, as interpretações de Jung tiveram o efeito de produzir uma metamitologia, à qual ele chegou por um método quase alegórico pelo qual os símbolos religiosos se tornaram símbolos da “jornada interior”. O mito é lido “de fora para dentro”. Os deuses estão vivos, afinal – dentro da psique. A força interpretativa desta abordagem, então, foi mais reconstrutiva que destrutiva²⁸.

É esse impulso que, ao mesmo tempo, localiza Jung no grupo de críticos à Modernidade, ao mesmo tempo em que o distingue como pensador original, dono de um legado único, que deixa de herança a junção entre uma perspectiva científica da mente e a possibilidade de recepção das dinâmicas menos racionais da constituição mental humana, dentre as quais se localizam a imaginação e a criatividade, fundamentais para o exercício da função religiosa da psique.

Conclusão

É evidente que a ideia de Deus, conforme proposta por Jung, difere em inúmeros aspectos daquelas mais ortodoxas, em especial as professadas a partir de instituições religiosas rígidas e dogmáticas. O entendimento mais apropriado da Psicologia Analítica, em seus conceitos principais, dificilmente corrobora qualquer afirmação acerca de um suposto “ateísmo” junguiano, restando às alcunhas de “místico”, “esotérico” e “ocultista” a necessidade de maior rigor no conceito ao qual elas se referem. Uma de suas principais contribuições para os estudos de religião se encontra em sua perspectiva *transreligiosa*, ou seja, na capacidade que sua teoria apresenta de conseguir legitimar a vivência religiosa independentemente da tradição na qual ela se encontra inserida.

Nas discussões acerca do fenômeno religioso, como algo experienciado pelo indivíduo em sua vivência cotidiana, pode-se apontar a relevância do postulado junguiano da necessidade da função religiosa para o equilíbrio e a saúde psíquica humana. O que significa dizer que, sob

²⁸ PADEN, William. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 117.

a perspectiva da Psicologia Analítica, impedir que a *psique* exerça sua função religiosa desencadeia processos adoecedores, chamados conceitualmente de *neuróticos*. Jung promove, assim, um resgate da religião como importante componente da vida humana, que, em hipótese nenhuma, deveria ser completamente descartado.

Muito ainda necessita ser dito acerca das propostas de Jung quanto à compreensão do símbolo, sua dinâmica e relação, seja com a psique objetiva, o chamado inconsciente coletivo, seja com a parte subjetiva, denominada ego consciente. Entretanto, mesmo um rápido olhar sobre essa teoria, se executado com rigor, já é capaz de demonstrar o caráter inovador e o potencial, que tem a Psicologia Analítica, de promover não apenas a saúde mental, mas inclusive a social, por ter como consequência direta dos seus postulados a promoção da tolerância religiosa e o resgate das expressões mais autênticas da criatividade e da imaginação humanas, revelando o potencial oculto do inconsciente.

Referências

- AUFRANC, Ana Lia B. A dimensão espiritual na atualidade. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. n. 1 (1983). São Paulo: Sociedade, 1983. pp. 17-23.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 24ª edição. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- DAMIÃO JR, Madi. *Experiência do símbolo no pensamento de C. G. Jung: hermenêutica e interpretação*. Rio de Janeiro: AION, 2007.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GRINBERG, Luiz Paulo. *Jung: o homem criativo*. 2ª ed. São Paulo: FTD, 2003.
- JUNG, Carl G. *Psicologia e religião*. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *A energia psíquica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Espiritualidade e transcendência*. Seleção e edição de Brigitte Dorst. Petrópolis: Vozes, 2015.

- MENDES, André; FREITAS, Laura Villares de. Religião e participação neste mundo. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. n. 1 (1983). São Paulo: Sociedade, p. 25-32, 1983.
- PADEN, William. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PALMER, Michael. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PORTELA, Bruno de O. S. O conceito de religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n.1, jan-jun/2013.
- SERBENA, Carlos A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na Psicologia Analítica. *Revista de abordagem gestáltica*, XVI (1), p. 76-82, jan-jul/2010.
- XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 2, p. 183-189, maio-ago/2006.

Submetido em: 25/02/2020

Aceito em: 07/05/2020