

XVII SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR

II SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DA UEG



ÉTICAS E RELIGIÕES EM TEMPOS DE CRISE - NOV. 2021



Sonhos e a vida simbólica: contribuições junguianas para o campo religioso na pós-modernidade

Marcelo Gustavo Costa de Brito¹
Marcelo Rodrigues dos Reis²

“Em sonhos ou visões noturnas, quando a letargia desce sobre os homens adormecidos em seu leito; então ele [Deus] abre o ouvido dos humanos e aí sela as advertências que lhes dá.” (Jó 33, 15-16).

“Os enunciados simbólicos da antiga alquimia, do mesmo modo que os sonhos modernos, provêm do mesmo inconsciente e em ambos se revela a voz da natureza” (Carl Gustav Jung. *Psicologia e religião*).

Introdução

No decurso das últimas décadas, um bom número de estudiosos tem se dedicado a examinar sob quais condições e a partir de que mecanismos os sistemas religiosos operam no tempo em que vivemos – a que alguns pensadores convencionaram nomear de pós-modernidade. Richard Tarnas, professor de filosofia e psicologia do Instituto de Estudos Integrais da Califórnia (CIIS), ao passo em que reconhece certo recuo das religiões tradicionais/institucionais, argumenta que o campo religioso, ao ampliar as possibilidades de vivência do sagrado e exibir novas roupagens, revela-se plural e subsiste nas sociedades contemporâneas:

O papel cultural e intelectual da religião foi drasticamente afetado pelos fatos secularizadores e pluralistas da era Moderna; contudo, se em muitos aspectos a influência da religião institucionalizada continuou a diminuir, a sensibilidade religiosa parece ter sido revitalizada pelas novas circunstâncias intelectuais ambíguas da era pós-moderna. A religião contemporânea foi também reanimada por sua própria pluralidade, descobrindo novas formas de expressão e novas fontes de inspiração e iluminação, que iam desde o misticismo oriental e a exploração psicodélica do eu à Teologia da Libertação e à espiritualidade ecológico-feminista (Tarnas, 2001, p. 431).

¹ Historiador, mestre em Psicologia (2007) e doutor em História (2013) pela Universidade de Brasília. Professor do quadro efetivo da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: marcelobrito@hotmail.com

² Historiador (2001), mestre (2004) e doutor (2008) em História pela Universidade de Brasília. Professor do quadro efetivo da Universidade Estadual de Goiás. Pesquisador nas áreas de História das Religiões, Estudos Culturais, História do Brasil e Teoria da História. E-mail: marceloreisueg@gmail.com

Com estudos dedicados à antropologia religiosa, o teólogo brasileiro Marcial Maçaneiro (PUCPR), como que a convergir com as ponderações de Tarnas, ao referir o momento por que passa o gênero humano, adscrito à pós-modernidade, reporta as crises desinentes da Era Moderna, que estão acompanhadas por dois fenômenos aparentemente contrastantes e que afetam o campo religioso: secularização e o retorno da sacralidade. Maçaneiro detalha seu ponto:

Os projetos entram em crise (...). A secularização destrona certas expressões religiosas, mas a sacralidade volta à cena com força de encanto. A economia global desafia a justiça de fato, porém continuamos a lutar pelos direitos humanos. Os governos se desgastam para manter-se, enquanto multiplicam-se as alternativas de cidadania. A Terra sofre com o desgaste ambiental, mas nós a cantamos em verso, prosa e engajamento, das crianças às redes de ação (Maçaneiro, 2011, p. 144).

De volta a Richard Tarnas, ele esclarece que, mesmo nos circuitos intelectuais, entre especialistas das mais diversas áreas disciplinares, a religião conquistou novo *status* na investigação científica, na medida em que o interesse por ela, por seu caráter atualizado, plural e por sua abrangência, provocou o surgimento de diversos e promissores estudos. Textualmente, Tarnas pondera que:

Ao nível intelectual, a religião já não tendia a ser compreendida de modo reduutivo, uma crença psicológica ou culturalmente determinada em realidades inexistentes ou explicada como acidente biológico, mas identificada como atividade humana fundamental, em que todas as sociedades e todos os indivíduos simbolicamente interpretam e se envolvem na natureza essencial da existência (Tarnas, 2001, p. 431).

É nesse contexto de maior abertura das ciências para os fenômenos religiosos que um rol de pesquisadores tem avançado e contribuído de modo importante com a área. Podemos citar três deles. O italiano Aldo Natale Terrin (1996), dedicado ao exame das transformações havidas na espiritualidade ocidental em diálogo com o cristianismo tradicional. O historiador holandês Wouter Hanegraaff (2012), destacadas as suas pesquisas relacionadas à história do esoterismo ocidental e da filosofia hermética, cujos desdobramentos se fazem sentir atualmente. Christopher Partridge (2006) e seu interesse pelo pluralismo religioso atual, que aparece sob as rubricas de novos movimentos religiosos, espiritualidades alternativas e seitas.

As ciências, portanto, têm respondido positivamente e com interesse à marcha progressiva das expressões religiosas e seus novos lugares. Porém, tal reavivamento religioso, que combina sistemas de crença reelaborados com escrutínios acadêmicos, a

bem da verdade, é tributário de fenômenos histórico-culturais e intelectuais que remontam à primeira metade do século XX. Em concordância com a presente reflexão, vamos nos concentrar na *intelligentsia* que, mesmo sob os efeitos da secularização, distinguiu as funções sociais da religião, estimando-a como tema de investigação legítimo e que muito tem a dizer sobre os grupos humanos. E é precisamente nessa conjuntura que a figura de Carl Gustav Jung (1875-1961) surge proeminente.

É ele o protagonista da presente análise e sobre quem versaremos mais detidamente na sequência desse estudo. Para tanto, após discorrermos sobre as relações construídas por C. G. Jung com o campo religioso, abordando as noções com as quais ele faz esse movimento – *inconsciente, sonhos e vida simbólica* – abordaremos dois eventos, de caráter simbólico, da biografia do psiquiatra suíço: o sonho que o levou ao vislumbre do inconsciente coletivo pela primeira vez e o curioso sonho recorrente que não mais se repetiu após a chegada de uma certa encomenda de livros. Acontecimentos que se colocaram para Jung como experiência direta do que mais tarde ele classificaria de realidade arquetípica. Ao examinar e narrar esses eventos, busca-se exemplificar a vida simbólica junguiana – baseada no trabalho com os sonhos e a imaginação – como mais um lugar de experiência religiosa na pós-modernidade.

Experimentar e pensar a religião segundo Jung

Antes de tudo, é preciso anotar que, para Carl Jung, religião e transcendência constituem ideias correspondentes e merecedoras de reflexão. Nesse sentido, por exemplo, ele discerniu Deus como conceito metafísico fundamentado em fenômenos psíquicos. Na esteira dessa compreensão, Jung pareceu não endossar, ao menos em seus escritos e manifestações públicas, a crença numa divindade transumana. Contudo, em suas experiências psíquicas, ele relatou estabelecer relações com seres incorpóreos e de personalidade própria, como é o caso do emblemático mago Filemon, figura que sob a ótica junguiana contém em si o arquétipo do sábio ancião.

O fato é que Jung demonstrou empenhou pessoal na exploração dos domínios religiosos. Sua trajetória prova isso. Nesse sentido, vale o registro de que ao refletir sobre o que compreenderia a religião, Jung declarou que ela consistia num “...vínculo

vivo com os processos anímicos”³, “...que não dependem do consciente, mas o ultrapassam, pois acontecem no obscuro cenário anímico” (Jung; Kerényi, 2011, p. 114). No quadro conceitual da psicologia analítica (ou psicologia profunda), o *obscuro cenário anímico* a que Jung se refere corresponderia ao inconsciente do indivíduo.

De modo resumido, tal inconsciente englobaria duas expressões: i) o inconsciente pessoal, que concentra ideias e sentimentos progressivamente internalizados pelo indivíduo; ii) e o inconsciente coletivo (ou transpessoal), morada das formas arquetípicas. Formas arquetípicas essas que participam ativamente da constituição do pensamento religioso. Para Jung, a experiência religiosa é um dado natural, uma constante antropológica, isto é, uma atitude própria da experiência humana – e não um sintoma da *imaturidade* do indivíduo, conforme preconizado pela visão materialista e antirreligiosa de Sigmund Freud. Em sua obra, Jung habitualmente se referia à correlação entre inconsciente e pensamento religioso:

O inconsciente coletivo é a formidável herança espiritual do desenvolvimento da humanidade [...] é a fonte de todas as forças instintivas da psique e encerra as formas ou categorias que as regulam, quais sejam precisamente os arquétipos. Todas as ideias e representações mais poderosas da humanidade remontam os arquétipos. Isto acontece especialmente com as ideias religiosas (Jung, 1998, § 342).

Não é difícil cravar que o psicólogo suíço, de modo pragmático e bastante coerente com seu edifício teórico, admitiu a influência dos sistemas de crenças nas sociedades humanas e, por extensão, das experiências religiosas promovidas e garantidas por esses mesmos sistemas. E aqueles que se veem integrados à religião, outra vez na avaliação de Jung, agregam algum tipo benefício à própria existência.

A experiência religiosa é algo de absoluto. Não é possível discutir acerca disso [...] é indiferente o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem, possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem *pistis* [fé] e paz. Qual critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa *pistis* mera ilusão? (Jung, 1990, p. 167).

Conforme anunciamos, na primeira metade do século XX, vozes de prestígio intelectual se pronunciariam a respeito dos fenômenos religiosos. O que se deu, por exemplo, no contexto do *Círculo de Eranos*, um grupo de pesquisadores que, a contar

³ Jung compreendia a noção de alma como a própria psique humana, e não a alma abstrata conforme vista em muitas tradições religiosas.

de 1933, reunia-se para debater temas como mitologia, símbolos e religiões. Foi nesse contexto que Jung firmou relações com Rudolf Otto e, mais adiante, Mircea Eliade.

Teólogo luterano e filósofo, Rudolf Otto, em 1917, publicou seu livro de maior impacto, *O sagrado* (2007) – resultado de sua dedicação ao exame da experiência religiosa e do seu trabalho em universidades europeias. Otto discernia a religião como temática independente e merecedora de uma disciplina com epistemologia e métodos próprios. E, ênfase, sistematizou uma ideia do que seria o *sagrado*, com notável repercussão na área. Para ele, o sagrado consiste no que há de mais essencial no fenômeno religioso e se liga ao conceito de *numinoso*. Conceito que seria apropriado por Jung na medida em que ele que sistematizava sua ideia de religião:

Religião é [...] uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito e é independente de sua vontade. (Jung, 1990, p. 6).

O romeno Mircea Eliade, consagrado historiador das religiões e detentor de extensa obra, influenciará Jung especialmente do ponto de vista teórico, na maneira como ele pensou e prezou as crenças e ideias religiosas. Dentre outras proposições, Eliade discorre sobre o sentimento de sacralidade, que nos fala da existência do *homo religiosus*, ao passo em que atribui papel de relevância à religião, vendo-a como “a solução exemplar de toda a crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um outro mundo (Eliade, 2012, p. 171).

A partir dessas e de outras referências, Jung passou a estimar a experiência religiosa, que, para ele, teria como princípio as imagens arquetípicas, historicamente constituídas. Deus, por exemplo, corresponderia a uma dessas imagens, a *imago Dei*. Na visão de Jung, ao acessarmos o inconsciente, no contato com os símbolos ali presentes, podemos nos relacionar com essas imagens, que se revelam úteis, por exemplo, na resolução das neuroses que afligem o homem moderno:

Eis a razão pela qual eu levo a sério os símbolos criados pelo inconsciente. Eles são os únicos capazes de convencer o espírito crítico do homem moderno. Eles convencem, subjetivamente, por razões antiquadas: são *imponentes, convincentes*, palavra que vem do latim *convincere* e significa persuadir. O que cura a neurose deve ser tão convincente quanto a própria

neurose e, como esta é demasiado real, a experiência benéfica deve ser dotada de uma realidade equivalente. (Jung, 1990, p. 167).

A partir desse ponto, em que a teoria dos arquétipos foi abordada, mesmo que de modo abreviado, torna-se possível e necessário referenciar outra das noções fundamentais da epistemologia junguiana, a *vida simbólica*. E o fazemos por meio de uma passagem na qual Jung a relaciona com determinadas vivências e experimentações do sagrado. Jung diz:

A pessoa humana precisa de vida simbólica. Nós só vivemos coisas banais, comuns, racionais ou irracionais [...]. Mas não temos vida simbólica [...] Algum dos senhores tem em sua casa um cantinho onde possa realizar os ritos, como se vê na Índia? Lá até as casas mais simples têm um canto separado com uma cortina onde os membros da família podem levar sua vida simbólica, onde podem fazer novos votos e meditar. [...] não temos vida simbólica, mas temos necessidade premente dela. Somente a vida simbólica pode expressar a necessidade da alma. E pelo fato de as pessoas não terem isso, não conseguem sair dessa roda viva, dessa vida assustadora, maçante e banal onde são “nada mais do que” (Jung, 2015, § 625-627).

Nos termos de Jung, resta evidente que a vida simbólica, necessária que é, encontra na experiência religiosa uma de suas formas de realização. Tais experiências, se provam válidas e operam como potência transformadora, capazes de conferir sentido à existência humana – sem o que, ainda na visão junguiana, torna-se impensável viver o processo de individuação, de autorrealização. Mas a religião, sublinhe-se, comporta-se como um dos lugares em que a vida simbólica se processa, e não o único. Os sonhos também compõem de modo importante com a vida simbólica.

No prólogo de sua autobiografia – *Memórias, sonhos, reflexões* –, Jung declarou que só aos 83 anos decidiu contar o *mito* de sua vida ou, para ele, a *história de um inconsciente que se realizou*. E considerou que tal tarefa só faria sentido para ele caso privilegiasse o testemunho da sua vivência sensível, de suas *experiências interiores*:

Em última análise, só me parecem dignos de ser narrados os acontecimentos da minha vida através dos quais o mundo eterno irrompeu no mundo efêmero por isso falo principalmente das experiências interiores entre elas figuram **meus sonhos** e fantasias que constituíram a **matéria original de meu trabalho científico** foram como que uma Lava ardente e líquida da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar (Jung, 1989, p. 22, grifos nossos).

Anote-se que os sonhos a que Jung faz menção, desde sempre, têm sido pensados sob múltiplos prismas. Como fenômeno cultural, cujas intervenções no mundo real são objetivas. Como evento psíquico, dotado de significação, de expressividade simbólica – ainda que não satisfatoriamente mapeado. E, mais

recentemente, como fato da neurociência, campo de interesse em que as investigações têm avançado de modo expressivo (Ribeiro, 2019).

Independentemente da abordagem, os sonhos se apresentam como narrativas psiquicamente produzidas e que suscitam interesse e demandam algum tipo de esforço interpretativo. E, como se quer discutir no curso dessa reflexão, historicamente, os sonhos interagem com o campo religioso. Como exemplo, podemos mencionar a especial importância das experiências oníricas no contexto do Ocidente medieval cristão. Para isso, vejamos o que o historiador Jacques Le Goff assinalou a respeito:

O sonho, sob a forma de visão, desempenha também papel-chave na evolução do sentimento religioso. [...] uma forma significativa da viagem ao Além cada vez mais em voga, ele contribuiu de forma decisiva para a invenção de um terceiro lugar do Além, o Purgatório, para o qual uma visão transporta cada vez mais fiéis. [...] O sonho tornou-se nos séculos XII e XIII uma “experiência total” que envolve o corpo e a alma, o indivíduo, suas relações com a coletividade dos cristãos e suas chances de salvação (Le Goff, 2002, p. 525).

Isso posto, na sequência, enfatizaremos a intervenção e força dos sonhos na história do próprio Jung. Para tanto, destacamos dois eventos narrados por ele em suas memórias – um sonho em 1909 e outro em 1927 – de modo a caracterizar a ligação efetiva entre o eu (*ego*) e o inconsciente como a base que consolida a vida simbólica. A principal fonte documental para tratar desses eventos é a autobiografia *Memórias, Sonhos, Reflexões*, escrita pelo psiquiatra suíço nos anos finais de sua vida, com a colaboração de sua assistente, a psicóloga Aniela Jaffé. De modo a complementar os relatos oferecidos por Jung, recorreremos à recente biografia de Deirdre Bair (Bair, 2006, 2006a), que também nos foi de grande auxílio.

O sonho da antiga casa no Novo Mundo

Entre 1907 e 1912, estabeleceu-se estreita colaboração entre Jung e Freud, período em que a recém-formulada ciência psicanalítica procurava ganhar espaço no mundo acadêmico. A relação entre eles, porém, iniciou-se na primavera de 1906, quando o suíço enviou para Freud seu último livro *Estudos diagnósticos de associações* (Jung, 2012), dando início a um contato por cartas em que trocavam impressões sobre as pesquisas que coordenavam. O contato entre os dois se aprofundou e, em fevereiro de 1907, Jung foi recebido por Freud em sua residência, em Viena. As descobertas comuns obtidas por trajetórias profissionais distintas os estimularam intensamente,

absorvendo-os em uma conversação contínua de treze horas. Sobre as condições que pautavam o início da colaboração entre os dois, Dairdre Bair comenta que:

Quando Jung enviou seu livro a Freud, os testes de associação de palavras e os textos que se seguiram indiscutivelmente os igualavam em pesquisa, embora o suíço ainda fosse ligeiramente inferior quanto à reputação; desse modo, a posição dos dois na comunidade psicológica praticamente se equivalia. [...] A principal diferença entre Freud e Jung eram as respectivas idades: o primeiro, nascido em 1856, já contava com quase cinquenta; o segundo, nascido em 1875, tinha quase 31 anos (Bair, 2006, p. 141).

A diferença geracional de fato se confirmou determinante para a colaboração entre eles, uma “...relação pai/filho, líder/discípulo que os dois homens estavam tão desejosos por estabelecer e aceitar no início” (Bair, 2006, p. 141). Além da sincera relação afetiva, Freud reconheceu no suíço, não-judeu, o homem ideal para ampliar os domínios e consolidar a psicanálise internacionalmente, o que o levou, nos anos seguintes, a posicionar Jung no círculo psicanalítico como o seu “príncipe herdeiro”⁴.

Em 1909, Freud e Jung foram convidados, de forma independente, para uma série de palestras na Clark University (EUA). Decidiram atravessar o Atlântico juntos partindo de Bremen, em 21 de agosto. No contexto da viagem, trocaram impressões sobre suas práticas clínicas e interpretaram mutualmente seus sonhos. Foi então que ocorreu a Jung um sonho ao qual ele atribuiu, nas suas memórias, importância ímpar para o desenvolvimento da sua psicologia nos anos seguintes:

Eu estava numa casa desconhecida, de dois andares. Era a minha casa. Estava no segundo andar onde havia uma espécie de sala de estar, com belos móveis de estilo rococó. As paredes eram ornadas de quadros valiosos. Surpreso de que essa casa fosse minha, pensava: Nada mau! De repente, lembrei-me de que ainda não sabia qual era o aspecto do andar inferior. Desci a escada e cheguei ao andar térreo. Ali, tudo era mais antigo. Essa parte da casa datava do século XV ou XVI. A instalação era medieval e o ladrilho vermelho. Tudo estava mergulhado na penumbra. Eu passeava pelos quartos, dizendo: “Quero explorar a casa inteira!” Cheguei diante de uma porta pesada e a abri. Deparei com uma escada de pedra que conduzia à adega. Descendo-a, cheguei a uma sala muito antiga, cujo teto era em abóbada. Examinando as paredes, descobri que, entre as pedras comuns de que eram feitas, havia camadas e pedaços de tijolo na argamassa. Reconheci que essas paredes datavam da época romana. Meu interesse chegara ao máximo. Examinei também o piso recoberto de lajes. Numa delas, descobri uma argola. Puxei-a. A laje deslocou-se, e sob ela vi outra escada de degraus estreitos de pedra, que descí, chegando enfim a uma gruta baixa e rochosa. Na poeira espessa que recobria o solo havia ossadas, restos de vasos e vestígios de uma civilização primitiva. Descobri dois crânios humanos, provavelmente muito velhos, já meio desintegrados. – Depois acordei (Jung, 1989, p. 149).

⁴ A proeminência dada por Freud a Jung no movimento psicanalítico aparece nas memórias de Jung, em Dairdre Bair e no principal biógrafo de Freud, o historiador Peter Gay (2012).

Na psicologia analítica, o trabalho de análise dos conteúdos oníricos busca estabelecer uma ligação entre aspectos conscientes e inconscientes da personalidade, ligação que é a meta da terapêutica junguiana. O sonho é tratado como uma expressão natural da psique que informa sobre os processos inconscientes ativos na personalidade no momento da sua ocorrência. Como aponta Jung em conhecida passagem, “o sonho é uma *autorrepresentação em forma espontânea e simbólica da situação atual do inconsciente*” (Jung, 2013, § 505). A partir da perspectiva das ciências médicas de onde atuava, respaldado por uma vasta experiência de trabalho com o onírico⁵, Jung tinha em mente a ideia de autorregulação da psique quando propôs que:

A função geral dos sonhos é tentar restabelecer a nossa balança psicológica, produzindo um material onírico que restitui, de maneira sutil, o equilíbrio psíquico total. É o que chamo função complementar (ou compensatória) dos sonhos na nossa constituição psíquica (Jung, s/d, p. 49).

A autorregulação psicológica, correlata no plano mental ao processo de homeostase que mantém o corpo em equilíbrio fisiológico, corresponderia a um princípio ainda mais geral na acepção de Jung: “a interpretação dos fenômenos oníricos como um processo de compensação corresponde, a meu ver, à natureza do processo biológico em geral.” (Jung, 2013, § 485).

Quanto ao simbolismo do sonho, para Jung a casa era um símbolo da psique, isto é, da sua situação consciente, com complementos ainda inconscientes. A consciência era representada pela sala de estar. No térreo já começava o inconsciente. Na gruta, descobriu restos de uma civilização primitiva, ou seja, o mundo do homem primitivo que ainda o habitava. “A alma primitiva do homem confina com a vida da alma animal, da mesma forma que as grutas dos tempos primitivos foram frequentemente habitadas por animais, antes que os homens se apoderassem delas.” (Jung, 1989, p. 150).

Durante os dias que precederam os sonhos, algumas questões ocuparam o psiquiatra de Zurique. Sobre que premissas repousa a psicologia freudiana? Em que categoria do pensamento humano deve ser colocada? Qual a relação entre seu *personalismo exclusivo* e os *antecedentes históricos gerais*? O sonho dava a resposta.

[O sonho] remontava, evidentemente, às bases históricas das civilizações, que é uma história dos estados sucessivos da consciência. Descrevia, como um

⁵ “A cada ano, tenho que examinar de mil e quinhentos a dois mil sonhos”, descreveu Jung sobre a sua rotina profissional no trato com o material onírico (JUNG, 1928, § 474).

diagrama estrutural da alma humana, uma condição prévia de natureza essencialmente *impessoal*. Essa ideia pareceu-me evidente: *it clicked*, como dizem os ingleses (Jung, 1989, p. 151).

Para além do inconsciente freudiano formado por recordações pessoais reprimidas ou simplesmente esquecidas, o sonho levou o psiquiatra suíço a indagar-se, pela primeira vez, sobre a existência de um *a priori* coletivo da psique pessoal:

O sonho se tornou para mim uma imagem diretriz que, em seguida, se confirmou de forma imprevisível. Por causa desse sonho pensei, pela primeira vez, na existência de um *a priori* coletivo da psique pessoal, *a priori* que considerei primeiramente como sendo os vestígios funcionais anteriores. Só mais tarde, quando minhas experiências se multiplicaram e meu saber se consolidou, reconheci que esses modos funcionais eram formas de instinto: os arquétipos (Jung, 1989, p. 151).

O sonho da antiga casa se tornou para Jung uma imagem diretriz que, somada a anos de pesquisa empírica e reflexão, ampliou-se a partir da década de 1920 nos conceitos de arquétipo e inconsciente coletivo, contribuições distintivas da psicologia analítica junguiana aos estudos científicos sobre o inconsciente no século XX. Jung, na sua última obra, concluída pouco antes de sua morte, em 1961, elaborou da seguinte forma a imagem primordial que lhe foi revelada pelo sonho:

Assim como o nosso corpo é um verdadeiro museu de órgãos, cada um com a sua longa evolução histórica, devemos encontrar também na mente humana uma organização análoga. Nossa mente não poderia jamais ser um produto sem história, em situação oposta ao corpo em que existe. Por “história” não estou querendo me referir àquela que a mente constrói através das referências conscientes ao passado, por meio da linguagem e de outras tradições culturais; refiro-me ao desenvolvimento biológico, pré-histórico e inconsciente da mente no homem primitivo, cuja psique estava muito próxima à dos animais. Esta psique, infinitamente antiga, é a base da nossa mente, assim como a estrutura do nosso corpo se fundamenta no molde anatômico dos mamíferos em geral (Jung, s/d, p. 67).

Sonhos, Alquimia e Sincronicidade

O sonho da Antiga Casa, em 1909, prenunciou as diferenças que se tornariam cada vez mais evidentes entre as psicologias de Jung e Freud. Com a publicação de *Metamorfose e Símbolos da Libido* (1912), Jung concluiu que a amizade e a colaboração científica entre eles não resistiriam, como de fato aconteceu.

Em suas memórias, Jung relata um período de grande desorientação nos anos seguintes à separação com Freud, período no qual se voltou para o trabalho com as potentes imagens interiores que ganharam forma na sua subjetividade. Quase subjugado pelo intenso fluxo de imagens que se seguiu, na sua autobiografia, Jung se

referiu a essa fase como *confronto com o inconsciente*: “Quando me separei de Freud, sabia que me aventurava no inexplorado, que caía no desconhecido. [...] Foram necessários 45 anos para elaborar e inscrever no quadro de minha obra científica os dados da experiência que anotei nessa época da minha vida.” (Jung, 1989, p. 151).

Durante essa época, ainda em busca de uma nova orientação e absorvido pelo trabalho com suas imagens interiores, Jung escreveu relativamente poucos trabalhos científicos⁶. Esse período de ocaso se encerra em 1921, com a publicação de *Tipos Psicológicos*. Dairdre Bair detalha a transição vivida por Jung na década de 1920:

Seu quinquagésimo ano de idade [1925] dividiu sua vida profissional quase distintamente ao meio, tendo os anos anteriores se sobressaído pela evolução e o desenvolvimento de uma teoria, e os anos seguintes destacados pela expressão madura dessa teoria. Na primeira metade, que durou aproximadamente até o final da década de 1920, sua atividade profissional desviou-se da ênfase original na pesquisa clínica para um intenso estudo das histórias, culturas, sociedades e religiões comparadas. Na última metade, ele substituiu suas tentativas de interpretar a psique humana por meio da análise de indivíduos por outros tipos de exploração, em direção à definição do inconsciente coletivo, sobretudo pelo estudo da alquimia (BAIR, 2006a, p. 9).

A partir do estudo das imagens de mandalas que lhe ocorreram entre 1918 e 1920, Jung concluiu que, no confronto com o inconsciente, “a meta do desenvolvimento psíquico é o si-mesmo” (Jung, 1989, p. 181) – entendido como centro e totalidade da personalidade. Mas faltavam a ele elementos empíricos para além da sua experiência pessoal capazes de corroborar cientificamente seu entendimento. Somente em 1928, ao receber do sinólogo e teólogo Richard Wilhelm o manuscrito de um tratado alquímico chinês taoísta intitulado *O Segredo da flor de ouro*, que Jung encontrou aquilo de que precisava: “O texto me fornecia uma confirmação inesperada no tocante às minhas reflexões sobre a mandala e à deambulação em torno do centro. Esse foi o primeiro acontecimento que rompeu a minha solidão porque me revelou um parentesco com o que me dizia respeito” (Jung, 1989, 182).

Pouco antes do contato com Wilhelm, Jung havia tido alguns sonhos que apontavam para um novo campo de investigação psicológica que colocaria a alquimia como objeto central de seu interesse, embora o suíço não soubesse disso na época. Jung menciona em suas memórias uma série de sonhos recorrentes que, em 1927, culminavam na descoberta de uma biblioteca anexa à sua casa:

⁶ Apesar da redução de suas publicações científicas, desse período resultaram *O Livro Vermelho* e os *Livros Negros*, registros do esforço de Jung em elaborar as imagens primordiais de seu inconsciente.

Sonhei durante muitos anos um mesmo motivo, no qual eu “descobria” uma parte da minha casa que até então me era desconhecida. Algumas vezes apareciam os aposentos onde meus pais, há muito falecidos, viviam e onde meu pai, para grande surpresa minha, montara um laboratório de estudo da anatomia comparada dos peixes e onde minha mãe dirigia um hotel para hóspedes fantasmas. Habitualmente, esta ala desconhecida surgia como um edifício histórico, há muito esquecido, mas de que eu era proprietário. Continha interessante mobiliário antigo e, lá para o fim desta série de sonhos, descobri também uma velha biblioteca com livros que não conhecia. Por fim, no último sonho, abri um dos livros e encontrei nele uma porção de gravuras simbólicas maravilhosas. Quando acordei, meu coração pulsava de emoção. (JUNG, s/d, p. 53).

Mais uma vez, temos a ocorrência de um sonho que apresenta a “casa” como símbolo da personalidade do sonhador, com aspectos ainda desconhecidos. Os estudos de anatomia comparada dos peixes, por parte do pai, e o hotel para hóspedes fantasmas, dirigido pela mãe, indicavam, respectivamente, a base biológica e espiritual que marcariam as contribuições da Psicologia Analítica a partir dos anos 1930. Pouco antes desse sonho, Jung encomendara a um vendedor de livros antigos uma coleção medieval de incunábulos e de gravuras do século XVI. Semanas depois do sonho, chegou em sua casa o pacote encomendado ao livreiro: estava ali um volume em pergaminho ilustrado com fascinantes figuras simbólicas, que logo o remeteram para as imagens que vira no seu sonho. Vejamos a conclusão de Jung:

Como a redescoberta dos princípios da alquimia tornou-se parte importante do meu trabalho pioneiro na psicologia, o motivo do meu sonho recorrente é de fácil compreensão. A casa [...] era o símbolo da minha personalidade e do seu campo consciente de interesses; e a ala desconhecida da residência representava a antecipação de um novo campo de interesse e pesquisa de que, na época, a minha consciência não se apercebera. Desde aquele momento, há trinta anos, o sonho não mais se repetiu (Jung, s/d, p. 54).

Sonhos recorrentes são de fato um fenômeno digno de atenção. Na sua empiria, vemos como alguns acontecimentos possuem uma longa história inconsciente e que, de acordo com as ações do ego, podem ou não se concretizar. Por certo, o esforço de Jung pela experiência de uma vida simbólica, em que consciente e inconsciente estão interligados, permitiu a integração do motivo do sonho à consciência, confirmada pelos eventos que efetivaram o *unus mundus* (um só mundo), que deu fim à série onírica. A partir daquele momento, o estudo da alquimia, que antes indicava um potencial inconsciente para o desenvolvimento da personalidade de Jung, ganhou materialidade e acompanhou o psiquiatra suíço até seus últimos dias.

A “coincidência” que efetiva o *unus mundus*, que liga um evento interior (sonho) a uma ocorrência exterior (a chegada do livro), é um exemplo do conceito que Jung, em colaboração com o físico ganhador do Nobel Wolfgang Pauli, propôs como “sincronicidade” (Jung, 2014). Trata-se de um conceito que complementa o princípio causal entre acontecimentos ao reconhecer também, em alguns casos bastante específicos, um “princípio de conexões acausais” ligando eventos. Não é uma relação de causa-efeito que liga o sonho da biblioteca com a chegada do livro, mas sim de significado. É próprio dos eventos sincronísticos possuírem um fator emocional importante envolvido para seu reconhecimento. Por fim, segue uma passagem em que Jung resume a importância da alquimia para a sua obra na maturidade:

Vi logo que a psicologia analítica coincidia singularmente com a alquimia. As experiências dos alquimistas eram as minhas experiências, seu mundo era, de certo modo, meu mundo. Naturalmente isso foi, para mim, uma descoberta ideal, pois acabara de encontrar o equivalente histórico para minha psicologia do inconsciente. Ela ganhava, com isso, uma fundamentação histórica. A possibilidade de comparação com a alquimia, bem como a continuidade espiritual, remontando até a gnose, era o que garantia substância à minha teoria. Ao ocupar-me com os velhos textos, tudo encontrou o seu lugar: o mundo figurativo da imaginação, as experiências coletadas em minha prática terapêutica e as conclusões tiradas a partir dessa prática. Eu começava a perceber o que significavam tais conteúdos do ponto de vista histórico. Aprofundava minha compreensão do seu caráter típico, algo que já iniciara ao longo de minhas pesquisas sobre os mitos. As imagens primordiais e a essência do arquétipo passaram a ocupar lugar central em minhas investigações. Percebi então que sem história não há psicologia, muito menos uma psicologia do inconsciente (Jung, 1989, p. 189).

4) À guisa de conclusão: uma vida interior que se espraia pelo mundo fático

Diante do exposto, das contribuições de Jung para o campo religioso e dos sonhos que para ele se tornaram memoráveis, resta claro o zelo com o qual o psicólogo de Zurique se ocupou e cuidou da vida interior. A ênfase que deu à dimensão imanente da existência. O empenho em deixá-la registrada por meio de seus muitos escritos e da corrente da Psicologia que desenvolveu. Vida interior ou mais propriamente via interior, por meio da qual se pode acessar os recônditos do inconsciente, com suas imagens e símbolos que falam à *espiritualidade*. Aliás, essa exata percepção teve Aniela Jaffé no prefácio que escreveu para a autobiografia de Jung. Vejamos o que ela relatou:

[...] o livro [*Sonhos, memórias, reflexões*] veicula a atmosfera de seu universo espiritual, revelando as vivências de um homem para o qual a alma sempre significou a realidade mais autêntica. Em vão interroguei Jung acerca de

acontecimentos de sua vida exterior; só a essência espiritual do que vivemos era para ele inesquecível e digna de ser contada (Jaffé, 1987, p.12-13).

Os sonhos, as visões, as fantasias e demais eventos psíquicos, na ótica de Jung, estimularam sua mente científica a sondar o que haveria para além dos limites da concretude. Essa atribuição de valor às realidades interiores e aos sinais que delas emanam tipifica exemplarmente o Jung buscador. O Jung promotor de uma psicologia comprometida com o significado das experiências espirituais.

O fato é que a influência de Jung no campo religioso do Ocidente se mostra inegável. Qual a exata extensão dessa influência? Impossível precisar. Pesquisas futuras estarão empenhadas em satisfazer, ao menos em parte, essa questão. No entanto, como voz que bradou diretamente do território da ciência, ainda que por vezes contestado e mesmo desacreditado, Jung acabou por inspirar e fomentar formas de espiritualidade nos homens e mulheres do nosso tempo.

Examinada em conjunto, a trajetória de Jung, que envolve buscas pessoais e o exercício de seu ofício como psicoterapeuta, põe em evidência as contribuições dadas por ele para o revigoração da religiosidade humana, da qual se tornou um estudioso e entusiasta. A vivência religiosa, para Jung, constitui vigoroso instrumento, que, bem empregado, contribui de modo importante para o autoconhecimento e a autorrealização do indivíduo ou, em acordo com o escopo teórico da psicologia analítica, concorre para o processo de individuação. Na via oposta, o represamento ou propriamente a negação da espiritualidade humana representam fatores de estímulo às perturbações psíquicas, cujos impactos sociais têm se revelado nocivos à cultura ocidental. Mais especificamente, a religião equivaleria a um antídoto para o adoecimento psíquico por que passa a humanidade, submetida que está ao niilismo, ao esgotamento dos sentidos e ao duro autodiagnóstico da irrealização.

Com respeito aos impactos do pensamento junguiano sobre o campo religioso, a título de síntese, poderíamos mencionar alguns de seu feitos: a) recrudescer o interesse da ciência por toda sorte de eventos oníricos, como os sonhos de caráter sagrado, proféticos ou premonitórios, vividos pelos xamãs e outros; b) encorajar o diálogo permanente entre ciência e religião; c) inspirar pesquisas comprometidas com as múltiplas dimensões simbólicas da experiência humana, com ênfase para a religiosidade; d) compôr com o movimento de intelectuais interessados no exame do sagrado feminino (considerado o mundo arquetípico); e) estimular o aprofundamento

do estudo das imagens de múltiplos tipos: inconscientes, visionárias, religiosas, artísticas etc; f) tornou-se um dos divulgadores da espiritualidade oriental no Ocidente. Temas esses passíveis de análise e maior detalhamento em novas investigações.

Por fim, em concordância com Jung, resta assinalarmos que o indivíduo surgido da modernidade ilustrada parece amargar em medida considerável as ausências de sentido, de esperança e de horizontes. A verdade é que a mente estritamente científica, hoje afetada por um rosário de incertezas, provisoriedades e indeterminações, não se provou capaz de sepultar os tantos símbolos, mitos, ritos e imagens que têm o condão de dar acesso aos mistérios e, por extensão, combater os sofrimentos da alma.

Referências

- BAIR, Deirdre. Jung: uma biografia. Vol. 1 e 2. São Paulo: Globo, 2006; 2006a.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. 3ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- GAY, Peter. Freud: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Esotericism and the academy: rejected knowledge In: Western culture. New York: Cambridge University Press, 2012.
- JAFFÉ, Anieli. Introdução. In: JUNG, C.G. Memórias, sonhos, reflexões. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1987.
- JUNG, C.G. “Aspectos gerais da psicologia do sonho”. In: A natureza da psique. OC 8/2. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C.G. A vida simbólica: escritos diversos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- JUNG, C.G. Memórias, Sonhos e Reflexões. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.
- JUNG, C.G. “Chegando ao Inconsciente”. In: O Homem e seus símbolos. 8ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.
- JUNG, C.G. “Estudos diagnósticos de associações” In: Estudos experimentais, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C.G. A natureza da psique. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- JUNG, C.G. Psicologia e Religião. Petrópolis: Vozes, 1990.
- JUNG, C.G; KERÉNYI, Karl. A criança divina: uma introdução à essência da mitologia. Trad. Vilmar Schneider. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 114.
- JUNG, C.G. Sincronicidade. OC 8/3. Petrópolis: Vozes, 2014.
- LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Dicionário temático do Ocidente medieval. Vol. 2. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- MAÇANEIRO, Marcial. O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.
- PARTRIDGE, Christopher. Enciclopédia das novas religiões. Lisboa: Ed. Verbo, 2006.
- RIBEIRO, Sidarta. O Oráculo da noite. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- TARNAS, Richard. A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- TERRIN, Aldo Natale. Nova Era: religiosidade do pós-moderno. Loyola: SP, 1996.