

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Luiz Henrique Lemos Silveira

PERPECTIVAS JUNGUIANA SOBRE A RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Belo Horizonte
2017

Luiz Henrique Lemos Silveira

PERPECTIVAS JUNGUIANA SOBRE A RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Jacqueline de Oliveira Moreira

Co-orientador: Prof. Dr. Paulo Ferreira Bonfatti

Área de Concentração: Processos Psicossociais

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S587p	Silveira, Luiz Henrique Lemos Perspectivas junguiana sobre a religião na contemporaneidade / Luiz Henrique Lemos Silveira. Belo Horizonte, 2017. 197 f. Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira Coorientador: Paulo Ferreira Bonfatti Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia 1. Psicologia junguiana. 2. Individuação (Psicologia). 3. Psicologia religiosa. 4. O Contemporâneo. I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Bonfatti, Paulo Ferreira. III Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. IV. Título. SIB PUC MINAS CDU: 159.964.264
-------	--

Luiz Henrique Lemos Silveira

PERPECTIVAS JUNGUIANA SOBRE A RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Prof. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira - (Orientadora) PUC Minas

Prof. Dr. Paulo Ferreira Bonfatti - (Co- orientador) CES-JF

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira - PUC-MG

Prof. Dr. Cláudio Paixão Anastácio de Paula - UFMG

Prof Dr. Fabiano Veliq Barbosa– UFMG

Prof. Dr. Walter Melo Junior - UFSJ

Belo Horizonte, 15 de Dezembro de 2017.

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram para realização deste trabalho, especialmente:

Aos meus pais, que sempre me apoiaram, acreditaram e torceram por mim;

Aos meus irmãos, Daniel, Nando e Thaís, que sempre torceram, motivaram acreditaram e foram companheiros nas minhas dúvidas e decisões;

Ao meu filho, Pedro Henrique, que me proporciona, a cada dia mais força e perseverança em meus sonhos e projetos. Agradeço também à sua mãe, Cléia por todo cuidado e carinho com ele;

Aos meus amigos de Teixeira de Freitas (em especial, Caruso, Cássia, Douglas, Fernanda, Juliano, Léo, Lidianne, Luane, Márcia, Mirella, Quitéria e Thiago); e de Juiz de Fora pelo apoio, torcida e companheirismo;

Aos amigos do doutorado, que foram não só, companheiros de turma, mas também grandes amigos, na minha estadia em Belo Horizonte. Em especial à Andréia, Ana, Carlos, à Fabiana. Ao Fabiano Veliq, pelas indicações de textos e livros, e além do apoio e disponibilidade de sempre;

A Cássia não somente pela correção dos meus textos, mas Também por torcer e me incentivar nos momentos difíceis;

Agradeço à Professora Jacqueline por ter aceitado me orientar, mesmo sendo o meu referencial teórico diferente de suas pesquisas. Assim, ajudou a me orientar e organizar minha pesquisa, acreditando e incentivando meu trabalho. Também me proporcionou seu grande apoio, carinho, e amizade, o que levarei, sempre, comigo;

Ao Professor Paulo Bonfatti, que aceitou co-orientar este trabalho, trazendo orientações e contribuições significativas para a elaboração desta Tese. Também agradeço a sua dedicação, apoio, carinho, torcida e amizade (esta que ocorre desde a minha graduação, período que me orientou tanto nos meus estudos junguianos, quanto no TCC, na época).

Aos Professores, Claúdia Moreira, Carlos Drawin que participaram do exame de qualificação. Aos professores Amauri Ferreira, Cláudio Paixão, Fabiano Veliq e Walter Mello, que participaram da banca desta Tese, e pelas contribuições essenciais para conclusão deste trabalho;

À CAPES pela concessão de bolsa de estudo para minha formação no Doutorado;

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas, que muito contribuíram para minha formação.

RESUMO

Esta Tese tem como objetivo destacar a perspectiva de Carl Gustav Jung a respeito da Religião, na Contemporaneidade. Identificando que Jung entende a Religião a partir de uma perspectiva Psicológica, como uma expressão humana e não pelo viés da Teologia; entendemos a religião como uma possibilidade de representação simbólica; e assim como um dos caminhos possíveis para o Processo de Individuação. Portanto, a proposta deste Trabalho é elucidar se a religião, na contemporaneidade, (religião “mínima”, religiões *light*, *a la carte*, *self-service*, bricolagem, fundamentalismo, e está voltada para discussões, além do âmbito religioso, como questões éticas, planetárias, e busca pelo diálogo inter-religioso), leva à Individuação ou não.

Palavras-Chave: Psicologia Junguiana. Individuação. Religião. Contemporaneidade.

ABSTRACT

This thesis aims to highlight the perspective of Carl Gustav Jung on Religion in the Contemporaneity. Identifying that Jung understands Religion from a Psychological perspective, as a human expression and not by the bias of Theology; we understand religion as a possibility of symbolic representation; and as one of the possible paths to the Process of Individuation. Therefore, the purpose of this paper is to elucidate whether religion in the contemporary world (religion "minimal", religions light, a la carte, self-service, bricolage, fundamentalism, and is focused on discussions beyond the religious, ethical, planetary and search for interreligious dialogue), leads to Individuation or not.

Keywords: Jungian Psychology. Individuation. Religion. Contemporaneity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 CONCEITOS TEÓRICOS JUNGUIANO	19
3 PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NA TEORIA JUNGUIANA.....	35
3.1 O processo de circunvoluções da Individuação	38
3.1.1 <i>Persona</i>	42
3.1.2 <i>Sombra</i>	44
3.1.3 <i>Anima/Animus</i>	50
3.1.4 <i>O Si-mesmo</i>	54
3.2 Relação Ego - Si-mesmo – caminho para Individuação.....	56
4 O ENTENDIMENTO DE JUNG SOBRE A RELIGIÃO.	67
4.1 Religião como expressão Psicológica e não Confessional.....	69
4.2 Religião como experiência Arquetípica.	74
4.3 Religião e Individuação: A representação do Si-mesmo na religião.....	87
5 SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE	101
5.1 Principais aspectos sobre o sujeito e a sociedade na contemporaneidade.....	102
5.2 A religião na contemporaneidade	117
6 ANÁLISE JUNGUIANA DA RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE.....	141
6.1 Etapas do Processo de Individuação e a religião	152
6.1.1 <i>A religião e a Persona</i>	155
6.1.2 <i>A religião e a Sombra</i>	161
6.1.3 <i>A religião e a Anima/Animus</i>	168
6.1.4 <i>A religião e o Si-mesmo</i>	173
7 CONCLUSÃO.....	183
REFERÊNCIAS	189

1 INTRODUÇÃO

Carl Gustav Jung é um dos maiores teóricos da Psicologia. Em conformidade com Bair (2006, p.9), este autor “foi um dos mais proeminentes personagens da história da psicanálise do século XX”. Suas contribuições também foram importantes para a ciência em geral. Em seu percurso de mais de 60 anos, dedicou-se, profundamente, ao conhecimento da alma humana. Interesse este, que não fez restringir suas pesquisas à Psicologia ou a Medicina, todavia, transitou em diversas áreas do conhecimento, como na Filosofia, Antropologia, Sociologia, Mitologia, Alquimia, Estudo Comparado das religiões e na Arte.

Pelo fato de Jung ter dedicado suas pesquisas a diversos âmbitos da civilização humana, e ter transitado em variadas disciplinas, alguns preconceitos foram criados em torno de seu nome. Por isso, Jung pode ser entendido, conforme postulado por Shandassani (2006):

Ocultista, cientista, profeta, charlatão, filósofo, racista, guru, anti-semita, libertador das mulheres, misógino, apóstata de Freud, gnóstico, pós-modernista, polígamo, curador, poeta, falso artista, psiquiatra e antipsiquiatra – do que C.G.Jung ainda não foi chamado? Mencione o nome dele para alguém e é provável que você escute um desses rótulos, pois Jung é alguém a cujo respeito às pessoas têm alguma opinião, consistente ou não. (SHANDASSANI, 2006, p.15).

Observamos que Jung cria um espaço privilegiado para abordar questões psicológicas, em diversas culturas e eventos da humanidade. Assim, este autor contemplou aos estudos de temas, que se encontravam excluídos dos currículos acadêmicos do curso de medicina de sua época. Já no tempo de estudante, participou de um grupo estudantil, denominado como Zofingia, no qual, eram discutidos temas vinculados à Teologia, Arte e à Filosofia. Fato esse que em 1902, motivou à publicação de sua Tese denominada *Sobre a psicologia e a patologia dos chamados fenômenos ocultos*¹ (JUNG, 1902-1906/1997), na qual reflete a tendência e interesse na Psicologia e religião. (BAIR, 2006).

Contudo esse interesse por esses temas ficaram adormecidos, no início de sua carreira, logo após concluir a faculdade de Medicina, Jung assume o posto de médico-assistente, no hospital psiquiátrico de Burghölzli e, posteriormente, à saída de Alexander von Murelat, assume o lugar deste, tornando-se o segundo homem, na hierarquia da instituição, consecutivo a Bleuer. (SHAMDASANI, 2006).

¹ Neste livro *Estudos Psiquiátricos Jung* (1906/1993) publica também outros textos como: *Um caso de estupor histerico em pessoa condenada à prisão* (1902) *Sobre a simulação de distúrbio mental* (1903), *Distímia maníaca* (1903), *Parecer médico sobre a simulação de distúrbio mental* (1904), *Erros histericos da leitura* (1904), *Criptomnésia* (1905), *Um terceiro parecer conclusivo sobre dois pareceres psiquiátricos contraditórios* (1906).

Logo em seguida, Jung inicia o trabalho no laboratório com testes, os quais tinham o objetivo de obter um instrumento, que auxiliasse no diagnóstico da demência precoce. Assim, Jung elabora junto com outros psiquiatras, pertencentes do Hospital Burghölzli², o teste denominado, em seguida, como teste de Associação de Palavras, em que as pessoas eram levadas a responder uma lista com cem palavras. Anteriormente, este experimento tinha sido elaborado por Galton e retomado por Wundt. (SHAMDASANI, 2006).

Nessa dinâmica, percebe-se que, no início de sua carreira, Jung voltou-se para a psicologia experimental, que permitiu a comprovação, dentro do paradigma da época, do inconsciente e assim, aproxima-se das ideias de Freud. Portanto nesse tempo de pesquisas voltados para o estudo experimental, durou cerca de três anos (1902-1905). Contudo podemos dizer que surge um novo Jung, que deixa sua dedicação aos experimentos de laboratório e se volta à busca da compreensão do inconsciente. (SHAMDASANI, 2006).

Entre os anos de 1905 a 1912, Jung é influenciado pela teoria freudiana e sua compreensão do inconsciente, das neuroses, histeria e da libido, cuja origem era atribuída a conteúdos sexuais infantis. No entanto, alguns pontos que a princípio, aproximaram Jung de Freud, foram também os que o levaram ao rompimento de ambos³, principalmente sobre questão em que a psicanálise depende, exclusivamente, da equação pessoal. Dessa forma, há uma mudança de paradigma de Jung, antes influenciado pelo método experimental passa para a psicanálise que, ainda mantinha uma perspectiva positivista. (SHAMDASANI, 2006).

O interesse pelo inconsciente levou Jung a retornar seus estudos para além da Psicologia. Antes mesmo do rompimento com a psicanálise, Jung já se interessava pela Psicologia de William James⁴, que abordava temas diferentes daqueles que a Psicologia se atentava na época. O encontro de Jung e James ocorreu na Clark University, onde discutiram sobre a importância da parapsicologia para o acesso ao inconsciente. Eles se encontraram duas vezes, sendo que o assunto era o mesmo: parapsicologia, curas pela fé, e outros meios de aplicações da psicologia. No decorrer da conversa, tanto Jung quanto James concordaram sobre o fator religioso na psique (ambos identificaram a possibilidade de questões religiosas constituídas na psique dos indivíduos). Jung ficou satisfeito em saber que James concordava

² Veremos adiante as pesquisas realizadas por Jung e outros psiquiatras no Hospital Burghölzli, sobre o teste de associação de palavras.

³ Jung relata, em uma entrevista ao repórter John Freeman, para um programa – *Face to face* – da BBC que foi ao ar em outubro de 1959 referente A sua relação com Freud; que em muitos momentos não concordava com algumas ideias dele. “Desde o início eu tinha uma certa *reservatio mentalis*. Eu não podia concordar com um bom número de ideias dele.” (MCGUIRE ; HULL, 1982, p.69).

⁴ “William James (1842-1910) nasceu em Nova York, nos Estados Unidos, no dia 11 de janeiro de 1842. Foi um filósofo e importante psicólogo norte-americano. Um dos criadores da escola filosófica conhecida como ‘pragmatismo’ e um dos pioneiros da ‘Psicologia Funcional’”. (SCHULTZ; SCHULTZ, 2005, p.156).

com o ponto de vista universal da psique, por ele já observado. Porém, infelizmente, não foi possível a continuação e desenvolvimento das contribuições entre estes, pois James já estava doente e no ano seguinte, em 26 de agosto de 1910, veio a falecer. (BAIR, 2006).

No livro, *As variedades da experiência religiosa* (1992), James descreve a religião da seguinte forma: “Consideremos também o ‘sentimento religioso’, que vemos mencionados em tantos livros, como se fosse uma espécie única de entidade mental”. (JAMES, 1902/1991, p.29). Este entendimento de James teve grande influência no pensamento de Jung sobre a religião, por entendê-la não do ponto de vista teológico, mas sim, a partir do viés psicológico.

A partir dessa publicação de James, o tema da religião⁵ ganha destaque na Psicologia. Podemos afirmar que no campo da Psicologia, poucos autores atentaram ao fenômeno religioso, podendo destacar, principalmente, James, Freud e Jung.

Freud também debruçou ao estudo da religião, publicando algumas obras importantes como: *Atos obsessivos e práticas religiosas*, (1907/1996), *Totem e tabu*, (1913/1999), *O futuro de uma ilusão*, (1927/1996), *O mal-estar da civilização* (1930/1996), e *O homem Moisés e a religião monoteísta*, (1939/1996). Nestes textos, Freud apresenta o aspecto psicológico da religião, principalmente, uma perspectiva psicopatológica da religião, atribuindo, ora como uma neurose obsessiva, outras como um delírio. (PALMER, 2001).

Contudo, muitas vezes, cometemos um equívoco ao pesarmos que esta perspectiva psicopatológica da religião, esteja, apenas, configurada nos trabalhos de Freud. Conforme Bonfatti (2000) é comum tanto no meio acadêmico, quanto no público leigo pensar numa dicotomia entre Freud e Jung sobre o fenômeno religioso, colocando o primeiro como averso à religião e o segundo a favor da religião. Esta informação torna-se superficial e errônea. Certamente, Jung possui uma visão mais positiva do que Freud sobre a religião; contudo não deixou de reconhecer aspectos psicológicos negativos da religião, que podem tornar a religião em uma experiência psicológica bastante infantilizada.

Jung entende a religião, a partir da Psicologia e não pela Teologia ou pelo ramo confessional. Este compreende como uma experiência psicológica arquetípica que, por vezes, pode conduzir o indivíduo para atitudes deturpadas, infantilizadas e neurotizantes, assim impedindo o processo de Individuação. Contudo, quando o fenômeno religioso é vivenciado como expressão simbólica, torna-se essencial para o desenvolvimento psicológico do indivíduo norteando-o à individuação. Nesta direção, podemos perceber que a visão que Jung tem sobre a religião, está relacionada à experiência psicológica arquetípica, identificando que

⁵ Veremos adiante, no capítulo 4, algumas denominações e variações para palavra religião. Identificaremos qual o termo que utilizaremos em nosso trabalho.

esta pode tornar-se uma experiência simbólica, quando o Ego assimila os conteúdos desta experiência. Entretanto quando não há uma assimilação destas experiências arquetípicas pelo Ego, há uma paralisação de seu desenvolvimento, e o processo de individuação também fica paralisado. (JUNG, 1939/1988).

Observamos que os mitos, os ritos, rituais, e dogmas religiosos são vistos pela Psicologia Junguiana como experiências psicológicas arquetípicas/numinosas que podem se tornar simbólicas ou não. Tudo depende da atitude do Ego, em relação às estas experiências. Caso seja simbólica, facilitaria a elaboração do Ego dos conteúdos arquetípicos. Assim, se o Ego se relacionar com a religião, esta pode tornar uma experiência simbólica permitindo assimilação destes conteúdos, pois entenderá que os rituais e dogmas presentes permitirão o seu contato com experiências arquetípicas. Contudo se o Ego, ao entrar em contato com tais experiências não conseguir simbolizar, aí ocorrerá uma invasão arquetípica ocasionando sérios prejuízos à sua integridade, resultando em psicopatologias. (JUNG, 1939/ 1988).

Entendemos, portanto, que a perspectiva da teoria Junguiana torna-se uma possível chave de leitura para compreender religião como uma função psíquica, presente em diversas culturas. Esta, enquanto uma forma de expressão simbólica será fundamental para o desenvolvimento psicológico do indivíduo, conduzindo para o processo de individuação; mas, todavia, pode se tornar um campo privilegiado de psicopatologias, quando não exerce uma função simbólica, e assim, impediria o desenvolvimento do Ego, portanto, conseqüente a não-individuação. (JUNG, 1939/ 1988).

Neste contexto, percebemos, portanto, que há uma possibilidade de relação entre a religião e o processo de Individuação. A religião, enquanto for vivenciada pelo Ego como uma experiência arquetípica e simbólica, poderá tornar-se um caminho de possibilidade de Individuação, contudo a religião não é o único caminho. (JUNG, 1939/ 1988).

Dessa forma, direcionaremos esta pesquisa para a indagação de possibilidade de pensarmos no processo de individuação ou não-individuação, a partir das novas formas de religião, na contemporaneidade⁶, partindo do pressuposto de que Jung entende a religião

⁶ Conforme Agamben (2009, p.59) “A Contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com uma época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela”.

Em outro momento o autor apresenta uma segundo entendimento sobre o termo contemporaneidade: “Gostaria de lhes propor uma segunda definição de contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”. (AGAMBEN, 2009, pps. 62-63).

como uma expressão psicológica simbólica e arquetípica. Assim, o objetivo desta Tese constitui-se em verificar a hipótese se a religião como é vista, na contemporaneidade (“mínima”, religiões *light*, *a la carte*, *self-service*, bricolagem, fundamentalismo e as religiões que atenta para questões éticas e planetárias), levam à individuação ou não.

Para atingirmos o objetivo aqui descrito a ancoragem teórico-metodológica deste trabalho será desenvolvida uma pesquisa bibliográfica fundamentada em leituras de diversos textos de Jung, seus comentadores e autores, que discutem sobre o tema da religião na contemporaneidade. Quanto à estrutura, a tese constituirá em cinco momentos principais, representados por capítulos distintos, explicitados a seguir.

Traçaremos, inicialmente, os conceitos fundamentais que são basilares da Teoria Junguiana, e a importância da interação destes para que ocorra a individuação. Dentre eles, identificaremos os conceitos de complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, imagem arquetípica e símbolos. Posteriormente, descreveremos o conceito de processo de individuação e suas etapas, assim, percorreremos os conceitos de Ego, Persona, Sombra, Anima/Animus, Si-mesmo⁷.

A posteriori, realizaremos a exposição da análise que Jung faz sobre a religião, esta é identificada como uma experiência psicológica- arquetípica e não pelo viés da Teologia. N sequência, com intuito de respondermos ao nosso problema de pesquisa, se é possível pensarmos na individuação ou não individuação, através das novas formas de religião na contemporaneidade. Assim conheceremos como estas novas formas das religiões se apresentam em relação ao indivíduo, na contemporaneidade. Desse modo, identificaremos no primeiro momento, como a sociedade e o homem se apresentam, na contemporaneidade; para depois entendermos que as novas formas da religião são conseqüências das mudanças ocorridas com a sociedade e o homem na contemporaneidade.

Por fim, no último capítulo, faremos uma análise da perspectiva junguiana destes novos modos de religião da contemporaneidade (religião “mínima”, religiões *light*, *a la carte*, *self-service*, bricolagem, fundamentalismo, e está voltada para discussões além do âmbito religioso, como questões éticas, planetária e busca pelo diálogo inter-religioso), assim apontaremos algumas considerações sobre a possibilidade de individuação ou não-individuação desta nova configuração.

⁷ Estes conceitos serão trabalhados adiante.

2 CONCEITOS TEÓRICOS JUNGUANO

Para identificarmos o entendimento de Jung sobre o processo de Individuação e este em relação com a religião, inicialmente, julgamos necessária a compreensão de outros conceitos, como complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, arquétipos, imagem arquetípica e símbolo. Na estrutura da psique apresentada por Jung o inconsciente é caracterizado tanto por instância pessoal quanto coletiva. Ele identificou que o inconsciente pessoal constitui de complexos, já o inconsciente coletivo é caracterizado de arquétipos⁸. (JUNG, 1919/2000).

Os estudos de Jung referente ao inconsciente pessoal surgiram, inicialmente, quando ele se baseava na psicologia experimental de Wilhelm Wundt e no associacionismo⁹, modelos estes, que tiveram grande influência no final do século de XIX e inícios no século XX, juntamente com Eugen Bleuler¹⁰, de quem foi auxiliar. Jung iniciou seu trabalho em 1902, no hospital psiquiátrico de Burghölzli, com experimentos de associação de palavras, utilizados em casos de pacientes psicóticos, histerias graves e convulsivas¹¹. Por meio da aplicação do teste e seus resultados, este autor usou palavras que referiam a conteúdos de forte tonalidade afetiva. Assim, o mesmo formulou a ideia dos complexos de tonalidade afetiva, que, posteriormente, iniciou a caminhada para entendimento do inconsciente pessoal. (BOECHAT, 2004).

⁸ Adiante detalharemos o entendimento de Jung referente aos referentes conceitos.

⁹ Jung iniciou suas pesquisas a partir da Psicologia experimental cuja influência vem do Estruturalismo de Wundt que entendia que o objeto de estudo deveria ser a mente consciente; e também do Associacionismo (é um movimento psicológico que foi formado a partir da união entre os iluministas franceses e os empiristas. Este movimento foi considerado por muitos como a verdadeira ruptura entre a psicologia e a filosofia). O Associacionismo entendia que o processo da mente é resultante de um processo de associação de ideias, das mais simples a mais complexa. (SCHULTZ; SCHULTZ, 2005).

¹⁰ Engen Bleuler (1857-1939) Psiquiatra Suíço que contribuiu significativamente para psiquiatria do século XX, no qual foi diretor do Hospital Psiquiátrico de Burgholzi. Ele que criou o termo esquizofrenia e autismo. (SCHULTZ; SCHULTZ, 2005).

¹¹ Conforme o Prefácio do livro Estudos experimentais (JUNG, 1910/1997, p.9) “O uso criativo que Jung fez dos experimentos de associação era parte de uma pesquisa pioneira em andamento na clínica de Burgholzi em Zurique sob a égide rigorosa de ENGEL BLEULER no início deste século. [leia-se século XX]. As pesquisas de FREUD, conhecidas na época, mas pouco aceitas, estavam obviamente na consciência de JUNG quando observou o comportamento a princípio confuso, das associações. Mas, em vez de rejeitar tudo como simples anomalias ou ‘ausência de reação’ aplicou o método interpretativo e formulou a ‘teoria dos complexos’”. (O texto manteve partes em caixa-alta conforme o texto original, segundo a edição da editora Vozes). A formulação da pesquisa de Associação de palavras realizada por Jung, em companhia com seu colega médico-assistente do Hospital Psiquiátrico de Burgholzi Franz Riklin, teve influência principalmente de Bleuler e das pesquisas de associação livre de Freud. Sobre a pesquisa de Associação de Palavras e a influência de Freud, Bair (2006, p.95) afirma que: “Jung desde logo assumiu o controle do projeto como pesquisador principal [...], sob a supervisão ostensiva de Bleuler. Inicialmente seguiram a pesquisa de Freud sobre a associação livre, na qual o investigador apenas sugeria palavras ao paciente-objeto de pesquisa, que respondia ou não num tempo determinado. Eles mudaram o procedimento para uma investigação empírica rigorosa e controlada, na qual se apresentava ao objeto de pesquisa uma lista de cem palavras escolhidas pelas possíveis associações que poderiam provocar; depois eles eram instruídos a responder com a primeira palavra que lhes viesse à cabeça”.

A palavra “Complexo” já era utilizada por Bleuler, e tanto ele quanto Jung a empregavam conforme a concepção associacionista, buscando entender, através dos resultados dos testes de associação, a origem de algumas perturbações psíquicas. Posteriormente, Jung começou a perceber que os resultados apontavam para conteúdos psíquicos inconscientes, e não, apenas, para conteúdos conscientes, como Bleuler já havia afirmado. Foi com a publicação de *Estudos diagnósticos das associações* (JUNG, 1910/1997) que Jung introduziu “[...] a noção de ‘complexo de acento emocional’ para o fenômeno dos ‘agrupamentos de ideias de acento emocional no inconsciente’” (JACOBI, 1957/1990, p.17), mais tarde denominado, simplesmente, complexo afetivo.

Jung (1958/1984, p. 99) afirma que o complexo afetivo “é a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência”. Através do teste de associação de palavras¹², ele compreendeu que os “complexos afetivos” eram constituídos de conteúdos conscientes e inconscientes. A partir dessa observação, Jung pôde utilizar o teste de associação como comprovação, dentro do paradigma científico laboratorial da época, da existência do inconsciente, mas também para compreender a influência dos conteúdos inconscientes na vida psíquica em geral. “Por isso, o tipo e a duração dos sintomas inconscientes permitem concluir sobre a tonalidade do sentimento e a profundidade do efeito dos conteúdos carregados de emoção, ocultos no fundo da psique”. (JACOBI, 1957/1990, p.17). Seguindo essa reflexão, Jung (1958/1984, p. 107), relata que “os complexos autônomos se contam entre os fenômenos normais da vida e determinam a estrutura da psique inconsciente”.

A pesquisa de Jung sobre o complexo e seus aspectos inconscientes proporcionou a aproximação com Freud¹³. Logo as semelhanças entre as teorias levaram ao contato entre

¹² Teste de associação de palavras é “um método experimental para a identificação de complexos pessoais mediante a investigação de associações ou conexões psicológicas ao acaso. Jung concentrou-se na pesquisa com o teste de associação de palavras vários anos durante a primeira década deste século quando era um jovem psiquiatra trabalhando na Clínica Burgholzli (um hospital para doentes mentais em Zurique), onde o teste havia sido introduzido por Bleuler e era usado para a avaliação clínica de pacientes”. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p.107).

¹³ De acordo com o *Dicionário crítico de análise junguiana* (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 23) “[...] a descoberta dos complexos tenha [tem] sido de considerável valor para Freud como uma prova empírica de seu conceito do INCONSCIENTE”. (O texto aparece partes em caixa-alta para manter literal conforme o dicionário). No texto *História do Movimento Psicanalítico* (FREUD, 1914-1916/1996, p.19-20), demonstra a aproximação entre Freud e Jung, a partir das pesquisas realizadas por Jung em Burgholzli sobre a teoria dos complexos. Freud reconheceu a importância da teoria dos complexos elaborada por Jung; a ponto de apropriar deste conceito. Freud também admite a importância de Jung para consolidação da Psicanálise no meio científico. “Repetidas vezes reconheci com gratidão os grandes serviços prestados pela Escola de Psiquiatria de Zurique na difusão da psicanálise, em particular por Bleuler e Jung [...] Segundo o testemunho de um colega que presenciou acontecimentos no Burghölzli, parece que a psicanálise despertou interesse ali muito cedo. Na obra de Jung sobre fenômenos ocultos, publicada em 1902, já havia alusão ao meu livro sobre a interpretação de sonhos. A partir de 1903 ou 1904, a psicanálise ocupava o primeiro plano de interesse. Depois

ambos e, por certo período, trabalharam de forma colaborativa. Num primeiro momento, Jung aproximou sua teoria dos complexos da estrutura do inconsciente proposta por Freud, porém, após o desenvolvimento de sua pesquisa e observação clínica de pacientes psicóticos, reconheceu elementos estruturais que iam além da proposta freudiana. Jung identificou conteúdos arcaicos de caráter mitológicos arquetípicos não condizentes com as experiências pessoais dos pacientes, o que levou a uma reformulação de sua teoria e, consequentemente, a divergências e, posteriormente, ruptura com Freud. (BOECHAT, 2004).

Apesar da semelhança da teoria dos complexos com o inconsciente de Freud, a concepção deste, apenas, “considera o inconsciente como sendo constituído, essencialmente, de tendências incompatíveis que se tornam vítimas do recalque”. (JUNG, 1958/1984, p. 105) Nesse sentido, Jacobi afirma que, após a reformulação, a definição de complexo na teoria de Jung difere bastante da concepção freudiana. Segundo a autora, “Freud vê o complexo, apenas, a partir do doente, Jung a partir do sadio” (JACOBI, 1957/1990, p.28), ou seja, para Freud os complexos têm caráter negativo, resultado do mecanismo de repressão; já para Jung os complexos podem possuir características patológicas quando se tornam autônomos, mas também possuem aspecto positivo e teleológico (prospectivo). “Trata-se, então, para Jung, de um aspecto duplo do mesmo complexo, que, sem deixar de levar em conta o aspecto freudiano, acrescenta, no entanto, a ele, outro aspecto a mais”. (JACOBI, 1957/1990, p.29).

Outra divergência surgida entre Freud e Jung, que podemos apontar, refere-se ao inconsciente. Enquanto para Freud, o inconsciente era constituído por conteúdos de caráter pessoal, reprimidos e recalcados, para Jung o inconsciente seria tanto pessoal, quanto

de estabelecidas relações pessoais entre Viena e Zurique, uma sociedade informal foi também iniciada, em meados de 1907, no Burghölzli, onde os problemas da psicanálise eram debatidos em reuniões regulares. Na aliança entre as escolas de Viena e Zurique, os suíços não eram de modo algum meros recipientes. Já haviam produzido trabalhos científicos de grande mérito, cujos resultados foram úteis à psicanálise. As experiências de associação iniciadas pela Escola de Wundt tinham sido interpretadas por eles num sentido psicanalítico e revelaram possibilidades de aplicação inesperadas. Através delas, tornara-se possível chegar a uma rápida confirmação experimental das observações psicanalíticas e a demonstrar diretamente a estudantes conexões a respeito das quais um analista poderia apenas falhar-lhes. A primeira ponte ligando a psicologia experimental à psicanálise fora levantada. No tratamento psicanalítico, os experimentos de associação permitem uma análise provisória qualitativa do caso, mas não proporcionam nenhuma contribuição essencial à técnica, podendo-se prescindir deles na prática analítica. Mais importante, contudo, foi outra realização da Escola de Zurique, ou de seus líderes, Bleuler e Jung. O primeiro mostrou que se poderia esclarecer grande número de casos, puramente psiquiátricos, reconhecendo neles os mesmos processos reconhecidos pela psicanálise como presentes nos sonhos e nas neuroses (mecanismos freudianos); e Jung [1907] aplicou com êxito o método analítico de interpretação às manifestações mais estranhas e obscuras da demência precoce (esquizofrenia), de modo a trazer à luz suas fontes presentes na história da vida e nos interesses do paciente. Depois disso, foi impossível aos psiquiatras ignorar por mais tempo a psicanálise. A grande obra de Bleuler sobre a esquizofrenia [*Dementia Praecox ou grupo das Esquizofrenias*] (1911), na qual o ponto de vista psicanalítico foi colocado em pé de igualdade com o clínico-sistemático, completou esse sucesso. [...] Há uma terceira contribuição feita pela Escola Suíça, a ser talvez atribuída totalmente a Jung, à qual eu não dou tanto valor quanto outros, menos ligados a esses assuntos do que eu. Refiro-me à teoria dos ‘complexos’ que decorreu dos *Diagnostische Assoziationsstudien* [Estudos sobre Associação de Palavras] (1906)”.

coletivo. Sendo o primeiro, relativamente, semelhante ao modelo freudiano e o segundo, de natureza coletiva, com características comuns a toda humanidade. Seria “um inconsciente coletivo (constituído das formas primitivas típicas de vivências e comportamentos da espécie humana), isto é, ‘pura e simplesmente da possibilidade herdada de um funcionamento psíquico’”¹⁴. (JACOBI, 1957/1990, p.27). Conforme Samuels; Shorter; Plaut (1988):

Como Freud, Jung usa o termo “inconsciente” tanto para descrever conteúdos mentais que são inacessíveis ao ego, como para delimitar um lugar psíquico com seu caráter, suas leis e funções próprias.

Jung não considerava o inconsciente exclusivamente como um repositório da experiência pessoal, reprimida e infantil, mas também como um lugar central da atividade psicológica que difere da experiência pessoal e era mais objetiva que ela, desde que se referia diretamente às bases filogenéticas, instintivas, da raça humana. O primeiro, o inconsciente pessoal, era visto como fundando-se no segundo, o inconsciente coletivo. Os conteúdos do inconsciente coletivo jamais estiveram na consciência e refletem processos arquetípicos (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p.51-52).

Com objetivo de explicitar as características do inconsciente, Jung escreve que:

Uma das camadas mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiência ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. (JUNG, 1919/2000, p.15).

Este mesmo autor que para Freud, o inconsciente contém, “apenas, as partes da personalidade que poderiam ser conscientes se o processo da cultura não as tivesse reprimido”. (JUNG, 1926/1981, p.255). Para Jung, o inconsciente pessoal é constituído, principalmente, de conteúdos emocionais, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica, ou seja, depende da história pessoal do indivíduo. Assim, “em sua totalidade o inconsciente compreende não só os materiais *reprimidos*, mas todo material psíquico que subjaz ao limiar da consciência”. (JUNG, 1926/1981, p.256). Nesta direção Jung escreve:

¹⁴ Apesar de Freud atribuir a questão do inconsciente às questões pessoais; podemos identificar nos textos “Totem e tabu”, (1913/1996), *Análise terminável e interminável* (1937/1996) e “O homem Moisés e a religião monoteísta”, (1939/1996) afirmações sobre herança arcaica nos indivíduos, ou seja, uma herança onto-filogenética. Freud (1937, p. 257) afirma explicitamente a potência da herança psíquica na constituição dos sujeitos: “A experiência analítica nos impõe a convicção de que mesmo conteúdos psíquicos específicos, tais como o simbolismo, não possuem outras fontes senão a transmissão hereditária e pesquisas em diversos campos da antropologia social tornam plausível supor que outros precipitados, igualmente especializados, deixados pelo primitivo desenvolvimento humano, também estão presentes na herança arcaica.” Conforme (MAGALHÃES; FÉRES-CARNEIRO, 2004), a relação entre herança psíquica e origem do psiquismo pode ser esclarecida na leitura dos textos freudianos, mas vale ressaltar que Freud se aproxima mais da ideia de uma genealogia do que propriamente da ideia de genética que temos hoje. Para ele, há um elo entre as gerações que está para além da consanguinidade. Assim a hipótese freudiana sobre a herança psíquica é fundamentalmente filogenética.

Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes, e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade¹⁵. (JUNG, 1919/2000, p.53).

Para Jung, “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*” (JUNG, 1919/2000, p.53). Ao se referir ao inconsciente coletivo, Jung afirma: “certamente nenhum de meus conceitos encontrou tanta incompreensão como a ideia de inconsciente coletivo”. (JUNG, 1919/2000, p.53). Para este autor, o inconsciente coletivo abrange toda a humanidade e deriva das imagens primordiais referentes às experiências psíquicas ancestrais, as quais denominou arquétipos. “Essas ‘imagens primordiais’ ou ‘arquétipos’¹⁶, como eu os chamei, pertencem ao substrato fundamental da psique inconsciente e não podem ser explicados como aquisições pessoais. Todos juntos formam aquele extrato psíquico ao qual dei o nome de inconsciente coletivo”. (JUNG, 1958/1984, p.115-116).

Jung dá um passo importante quando se dedica à consideração mais precisa dos conteúdos do inconsciente coletivo, percebendo que os arquétipos se manifestam em diversas culturas. Desse modo, propõe a existência do inconsciente coletivo, identificando que certas imagens ou vivências culturais que são universais se manifestam através de diversas experiências psicológicas; como temas míticos, vivências religiosas, sonhos e casos clínicos de pacientes. Nesta mesma linha de raciocínio, ao se referir ao inconsciente coletivo e aos arquétipos, Jung relata que:

[...] essas imagens arcaicas são restituídas à vida. Não se trata de inatas, mas de caminhos virtuais herdados [...] devemos afirmar que o inconsciente contém, não só componentes de ordem pessoal, mas também impessoal, coletiva, sob a forma de *categorias herdadas* ou arquétipos. Já propus antes a hipótese de que o inconsciente em seus níveis mais profundos possui conteúdos coletivos em estado relativamente ativo; por isso o designei *inconsciente coletivo*. (JUNG, 1926/1981, p.127).

Na busca de construir a ideia de arquétipo, imagem arquetípica e de inconsciente coletivo, Jung descreve uma série de observações e analogias com as mais diversas mitologias e contos de fadas, conferindo destaque a uma experiência específica: o caso de um paciente esquizóide que relatava ter uma visão na qual o Sol possuía uma espécie de falo, cujo movimento pendular produzia o vento. Inicialmente, Jung não atribuiu grande importância ao

¹⁵ Jung não esclarece qual sentido usa este termo hereditariedade e como ela ocorreria.

¹⁶ Jung utiliza inicialmente o termo imagem primordial e, posteriormente, à expressão arquétipo.

relato do paciente, mas, alguns anos depois, a situação muda quando descobre textos contendo um estudo sobre o mitraísmo. Cumont em 1900 e Dietrich 1903 publicaram pesquisas, nas quais descreviam elementos do culto mitraísta que se aproximavam bastante da visão do paciente¹⁷. A princípio, Jung cogitou a possibilidade de o paciente ter algum conhecimento acerca do culto, mas foi verificado que aquela publicação era inédita e expunha aspectos do culto nunca descrito anteriormente. Além disso, o paciente, devido a sua longa internação, não poderia ter tido acesso ao estudo de Dietrich, publicado anos depois da visão do paciente, o que levou Jung a refletir sobre a possibilidade da existência de um inconsciente coletivo e, conseqüentemente, dos arquétipos¹⁸. (JUNG, 1919/2000).

¹⁷ “A informação que Jung tinha do mitraísmo vinha principalmente de Cumont e Dieterich, os quais lideraram junto com classicistas alemães esse renascimento do interesse erudito pelos cultos-mistérios helenísticos. Cumont foi o primeiro a reunir todas evidências primárias do mitraísmo em *Textos e monumentos figurados relativos aos mistérios de Mitra*. Uma edição mais popular das ‘Conclusões’ do primeiro volume da grande obra de Cumont foi publicada em 1900 em francês, e mais tarde em alemão, sob o título *Os mistérios de Mitra*. Desse último, a biblioteca de Jung continha a edição alemã de 1911, assim como os dois volumes em francês de *Textos e monumentos figurados*. A visão que Jung tinha do mitraísmo era em larga medida a de Cumont, uma visão que por sua vez, era cristianizada. Mitra seria um antigo deus solar iraniano (como Hélios) e um deus da boa ordem e da boa conduta (como Apolo). Incrições se referem a ele como Sol *Invictus*, o sol invencível [...]. O outro estudioso do mitraísmo que Jung mencionava repetidamente em *Metamorfose e símbolos* e em trabalhos posteriores, sempre de forma abonadora, era Albrecht Dieterich (1856-1908). [...] Em 1903, ele postulou em *Uma liturgia mitraísta* que certas passagens decisivas dos famosos Páiros mágicos Gregos eram parte da autêntica Liturgia Mitraísta”. (NOLL, 1994/1996, pps. 136-138). Este caso do paciente do falo solar foi emblemático como direcionamento da ideia do Inconsciente coletivo (BAIR, 2006).

¹⁸ Conforme Noll (1994/1996, p.139), Jung utiliza-se da cultura mitraísta para Psicanálise e como afirmação da hipótese e da ideia de inconsciente coletivo. “A Liturgia Mitraísta terminava com um conselho dado por Zeus, que Jung rabiscou na margem superior de uma famosa carta de 31 de agosto de 1910 a Freud, sugerindo que fosse adotado como lema da psicanálise: ‘Dá o que tens, e então receberás’. Esse apelo brincalhão em prol de um credo mitraísta para psicanálise indicava a crescente indicação de Jung com aqueles mistérios. A Liturgia Mitraísta também foi importante no desenvolvimento posterior de sua psicologia, por outra razão: era a fonte do material mitológico a respeito do falo solar. Mas embora ele usasse a vida toda, esse exemplo como prova da existência do inconsciente coletivo há problemas sérios com a versão de Jung”. De acordo com Bair (2006) os documentos que Jung utiliza como provas do inconsciente coletivo são referentes a um caso do paciente Schwyzer (caso do falo do sol) que estava internado há vários anos no Hospital de Burghölzli. Este paciente era atendido pelo médico-assistente de Jung, Honegger que anotou no prontuário do paciente sobre os delírios que ele tinha. Após a morte de Honegger devido ao suicídio, Jung, como diretor do Hospital, reuniu todos os documentos organizados por ele. Conforme Bair (2006, p.249-250) “Quando coletou os papéis, depois da morte de Honegger, e tentou pô-los em ordem, Jung pode muito bem ter chegado à mesma conclusão: que os dados coletados não se juntavam numa entidade coerente e que o material à mão servia pouco ou nada para o progresso da causa da psicologia analítica – a não ser pelo singular delírio do Sol e do falo solar. A questão de saber se Jung roubou ou não a pesquisa de Honegger e, por extensão, a ideia do inconsciente coletivo preocupa aqueles que buscam a história verdadeira da psicologia analítica. Infelizmente não há documentação confiável, de modo que só é possível supor. Como os documentos Honegger delineavam a doença mental do jovem médico com muita clareza, e como a pesquisa foi compilada num país e numa cultura obcecados com a reverência pela privacidade, Jung pode perfeitamente ter parado de mencionar a participação de Honegger na pesquisa simplesmente para proteger a família dele do estigma da insanidade e do suicídio depois que isso se tornou público. Jung também pode ter resolvido que o papel de Honegger não tinha tanta importância, porque havia reunido os delírios de Schwyzer, mas não foi capaz de sintetizá-los; em diversas ocasiões, tinha usado de modo incorreto as informações, porque interpretara erroneamente os delírios do paciente como se fosse os seus. Acima de tudo, as avaliações de Honegger parecem ter confundido a vida do paciente com sua própria história triste, algo que Jung, como seu médico, teria tomado grande cuidado em proteger e era obrigado a manter secreto. Seja lá qual fosse a razão, Jung logo parou de mencionar o papel de Honegger na evolução de suas ideias. Mas durante o resto da vida insistiu que o verdadeiro ‘ponto de inflexão em seu pensamento’ foi o

A existência do inconsciente coletivo representa que a consciência individual é bastante influenciada e condicionada por fatores de vivência passadas da humanidade, sendo que, “o inconsciente coletivo compreende também a vida psíquica de nossos antepassados, desde o tempo dos primórdios. É o pressuposto e a matriz de todos os fatos psíquicos”. (JUNG, 1958/1984, p.116). Segundo Stein, o homem “não nasceu da *tabula rasa*, apenas nasceu inconsciente, traz consigo sistemas organizados e que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana, e isto se deve a milhões de anos de desenvolvimento humano”. (STEIN, 2006, p.84).

Nesta direção, Jung (1919/2000, p.53) afirma que, “o *conceito de arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar”. Para Jung, os arquétipos seriam as formas pré-existentes que estão presentes na psique da humanidade, experiências que, talvez, por se repetirem, desde os tempos mais remotos, acabaram dando origem aos arquétipos. “Os arquétipos são formas de apreensão e todas vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo. (JUNG, 1959/1984, p.141).

Ao tentar definir o conceito de arquétipo, Jung faz uma análise da esfera do instinto, pois o ser humano possui instintos formadores de determinadas atividades, os quais possuem tanto um aspecto biológico quanto psicológico. Entrementes, Jung afirma: “devo, naturalmente, restringi-me ao aspecto psicológico da questão, porque não me sinto competente para tratar o problema do instinto sob o seu aspecto biológico” (JUNG, 1958/1984, p.133). De acordo com o próprio autor os instintos,

[...] não são vagos e indeterminados por sua natureza, mas forças motrizes especificamente formadas, que perseguem suas mentes inerentes antes de toda conscientização, independentemente do grau de consciência. Por isso eles são analogias rigorosas dos arquétipos, tão rigorosas que há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o *modelo básico do comportamento instintivo*. (JUNG, 1919/2000, p.54).

delírio do falo solar de Schwyser. Muito depois que o delirante paciente Schwyser tinha morrido, muito depois de todos os traços da família de Honegger terem desaparecido da história genealógica da Suíça, e de Helene Widmer ter-se transformado numa nota de pé de página, os Documentos Honegger permanecem calorosamente contestados. Os partidários de um e de outro lado continuam a fazer acusações e a fornecer defesas; iniciam-se investigações, mas as respostas definitivas permanecem fugidias. Mesmo assim, é possível tirar conclusões: Honegger não foi o iniciador do estudo do homem do falo solar, e suas próprias palavras mostram-no incapacitado demais para produzir a análise coerente e poderosa que levou finalmente à formulação da teoria do inconsciente coletivo. Jung começou a pesquisa em 1901, quando reconheceu alguma coisa de universal na visão do falo solar de Schwyser. A objetividade deveria permitir que ele recebesse o crédito pela formulação final”.

Sugiro ler Noll (1996, pps. 199-203), sobre a versão de Jung sobre a existência do inconsciente coletivo.

Segundo Jung, discutir o problema do instinto sem considerar o conceito de arquétipo, seria uma discussão incompleta, uma vez que, são os processos instintivos que pressupõem o arquétipo. Jung (1919/2000) afirma que os instintos são conteúdos impessoais e herdados, rigorosamente análogos aos arquétipos. Portanto, refere-se aos arquétipos como imagens inconscientes dos próprios instintos, ou seja, é o modelo básico do comportamento instintivo. Portanto, “como condição *a priori*, os arquétipos representam o caso psíquico especial- tão familiar ao biólogo- do padrão de comportamento que confere a todos os seres vivos uma índole específica” (JACOBI, 1957/1990, p.37). Nessa perspectiva, Stein afirma:

Da mesma forma como os instintos dos pássaros de migração e construção do ninho nunca foram aprendidos ou adquiridos individualmente, também o homem traz do berço o plano básico de sua natureza, não apenas de sua natureza individual, mas de sua natureza coletiva. Esses sistemas herdados correspondem às situações humanas que existiram desde os primórdios, juventude e velhice, nascimento e morte, filhos e filhas, pais e mães, uniões etc. Apenas a consciência individual experimenta essas coisas pela primeira vez, mas não o sistema corporal e o inconsciente. Para estes só interessa o funcionamento habitual dos instintos que já foram pré-formados de longa data. (STEIN, 2006, p.84).

Assim, Jung (1947/2000) entende que o inconsciente coletivo é constituído por diversos instintos e suas variações, vistas como, os arquétipos. Para Jung, os instintos são constituídos de características coletivas e universais, semelhantemente aos arquétipos, que possuem esta mesma qualidade. Em outras palavras, possuem natureza coletiva. Diante disso, Jung afirma: “no meu ponto de vista, a questão do instinto não pode ser tratada psicologicamente sem levar em conta a dos arquétipos, pois uma coisa condiciona a outra” (JUNG, 1958/1984, p. 138). Portanto, como possuímos vários instintos, temos também vários arquétipos ou imagens primordiais. Nesta mesma direção, Jung diz que “o Inconsciente Coletivo é constituído pela soma dos instintos e dos seus correlatos, os arquétipos, Assim como cada indivíduo possui instintos, possui também um conjunto de imagens primordiais” (JUNG, 1958/1984, p.141).

Faz-se necessário destacar que Jung usa o termo arquétipo somente em 1919. Contudo, já em 1912, utilizou o termo imagens primordiais para se referir ao mesmo conceito (SAMUELS, 1989). Isso gerou um mal entendido sobre o conceito de arquétipo em relação ao modo que era pensado no meio acadêmico da época. Jung pressupunha a hereditariedade das próprias representações arquetípicas, mas, posteriormente, alinhou este ponto de vista, asseverando que os arquétipos não seriam determinados pelo seu conteúdo, e sim, por sua forma. Para Jung, “os arquétipos são determinados, apenas, quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de modo muito limitado” (JUNG, 1947/2000, p.91). Nesse

sentido, Richter observa que:

O arquétipo seria um elemento formal e vazio que se manifesta à medida que é preenchido com o material da experiência consciente. Podemos perceber mais uma vez a correlação entre arquétipo e instinto, pois assim como o arquétipo, o instinto é determinado apenas formalmente, e a sua existência também só pode ser provada, enquanto este se realiza. Jung refuta, desta forma, a hipótese de uma herança de representações inconscientes. A qualidade herdada seria algo como uma possibilidade formal de produzir as mesmas ideias ou ideias semelhantes – a esta possibilidade ele chama de arquétipo. (RICHTER, 2005, p. 29-30).

Nesta mesma direção, ao referir-se sobre a natureza do arquétipo, Jung diz que “não devemos confundir as representações arquetípicas (imagens arquetípicas), que nos são transmitidas pelo inconsciente com o arquétipo em si”. (JUNG, 1958/1984, p.218). Nesta perspectiva, Jung relata que:

Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica irrepresentável que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa. (JUNG, 1958/1984, p.218).

Conforme Jung (1947/2000) existe uma diferença entre o arquétipo e suas manifestações, as imagens arquetípicas. Enquanto o arquétipo em si, é inacessível à consciência e irrepresentável; as imagens arquetípicas são os efeitos produzidos por ele, passíveis de serem acessados conscientemente. O arquétipo em si, somente, se dá pela *forma*, por possibilidades de apresentação; e a imagem arquetípica é a representação do arquétipo, que possui característica universal, por constituir-se a partir do arquétipo, e também individual ou pessoal, por ser acessível à consciência. Palmer sinaliza também essa diferença ao explicar que os arquétipos são:

[...] os organizadores inconscientes das nossas ideias, representando apenas a “possibilidade” de certo tipo de percepção e de ação, as “modalidades uniformes e regularmente recorrentes de apreensão”; mas os próprios arquétipos só podem ser observados em suas manifestações, não independentemente delas. Aquilo que designamos por arquétipo é irrepresentável em si mesmo, porém, tem efeito que tornam possíveis visualizações suas, ou seja, as imagens arquetípicas. (PALMER, 2001, p. 153).

Jung (1947/2000, p.91) entende que o arquétipo em si é vazio, é a “possibilidade dada *a priori* da forma da sua representação. Os arquétipos surgiram a partir de acontecimentos fundamentais da vida, que se repetiram por incontáveis séculos e assim foram impressos na vida psíquica, sob a forma de estruturas sem conteúdos, representando possibilidades de

algumas ações. Nesta mesma direção, Palmer relata que:

Os arquétipos são formas preexistentes, outros primordiais cuja existência se pode fazer remontar às mais remotas épocas da humanidade, o que, contudo, não quer dizer que sejam formas ou tipos atribuídos ao passado. Porque as Imagens Arquetípicas, precisamente por serem imagens advindas das profundezas do inconsciente coletivo são manifestações da natureza estrutural da própria psique, e assim, expressivas de um substrato universal e comum que está presente em todos os seres humanos e que opera de modo constante e dinâmico (PALMER, 2001, p.150).

Jung afirma que o ser humano, desde a sua época primitiva, tem a necessidade de assimilar a experiência externa sensorial a acontecimentos psíquicos, tornando-se portanto, mitificada. Assim, os mitos seriam revelações originárias da própria psique que, através de projeções, podem ser assimiladas pela consciência humana. O mito ilustra como a psique vivencia a realidade física, sendo uma forma da representação do arquétipo. Dessa maneira, Jung afirma que “[...] qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a representação” (JUNG, 1947/2000, p.150).

Jacobi (1957/1990, p.37) entende que para Jung, “os arquétipos são, de acordo com a sua definição, fatores e motivos que coordenam elementos psíquicos no sentido de determinadas imagens (que devem ser denominadas arquetípicas), e isso sempre de maneira que só é reconhecível pelo efeito”. Podemos perceber que o arquétipo em si não é acessível à consciência, mas a sua representação ou manifestação, que é a imagem arquetípica, poderá levar o indivíduo a uma vivência consciente de suas experiências.

Referindo-se ao arquétipo em contraposição à imagem arquetípica, Jung (1958/1984, p. 218) diz que ele é “uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa”. Esta forma aproximativa refere-se à imagem arquetípica que se torna consciente ao indivíduo quando há fatores inconscientes da esfera pessoal. Assim a imagem arquetípica se constitui do arquetípico em si, que faz parte do inconsciente coletivo; juntamente com conteúdos inconscientes do nível pessoal. Portanto a imagem arquetípica é uma nova forma de configuração do arquétipo, é uma reconfiguração ou reatualização do arquétipo a partir da instância inconsciente pessoal do indivíduo que o permite que aqueles conteúdos inconscientes, até então desconhecidos, tanto do nível coletivo quanto individual se torne consciente, permitindo ao Ego uma nova consciência. (JUNG, 1919/2000).

Nesta mesma linha de raciocínio, Richter (2005, p. 33) afirma que “o arquétipo constituiria, desta forma, um dinamismo que se reflete na numinosidade da imagem arquetípica”. Portanto, para Jung (1919/2000), mesmo que exista uma diferença entre arquétipo e imagem arquetípica, ambos constituem um *a priori*, cuja origem e significado real nos são desconhecidos. Tal característica remete ao caráter numinoso¹⁹ dos arquétipos. Conforme Jung (1942/1988a, p.149) “o arquétipo, onde quer que se manifeste, tem um caráter compulsivo, precisamente por proceder do inconsciente; quando seus efeitos se tornam conscientes, se caracteriza pelo aspecto numinoso”.

Podemos observar na citação acima que a numinosidade do arquétipo se manifesta tanto pela imagem arquetípica quanto pelo símbolo. Conforme Samuels, Shorter; Plaut (1988), Jung não é muito claro, quanto à diferenciação entre imagem arquetípica e símbolo, pois, muitas vezes, usando como sinônimos. Sabemos que a imagem arquetípica é a representação da manifestação da numinosidade arquetípica de forma pura, sem nenhuma intermediação; já o símbolo é uma manifestação da numinosidade arquetípica de forma intermediada com objetivo é proporcionar ligação entre a consciência e o inconsciente.

Nesta mesma, direção, Penna (2013) no intuito de diferenciar imagem arquetípica do símbolo, afirma que a primeira remete a expressão da numinosidade do arquétipo de forma pura, sem a possibilidade de compreensão é, apenas, a manifestação do arquétipo. Já o “símbolo é a ponte epistemológica entre o conhecido e o desconhecido, é o meio através do qual a transformação do material inconsciente em material conhecido se torna viável”. (PENNA, 2013, p.165). Em outro momento a autora diz que “o símbolo é o canal através do qual o mundo subjacente e o mundo explícito se encontram, congregando o âmbito pessoal e o âmbito coletivo; a dimensão histórica e a dimensão universal do psíquico. A função conectiva soma-se o caráter revelador do símbolo”. (PENNA, 2013, p.165). Deste modo podemos entender que a imagem arquetípica é a pura manifestação da numinosidade do arquétipo. Logo o símbolo é a manifestação arquetípica que possui a finalidade ou objetivo de conexão entre a consciência e o inconsciente, cuja função é de ligação do Ego com o Si-

¹⁹ Jung se apropria do conceito de Otto de numinoso para referir aos arquétipos; para aquele o aspecto numinoso tem uma relação direta com o processo psíquico da experiência psíquica. De acordo com Richter (2005, p.24-25) “Baseando-se em Otto [no livro *O Sagrado* (1917/1992)] Jung afirma que a experiência do numinoso provoca uma modificação especial na consciência, e compara o contato com a presença ou o objeto numinoso ao confronto do indivíduo, da consciência, com os conteúdos do inconsciente. Tratar-se-ia basicamente das *imagens arquetípicas* procedentes do *arquétipo*. Os aspectos principais do arquétipo seriam sua numinosidade, inconsciência e autonomia. O contato com as imagens de origem arquetípica proporcionaria fascínio e temor conduzindo assim o ser humano à *experiência primordial*”. Veremos adiante mais detalhado qual entendimento que Jung tem sobre o conceito de numinoso e como ele se apropria deste para explicitar a teoria dos arquétipos.

mesmo.

De acordo com Richter (2005) “o símbolo, contudo, não é fruto da consciência, não foi inventado conscientemente, e sim emerge de modo espontâneo do inconsciente, da base arquetípica do inconsciente coletivo”. (RICHTER, 2005, p.40). De forma semelhante, Stein (2006) relata que “[...] os símbolos emergem da base arquetípica da personalidade, o inconsciente coletivo. Não são inventados artificialmente pelo ego, mas, pelo contrário, surgem de modo espontâneo do inconsciente [...]”. (STEIN, 2006, p. 79). A característica do símbolo é aproximar conteúdos inconscientes aos conscientes, é uma tentativa de traduzir o significado do símbolo para uma linguagem possível de compreensão.

O conceito de símbolo está vinculado ao conceito de libido, contudo o entendimento deste é diferente nas teorias freudiana e junguiana²⁰. Na teoria psicanalítica, o termo de libido está enraizado em torno do caráter sexual. Já para a psicologia junguiana está para além dos conteúdos sexuais, está vinculado à energia psíquica. Jung utiliza os termos libido e energia psíquica como sinônimos. Conforme Richter (2005, p.36), “Jung pretende afastar-se da visão freudiana que considera a libido, principalmente, sexual e concebe a libido ou energia psíquica como uma energia vital e neutra. Tratar-se-ia de uma força que anima as estruturas psíquicas e que estabelece as diversas relações entre as várias partes da psique”. Assim ele entende que a energia psíquica está para além das questões sexuais, apresentando-se como uma energia vital por estar presente, nas estruturas da psique, que abrangem todos os aspectos da vida.

Jung em seu livro *A energia psíquica* (1928/1987) explicita sua apropriação do conceito de energia da Física Moderna²¹, utilizando-se, dessa forma, de alguns conceitos como conservação de energia (princípio da equivalência)²² e entropia²³, como expressão do

²⁰ Jung publicou o livro “*Símbolos da transformação*” (1912/2011) em 1912 onde apresenta diferenças do conceito de Símbolo e de Libido da teoria freudiana. A publicação deste livro culminou o rompimento com Freud; relação esta que já vinha desgastando alguns anos.

²¹ O termo Física moderna que Jung utiliza refere-se à Física Quântica que é um ramo da ciência que estuda os fenômenos atômicos e subatômicos. (JUNG, 1928/1987).

²² “O princípio de equivalência indica “que, para qualquer quantidade de energia utilizada em um ponto qualquer, para se produzir uma determinada condição, surge em outro ponto igual quantidade dessa mesma ou de outra forma de energia”. (JUNG, 1928/1987, p.17). Deste modo Jung utiliza-se do princípio da equivalência para identificar a conservação de energia que está presente na psique.

²³ Referente o conceito de entropia Jung (JUNG, 1928/1987, p.17) aponta: As transformações de energia só são possíveis graças às diferenças de intensidade, presentes no interior de um sistema. Segundo o princípio de Carnot [físico que criou o conceito de entropia], o calor só pode transformar-se em trabalho, quando passa de um corpo mais quente para um corpo mais frio. Mas o trabalho mecânico converte-se constantemente em calor, que não pode voltar a se converter em trabalho, em virtude de sua intensidade mais baixa. Deste modo, um sistema energético fechado tende pouco a pouco a reduzir suas diferenças de intensidade a uma temperatura constante, o que exclui qualquer modificação posterior. É o que se chama a *morte térmica*. O princípio da entropia só nos é conhecido como princípio, na experiência, a partir de processos parciais que constituem um sistema relativamente fechado. A psique pode ser considerada também como um destes

termo energia psíquica para referir-se ao funcionamento da psique. Dentre as características principais que Jung se apropria, no conceito de energia psíquica, estão o de quantificação e o de desenvolvimento ou transformação da energia²⁴. O primeiro está relacionado à quantidade de energia que demanda de um indivíduo em cada atividade psicológica, mesmo que não seja possível medir, em cada evento psíquico, há níveis de intensidade de menor ou maior quantidade²⁵. O segundo está relacionado à transformação da energia. Jung pensa em alguns canais nos quais a energia psíquica se desloca, estes canais seriam preexistentes e estariam ligados a padrões da estruturação psicológica, no qual ele denominou de arquétipos. Assim, “quando a energia se encontra bloqueada em seu fluxo por um canal, ele muda de direção fluindo para outro”. (RICHTER, 2005, p.37).

Esta mudança no fluxo de energia ocorre no intuito de equilibrar a energia contida dentro do sistema psíquico, já que a psique possui uma tendência natural de manter o equilíbrio, devido o psiquismo ser um sistema autoregulador. Este equilíbrio ocorre através de uma compensação da atitude unilateral da consciência. Jung (1928/1987) afirma que uma mudança do fluxo de energia não se dá por acaso, ao contrário, possui um objetivo. Esta ideia está ligada à diferenciação que este autor faz entre as perspectivas mecanicista-causal e energético-finalística. Conforme Jung:

A concepção mecanicista é meramente causal, e compreende o fenômeno como sendo o efeito resultante de uma causa, no sentido de que as substâncias imutáveis alteram as relações de umas para com as outras segundo determinadas leis fixas. A consideração energética é essencialmente de caráter finalista, e entende os fenômenos, partindo do efeito para a causa, no sentido de que na raiz das mutações ocorridas nos fenômenos há uma energia que se mantém constante, produzindo entropicamente, um estado de equilíbrio geral no seio dessas mutações. O desenrolar do processo energético possui uma direção (um objetivo) definida, obedecendo invariavelmente (irreversivelmente) à diferença de potencial. A ideia de energia não é a de uma substância que se movimenta no espaço, mas um conceito abstraído das relações de movimento. Suas bases não são, por conseguinte, as substâncias como

sistemas relativamente fechado”.

²⁴Sobre energia psíquica Jung (1928/1987, p.16) afirma que: “A delimitação do conceito de energia psíquica nos coloca diante de certas dificuldades, porque não temos nenhuma possibilidade de separar o psíquico do processo biológico em geral. O biológico comporta um ponto de vista energético, do mesmo modo que o psíquico, desde que o biológico considere semelhante ponto de como útil e valioso. Da mesma forma que o psíquico, assim também o processo vital, em geral, não guarda para com a energia psíquica nenhuma relação de equivalência rigorosamente demonstrável. Uma vez que nos colocamos no terreno do *commom sense*. [bom senso] científico e evitamos considerações filosóficas que nos levariam demasiado longe, o melhor que temos a fazer é justamente considerar o processo psíquico simplesmente como um processo vital. Com isto estendemos o conceito de energia psíquica a um conceito mais amplo de *energia vital* que engloba também a chamada energia psíquica como componente específica. Isto nos oferece a vantagem de podermos seguir as relações quantitativas, para além dos estreitos limites do psiquismo, até às funções biológicas em geral, podendo assim fazer justiça às relações sempre existentes, e de longa data discutidas, entre ‘corpo e alma’, caso seja necessário”.

²⁵Para mais detalhes ver no livro *A energia psíquica* (JUNG, 1928/1987) estes conceitos de energia psíquica retirados por Jung da física.

tais, mas suas relações, ao passo que o fundamento do conceito mecanicista é a substância que se move no espaço. (JUNG, 1928/1987, p.3).

O ponto de vista mecanicista se concentra no ímpeto inicial do fornecimento energético a um determinado sistema. “Neste sentido, a concepção mecanicista seria meramente causal, pois aborda um fenômeno específico como o efeito resultante de uma determinada causa. Já a perspectiva energético-finalista vê o estado final como o fato mais importante”. (RICHTER, 2005, p.37).

Jung não nega nenhuma perspectiva, ele busca fazer uma síntese da entre a mecânica-causal com a energética-finalística. Da primeira ele entende que há fatores causais que mantêm o fornecimento energético do sistema; contudo há fatores teleológicos, há um objetivo final a ser alcançado. Assim ele aderiu mais a perspectiva energética-finalística, pois tem como objetivo canalizar a energia psíquica para uma finalidade natural de manter o equilíbrio intrapsíquico e compensar a atitude unilateral da consciência. A esta atitude de equilíbrio e de compensação da unilateralidade da consciência ele denominou de função simbólica. (RICHTER, 2005, p.38)²⁶.

A função ou expressão simbólica ocorre como forma de compensação à unilateralidade da consciência, proporcionando assim, um equilíbrio de opostos, consciente versus inconsciente. Quando os fatores do inconsciente são confrontados com a consciência gera uma unilateralidade desta, necessitando assim, de um novo equilíbrio, que proporciona um novo estado de consciência. (JUNG, 1912/2011). “A essa capacidade da psique de formar símbolos, isto é, unir pares de opostos no símbolo para uma síntese, Jung chama de *função transcendente*”. (JACOBI, 1957/1990, p.91).

Conforme Von Franz (1975/1992, p.80), a função transcendente “possui uma tendência proposital de manter unidos a consciência e o inconsciente, sendo o espírito formador de símbolos que torna organicamente possível a transição de uma atitude unilateral para uma atitude nova e mais completa”. Esta atitude de compensação da atitude unilateral da consciência tem como meta a autorregulação do sistema psíquico e proporcionar ao Eu um novo estado de consciência. Sobre este assunto Penna postula que:

Essas tendências, nem sempre coincidentes entre consciente e o inconsciente, ocasionam tensões energéticas (conflitos) que o mecanismo da autorregulação tenta neutralizar em busca da homeostase do sistema psique. Nesse movimento, consciente e inconsciente tendem se aproximar. A formação de uma ‘zona de intersecção’, na qual os conteúdos do consciente e do inconsciente se encontram, é realizada pela função transcendente. (PENNA, 2013, p.174).

²⁶ Ver também o livro “*Símbolos da transformação*” (1912/2011), seção dois (A transformação da libido).

É a função transcendente do símbolo que permite a passagem de uma atitude inconsciente para a consciência sem perder os fatores do inconsciente, pois é “a função transcendente dá oportunidade à personalidade de transformação, através do encontro de conteúdos inconscientes com a consciência, na medida em que amplia horizontes desta para além de sua unilateralidade habitual e se seus limites anteriormente estabelecidos”. (PENNA, 2013, p.175-176). Portanto, o símbolo é importante, pois “a passagem de um conteúdo da psique inconsciente para a consciência se dá por meio dos símbolos. O conteúdo inconsciente que não se formula como símbolo não é passível conhecimento”. (PENNA, 2013, p.170-171).

Conforme Jung (1921/1991) os conteúdos do inconsciente ao se apresentarem para o Ego e não forem susceptíveis de conhecimento, será, apenas, a imagem arquetípica, constituída da numinosidade do arquétipo. Contudo, quando estes apresentarem para o Ego a possibilidade de integrarem os conteúdos inconscientes à consciência, aí sim será um símbolo.

Para Jung, o símbolo é diferente do sinal e da alegoria. Sinal e alegoria referem-se à concepção semiótica de representação de uma coisa conhecida. Ao buscar diferenciar símbolo de sinal, Jung (1921/1991, p. 444) diz que “toda concepção que explica a expressão simbólica como analogia ou designação abreviada de algo conhecido é *semiótica*”. Já sobre o símbolo, Jung o entende como forma de representação de algo desconhecido. “Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo ser mais clara ou característica, é *simbólica*” (JUNG, 1921/1991, p.444).

Ao se referir aos símbolos, Jung (1921/1991) distinguia estes como vivos e mortos, afirmando que:

Enquanto um símbolo for vivo, é a melhor forma de expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. Mas, uma vez brotado o sentido dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo está morto, isto é, só terá ainda significado histórico. (JUNG, 1921/991, p.444).

O símbolo histórico é aquele que, em determinado momento, foi um símbolo vivo, cheio de significado, mas, posteriormente, tornou-se conhecido ou parcialmente conhecido, deixando, portanto, de ser um símbolo, tornando-se um sinal. Na tentativa de diferenciar o símbolo vivo do símbolo morto, Jung diz que “uma expressão usada para designar uma coisa conhecida continua sendo apenas um sinal e nunca será um símbolo”. (JUNG, 1921/1991, p.445). Para Jung, portanto, o símbolo vivo compõe-se de significados não conhecidos, de cunho psicológico.

Assim, como foi dito, aqui, é por meio do símbolo e devido às suas funções transcendentais, que permitem a possibilidade de um novo estado de consciência. Para Jung, todos os símbolos possuem a função transcendente, já que o símbolo possui uma relação com a imagem arquetípica e, conseqüentemente, o efeito numinoso. Contudo, Jung identifica o Si-mesmo, por excelência como o arquétipo central e da totalidade, e tende atrair todos os outros arquétipos em torno de si²⁷. “Psicologicamente, o Si-mesmo foi definido como a totalidade psíquica do homem, ou seja, tudo aquilo que o homem supõe constituir, de *per si*, uma totalidade mais ampla, pode tornar-se símbolo do *Si-mesmo*” (JUNG, 1942/1988a, p. 156). Nesta mesma direção, este autor relata que:

[...] o Si-mesmo não é apenas um conceito abstrato, ou um postulado lógico, mas uma realidade psíquica que só é consciente até certo ponto, abrangendo também a vida do inconsciente, razão pela qual não é diretamente perceptível à observação, só podendo exprimir-se em símbolos. (JUNG, 1942/1988a, p.157).

Assim o símbolo representa uma ponte de intermediação entre a consciência e o inconsciente. O Símbolo que leva o Ego para instâncias profundas do inconsciente, permitindo ao Ego entrar em contato com o Si-mesmo e, por conseguinte, ter um novo estado de consciência, como percebemos, processo este, fundamental para individuação. Desse modo como a meta é a individuação o Si-mesmo possui a capacidade de gerar símbolos que permitem que Ego tenha consciência dos fatores do inconsciente tanto pessoal e coletivo, e, conseqüentemente, o processo de individuação.²⁸ (JUNG, 1951/1986).

²⁷ Veremos no próximo capítulo mais detalhado sobre o arquétipo do Si-mesmo e a importância dele para o processo de Individuação.

²⁸ Veremos no próximo capítulo a relação Ego-Si-mesmo e a importância desta para o processo de individuação.

3 PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NA TEORIA JUNGUIANA

O processo de individuação é um dos conceitos centrais na teoria de Jung, nele está imbricado outros conceitos importantes, como Inconsciente pessoal, Inconsciente coletivo, Arquétipos, Símbolo, Persona, Anima/Animus e Si-mesmo²⁹, que constituem a Psicologia Junguiana. Jung utiliza este termo individuação, primeiramente, em 1913, num texto apresentado, numa conferência de Psicanálise, em Munique, cujo título era “Sobre a questão dos tipos psicológicos” que, posteriormente, culminou no livro *Tipos Psicológico* em 1921, (JUNG, 1921/1991, p.467) Jung adota o termo “princípio de individuação” remetendo a Schopenhauer e a Nietzsche que diziam sobre *principium individuationis*. Assim, Jung apropria-se deste termo e aplica-o à psicologia. (RICHTER, 2005).³⁰

Em sua definição inicial, Jung escreve nos *Tipos Psicológicos* (1921/1991, p.426), que “[...] a individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual, e em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva”.

Segundo o *Dicionário crítico de análise junguiana* (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p.53), Individuação é “uma pessoa tornar-se si mesma, inteira, indivisível e distinta de outras pessoas ou da psicologia coletiva (embora também em relação com estas)”.

Individuação representa um processo de diferenciação da personalidade do indivíduo³¹, que para o desenvolvimento de sua personalidade possui tantos aspectos de suas vivências individuais como também coletivas (JUNG, 1919/2000). Assim, o processo de individuação constitui-se como um caminho que perdura por toda vida, incluindo características individuais e coletivas, no qual o indivíduo torna-se uma pessoa única (nas suas especificidades individuais), mas também unificada (fazendo parte do coletivo)³². Este

²⁹ No decorrer do texto esclareceremos o entendimento destes conceitos para Psicologia Junguiana. Nos textos de Jung estes conceitos ora apresentam com a grafia maiúscula, outros momentos em minúsculo. Assim adotaremos o formato maiúsculo.

³⁰ Segundo Noll (1994/1996, p.394) Jung se baseou o conceito de Individuação em Schopenhauer (*Principium individuationis*) e em Nietzsche. “Schopenhauer mencionou pela primeira vez o *principium individuationis* (que ele reconhecia ser uma expressão tomada de empréstimo ao ‘antigo escolasticismo’). No primeiro volume (1819/1992) de *O mundo como vontade e representação*. [...] Já Nietzsche se referiu à individuação na parte inicial de seu primeiro livro (1872/2005), *O nascimento da tragédia e o espírito da música*”. Contudo, Jung apropria-se dos conceitos, mas não do significado dos autores.

³¹ Jung utiliza o termo indivíduo para referir ao homem na sua forma geral. Assim no texto utilizaremos os termos indivíduo e sujeito como sinônimo para referir ao ser humano.

³² Segundo Samuels (1989, p.127), “a individuação pode ser vista como um movimento à totalidade através de uma integração de partes conscientes e inconscientes da personalidade. Isso envolve um conflito pessoal e emocional, resultando na diferenciação de atitudes conscientes gerais e do inconsciente coletivo”. Em outro momento ele relata que “a ideia de Jung sobre a individuação enfatiza o diálogo entre o indivíduo e o inconsciente coletivo, muito mais que o diálogo entre o indivíduo e os outros. (SAMUELS, 1989, p.128).

processo é algo a “vir a ser”, é uma possibilidade de desenvolvimento do indivíduo, não é algo estático e definitivo, é um processo *continuum* e nunca se encerra ou se conclui, mas, se desenrola durante uma vida inteira e jamais é completado. Desse modo, “a individuação consistiria em um ato de coragem, uma afirmação absoluta diante daquilo que se encontra de individual e peculiar dentro de cada um e ao mesmo tempo uma adaptação eficaz ao que é dado de universalmente.” (RICHTER, 2005, p.92). Portanto “a finalidade da evolução psicológica é tal, como na evolução biológica, a auto-realização, ou seja, a individuação” (JUNG, 1942/1998, p.156). Segundo Samuels:

Individuação também pode significar tornar-se quem a pessoa “realmente” é. Isso sugere um desenvolvimento equilibrado ou *optimum*, envolvendo uma incorporação de idiossincrasias pessoais, de modo que a natureza autêntica da pessoa não seja prejudicada pela repressão ou, inversamente, pelo exagero ou pela hipertrofia de apenas de um dos seus lados. Isso envolve um sentido de autopercepção, junto com uma auto-imagem precisa, tão desprovida quanto possível de auto-ilusão. (SAMUELS, 1989, p. 128).

Assim, percebemos que individuação não é o mesmo que individualismo, fato este, que gera um mal-entendido quando não é diferenciado adequadamente o primeiro do segundo. No intuito de diferenciá-los, Jung afirma que:

Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não esquecimento das particularidades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. A singularidade de um indivíduo não deve ser compreendida como uma estranheza de sua substância ou de seus componentes, mas sim como uma combinação única, ou como uma diferenciação gradual de funções e faculdades que em si mesmas são universais. [...] A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual o homem se torna o ser único que de fato é. Com isto, não se torna “egoísta”, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser e isto, como dissemos, é totalmente diferente do egoísmo ou do individualismo. (JUNG, 1928/1982, p.50).

Ora, assim podemos identificar, portanto que a individuação não tem a característica de isolar o indivíduo do mundo ou que a individuação negue as atitudes individuais deste. “A individuação, pelo contrário, tem por meta a cooperação viva de todos os fatores”. (JUNG, 1928/1982, p.50). Estes fatores retratam as características do indivíduo tanto pessoais quanto coletivos. Desse modo entendemos, que o processo de individuação diferencia-se, totalmente do individualismo, já que possui característica de integrar o indivíduo com mundo, agregando

tantos aspectos coletivos e individuais, possibilitando-o a incluir determinações coletivas do ser humano. Já individualismo, é característico de singularidade e particularidade que se opõe à coletividade. Conforme Jung:

cada vez mais noto que o processo de individuação é confundido com o advento do ego à consciência e que o ego é, em consequência, identificado com o *Self*, o que naturalmente produz um distúrbio incorrigível. A individuação fica sendo então apenas egocentrismo e auto-erotismo. [...] A individuação não exclui do mundo, mas aproxima o mundo para o indivíduo. (JUNG, 1947/2000, p.162).

Entendemos que a individuação é sempre um processo de “vir a ser, é uma possibilidade de desenvolvimento que o indivíduo participa, diretamente, dele, no qual suas questões individuais entram em contato com questões coletivas. “A individuação é o ‘torna-se um’ consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos”. (JUNG, 1929/1985, p.103). Sendo assim o indivíduo vai incorporando no decorrer do processo às demandas coletivas à sua individualidade. Esta apreensão dos fatores coletivos à sua individualidade surge a partir de uma ampliação da consciência. Assim “a individuação coincide com o desenvolvimento da consciência que sai de um estado primitivo de identidade. [...] Significa um alargamento da esfera da consciência e da vida psicológica consciente.” (JUNG, 1921/1991, p.428).

Desse modo, o processo de individuação consiste na ampliação da consciência, e apreensão desta, dos conteúdos inconscientes pessoais e coletivos. A consciência tende a assimilar conteúdos do inconsciente, a partir de relação mútua, onde exista uma união delas, uma vez que “a psique consiste em duas metades incongruentes que, juntas, formam um todo”. (JUNG, 1919/2000, p.76). A apreensão da consciência dos conteúdos inconscientes, seja pessoal ou coletivo, ocorre pela assimilação do Ego³³ dos fatores inconscientes. O Ego é o centro da consciência; e para ocorrer o processo de individuação é necessário que ele integre os conteúdos do inconsciente à consciência. Esta integração não é, apenas, uma aquisição do Ego dos conteúdos do inconsciente, mas sim uma compreensão, uma assimilação dos fatores do inconsciente, seja pessoal ou coletivo³⁴. Contudo esta assimilação, jamais é definitiva ou total, já que a consciência constitui uma pequena parte da psique, já o inconsciente possui uma dimensão de totalidade. (JUNG, 1928/1982).

Assim, o desenvolvimento da personalidade ocorre pela assimilação do Ego, de partes dos conteúdos do inconsciente e isto proporciona o desenvolvimento do Ego, como uma nova

³³ Nos textos de Jung apresentam ora o termo Eu, outros momentos o termo Ego, tanto em minúsculo quanto maiúsculo. Assim adotaremos o termo Ego em maiúsculo.

³⁴ Veremos mais detalhado à descrição de Jung sobre o Ego e o inconsciente.

consciência a partir do confronto de opostos. Contudo, se o Ego não assimilar algumas partes dos conteúdos do inconsciente, ou seja, não tiver uma compreensão dos conteúdos inconscientes que emergem na consciência, pode ocasionar comprometimentos ao desenvolvimento da personalidade, consequentemente, estagnando o processo de individuação e gerando possíveis psicopatologias. Desse modo, este confronto deve ocorrer de forma que as duas instâncias, Ego e fatores do inconsciente, possa ocorrer uma integração. Tanto os fatores da consciência quando sobressaem aos fatores do inconsciente quanto o contrário, é extremamente prejudicial ao desenvolvimento da psique, já que não existe uma relação mútua entre as duas instâncias (Ego-inconsciente). Desse modo entendemos que o processo de Individuação ocorre por etapas que não são lineares, mas em circunvoluções, onde a pessoa torna-se consciente dos conteúdos do inconsciente. Lembrando que esta consciência jamais será total, isso, devido o inconsciente ser infinitamente maior que a consciência. (JUNG, 1928/1982).

Nesta direção, identificaremos quais momentos que constituintes do processo de individuação, e, por conseguinte, entenderemos quais os caminhos Jung entende a dinâmica da psique, e quão seria prejudicial à integridade da psique, caso este processo de circunvoluções da individuação não ocorresse.

3.1 O processo de circunvoluções da Individuação

No intuito de descrever o funcionamento da psique, Jung percebe que esta se constitui de aspectos conscientes e inconscientes. A consciência como disse, anteriormente, possui o Ego como centro. O inconsciente é caracterizado por instâncias de caráter pessoal, que são constituídos de complexos. E coletivo, no qual se organiza por meio de arquétipos. Dentro da esfera consciente e inconsciente, que compõe a psique podemos identificar outros aspectos que são fundamentais para o processo de individuação, como o Ego, a Persona, a Sombra, Anima/Animus e o Si-mesmo³⁵.

A consciência surge a partir do próprio inconsciente, conforme postulações deste autor, como podemos verificar na citação que segue:

A consciência origina-se de uma psique inconsciente mais antiga do que a primeira, que continua funcionar juntamente com a consciência ou apesar dela. Embora haja muitos casos em que conteúdos conscientes se tornam de novo inconscientes (por ex., através da repressão), o inconsciente como um todo está longe de representar

³⁵ Trabalharemos adiante cada aspecto do processo de circunvolução da individuação.

um resto da consciência. (JUNG, 1919/2000, p.274).

Assim a consciência deriva do inconsciente pessoal e do coletivo; está enraizada nas profundezas do inconsciente, seja pela experiência individual ou pelas experiências coletivas da humanidade. Portanto, podemos inferir que a origem da consciência está imbricada no inconsciente, e que para o desenvolvimento da personalidade exista é necessário que a consciência se desenvolva e se diferencie do inconsciente. Esta diferenciação somente é possível, caso haja um Ego que consiga perceber os conteúdos do inconsciente. De acordo com Edinger:

Entendo a consciência como uma substância³⁶, uma matéria psíquica, geralmente, mas nem sempre, intangível e invisível para os sentidos. O problema da compreensão diz respeito às palavras psique e psíquico. Até que tenha vivenciado a realidade da psique, o sujeito não consegue acompanhar a discussão. Dada a experiência da realidade psíquica, pode-se apreender a ideia de uma substância psíquica. Todos os conteúdos psíquicos têm substância, por assim dizer, se forem vivenciados como objetivamente reais. Portanto, o que distingue a substância psíquica da consciência? A consciência é a substância psíquica ligada a um ego, ou mais precisamente, os conteúdos psíquicos que são entidades potenciais atualizam-se e tornam-se substâncias quando fazem conexão com um ego, isto é, quando ingressam no conhecimento consciente do indivíduo e se transformam num dado aceito da responsabilidade pessoal do indivíduo. (EDINGER, 1984/1993, pp.17-18).

Como sabido, o Ego é o centro da consciência, sem a existência de um Ego e sua percepção dos fatores do inconsciente torna-se impossível o desenvolvimento da personalidade. É o Ego que permite que a consciência possa assimilar conteúdos do inconsciente. O encontro do Ego com o inconsciente ocorre na consciência, já que ele faz parte da consciência. Contudo para que haja a individuação é necessário que o Ego tenha percepção dos conteúdos do inconsciente e, assim, amplie seu estado de consciência. Caso o Ego não assimile os conteúdos do inconsciente, há uma paralisação do processo de individuação, ocorrendo uma neurotização do mesmo. (JUNG 1951/1986).

Entretanto, esta assimilação do Ego dos fatores inconscientes ocorre em partes, pois a compreensão total do Ego dos fatores inconscientes jamais seria possível devido à grandeza do inconsciente. “Assim, podemos dizer que, sempre que se vivencia o conflito entre atitudes

³⁶ Edinger (1984/1993) utiliza o termo Substância para referir-se a uma instância do aparelho psíquico. Este assemelha com a concepção de Substância de Aristóteles. Abbagnano no intuito de definir o termo Substância para Aristóteles, faz uma diferenciação deste com o termo Acidente. Segundo o Dicionário de Filosofia. “‘Acidente’ não é nem a definição nem o caráter nem o gênero, mas, apesar disso, pertence ao objeto; ou também, é o que pode pertencer e não pertencer a um só e mesmo objeto, qualquer que seja ele. Como essa definição exprime a essência necessária de uma realidade, isto é, a substância. [...] o acidente está fora da essência necessária e, portanto, pode pertencer ou não ao objeto a que se refere. Todavia, o acidente pode ter uma relação mais ou menos estreita com o objeto a que se refere, conforme a causa dessa relação”. (ABBAGNAMO, 2007, p. 13).

contrárias, ou quando um desejo ou ideia pessoal está sendo contestado por um ‘outro’, seja de dentro ou de fora, existe a possibilidade de criar um novo aumento da consciência”. (EDINGER, 1984/1993, p.18).

Portanto, o Ego é um fator importante para a consciência, já que ele faz parte da consciência, e é ele que permite a apreensão parcial dos conteúdos do inconsciente, proporcionando uma ampliação e um novo estado da consciência. Segundo Jung:

Entendemos por “eu” aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui como que o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o eu é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa. Esta relação de qualquer conteúdo psíquico com o eu funciona como critério para saber se este último é consciente, pois não há conteúdo consciente que antes não se tenha apresentado ao sujeito. (JUNG, 1951/1986, p.1).

Assim podemos perceber que o Ego é constituído por duas formas diferentes, uma base somática e uma base psíquica. Sobre a base somática Jung afirma que:

Conhecemos a base somática, partindo da totalidade das sensações de natureza endossomáticas, as quais, por sua vez, são de caráter psíquico e ligado ao eu e, conseqüentemente, também conscientes. Estas sensações decorrem de estímulos endossomáticos que só em parte transpõem o limiar da consciência. Parte considerável destes estímulos se processa de modo inconsciente, isto é subliminar. Este caráter subliminar não implica necessariamente um estado meramente fisiológico, o mesmo acontecendo com relação a um conteúdo psíquico. Eles podem, eventualmente, tornar-se supraliminares, isto é, podem transformar-se em sensações. (JUNG, 1951/1986, p. 2).

Dessa forma, a base somática caracteriza por sensações endossomáticas que são conscientes, contudo, somente poucas sensações chegam ao status da consciência, sendo que a maioria dos estímulos são inconscientes, estes são chamados de subliminares. Portanto, a base somática constitui de fatores conscientes e inconscientes. Os conteúdos inconscientes são constituídos de três formas; conteúdos, temporariamente, subliminares que podem ser reproduzidos voluntariamente, a memória; os conteúdos inconscientes, que não podem ser reproduzidos voluntariamente; e conteúdos inconscientes, que jamais se tornarão conscientes.

Portanto, o Ego constitui-se de fatores conscientes e inconscientes, desse modo é impossível termos uma noção real do Ego, devido ser constituído também de características inconscientes. No entanto, mesmo que não se tenha o conhecimento total do Ego, por constituir-se também de características inconscientes, isto não descaracteriza a sua importância, pois sua grandeza predomina por ser o centro da consciência. Todavia, não podemos confundir o Ego como evento global da consciência, ele é, apenas, a parte central

que possui a possibilidade de reconhecer os conteúdos da própria consciência, e assim ampliar e aumentar o nível de consciência. “O eu se apóia sobre o campo global da consciência, não estou, de modo nenhum, querendo dizer que *seja constituído* por ele. Se isto acontecesse realmente, seria impossível distingui-lo do campo da consciência. É apenas o ponto central”. (JUNG, 1951/1986, p.3). Stein no intuito de diferenciar a consciência do Ego afirma:

O que é então a consciência, esse campo onde o ego está localizado e cujo centro é por este último ocupado e definido? A consciência é, muito simplesmente, o estado de conhecimento e entendimento de eventos externos e internos. É o estar desperto e atento, observando e registrando o que acontece no mundo em torno e dentro de cada um de nós. Os humanos não são, é claro, os únicos seres conscientes sobre a Terra. Outros animais também são conscientes, uma vez que podem, obviamente, observar e reagir ao seu respectivo meio ambiente em termos cuidadosamente modelados. A sensibilidade das plantas para o seu meio ambiente também pode ser tomada como uma forma de consciência. [...] Para Jung, o ego forma o centro crítico da consciência e, de fato, determina em grande medida que conteúdos permanecem no domínio da consciência e quais se retiram, pouco a pouco, para o inconsciente. O ego é responsável pela retenção de conteúdos na consciência, e também pode eliminar conteúdos da consciência deixando de refleti-los. (STEIN, 2006, pp.24-25).

Assim o Ego constitui-se por ser o centro da consciência e não a totalidade da consciência. O Ego “é uma espécie de espelho no qual a psique pode ver-se a si mesma e pode tornar-se consciente. O grau em que um conteúdo psíquico é tomado e refletido pelo ego é o grau em que se pode afirmar que ele pertence ao domínio da consciência” (STEIN, 2006, p.23). Desse modo, o Ego se apresenta como fundamental para a compreensão e ampliação da consciência, num processo de assimilação parcial dos conteúdos do inconsciente; pois sem a existência do Ego torna-se impossível um desenvolvimento e ampliação da consciência, já que o Ego é responsável para compreensão do confronto da consciência com inconsciente. Portanto podemos observar que o Ego exerce um papel fundamental no aparelho psíquico e, conseqüentemente para o processo de individuação; pois a partir de sua existência e sendo o centro da consciência ele tende a assimilar partes dos conteúdos inconscientes que chegam à consciência proporcionando assim, um novo estado de consciência que permite seu desenvolvimento. Caso o Ego não assimile parcialmente, os conteúdos inconscientes que chegam à consciência haverá um comprometimento no seu desenvolvimento e, conseqüentemente, no processo de Individuação. (STEIN, 2006).

Outra característica importante do Ego é a sua relação com a Persona; ambos estão na consciência. A Persona é uma forma de adaptação do Ego ao mundo externo tornando-se fundamental para o desenvolvimento do Ego, pois é necessário que ele se utilize da Persona para se adaptar ao mundo externo proporcionando assim seu desenvolvimento, e, por

consequente, a individuação. Contudo, o que torna prejudicial ao desenvolvimento do Ego é a identificação do mesmo com a Persona e não há mais a percepção de suas características próprias³⁷.

3.1.1 Persona

Jung compreende que a Persona remete à personalidade externa do indivíduo. “A persona é, pois, um complexo funcional que surgiu por razões de adaptação ou de necessária comodidade, mas que não é idêntico à individualidade. O complexo funcional da persona diz respeito exclusivamente à relação com os objetos”. (JUNG, 1921/1991, p.390). Jung retirou o termo Persona da representação teatral grega, onde os atores usavam uma máscara para representar papéis de personagens, que retratavam eventos da vida cotidiana. Os personagens ao utilizarem as máscaras incorporavam os papéis.

De acordo com *Dicionário junguiano*, a Persona apresenta-se na obra de Jung com diversos significados, principalmente como o indivíduo se adapta em suas relações com mundo externo. Conforme Pieri:

O mesmo termo latino ocorre no texto junguiano para designar indiferentemente : a) um aspecto da personalidade, e mais precisamente o representante mais conspícuo da psique coletiva externa ou mundana que se encontra dentro da própria personalidade; b) uma estrutura da psique e, portanto, uma das subpersonalidades que giram ao redor do Eu, cuja relação com o próprio Eu muda continuamente no curso da vida; c) a imagem que o indivíduo mostra externamente, e enquanto tal um dos aspectos mais exteriores do próprio indivíduo; d) o papel ou o “status social” do indivíduo nas relações com o mundo (cultural e social) e, portanto, o aspecto que ele assume nas relações com a cultura e com a sociedade; e) a adaptação do indivíduo àquilo que é coletivo, isto é, a atitude que o indivíduo mostra em resposta aos outros e às situações dadas, para adaptar-se ao ambiente e nele agir; f) o indivíduo definido pelas relações que mantém com os outros e, portanto, o indivíduo na sua, por assim dizer, “visibilidade” aos outros; [...]. (PIERI, 2002, p.377).

Desse modo a Persona apresenta-se como uma forma de adaptação ao mundo externo, vinculado ao Ego. Conforme Stein (2006), Jung compreende que a Persona possui duas fontes; uma, pela expectativa e demanda do meio; e a outra, pelos objetivos e aspirações do indivíduo. As expectativas e demandas, do meio, surgem a partir da forma como o indivíduo comporta-se em suas relações e grupos sociais que faz parte. É uma forma de se relacionar com o meio que pertence e desta forma, se adequar às normas sociais de uma sociedade.

Já a Persona, decorrente dos objetivos e aspirações do indivíduo, surge a partir das

³⁷ Veremos adiante a relação da Persona e do Ego, que proporciona tanto possibilidade da individuação quanto a paralização deste processo, devido a identificação do Ego com a Persona ou este fica autônoma.

ambições que ele possui, estas são necessárias ao indivíduo para que se desenvolva e assuma um papel na sociedade, seja de forma pessoal, como ser casado ou solteiro, ter uma família ou não; ou profissionalmente, como o papel ou profissão que exerce. “A identificação com um papel é motivada, de um modo geral, pela ambição e aspiração social”. (STEIN, 2006, p.106). A identificação das pessoas tende a ser de papéis de prestígios da sociedade; fato este que, quanto mais notório o papel, mais forte será a tendência de se identificar com ele. Segundo Stein:

A relação entre ego e persona não é simples, por causa dos objetivos contraditórios desses dois complexos funcionais³⁸. O ego movimenta-se, de um modo fundamental, no sentido da separação e da individuação, no sentido da consolidação de uma posição, primeiro que tudo, fora do inconsciente e, depois, também algo fora do meio familiar. Há no ego um forte movimento para autonomia, para uma “egoidade” que possa funcionar independentemente. Ao mesmo tempo, uma outra parte do ego, que é aquela onde a persona ganha raízes, movimenta-se na direção oposta, no sentido do relacionamento e adaptação ao mundo dos objetos. Essas são duas tendências contrárias dentro do ego – uma necessidade de separação e independência por um lado, e uma necessidade de relacionamento e de participação, por outro. (STEIN, 2006, p.107).

Nesta perspectiva, compreendendo a Persona como um complexo funcional que visa a adaptação do Ego ao mundo externo, ela se torna fundamental para o desenvolvimento da personalidade do Ego e, conseqüentemente, ao processo de individuação. Entretanto, a Persona possui características ambíguas, no desenvolvimento, da personalidade, pois, pode proporcionar para o Ego uma possibilidade de desenvolvimento, assim possui uma função positiva. Em contrapartida, também pode se apresentar de forma negativa quando há a identificação do Ego com a Persona. (JUNG, 1951/1986).

A Persona possui função positiva em dois aspectos: uma quando auxilia o Ego nas formas adaptativas ao meio; outra, quando proporciona o desenvolvimento do Ego e, conseqüentemente, o processo de separação/individuação do Ego buscando ter uma autonomia e individualidade das representações sociais, seja no âmbito familiar, ou no meio social. Este processo de diferenciação do Ego das instâncias familiares será fundamental para seu desenvolvimento e assim encontrar com a Sombra. Assim a Persona exerce um papel importante, pois ela é fundamental para diferenciação e consolidação da autonomia do Ego e, conseqüentemente, ao processo de individuação. Conforme Stein:

³⁸ Segundo Jung (1951/1986) O Ego é um complexo funcional, ele é o maior complexo e o centro da consciência. Sobre a Persona como complexo funcional Stein (2006) afirma: “No plano psicológico, a persona é um complexo funcional cuja tarefa consiste tanto em esconder quanto em revelar os pensamentos e sentimentos conscientes de um indivíduo aos outros. Como complexo, a persona possui considerável autonomia e não está sob o total domínio do ego”.

O desejo radical do ego de ser separação/individuação está frequentemente radicado na sombra, por ser tão ameaçador para a vida do grupo e o bem-estar do indivíduo. Do ponto de vista objetivo, todos precisamos de outras pessoas para sobreviver física e psicologicamente. O movimento do ego no sentido da relação e da adaptação ao meio atual, buscando assegurar a sobrevivência, oferece à persona a oportunidade de adquirir influência e predomínio. E isso passa então a ser auto-apresentação de uma pessoa ao mundo. (STEIN, 2006, p.107).

Contudo a Persona torna-se negativa, quando há uma identificação total do Ego com ela, ou seja, uma personificação total do Ego dos fatores da Persona, que impede a sua individualidade e autonomia e, conseqüentemente, o contato com suas instâncias profundas como a Sombra, ocorrendo assim uma paralisação do processo de individuação “Quando o *eu* é inteiramente idêntico à *persona*, a individualidade é, totalmente, reprimida e toda a psique consciente torna-se coletiva. Isto representa o máximo de adaptação à sociedade e o mínimo de adaptação à própria individualidade”. (JUNG, 1928/1982, p. 154).

Ora, como é possível um desenvolvimento do Ego, e assim o processo de individuação, se não há um Ego que reconheça a sua individualidade, pois está diluído na adaptação à sociedade e, se há uma Persona que tem uma autonomia e não permite que o Ego tenha um contato com a Sombra? Conforme (JUNG, 1928/1982, p.75) “O homem dotado de persona não tem a menor ideia das realidades interiores”, conseqüentemente, o Ego fica estagnado ocorrendo assim uma paralisação no processo de individuação.

Portanto, a identificação do Ego com a Persona torna-se prejudicial ao seu desenvolvimento, por conseguinte, ao processo de Individuação; pois o Ego ao identificar com a Persona, estará adaptado à coletividade, não percebendo sua individualidade e impedindo-o contato com a Sombra, que é fundamental para individuação.

3.1.2 Sombra

A Sombra é relacionalmente contrária à Persona. “Sombra e persona são um par clássico de opostos, figurando, na psique, como polaridade do ego”. (STEIN, 2006, p. 107). Quanto mais o Ego se identifica com a Persona, menos entra em contato com sua Sombra. Assim é necessário que haja desidentificação do Ego dos conteúdos da Persona e a integração da Sombra. Caso isso não ocorra, o Ego terá comprometimentos ao desenvolvimento, pois ele identificado com a Persona não perceberá suas particularidades, ou seja, os aspectos profundos da psique e, como resultado, não ocorrerá o processo de individuação.

De forma geral, “quando Jung nomeou de sombra um determinado aspecto da personalidade inconsciente, referia-se a um fator, relativamente, definido. Mas, por vezes,

tudo que o ego desconhece mistura-se à sombra, incluindo as mais valiosas e nobres forças”. (FRANZ, 1964/2008, p.229). Jung entende que a Sombra está para além do Ego, mesmo que tenha conteúdos conscientes, o que predomina é sua característica inconsciente “A sombra não é o todo da personalidade inconsciente: representa qualidades e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos do ego - aspectos que pertencem, sobretudo, à esfera pessoal e que poderiam também ser conscientes”. (FRANZ, 1964/2008, p.222).

Portanto a Sombra constitui-se de aspectos que são poucos conhecidos pelo Ego, juntamente, com fatores inconscientes do nível pessoal, e coletivo. Assim, “sob certos ângulos a sombra pode também consistir de fatores coletivos que brotam de uma fonte situada fora da vida pessoal do indivíduo.” (FRANZ, 1964/2008, p.222). Jung ao descrever sobre os aspectos inconscientes da Sombra afirma que:

Os conteúdos do inconsciente pessoal são aquisições da existência individual, ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo são *arquétipos* que existem sempre e *a priori*. [...] Empiricamente, os arquétipos que se caracterizam mais nitidamente são aqueles que mais frequentemente e intensamente influenciam ou perturbam o eu. São eles a *sombra*, a *anima*, e o *animus*. A figura mais facilmente acessível à experiência é a sombra, pois é possível ter um conhecimento bastante aprofundado de sua natureza. (JUNG, 1951/1986, p. 6).

Neste contexto, a Sombra está arraigada tanto no inconsciente pessoal, quanto no coletivo. Para que o Ego se desenvolva é necessário que ele integre, na medida do possível e assim, gradualmente, os aspectos da Sombra, sejam tanto pessoal quanto coletivo. Conforme Hollis a Sombra é tanto pessoal como coletiva.

A “Sombra pessoal” é única a cada um de nós, apesar de dividirmos muitas características com muitos ao nosso redor. A “Sombra coletiva” é a tendência mais sombria da cultura, as irreconhecíveis e frequentemente racionalizadas interações de tempo, lugar e nossas práticas tribais. Cada um de nós carrega uma Sombra pessoal e cada um de nós participa em níveis variados de uma Sombra coletiva. (HOLLIS, 2010, pp. 25-26).

Desse modo, o desenvolvimento do Ego e o processo de individuação, ocorrem a partir de uma amplificação da consciência dos fatores da Sombra. Contudo, esta ampliação é de forma parcial e gradual, isso devido à imensidão da Sombra, por se constituir de instâncias individuais e coletivas. Sendo assim, jamais o Ego poderá trazer à luz da consciência os conteúdos totais da Sombra, este reconhecimento do Ego e, assim a ampliação da consciência se faz de forma fragmentada, constituindo uma apuração parcial da Sombra, pois ela está sob o foco da consciência.

A sombra encarna tudo aquilo que nos perturba, isto é, tudo aquilo que é diferente de nosso ego ideal, contrário do que desejamos pensar de nós mesmos – ou que ameaça desestabilizar o senso de consciência que nós, confortavelmente, abraçamos. Como o ego é formado por partículas de diversas experiências, ele é facilmente ameaçado, até mesmo por sua própria alteridade, ou por qualquer coisa que contradiga ou, até mesmo corrija seu motivo elementar. Portanto, o ego raramente conhece o suficiente para saber que não conhece o suficiente. Dessa forma, ele é possuído e dirigido por aquilo que não conhece. (HOLLIS, 2010, p.27).

Assim é possível identificarmos que, para o desenvolvimento do Ego ocorrer, haverá necessidade do reconhecimento parcial e gradual da Sombra. Este é um processo desgastante ao Ego, pois a integração da Sombra requer um gasto de energia, que demanda um trabalho árduo para o mesmo, já que o autoconhecimento remete sair de um estado de conforto e se deparar com algo desconhecido. Conforme Jung:

[...] nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por isso, via de regra, ele se defronta com considerável resistência. (JUNG, 1951/1986, p.6).

Neste contexto, Hollis (2010, p.26) afirma que há quatro formas de expressão da Sombra, “a) permanece inconsciente, ainda que ativa em nossas vidas; b) é renegada sendo projetada nos outros; c) usurpa da consciência ao tomar posse de nós; ou d) amplia a consciência por meio de reconhecimento, diálogo e assimilação de seu conteúdo”.

Segundo Hollis (2010) o fator da permanência inconsciente da Sombra, ainda que ativa em nossas vidas, ocorre quando o Ego não tem consciência dos aspectos da Sombra, fato este que interfere em seu desenvolvimento. Sobre a característica renegada da Sombra e projetada nos outros, isso resulta no fato de que o Ego não percebe os conteúdos inconscientes, e projete seus conteúdos no outro, evitando a integração e aprofundamento dos conteúdos da Sombra pelo Ego.

Referente ao aspecto da Sombra, que usurpa da consciência e toma posse do Ego, Hollis (2010) afirma que isso acontece, quando a Sombra utiliza-se da consciência e assim, o Ego é possuído pelos fatores da Sombra, ficando desorientado diante deste apoderamento e não percebendo de suas características próprias, fato este, que provoca a sensação de impotência para o Ego. Por fim, o aspecto da Sombra que amplia a consciência por meio do reconhecimento, diálogo e assimilação de seu conteúdo deriva da experiência, na qual o Ego assimila e reconhece os conteúdos da Sombra, proporcionando assim, uma assimilação que conduz o Ego para percepção dos conteúdos do Inconsciente. Por conseguinte, aí, há uma ampliação da consciência do Ego possibilitando assim, seu desenvolvimento e, por

consequente, viabilizando o progresso do processo de Individuação.

Nesta mesma linha de raciocínio, Pieri apresenta algumas formas de manifestação da Sombra, e como estes fenômenos proporcionam o desenvolvimento do Ego para atingir o processo de individuação. Ao invés de apontar quatro pontos essenciais da Sombra como Hollis, Pieri (2002, p.477) apresenta cinco aspectos, a saber: “a) projeção da sombra; b) identificação com a sombra; c) a cisão com a sombra; d) a diferenciação da sombra; e) integração da sombra”. Eis as próprias palavras do autor referente a cada aspecto da manifestação da Sombra:

a) a primeira expressão indica a alienação do sujeito em relação aos próprios conteúdos psíquicos negativos considerados penosos e incompatíveis, e a incorporação dos mesmos no objeto (→ projeção). Tal dinâmica é posta como explicação das antipatias e idiosincrasias que nascem em cada sujeito ao referir ao outro aquilo que existe de sombrio na própria personalidade; b) a segunda expressão indica a assunção por parte do sujeito dos próprios conteúdos negativos, razão pela qual ele adota todas as suas características (→ identificação). Tal assunção é considerada ainda não elaborada sob forma de autocrítica, isto é, ela verifica-se porque a energia psíquica dinamiza justamente e apenas os conteúdos negativos; c) a terceira expressão se refere à vida autônoma, que ocorre dentro da psique, dos conteúdos rejeitados, de qualquer forma, pelo complexo do Eu, motivo pelo qual eles- reunindo-se em → complexos separados – provocam, por um lado, bruscas mudanças de personalidade, e por outro lado a alternância de personalidades diferentes (→ cisão); d) a quarta expressão se refere, ao contrário, à distinção e ao desenvolvimento dos conteúdos psíquicos negativos, a fim de que estes possam entrar verdadeiramente em relação com os seus opostos (→ diferenciação); e) a quinta expressão se refere por fim ao reconhecimento crítico e à aceitação não apenas intelectual dos aspectos negativos da própria personalidade. Tal reconhecimento e tal aceitação, sendo realizados por parte do Eu, restituiriam ao próprio Eu a energia psíquica, de tipo cognitivo e afetivo, que antes disso reside isoladamente nos relativos conteúdos psíquicos (→ integração). (PIERI, 2002, p.477).

Independente das classificações e das formas de expressões da Sombra apresentadas, pelos autores aqui, considerações faz-se necessários para identificarmos quais aspectos são possíveis para que o Ego possibilite a integração parcial dos fatores da Sombra, para assim, proporcionar seu desenvolvimento e, conseqüentemente, progressão do processo de Individuação. Pois, como vimos, anteriormente, caso o Ego não consiga integrar em si, os conteúdos parciais da Sombra paralisaria e inviabilizaria a Individuação. (JUNG, 1951/1986).

A partir dos entendimentos dos autores, identificamos pontos comuns em ambos, referente a algumas características essenciais da Sombra, os aspectos da projeção, identificação e assimilação. Referente à projeção da Sombra Jung afirma:

Suponhamos agora que um determinado individuo não revele tendência alguma para tomar consciência de suas projeções. Neste caso, o fator gerador de projeções tem livre curso para agir e, se tiver algum objetivo, poderá realizá-lo ou provocar o

estado subsequente que caracteriza sua atividade. Como se sabe, não é o sujeito que projeta, mas o inconsciente. *Por isso não se cria a projeção: ela existe de antemão.* A consequência da projeção é um *isolamento do sujeito* em relação ao mundo exterior, pois em vez de uma relação real o que existe é uma relação ilusória. (JUNG, 1951/1986, p.7 grifo do autor).

A projeção da Sombra gera consequências prejudiciais para o indivíduo, pois impede que o Ego tenha um entendimento real de si, perceba suas ilusões, e assim a consciência de si é camuflada. “Portanto, aquilo que nós não podemos ou não iremos encarar em nós mesmos, aquilo que perturba a imagem que temos de nós, é frequentemente distanciado do ego nervoso pelo mecanismo dissociativo da projeção”. (HOLLIS, 2010, p.32). A projeção da Sombra compromete o desenvolvimento da consciência, pois o Ego quando entra em contato com a Sombra, e há uma projeção, ocorre uma visão distorcida da realidade. Podemos identificar uma projeção da Sombra quando descrevemos uma característica de uma pessoa ou de algo, seja negativo ou positivo, sem ao menos conhecer, e entendemos que em nada daquilo remete a si próprio, mas sim ao outro. Como podemos dizer sobre o outro sem conhecê-lo? Estas características certamente serão minhas, mas ao invés de percebê-las em mim atribuo a algo ou alguém.

Outro aspecto que impede o desenvolvimento da consciência do Ego e consequentemente o processo de individuação é quando há uma identificação com a Sombra. Neste momento, ao invés de reconhecer-nos os aspectos que não consigo perceber em mim, a identificação da Sombra ocorre em atitudes que eu assumo, e que na maioria das vezes tomam conta do Ego e não é possível fazer uma reflexão sobre a atitude. Comportamentos estes, que podem ocorrer individualmente ou juntamente com outros indivíduos, como fatos que sozinho eu não faria, como por exemplo, brigar com pessoas já que outros estão brigando; assumir atitudes que geralmente não faria, roubar ou xingar, já que outros estão fazendo e assim também faço. De uma forma geral, estas atitudes impedem que o Ego reconheça em mim fatos que realmente queria fazer ou que são meus. “Quando estamos cercados pela Sombra, geralmente sentimos uma enorme descarga de energia. Mal sabemos que essa energia é um aspecto de nossa psique que, ao ser ativado, tem o poder de usurpar do ego e levar-nos com a onda”. (HOLLIS, 2010, p.34).

Contudo, ao contrário da projeção e da identificação da Sombra, é pela assimilação que o Ego consegue adaptar-se aos conteúdos do inconsciente. “O objetivo de encontrar a sombra é desenvolver um relacionamento progressivo com ela e expandir o nosso senso do eu alcançando o equilíbrio entre a unilateralidade das nossas atitudes conscientes e as nossas profundezas inconscientes”. (ZWEIG; ABRAMS, 2002, p.23). Deste modo a integração da

Sombra, ocorre de forma que o Ego assimile progressivamente os fatores do inconsciente tanto pessoal quanto coletivo; entretanto esta assimilação do Ego da Sombra jamais será total devido à grandeza dos conteúdos obscuros da personalidade. Nunca traremos para consciência a imensidão e a dimensão total dos fatores da Sombra, mas à medida que integrarmos os conteúdos do inconsciente parcialmente, ou seja, a Sombra; maior será um aumento no nível da consciência, culminando assim para o processo de individuação. “Trazer a Sombra à consciência é sempre uma tarefa despretensiosa, mas enriquecedora, pois, neste momento começamos a nos comprometer, respeitar e entrar em acordo com nosso lado humano”. (HOLLIS, 2010, p.37). Conforme Zweig; Abrams (2002):

Um relacionamento correto com a sombra nos oferece um presente valioso: leva-nos ao reencontro de nossas potencialidades enterradas. Através do *trabalho com a sombra* (expressão que cunhamos para nos referir ao esforço continuado no sentido de desenvolver um relacionamento criativo com a sombra), podemos: chegar uma auto-aceitação mais genuína, baseada num conhecimento mais completo de quem realmente somos; desativar as emoções negativas que irrompem inesperadamente na nossa vida cotidiana; nos sentir mais livres da culpa e da vergonha associada aos nossos sentimentos e atos negativos; reconhecer as projeções que matizam as opiniões que formamos sobre os outros; curar nossos relacionamentos através de um auto-exame mais honesto e de uma comunicação direta; e usar nossa imaginação criativa (através de sonhos, desenhos, escrita e rituais) para aceitar o nosso eu reprimido. (ZWEIG; ABRAMS, 2002, pp.23-24).

Nesta mesma direção Holis afirma o quanto é tão importante a compreensão da nossa Sombra para o desenvolvimento da nossa personalidade:

A teoria junguiana defende o quanto é necessário compreendermos os lados sombrios de nossa personalidade. Diante disso, emerge a necessidade de conciliação entre nossa Sombra, aspectos profundos e obscuros da nossa personalidade, e nossa consciência, nosso contato com a realidade externa. Portanto, a conscientização de nosso lado sombrio é de fundamental importância para a busca do equilíbrio. Somente por meio disso que poderemos almejar a união dos opostos³⁹, tornando-nos um ser completo. O conceito de Sombra, dentro da teoria junguiana, é representado por conteúdos incompatíveis com a vivência do indivíduo, ou seja, pode englobar conteúdos que dizem respeito a qualidades, virtudes, defeitos, conflitos etc. Assim, tal conceito não deve ser visualizados como sendo apenas composto por conteúdos pura e simplesmente negativos, mas como positivos e/ou negativos. (HOLLIS, 2010, p.17).

Portanto para que ocorra o desenvolvimento do Ego, e consequentemente o processo de individuação é necessário que o Ego integre parcialmente os conteúdos da Sombra, tanto

³⁹ Jung (1951/1986) apresenta a importância da totalidade do Si-mesmo a partir da integração da Sombra à consciência do Ego. Sem uma assimilação da Sombra pela consciência não há a possibilidade da individuação, por não existir o confronto e união dos opostos, consequentemente o Ego também não se depara com a totalidade do Si-mesmo.

individual quanto coletivos, como também os conteúdos positivos e negativos obscuro da personalidade permitindo-o assim uma amplificação, um novo estado de consciência do Ego. Deste modo, o processo de individuação é possível na medida em que o Ego assimila, e traz para luz da consciência, gradual e parcialmente os aspectos da Sombra. Este é um processo que se desenrola durante uma vida inteira e jamais é completado. Contudo uma não assimilação da Sombra pelo Ego paralisaria a individuação. Conforme Samuels; Shorter; Plaut (1988, p.103), “todo mundo carrega uma sombra, e quanto menos ela está incorporada na vida consciente do indivíduo, mais negra e densa ela é”.

Portanto podemos identificar a importância da assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego, fato este que proporciona seu desenvolvimento e ampliação da sua consciência, e conseqüentemente viabilizam uma progressão do processo de individuação. Esta assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego torna-se um passo importante também para que ele se depare com instâncias mais profundas da psique, as quais Jung denominou de Anima/Animus.

3.1.3 Anima/Animus

Anima e Animus são aspectos subjetivos que representam um nível mais profundo da personalidade para além da Persona e da Sombra. A Persona está mais vinculada aos aspectos conscientes do Ego, e a Sombra possui em si características inconscientes pessoais e coletivas. A Anima e Animus representam um estado mais profundo do que a Sombra, pois revela os aspectos da psique associados ao inconsciente coletivo. “Seja do ponto de vista positivo como negativo, a relação anima-animus é sempre ‘animosa’, isto é, emocional, e por isso mesmo coletiva. Os afetos rebaixam o nível da relação e o aproximam da base instintiva, universal, que já não contém mais nada de individual”. (JUNG, 1951/1986, p.14).

Conforme Stein afirma:

É esse encontro do ego com a anima ou animus que, pensou Jung, tem potencial tão rico para o desenvolvimento psicológico. O encontro com anima/us representa uma conexão para o inconsciente ainda mais profunda do que a da sombra. No caso da sombra, trata-se de uma reunião com as peças desdenhadas e rejeitadas da psique total, com as qualidades inferiores e indesejadas. No encontro com anima/us, temos um contato com níveis da psique que têm potencial para conduzir às regiões mais profundas e mais altas (de qualquer modo, as mais remotas) que o ego pode alcançar (STEIN, 2006, p.128).

Resumidamente, podemos identificar que a Persona está associada aos conteúdos conscientes do Ego e aos aspectos de adaptação deste, na sociedade, um encontro do Ego com

mundo exterior. Já a Sombra, reúne em si, os aspectos do inconsciente pessoal e coletivo que não estão à luz da consciência, ou seja, contrários à Persona. Logo, Anima e Animus não estão associados aos aspectos do Ego, mas sim, ao nível mais profundo do inconsciente, ligado aos arquétipos. Eles também podem ser vistos como um par de opostos, caracterizado pela oposição, masculino e feminino. Desse modo, a Persona e Sombra estão mais associados ao Ego com o mundo externo, seja de forma consciente, pela Persona ou inconsciente pela Sombra; consequentemente Anima e Animus direcionam o Ego para as camadas mais profundas da psique, ao mundo interior, para o inconsciente coletivo. (STEIN, 2006).

Anima e Animus são pares de opostos das características masculinas e femininas do Inconsciente. O homem possui em si, um contraponto no inconsciente que é feminino; e a mulher, um contraste no inconsciente masculino. Os aspectos masculinos e femininos são diferentes do homem e da mulher. A Anima está associada à afetividade e atributos do feminino; e o Animus associado ao princípio do Logos, da razão e masculinidade. Marie Von Franz (1964/2008) usa os termos como homem e mulher para referir-se aos aspectos masculinos e femininos de Animus e Anima. Isto é, decorrente da sociedade machista e patriarcal que ela vivia. (SAMUELS, 1989). Conforme Emma Jung:

Dentre esses arquétipos há sobretudo dois investidos de grande significado, pois, pertencendo por um lado à personalidade, e por outro estando enraizados no inconsciente coletivo, eles se constroem uma espécie de elo de ligação [sic] ou ponte entre o pessoal e o impessoal, bem como entre o consciente e o inconsciente. Estas duas figuras – uma é masculina, a outra feminina foram denominadas de *animus* e *anima* por Jung. Ele entende aí um complexo funcional que se comporta de forma compensatória em relação à personalidade interna que apresenta aquelas propriedades que faltam à personalidade externa consciente e manifesta. São características femininas no homem e masculinas na mulher que normalmente estão sempre presentes em determinada medida, mas que são incômodas para a adaptação externa ou para o ideal existente, não encontrando espaço algum no ser voltado para o exterior. (JUNG, 1944/1991, pp.15-16).

Para Jung (1964/2008), a Anima é um arquétipo que manifesta no homem, e em geral é influenciado pela figura materna; já o arquétipo do Animus é caracterizado, na mulher, pelo predomínio da figura paterna.

Assim como a mãe parece ser o primeiro receptáculo do fator determinante de projeções relativamente ao filho, assim também o é o *pai* em relação à filha. A experiência de tais relações é constituída, na prática, de numerosos casos individuais que representam todas variantes possíveis, do mesmo tema fundamental. (JUNG, 1951/1986, p.12).

Desse modo, Anima/Animus são arquétipos que conduzem o Ego ao seu mundo interior, pois é através do oposto da subjetividade do Ego que se torna possível a completude do indivíduo. Esta completude ocorre, pela totalidade psíquica, que é necessária para que o Ego integre em si, aspectos inconscientes opostos⁴⁰. Pois é através desta completude e totalidade do Ego, que é possível ocorrer o processo de individuação. Assim, o Ego do homem é compensado por uma natureza inconsciente feminina, como o Ego da mulher por uma natureza inconsciente masculina. (JUNG, 1951/1986).

Tanto a Anima como o Animus e a Sombra possuem aspectos negativos e positivos, que, quando o Ego entra em contato com eles, pode levar a estados de confusão mental, como neurose e psicose, que comprometem o desenvolvimento do Ego. Logo, também, aspectos positivos que proporcionam o contato do Ego, em níveis mais profundos da psique irão conduzi-lo para o processo de individuação, pois Anima/Animus são elementos profundos que conduz o Ego ao encontro com o Si-mesmo. Assim, eles exercem a função de “ponte” para permitir ao Ego um encontro com o Si-mesmo. “A experiência da anima/animus é a Estrada real (a via regia) para o si-mesmo”. (FRANZ, 1964/2008, p.222).

Já os aspectos negativos da Anima, quando não assimilado pelo Ego, originam, no homem, atitudes como sentimentos e humores instáveis, apatia, medos sem fatores causadores, insegurança, impotência, ciúmes exagerados e variação de humor. Todas essas características atrapalham em muito os aspectos do homem. Assim, como a Anima possui este efeito negativo ao Ego do homem, também o Animus quando projetado no Ego da mulher pode comprometer-la com atitudes negativas. A mulher ao ser tomada por aspectos negativos do Animus, pode ter atitudes frias, como indiferença aos seus sentimentos, brutalidade, raiva, sentimento de vingança, ser calculista e maliciosa, ou seja, pode apresentar uma racionalidade vazia e sem sabedoria. (FRANZ, 1964/2008). De acordo com Samuels; Shorter; Plaut:

A possessão⁴¹ pela *anima* ou pelo *animus* transforma a *personalidade* de modo a dar proeminência àqueles traços que são considerados psicologicamente característicos do sexo oposto. Em um ou outro caso, uma pessoa perde a individualidade, antes de tudo, e, conseqüentemente, tanto o encanto como os valores. Em um homem, ele fica dominado pela *anima* e pelo princípio de Eros com conotações de inquietação, promiscuidade, mau humor, sentimentalidade – o que quer se possa definir como uma emocionalidade irreprimida. Uma mulher sujeita à autoridade do *animus* e do Logos é controladora, obstinada, cruel, dominadora. Ambos tornam-se unilaterais.

⁴⁰ Para que ocorra a Individuação é necessário a união dos opostos, ou seja, tanto os conteúdos conscientes e inconsciente necessitam se relacionar. Neste caso, o Ego necessita se deparar com os aspectos opostos da sua personalidade, integrando assim o homem, parcialmente em sua consciência os aspectos da Anima; e a mulher as características do Animus.

⁴¹ O termo possessão aqui é usado no sentido que o Ego é invadido ou tomado pelas forças da Anima/animus ocasionando-o um estado de desorientação.

Ele é seduzido por pessoas inferiores e forma ligações pouco significativas; ela, sendo absorvida por um pensamento de segunda classe, marcha à frente sob a égide de convicções que não levam em conta os relacionamentos. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 15).

Outro aspecto negativo de Anima e Animus é referente ao aspecto projetivo, nas relações. É natural existir o aspecto projetivo, contudo, quando Anima e Animus não são assimilados pelo Ego, eles são projetados em seus parceiros. Desse modo, a projeção excessiva da Anima/Animus comprometem tanto aquele que projeta (o Ego não consegue perceber suas características individuais), quanto àquele em que é projetado (ocorre uma sobrecarga sobre aquele em que é projetado, devido às grandes exigências do Ego). (SAMUELS, 1989).

Entretanto, Anima e Animus também possuem o aspecto positivo ao serem assimilados pelo Ego do homem e, respectivamente, da mulher, conduzindo-os ao processo de individuação. Quando o Ego masculino se relaciona com sua Anima assimilando-a; ela o propicia o desenvolvimento e a amadurecimento, pois é ela que conduz o homem para seu mundo interior. Assim, os aspectos positivos da Anima, proporciona que Ego masculino identifique com seus fatores irracionais e, o conduza à sabedoria do inconsciente, permitindo-o ter sentimentos e humores mais estáveis e empatia com os fatores do seu mundo interno. Já os aspectos positivos do Animus, quando assimilados ao Ego da mulher, proporciona-lhe um estado de maturidade para se desenvolver, gerando atitudes como de coragem, iniciativa, honestidade, grandeza de espírito interior e grande profundidade espiritual. “Por meio do *animus* a mulher pode tornar-se conscientes dos processos básicos de desenvolvimento da sua posição objetiva, tanto cultural quanto pessoal, e encontrar, assim, o seu caminho para uma atitude, intensamente, espiritual⁴² em relação à vida”.⁴³(FRANZ, 1964/2008, p.260).

Desse modo, podemos identificar que Anima e Animus servem como mediadores para o Ego do homem e da mulher, para seu mundo interior, como se fosse um guia direcionando o Ego para as camadas profundas do inconsciente, para o Si-mesmo,⁴⁴ como foco o processo de Individuação. Eles possuem a função de ser uma ponte entre a consciência individual e o inconsciente coletivo. São eles que permitem que o Ego tenha experiência das camadas mais

⁴² Este termo espiritual refere-se a um novo estado de consciência do Ego, no qual o permite a entrar em contato com a totalidade do Si-mesmo.

⁴³ Conforme Samuels (1989, p.270) “As mudanças culturais contemporâneas se concentram sobre gênero, sexo e casamento. Há uma nova atmosfera, e talvez as lutas sociais e políticas das mulheres contribuam para isso. Penso que podemos adaptar a ideia de que o animus e a anima existem, igualmente para homens e mulheres, e dizer que vivemos num mundo da *anima*, num mundo *animado*”.

⁴⁴ O conceito de *selbst* ou *Self* aparecerão no texto com a tradução para o português de Si-mesmo, adotado conforme a Editora Vozes, que possui o direito de publicação da obra de Jung. Assim adotaremos o termo Si-mesmo no formato maiúsculo.

profundas da psique. (FRANZ, 1964/2008).

Portanto é necessário que Anima e Animus deixem de ser projeções do Ego do homem e da mulher, pois enquanto não deixarem de ser projetados, não permitirão ao Ego atingir as camadas mais profundas da alma, o Si-mesmo. Dessa forma, é pela retirada das projeções da Anima e do Animus e a integração deles ao Ego que o permite o contato com o Si-mesmo, proporcionando assim, uma ampliação da consciência do Ego, e conseqüentemente, para o processo de Individuação; pois são as figuras de Anima e Animus que atuam como guias ou fontes de sabedorias que conduzem o Ego para o contato com Si-mesmo. Portanto, eles são figuras que exercem como função de “conexão da pessoa como ela é (ego) com aquilo que ela pode vir a ser (*self*)”. (SAMUELS, 1989, p.252).

3.1.4 O Si-mesmo

O conceito de Si-mesmo é fundamental para a teoria Junguiana. É um conceito chave e, extremamente, abrangente para sua teoria, pois se apresenta em diversos usos e formas. Jung formulou o conceito de Si-mesmo a partir de sua experiência pessoal. Após sua ruptura com Freud em 1913, Jung viveu um período conturbado de desorientação e insegurança, durante o qual não sabia posicionar-se em sua vida pessoal e nem mesmo na profissional. Foi nessa época, em que ele viveu suas primeiras experiências acerca do Si-mesmo. Nas próprias palavras do autor, vejamos a importância que ele dá ao conceito de Si-mesmo, identificando este como um símbolo de união e totalidade.

Durante esse difícil período de sua vida, ele realizou a importante descoberta de que, em última instância, a psique assenta numa estrutura fundamental e de que essa estrutura é capaz de suportar os choques de abandono e traição, que ameaçam desfazer a estabilidade mental e o equilíbrio emocional de uma pessoa. Essa foi a descoberta de um profundo e predominantemente inconsciente padrão de unidade e integridade psicológica. (STEIN, 2006, p.138).

Podemos perceber quanta importância tem o conceito do Si-mesmo para Jung, pois a ideia de unidade e totalidade, faria parte tanto de concepções pessoais, quanto da fundamentação de sua teoria. Jung passou a escutar suas experiências interiores e também de seus pacientes, e, “depois de passar vários anos no ‘nível da alma’, começou a ingressar num território que revelou o arquétipo do si-mesmo, o arquétipo mais fundamental da integridade e ordem psíquica”. (STEIN, 2006, p.139).

Jung (1951/1986) compreende o Si-mesmo como a totalidade psíquica, o qual representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos, abrangendo o lado consciente e

inconsciente da psique humana. O mesmo, define o Si-mesmo como uma grandeza que transcende o Ego e, ao mesmo tempo, o inclui. O Ego é o centro da consciência e o Si-mesmo é o centro e a totalidade da esfera psíquica.

O termo “si-mesmo” parece adequado para designar esse pano de fundo inconsciente, cujo expoente na consciência de cada indivíduo é o eu. O eu está para “si-mesmo” assim como o “*patiens*” está para o “*agens*”, ou como o objeto está para o sujeito, porque as disposições que emanam do si-mesmo são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o si-mesmo é o existente *a priori* do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu. Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo. (JUNG, 1988a, p. 262-263).

O conceito de Si-mesmo, na visão de Jung, é transcendente⁴⁵ à consciência, ele é definido pelo domínio ou totalidade psíquica e também como o centro da personalidade; o Si-mesmo é mais que a subjetividade da pessoa. Esta característica transcendente é atribuída a todos os arquétipos, pois permite que o Ego compreenda conteúdos do inconsciente e assim, aumente o limiar da consciência. Porém o arquétipo do Si-mesmo é enfatizado por Jung em especial, por referir-se ao arquétipo da totalidade; pois nele, está inserido os conteúdos da consciência (o Ego) e os fatores do inconsciente (tanto a nível pessoal – complexos- quanto os coletivos - arquétipos). (JUNG, 1951/1986).

Conforme Jung é pela questão transcendente do Si-mesmo, a partir do confronto dos conteúdos conscientes com inconsciente que proporciona o Ego a ter uma nova consciência. “A síntese entre os conteúdos conscientes e inconscientes e a tomada de consciência dos efeitos dos arquétipos sobre os conteúdos conscientes representam o ponto máximo do esforço espiritual e da concentração das forças psíquicas”. (JUNG, 1958/1984, p.215-216).

Para Jung, o Si-mesmo representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos do homem, abrangendo o lado consciente e inconsciente da psique humana: “Escolhi a expressão ‘Si-mesmo’ (*selbst*) para designar a totalidade do homem, a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente” (JUNG, 1988a, p.81).

Deste modo podemos identificar que o Si-mesmo possui dois aspectos. Ele é ao mesmo tempo o centro e a totalidade psíquica⁴⁶. Enquanto centro, o Si-mesmo possui o

⁴⁵ O aspecto transcendente do Si-mesmo refere-se a uma instância para além do Ego, em nada está relacionado às questões metafísicas; apesar de serem muitas vezes vivenciado psicologicamente, como metafísico.

⁴⁶ Conforme Bonfatti (2007, p. 84) o termo Si-mesmo possui uma dificuldade de definição conceitual, “O si-mesmo se apresenta como um paradoxo”. Nas próprias palavras de Jung, ele afirma que (1946-1955/2002, p.350) “O si-mesmo é mais que podemos compreender. Por isso, não tente compreender”. Em outro momento ele elucida que o Si-mesmo é “indefinível e “indescritível” (JUNG, 1944/1991, p.30). Mais adiante no mesmo livro (JUNG, 1944/1991, p.31) afirma que “o Si-mesmo, de qualquer modo, é o paradoxo absoluto, já que representa a tese, a antítese e a síntese em todos os aspectos”.

caráter de ordenar e equilibrar o confronto dos opostos, conteúdos conscientes e inconscientes. Ele produz símbolos no intuito de permitir que Ego tenha um novo estado de consciência a partir do confronto de opostos, fundamental para o processo de individuação. (JUNG, 1951/1986).

Enquanto totalidade Jung afirma (JUNG, 1944/1991, p. 392) que “o *Self* não é somente o centro, escreve Jung, “mas também a circunferência total que abrange tanto o consciente como o inconsciente; é o centro dessa totalidade, como Ego é centro da mente consciente”.

Assim veremos adiante que é a partir da relação Ego - Si-mesmo que será fundamental para o processo individuação, pois é através do contato com o Si-mesmo que Ego amplia a sua consciência e com isso se desenvolve.

3.2 Relação Ego - Si-mesmo – caminho para Individuação.

A relação Ego – Si-mesmo é fundamental para que o desenvolvimento da personalidade ocorra, ou seja, o processo de individuação. Nesta relação, é fundamental a qualidade e não, somente a relação; pois não adianta em nada se o Ego se relacionar com o inconsciente e não puder assimilá-los. O Ego é o fator complexo com o qual todos os elementos conscientes se correlacionam, é o centro do campo da consciência, são todos os atos dos conteúdos conscientes do indivíduo. (JUNG, 1951/1986).

Jung (1951/1986) descreve como desconhecido tudo aquilo que ignoramos, que está fora da nossa consciência. Este autor divide o desconhecido em dois aspectos: um que se origina de fatores exteriores ou do ambiente, e outro da relação com o mundo interior. O primeiro é percebido por meio dos sentidos; e o segundo tem relação com o mundo interior, que pode ser objeto de nossa experiência imediata. Este último é denominado por Jung de inconsciente.

O Ego é constituído por duas bases: uma somática e a outra psíquica, conforme explicita abaixo:

A base somática do eu é constituída por fatores conscientes e inconscientes. Outro tanto se pode dizer da base psíquica: o eu se assenta, de um lado, sobre o campo da consciência global e, do outro, sobre a *totalidade dos conteúdos inconscientes*. Estes últimos se dividem em três grupos: (1) os dos conteúdos temporariamente subliminares, isto é voluntariamente reproduzíveis; (2) o dos conteúdos que não podem ser reproduzidos voluntariamente, e (3) o dos conteúdos totalmente incapazes de se tornarem conscientes. Pode-se deduzir a existência do grupo número 2, dada a ocorrência de irrupções espontâneas na consciência de conteúdos

subliminares. O grupo número 3 é hipotético, isto é, uma decorrência lógica dos fatos que estão na origem do segundo grupo: quer dizer, este grupo encerra conteúdos que ainda não irromperam ou jamais irromperão na consciência. (JUNG, 1951/1986, p.2-3).

O Ego é o ponto central da consciência, que nada mais é do que uma imagem da personalidade consciente. Assim, não é o fenômeno global da personalidade, pois, para sê-lo, faltariam todos os traços que o sujeito desconhece ou que não estariam na consciência, somados aos aspectos conscientes. (JUNG, 1951/1986). Conforme postulações de Jung:

O complexo do eu é tanto um conteúdo quanto uma condição da consciência, pois um elemento psíquico me é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu. Enquanto o eu for apenas o centro do meu campo consciente, não é idêntico ao todo de minha psique, mas apenas um complexo entre outros complexos. Por isso distingo entre *eu* e *si-mesmo*. O eu é o sujeito apenas da minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente. Neste sentido o si-mesmo seria uma grandeza (ideal) que encerraria dentro dele o eu. (JUNG, 1921/1991, p.406).

Jung relata que, empiricamente, é impossível estabelecer uma linha de demarcação para a consciência, que ultrapassa seu limite, sempre que atinge àquilo que era anteriormente, desconhecido. O Ego está subordinado ao Si-mesmo, assim como a parte está para o todo. O Ego possui um livre arbítrio, mas dentro dos limites da consciência. O livre arbítrio do Ego em relação ao Si-mesmo é análogo ao modo como nosso livre arbítrio vai de encontro ao mundo exterior. (JUNG, 1951/1986). Para ele:

Do mesmo modo que as circunstâncias exteriores acontecem e nos limitam, assim também o si-mesmo se comporta, em confronto do eu, como uma realidade objetiva na qual a liberdade de nossa vontade é incapaz de mudar o que quer que seja. É inclusive notório que o eu não é somente incapaz de qualquer coisa contra o si-mesmo, como também é assimilado e modificado, eventualmente, em grande proporção, pelas parcelas inconscientes da personalidade que se acham em vias de desenvolvimento. (JUNG, 1951/1986. p.4).

Jung (1951/1986) afirma que o Ego tem um papel importante na personalidade do indivíduo, pois é o ponto de referência da consciência, é ele que vai proporcionar ao indivíduo se relacionar e adaptar ao mundo interno e externo. Assim, estando o Ego contido no Si-mesmo, em um processo normal de desenvolvimento, se relaciona com o Si-mesmo retirando suas projeções, ao se defrontar e diferenciar do inconsciente e do Si-mesmo, mediante uma atitude crítica, ou seja, ao perceber seus conteúdos próprios e não as projeções. Desse modo, o Ego assimilaria os conteúdos inconscientes, alargaria as fronteiras da consciência e perceberia seu próprio significado.

Quanto mais o Ego passa a assimilar os conteúdos do inconsciente, mais ele se aproxima do Si-mesmo⁴⁷. Esta aproximação é gradual e ocorre à medida que o Ego assimila os conteúdos do inconsciente, proporcionando assim uma ampliação e uma nova consciência. Neste processo, é necessário que o Ego, ao se relacionar com o Si-mesmo, tenha uma atitude crítica, pois, quando isso não ocorre, ele pode ser, facilmente, superado e acabar se identificando com os conteúdos assimilados, ocorrendo assim, à inflação do Ego. Por isso Jung afirma que “a [...] inflação aumenta o ponto cego do olho e quanto mais formos assimilados pelo fator formador de projeções, tanto maior será nossa tendência a nos identificarmos com [si-mesmo]” (JUNG, 1951/1986, p, 22). Este mesmo autor afirma que:

A assimilação do eu pelo si-mesmo deve ser considerada como uma catástrofe psíquica. A imagem da totalidade permanece imersa na inconsciência. E por isto participa, por um lado, da natureza arcaica do inconsciente, enquanto que por outro, na medida em que está contido no inconsciente, se situa no “*continuum*” espaço-tempo característico deste último. Estas duas propriedades são numinosas e, por isso mesmo, absolutamente determinantes para a consciência do eu, que é diferenciada, separada do inconsciente, encontrando-se as referidas propriedades em um espaço e tempo absolutos. Isto se dá por uma necessidade vital. Por isso, se o eu cair sobre o controle de qualquer fator inconsciente, sua adaptação sofre uma perturbação, situação que abre as portas para todo tipo de casos possíveis. (JUNG, 1951/1986, p. 22).

Podemos verificar a inflação do Ego é prejudicial para seu desenvolvimento e contrário à assimilação dos conteúdos do inconsciente, pois ele inviabiliza o reconhecimento de si, dos conteúdos do inconsciente, e o distancia, relacionalmente, do Si-mesmo, estagnando o processo do aumento de consciência que é importante para individuação (JUNG, 1951/1986). Nesse contexto, este autor diz que:

O enraizamento do eu no mundo da consciência e o fortalecimento da consciência por uma *adaptação* o mais adequada possível são de suma importância. Neste sentido, determinadas virtudes como a atenção, a conscienciosidade, a paciência, sob o ponto de vista moral, e a exata consideração dos sintomas do inconsciente e autocrítica objetiva, do ponto de vista intelectual, são também sumamente importantes. É bem possível que a colocação do acento sobre a personalidade do eu e sobre o mundo da consciência assumam tais proporções que as figuras do inconsciente sejam psicologizadas, e o si-mesmo, em consequência, assimilado ao

⁴⁷ Há um paradoxo em relação ao Ego e o Si-mesmo. O Ego está contido no Si-mesmo, e deve se conectar a este ampliando o nível da consciência de si, ou seja, ampliação do nível de consciência do Ego. Mesmo que o Ego esteja contido no Si-mesmo, para que ocorra o seu desenvolvimento é necessário que ele tenha percepção (consciência) dos fatores do Si-mesmo. Para entendermos melhor esta relação do Ego com o Si-mesmo, podemos utilizar de uma analogia dessa que deixa clara esta relação. Pensemos a relação mãe e filho na vida uterina. Mãe e filho são duas partes diferentes, apesar de o filho fazer parte da mãe na vida uterina. Após o nascimento mesmo que o filho dependa da mãe, é necessário para seu desenvolvimento, perceber esta relação se diferenciando da mãe. Assim é necessário que o Ego que está contido no Si-mesmo se diferencie para se relacionar e conectar ao Si-mesmo. Só podemos pensar na relação do Ego com o Si-mesmo com diferenciação e consciência do Ego em relação ao Si-mesmo.

eu. Embora isto signifique o processo inverso relativamente ao que acabamos de escrever, a consequência que se verifica é a mesma, ou seja, a inflação. Neste caso, o mundo da consciência deveria ser demolido, em benefício da realidade do inconsciente. No primeiro caso [sobre a inflação do Eu], será preciso defender a realidade contra um estado onírico arcaico, “eterno” e “ubíquo”; no segundo caso, deve-se, ao invés, dar espaço ao sonho, em detrimento do mundo da consciência. Na primeira hipótese, recomenda-se, o emprego de todas as espécies possíveis de virtude. Na segunda eventualidade, a presunção do eu só pode ser sufocada por uma derrota moral. Isto se faz necessário, pois de outro modo nunca se alcançaria aquele grau mediano de modéstia que é preciso manter uma situação de equilíbrio. Não se trata de um afrouxamento moral, como se poderia supor, mas de um esforço moral numa direção diferente. Quem não é suficientemente responsável, por exemplo, precisa de um desempenho moral, a fim de que possa satisfazer a mencionada exigência. (JUNG, 1951/1986, p. 23).

Para Jung (1951/1986), com o processo de conscientização, o conflito existente entre consciência e inconsciente, passa a ter uma solução, pois o Ego passa a tomar consciência de suas pretensões e o Si-mesmo as elimina em oposição ao Ego. Isto ocorre a partir do momento em que o Ego elimina suas pretensões por razões de ordem interior não identificável, em consideração a um pressuposto moral universal que é o Si-mesmo. A eliminação das pretensões do Ego não proporciona a ele vantagem ou satisfação nenhuma, ao contrário, traz prejuízos a sua integridade moral; pois ele não quer perceber que não é o centro da personalidade, mas apenas o centro da consciência. Mas é necessário que o Ego passe por este processo, para reconhecer o poder determinante do Si-mesmo e retirar suas projeções. Desse modo, Jung afirma que:

Enquanto o si-mesmo permanece inconsciente, corresponde ao superego de FREUD e constitui uma fonte de constantes conflitos morais. Logo, porém que é retirado das projeções, isto é, logo que deixa de ser a opinião de outrem, então tomamos consciência de que somos o nosso próprio sim e nosso próprio não. O Si-mesmo passa a atuar como *unio oppositorum*,⁴⁸ constituindo assim a experiência mais próxima do divino⁴⁹ que se possa exprimir em termos de psicologia. (JUNG, 1942/1988, p. 265).

Jung (1942/1988a) relata que a renúncia às pretensões pelo Ego é tida como sacrifício, pois é uma renúncia a percepção de si próprio. Para Jung, essa força que reprime as pretensões do Ego é o Si-mesmo, que representa então o sacrificante, sendo o Ego a vítima sacrificada. Essa relação de sacrifício entre Ego e Si-mesmo é a mesma relação do filho com o

⁴⁸ Este termo é usado para representar a união dos opostos – inclusive consciente e inconsciente, que é fundamental para conscientização do Ego ampliando o limiar da consciência. O Si-mesmo é por excelência o símbolo da *unio oppositorum* por reunir em si o aspecto da união de opostos e também de ordenador. Na estrutura da psique o Si-mesmo é ao mesmo tempo o centro, ordenador, totalidade.

⁴⁹ O termo divino aqui é usado no sentido da experiência psicológica do numinoso que é transcendente, a partir do confronto dos opostos. Portanto o aspecto transcendente e divino em nada tem a ver com questões metafísicas.

pai; e o Si-mesmo percebe esse sacrifício como sendo um auto-sacrifício, pois a passagem de um estado para outro é muito desgastante e exige muita energia do Ego ameaçando sua integridade. Assim a partir da renúncia do Ego em prol do Si-mesmo, ele sacrifica a percepção de que seria o centro e passa a ter reconhecimento que o centro da personalidade é o Si-mesmo. Este processo em que o Si-mesmo passa do estado de dissolução no inconsciente para um estágio consciente, contudo nunca em sua totalidade, mas parcialmente, permite o processo de individuação.

Segundo Jung, o próprio inconsciente cria os símbolos para que ocorra um encontro dos opostos. Ou seja, a partir do confronto entre os opostos (consciente e inconsciente) é necessário que ocorra um encontro para que a psique tome consciência dos conteúdos obscuros e assim proporcione seu desenvolvimento e, conseqüentemente, o processo de individuação. Portanto o Si-mesmo é entendido como totalidade psíquica e representante da união dos opostos. Ele cria símbolos com a finalidade do Ego assimilar os conteúdos do inconsciente, proporcionando assim uma ampliação e uma nova consciência do Ego, viabilizando assim o processo de individuação. Deste modo, o Si-mesmo torna-se um símbolo ordenador que tende atrair em si tanto os conteúdos da consciência como do inconsciente, tanto pessoal e coletivo, no intuito de unir os opostos, *unio oppositorum*, para que tenha a ampliação da consciência do Ego e assim, caminhe para o seu autoconhecimento, ou seja, para o processo de individuação.

Em seus escritos (1942/1988; 1942/1988a, 1958/1984; 1955/1985 e 1919/2000) Jung relata a manifestação do Si-mesmo através de símbolos com diversas formas e significados, representando várias ocasiões e passagens representativas de toda humanidade. Estes símbolos aparecem em diversas culturas e de formas diferenciadas como reflexo de como o Si-mesmo se apresenta ao Ego, no intuito dele ampliar sua consciência, assim permitindo seu desenvolvimento e conseqüentemente o processo de individuação. Esta demonstração simbólica da relação Ego – Si-mesmo surgem como figuras de animais, através dos sonhos, símbolos alquímicos ou figuras mandálicas, numéricas, religiosas e divinas; todas essas representações do Si-mesmo aparecem, em geral, nos mitos e nas representações religiosas. É importante explicitar as formas diversas de manifestação dos símbolos do Si-mesmo e a importância deste conceito, pois:

[...] é evidente que nestas mudanças não se trata de fatos banais da vida cotidiana, mas de mudanças que afetam o destino do homem. Semelhantes transições, em geral, têm um caráter numinoso: são ensinamentos, iluminações, comoções, reveses, experiências religiosas, isto é, místicas, ou outro fator de natureza semelhante. (JUNG, 1942/1988a, p.184).

Jung indica a manifestação do Si-mesmo através de formas animais e outras, conforme o conceito de *Wong* da região da Costa do Ouro. Nas palavras de Jung, “*Wong* pode ser um rio, uma árvore, um amuleto, ou um lago, uma fonte, uma área de terra, um cupinzeiro, árvores, crocodilos, macacos, serpentes, pássaros, etc.” (JUNG, 1958/1984, p.61). Jung relata que a palavra *Wong* se assemelharia ao conceito de *Manitu*⁵⁰, da tribo dos Yaos da África que, ao verem algo de espantoso, gritavam *Mulungu*, o que teria um caráter especial, uma qualidade ou força mágica, misteriosa, uma grande força espiritual que cria o mundo e todos os seres. Esta experiência torna-se uma manifestação simbólica do Si-mesmo e como uma forma de ser reconhecida pelo Ego daquele indivíduo, pois esta representação torna-se uma experiência que traz sentido para aquele que vivencia; como resultado proporciona uma progressão e ampliação da consciência do Ego, e em consequência o processo de individuação.

Outro aspecto que Jung (1955/1985) demonstra sobre a expressão simbólica do Si-mesmo em relação ao Ego consiste no processo de análise. Ele relata dois sonhos de uma de suas pacientes, e interpretou que aqueles sonhos possuíam conteúdos de unificação, uma vez que, a paciente tinha problemas com a questão dos opostos. Assim, este autor entendeu que estes seriam formas representativas que demonstravam a relação do Ego – Si-mesmo e também o processo de individuação, já que, o conteúdo dos sonhos fizeram sentido e proporcionaram uma nova consciência do Ego para a sonhadora.

Jung aponta para a semelhança entre os sonhos cujos significados teriam representações de características numinosas e do Si-mesmo. Para Jung “é mais do que provável que a maior parte dos símbolos históricos derive, diretamente, dos sonhos ou pelo menos sejam influenciados por eles” (JUNG, 1958/1984, p.47). Conforme Jung, os elementos dos sonhos tendem a se constituir de conteúdos e símbolos históricos e mitológicos, que quando aparecem ao indivíduo revelam conteúdos importantes em sua dinâmica pessoal. Nas palavras de Jung, “não é fácil, portanto estabelecer qualquer regra especial relativa ao tipo de

⁵⁰ Jung aponta que tanto a palavra *Wong* quanto *Manitu* representam um caráter especial para aqueles que vivenciam tal experiência. Eis as palavras do próprio Jung (1958/1984, p.61) sobre o efeito especial destes símbolos para suas respectivas culturas. “Especialmente valiosa é a observação de que um conceito como *manitu* ocorre também como exclamação, quando se percebe alguma coisa espantosa. Hetherwick [citado por Lévy-Bruhl no livro *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.] relata a mesma coisa a respeito dos Yaos da África que gritam *mulungu*, quando vêem alguma coisa espantosa ou incompreensível. *Mulungu* pode significar então: 1- a alma de uma pessoa que em vida se chama *lisoka* e quando morre se torna *mulungu*; 2- o mundo inteiro dos espíritos; 3- a qualidade ou força magicamente ativa inerente a um objeto de qualquer espécie, como, por ex., a vida e a saúde do corpo; 4- o princípio ativo em qualquer coisa mágica, misteriosa, incompreensível e inesperada; 5- a grande força espiritual que cria o mundo e toda vida nele presente. Tylor erroneamente interpreta a força *wong* animisticamente no sentido de ‘espírito’ ou ‘alma’. Mas, como nos mostra o uso da palavra *wong*, há uma relação dinâmica entre o homem e seus objetos”.

compensação onírica que daí resulta. O seu caráter se acha sempre intimamente ligado a toda natureza do indivíduo” (JUNG, 1958/1984, p.259).

Em relação aos símbolos alquímicos como manifestação do Si-mesmo, Jung mostra como estes aparecem, não somente, em formas personificadas, “estabeleceu também outras formas não-humanas, *geométricas*, tais como a esfera, o círculo, o quadrado, o octógono; ou físico-químicas, como a pedra, o rubi, o diamante, o mercúrio, ouro, a água, o fogo, o espírito (o *spiritus* entendido como substância volátil)”. (JUNG, 1942/1988a, p.185). Na alquimia, estes símbolos têm significados especiais, que poderíamos pensar como formas de manifestação do Si-mesmo; pois o Ego dos indivíduos ao entrarem em contato com tais símbolos, vivenciam experiências significativas, que permitem um novo estado de consciência do Ego e, conseqüentemente, são representações simbólicas importantes para o processo de individuação.

Sobre os símbolos mandálicos, Jung afirma que “[s]e aplicarmos o mesmo método as mandalas modernas que os homens vêm em sonhos ou visões, ou que desenvolveram ‘por meio da imaginação ativa’⁵¹, chegaremos à conclusão de que as mandalas exprimem certa atitude que só podemos chamar de ‘religiosa’” (JUNG, 1942/1988a, p.79).

Jung dedicou estudos sobre o simbolismo das mandalas por mais de vinte anos, observou que, em diversas culturas e nas experiências de seus pacientes, este simbolismo estava presente. Identificou que as mandalas aparecem nos sonhos em momentos turbulentos, de conflitos inconscientes muito fortes; sua função é ordenar e unir os conflitos, gerando uma atitude mais confortável ao indivíduo. Segundo Jung, as pessoas que entraram em contato com símbolos mandálicos, “voltaram a si mesmas; puderam aceitar-se; foram capazes de reconciliar-se consigo mesmas e assim, se reconciliaram também com situações e acontecimentos adversos”. (JUNG, 1942/1988a, p.80). Conforme Jung, as mandalas⁵² aparecem em situações nas quais existem conflitos intensos,

em geral a mandala aparece em estados de dissociação ou de desorientação psíquicas. Assim, por exemplo, em crianças entre oito e onze anos, cujos pais estão em vias de separação, ou em adultos que em função de sua neurose e do tratamento da mesma são confrontados com a problemática dos opostos da natureza humana e

⁵¹ Imaginação ativa - “Jung usou o termo em 1935 para descrever o processo de sonhar com olhos abertos. De saída, o indivíduo concentra-se em um ponto específico, uma disposição, quadro ou eventos específicos; em seguida, permite que umas cadeias de fantasias associadas se desenvolvam e gradativamente assumam um caráter dramático. Depois as imagens ganham vida própria e desenvolvem-se de acordo com uma lógica própria. A dúvida consciente deve ser superada e conseqüentemente que haja permissão para que qualquer coisa incida na consciência”. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p.49).

⁵² Nos textos de Jung aparece o termo mandala, ora no formato masculino e outros momentos na forma feminina. Assim adotaremos o formato feminino- a mandala.

neste sentido se desorientam. Aparecem também em esquizofrênicos, cuja visão de mundo se tornou caótica, devido à irrupção de conteúdos incompreensíveis do inconsciente. (JUNG, 1919/2000, p.385).

Conforme Richter (2005, p.75), a “ordem da imagem circular compensaria a perturbação do estado psíquico, pois, desta forma, a multiplicidade caótica constituída por elementos contraditórios e irreconciliáveis é ordenada em torno de um ponto central”. Jung relata que o símbolo da mandala pode aparecer como forma da totalidade e união. Assim a mandala seria “a totalidade (‘perfeição’) do círculo celeste e a forma quadrada da terra que contém os quatros princípios, ou elementos, ou qualidades psíquicas, exprime a perfeição e a união. Portanto, a mandala desempenha o papel de ‘símbolo da conjunção’” (JUNG, 1942/1988a p.78). Segundo Jung:

[...] se a luminosidade aparece em formas monádicas, por exemplo, como estrela singular, como sol ou como olho assume preferencialmente a forma de mandala e deve então ser interpretada como o Si-mesmo. Não se trata, porém, de um caso de *double consciousness* [dupla consciência], porque não há indicação de uma dissociação de personalidade. Pelo contrário, os símbolos do Si-mesmo têm um caráter unificador. (JUNG, 1942/1988, p. 204-205 grifo do autor).

Em diversas culturas, principalmente nas representações religiosas o símbolo da mandala apresenta como caracterização de totalidade. (JUNG, 1944/1991). Segundo Richter:

Jung as observa principalmente nas tradições espirituais orientais. No budismo tibetano, por exemplo, este círculo mágico ou ritual era utilizado como instrumento de contemplação e meditação. O autor, no entanto, também localiza estas imagens na alquimia e no Cristianismo.⁵³No primeiro caso, a mandala representaria a síntese dos quatros elementos que tendem a afastar-se uns dos outros. As “mandalas cristãs” por sua vez pertenceriam à primeira Idade Média, aparecendo sob a forma dos símbolos da rosa. (RICHTER, 2005, p.73).

Nesta mesma direção, Jung se refere ao simbolismo da criação, onde o Si-mesmo pode aparecer por meio da figura de Adão. Jung relata O jardim do Éden e Adão por causa dos “quatros rios e por representar a sede do homem andrógino primordial (Adão), é um mandala muito estimada na iconologia cristã e, portanto, um símbolo da totalidade do si-mesmo (quando considerado do ponto de vista psicológico)”. (JUNG, 1955/1985, p.202).

Portanto, Jung identifica a importância do simbolismo da mandala, pois entende que esta representa acontecimentos importantes das civilizações, que refletem a manifestação do

⁵³ Veremos no próximo capítulo a representação do simbolismo do Si-mesmo na alquimia e no cristianismo. Sendo que no primeiro apresenta o símbolo dos peixes como representação da totalidade; já o segundo identifica a figura de Cristo como símbolo da totalidade. (JUNG, 1951/1986).

Si-mesmo em relação com o Ego. Assim, o símbolo da mandala, como representação do Si-mesmo, proporciona para o Ego um acontecimento motivador do seu desenvolvimento, um novo estado de consciência e o progresso do Ego para o processo de individuação. Segundo Pieri:

Do ponto de vista psicodinâmico, o mandala é, portanto, assumido como possibilidade de recolhimento e conciliação dos elementos psíquicos contrários à consciência (tornados contrários e inconscientes, por vezes, porque a própria consciência não está em grau de conciliá-los). Dessa forma, a figura do mandala é interpretada como uma projeção ou personificação tanto da totalidade indivisa e indiscriminada da personalidade, quanto da totalidade dividida e discriminada (NÃO-EU) pela qual as mesmas partes distintas ou opostas, enquanto resultam cingidas e fechadas, podem, entretanto iniciar um *interactio* entre si (INTEGRAÇÃO). (PIERI, 2002, p.307).

Contudo, mesmo que Jung aponte a importância dos símbolos mandálicos, teme que suas pesquisas sejam vistas ou interpretadas de forma errônea, por isso demorou muito a publicar suas investigações sobre o simbolismo da mandala como representação do símbolo da totalidade, do Si-mesmo⁵⁴.

Sobre os símbolos numéricos⁵⁵ como manifestação do Si-mesmo, Jung escreve que “o número sempre foi usado para caracterizar qualquer objeto numinoso” (JUNG, 1952/2007, p.32). Jung relata que “a hipótese de que o número tem um fundo arquetípico não parte de mim, mas de certos matemáticos”. (JUNG, 1952/2007, p.33). Nesta mesma direção, Jung afirma que ao se referir aos números, um fato notável é que as imagens psíquicas da totalidade, produzidas, espontaneamente, pelo inconsciente, ou os símbolos do Si-mesmo expressos em forma mandálica, possuem estruturas matemáticas.

Ao se referir aos números como representação do Si-mesmo, Jung dá ênfase aos números três e quatro, constituintes de tríades e quaternidades. Ele relata que essas figuras aparecem em sonhos, visões, na alquimia e nas religiões. Por exemplo, a Trindade Cristã, as quatro estações do ano, as quatro funções psíquicas (sentimento, pensamento, intuição e sensação), os quatro evangelistas, os quatro símbolos alquímicos (fogo, terra, ar e água). Portanto, Jung escreve que “os símbolos do Si-mesmo normalmente são símbolos da

⁵⁴ Para mais detalhes sobre a importância do simbolismo da mandala como representação do Si-mesmo, consultar, os livros *Aion* (1951/1986), *Psicologia e alquimia* (1944/1991) e *Mysterium coniunctionis* (1955/1995). Sobre o símbolo da mandala e o processo de individuação consultar o livro *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (1919/2000), seção XI - Estudos empíricos do processo de individuação, e seção XII - O simbolismo da mandala.

⁵⁵ Sobre a questão das estruturas quaternárias e *tetraktyos*/pitagóricas, como símbolo do Si-mesmo, sugerimos o texto tentativa de interpretação do dogma da trindade; in: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental* (JUNG, 1942/1988a) seção V- O problema do quarto componente; e o livro *Arquétipos junguianos: Uma história de los arquétipos*. (ROBERTSON, 1995/1998).

totalidade, as imagens de Deus, entretanto, apenas, ocasionalmente, o são. No primeiro caso, prevalecem os círculos e as quaternidades; no segundo, caso as tríades e os círculos” (JUNG, 1955/1985, p.199).

Jung relata que, “de modo geral, a maior parte dos símbolos, quando são de natureza geométrica ou numérica e não precisamente figuras humanas, têm aspecto quaternário”. (JUNG, 1942/1988a, p.191). O símbolo da quaternidade é de extrema importância na teoria junguiana. Jung entende que a quaternidade representa o símbolo da totalidade, ele “indica decomposição de um inteiro em quatro partes e, simultaneamente, a composição de um inteiro através da relação que as quatro partes mantêm entre si. A quaternidade representaria o nível mínimo da diferenciação e integração das partes de uma totalidade”. (RICHTER, 2005, p. 72). Conforme Pieri:

A quaternidade é considerada emblema do nível mínimo da diferenciação e da integração das partes de uma totalidade, motivo pelo qual o círculo é emblema do nível máximo a que podem chegar tais processos; o aspecto quádruplo de um julgamento, por exemplo, representa o *minimum* da sua completude. A completude ideal é o redondo, o círculo, mas a sua mínima divisão natural é a quaternidade. Uma vez que as pesquisas sobre o simbolismo histórico e antropológico levam Jung a considerá-la uma imagem que ocorre sempre em todo lugar, a quaternidade entende-se como motivo e, enquanto tal, como efeito do arquétipo: o resultado de uma estrutura fundamental do imaginário coletivo. (PIERI, 2002, p.417).

Portanto, a quaternidade representa um símbolo de totalidade e, conseqüentemente, uma representação do Si-mesmo, pois está reunida em si, a união dos opostos. Desse modo, a quaternidade constitui-se de uma representação de totalidade que se apresenta em diversas manifestações da civilização. Assim, estes símbolos numéricos e, em especial, o símbolo da quaternidade, representam como possibilidade de manifestação do Si-mesmo, que em contato com o Ego, proporciona uma experiência numinosa para àqueles que a vivenciam, permitindo seu desenvolvimento, ampliação da consciência do Ego e, por fim, o processo de individuação.⁵⁶(JUNG, 1942/1988a).

No contexto da representação dos símbolos religiosos e das religiões como representação do Si-mesmo, Jung afirma que tanto as religiões do mundo oriental, quanto ocidental apresentam figuras de divindades como símbolo da totalidade, uma vez que este tem o caráter de ordenar todos os outros arquétipos a ele. “O si-mesmo passa a atuar como *unio oppositorum*, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir

⁵⁶No próximo capítulo discutiremos a representação dos números, principalmente a questão da quaternidade, que se apresenta na alquimia no aspecto da circunferência caracterizando a totalidade, e também no cristianismo, acerca da discussão do símbolo da trindade e da quaternidade.

em termos de psicologia” (JUNG, 1942/1988, p. 265). Estas figuras divinas são representações do si-mesmo que aparecem no decorrer da história da humanidade como figuras de Deus ou de avatares, como Cristo, Buda e Maomé⁵⁷.

Todos estes símbolos do Si-mesmo, que estão representados acima, refletem uma possibilidade de percepção do Ego para assimilação dos conteúdos inconscientes. Assim, estes símbolos do Si-mesmo, que se apresentam de diversas formas na cultura proporcionam para o Ego a possibilidade de conexão com o Si-mesmo e, por conseguinte, um novo estado de consciência, o que é fundamental para o processo de individuação. (JUNG, 1951/1986).

Dentre as diversas formas simbólicas do processo de individuação, podemos inserir os estudos da alquimia e dos fenômenos religiosos. Assim, identificaremos no próximo capítulo, como Jung desenvolve uma analogia do processo de individuação com as vivências do simbolismo religioso, entendendo que ao abordar o fenômeno (ele se atém às questões religiosas como uma manifestação arquetípica e não teológica), ele tem o entendimento que este é apenas, e não a única, forma simbólica de expressão do processo de individuação.

Desse modo guiando-nos com nosso questionamento, se é possível pensarmos no processo de individuação ou não individuação a partir das novas formas de religiosidade, na contemporaneidade (religiões *light*, *a la carte*, *self-service*, bricolagem e fundamentalismo), faremos uma análise do entendimento que Jung tem sobre o fenômeno religioso, este que se caracteriza pelo viés da Psicologia, cujas experiências são psicológicas, arquetípicas.

⁵⁷Abordaremos no próximo capítulo o símbolo do Si-mesmo como representação da *imago dei*, contudo apresentaremos apenas a perspectiva Ocidental-cristã, não atentaremos à concepção do Oriente. Para esta análise sugiro o livro Psicologia da religião ocidental e oriental (JUNG, 1942/1988; 1942/1988a), e a dissertação de Silveira (2013) intitulada Psicologia da Religião Ocidental e Oriental: A Influência do Círculo de Eranos na Psicologia da religião de Carl Gustav Jung.

4 O ENTENDIMENTO DE JUNG SOBRE A RELIGIÃO.

Neste capítulo, abordaremos a perspectiva de Jung sobre a religião, e como foi observado, anteriormente, esta é vista como uma experiência arquetípica. Contudo, antes mesmo de identificarmos a concepção de Jung sobre a religião, inicialmente iremos diferenciar alguns termos como religião, fenômeno religioso e experiência religiosa. Esta análise se faz necessário já que, Jung utiliza estes termos de forma indiferenciada. Assim, após a diferenciação destes conceitos, através de assertivas de diferentes, adotaremos o termo religião, no decorrer deste trabalho. Esta escolha é necessária, uma vez que entendermos que a própria origem da palavra religião, que deriva do termo latino "*re-ligare*", significa "re-ligar", "unir", "ligar; tornar-se o termo ideal para representação deste fenômeno, a partir da teoria junguiana; já que a compreensão de Jung sobre a religião remete à experiência psicológica arquetípica⁵⁸.

Nesta mesma direção, identificamos que estes são termos difíceis de uma definição única; até mesmo estes termos individuais possuem diversos significados. Assim, começamos pela diferenciação da palavra religião. Conforme Coutinho (2012) as definições mais comuns sobre a religião, encontram-se nas postulações de Tylor, que afirma que a religião refere-se a "crença em seres espirituais". Já, Berger profere que é "estabelecimento de um cosmos sagrado"; e Frazer postula religião como "propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem os quais são criados por dirigirem e controlarem o curso da natureza e da vida humana" (COUTINHO, 2012, p.177-178).

Em relação à religião como sistema de crenças e práticas, Coutinho (2012) aponta autores que, direta ou, indiretamente, utilizam tais termos, como Erich Fromm, Hervieu-Léger e Lambert. Como símbolos, ele apresenta Geertz, segundo o qual a religião é "um sistema de símbolos, que estabelece sentimentos e motivações poderosos, penetrantes e duradouros, pela formulação de concepções de uma ordem geral de existência e pelo seu revestimento com uma tal aura de factualidade, que tornam os sentimentos e as motivações unicamente realísticos" (COUTINHO, 2012, p. 178).

A religião como experiência com o sagrado é apresentada por autores como Otto, Tillich e James. Este último afirma que a religião consiste em "sentimentos, actos e experiências dos indivíduos na sua solidão, desde que considerem relacionar-se com algo considerado divino". (COUTINHO, 2012, p. 179).

⁵⁸ Veremos adiante a definição do conceito de religião por Jung.

Assim, podemos perceber que são diversas definições do termo religião, e que esta, encontra-se, frequentemente, associada a outras denominações, tais como fenômeno religioso e experiência religiosa. O termo “fenômeno religioso” é usado por autores da Psicologia como sinônimo do termo religião. Observamos, portanto, que alguns autores usam o termo “fenômeno religioso” para se referirem a um fenômeno relacionado às questões religiosas do ser humano, como podemos identificar em James (1902/1991) e o próprio Jung (1939/1988).

Já o termo “experiência religiosa”, é usado, em geral, pela Psicologia para se referir à experiência do indivíduo diante do fenômeno religioso. Segundo Valle (1998), esse termo é usado no sentido de evidenciar uma experiência profunda e significativa, que é vivenciada pelo sujeito, internamente, ou seja, a ênfase está nas características emocionais das vivências internas e não, na experiência externa, como preocupação com as práticas e os rituais ensinados.

Benko (1981), no intuito de compreender melhor o significado da denominação “experiência religiosa”, estabelece a distinção de três aspectos: a experiência, propriamente dita, a experiência religiosa, e a experiência mística. A experiência é um termo usado pela psicologia para referir-se a uma experiência imediata, sensitiva, que é também chamada de vivência, sem intermediação de outros aspectos que não sejam os órgãos sensitivos, como audição, olfato, paladar, e visão. A experiência religiosa ocorre quando nos referimos a um objeto, no qual nossa experiência imediata é o divino, o transcendente. Por fim, a experiência mística, para a Psicologia, é a relação do indivíduo com o transcendente ou Deus, numa profunda união, chamada de êxtase, que proporciona a este (o místico) o sair de si mesmo, através de um desligamento das percepções externas, e um encontro com o Outro.

Portanto, ao identificarmos os diversos significados dos termos religião, fenômeno religioso e experiência religiosa, reafirmamos que adotaremos, nesta pesquisa, o termo religião devido seu significado (ligar e re-ligar) representar o entendimento de Jung sobre este fenômeno. Assim, a religião, na perspectiva da psicologia junguiana, é uma experiência arquetípica, podendo assim, ser simbólica ou não simbólica, ligada tanto ao processo de Individuação, quanto ao impedimento do desenvolvimento da personalidade (paralisação do processo de individuação). Jung se atentou ao estudo da religião⁵⁹, a partir de uma perspectiva Psicológica, como uma expressão humana e não pelo viés da Teologia, entendendo a religião

⁵⁹Jung (1939/1988; 1942/1988; 1942/1988a; 1944/1991; 1951/1986; 1956-1961/2003) emprega os termos religião, fenômeno religioso e experiência religiosa, em alguns momentos como sinônimos. Ele não deixa claro quando está falando da religião, fenômeno religioso ou experiência religiosa. No nosso foco é buscarmos o entendimento de Jung possui sobre a religião, seu interesse é pelo aspecto psicológico e não teológico e confessional. Assim a religião é entendida como uma experiência Psicológico-arquetípica e numinosa.

a partir de questões metafísicas. Conforme as próprias palavras do autor: “Não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*⁶⁰, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral” (JUNG, 1939/ 1988, p. 5).

Desse modo, veremos, inicialmente, no decorrer deste capítulo a representação da religião como uma experiência psicológica - arquetípica e não teológica ou confessional. Por fim, identificaremos as diversas formas de representações do Si-mesmo, na religião, e qual é a importância destas para o processo de individuação.

4.1 Religião como expressão Psicológica e não Confessional

As palavras de Jung já evidenciam de que posição ele parte para abordar a religião em sua teoria, isto é, como psicólogo, e não como um religioso ou teólogo.

Creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a “experiência” constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. Na medida em que o fenômeno religioso apresenta aspecto psicológico muito importante, trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação destes critérios. (JUNG, 1939/1988 p.1-2).

Entretanto este interesse de Jung pelo tema da religião foi mal recebido por muitos críticos, acusando-o, muitas vezes, de místico ou de abordar temas metafísicos ao assunto da religião. Conforme Clarke:

Críticos de Jung insistem em acusá-lo de todos os tipos de obscuridades místicas e metafísicas, em especial no tocante a suas notórias excursões nas tradições místicas e ocultistas. Parece-lhes que ele se deu ao luxo de adotar extravagantes crenças pré-científicas de todos os tipos de fontes, orientais e ocidentais, cristãs e pagãs, enquanto que, ao mesmo tempo, reclamava o status de cientista. (CLARKE, 1993, p.58)⁶¹.

⁶⁰Este termo não é de Jung, ele se apropria de Eliade (1992) para referir à característica religiosa do homem. (JUNG, 1939/1988). Ambos dialogaram por diversos anos no Círculo de Eranos, que constitui de um congresso interdisciplinar onde debatiam temas sobre religião, símbolos, mitos e a relação entre o Ocidente e Oriente. Indico a Dissertação de Silveira (2013).

⁶¹ Os principais críticos de Jung sobre suas considerações referentes à religião vieram principalmente de Martin Buber e Victor White. Sugiro as cartas entre Jung e Buber, e Jung e White (JUNG, 1956-1961/2003). Conforme Shamdasani (2006), estas críticas a Jung ocorrem devido Jung desde os tempos de estudante discutia temas que estavam além das grades curriculares do curso de medicina, dedicando aos estudos em diversas áreas do conhecimento, como filosofia, mitologia, estudo comparado das religiões e outros. Conforme Bair (2006), (no Capítulo 3- Possibilidades pouco convencionais), Jung participou enquanto estudante da Fraternidade de Zofíngia, este era um grupo de estudantes que discutiam diversos temas. Nos anos de 1897 e

Jung foi criticado, tanto pelos cientistas da época, de teologizar a Psicologia, quanto pelos religiosos que afirmavam que este autor queria psicologizar a Teologia/Religião. Entre as discussões com autores sobre sua posição psicológica, e não teológica e metafísica da religião podemos verificar tais críticas, principalmente no âmbito acadêmico, com Freud; e com o contexto teológico, nas ideias de teólogos Martin Buber e Victor White.

Segundo Bair (2006) Freud tinha preocupação, desde o início do contato que teve com Jung em 1908, do interesse dele por temas além da psicologia, como parapsicologia e o misticismo. Freud ao se referir sobre a importância que Jung dava ao misticismo usava o termo “lama negra do misticismo”. Esta expressão representa bem o receio que Freud tinha com Jung.

Com Martin Buber, Jung teve discussões de suas concepções psicológicas sobre a religião, que evidenciavam pontos de vistas contrapostos e, aparentemente, inconciliáveis. Como o debate por cartas⁶² (JUNG, 1956-1961/2003) entre Jung e Martin Buber, no qual ele chega ser, bastante, enfático ao afirmar que Buber desconhecia suas pesquisas acerca do fenômeno religioso do ponto de vista psicológico, por conseguinte, seria incapaz de fazer tais críticas. Numa carta datada 29 de Junho 1960, direcionada como resposta a Robert Smith, professor do departamento de Filosofia e Religião do Trenton State College, E.U.A, que pergunta sobre a posição de Buber sobre a religião, Jung afirma que:

1898, Jung foi eleito presidente da irmandade de Zofíngia. Em sua primeira palestra, em 1896 intitulada como “As zonas limítrofes da ciência exata”, ele discursou sobre a ciência e temas de cunho espiritualista. De acordo com Bair (2006, pps.70-71), “Essa primeira aula, que resultou no primeiro artigo publicado por C. G. Jung, foi dada na linguagem e na forma daquilo que na época era considerado o discurso acadêmico apropriado. Acoplada aos comentários facciosos ocasionais de um estudante sabichão, é um claro indício da divisão de interesses que dominaria seus escritos e pensamentos profissionais maduros: ciência e (num sentido geral e abrangente) espiritualismo. Aqui, e na verdade pelos quatro outros artigos que Jung apresentou à Zofíngia, ele perguntava por que aqueles que praticavam ciências deveriam estar tão rigidamente determinados a nem se quer levar em consideração, e muito menos a incluir, aspectos do espiritualismo. Rebelava-se contra as bases solidamente arraigadas do materialismo que dominava os ensinamentos na universidade na virada do século, basicamente a devoção aos objetos, necessidades e considerações materiais, e não espirituais. Incentivava seus colegas a ponderarem sobre as possibilidades da investigação fundamentada e objetiva das questões espirituais”.

⁶² Sobre a importância das Cartas de Jung como fonte de pesquisa Bonfatti (2007, p.17) relata que: “Indubitavelmente, podemos e devemos tentar estabelecer uma postura de relativização em relação às cartas de Jung, já que estas não seriam, especificamente, publicações acadêmicas e nem fariam parte de suas *Obras completas*. Todavia, em suas correspondências, Jung manteve sempre uma preocupação de tentar esclarecer seus pontos de vista teóricos de uma forma mais pedagógica e de acordo com seus diferentes interlocutores, e essas cartas acabaram se revelando uma abundante fonte de pesquisa para compreensão das ideias deste autor e para aprofundamento da nossa proposta de investigação analítica”. Entretanto Bonfatti (citando Shamdassani) apresenta as contradições sobre a fidedignidade das cartas. “Em uma entrevista ela [Anieta Jaffé] recordou que, depois da morte da esposa, Jung não se sentia disposto a responder sua correspondência e que ela respondeu muitas cartas em seu nome, lendo para ele suas respostas, as [sic] quais, às vezes, ele fazia poucas correções. Essa afirmação espantosa não deixa claro, precisamente, quantas cartas de Jung, [...] se suas cartas selecionadas, que Aniella Jaffé editou com Gerhard Adler, são comumente tidas como possuindo suas mais sábias e humanas afirmações. Quantas dessas foram, na verdade, trabalho de Aniella Jaffé? (SHAMDASSANI, 1995 apud BONFATTI, 2007, p.18)

Não tendo experiência prática em psicologia profunda, Buber não conhece nada sobre a *autonomia dos complexos*, um fato da mais fácil observação. E, assim, Deus como um complexo autônomo, e um *sujeito* com o qual eu me defronto. Alguém que não consegue ver isto nos meus livros deve ser realmente cego. Também o Si-mesmo é uma realidade assustadora. E mesmo assim eu defino o Si-mesmo como um *conceito limite*. Isto deve ser um enigma para pessoas como Buber que não conhecem a epistemologia do empírico. Por que não entra na cabeça de Buber que me ocupo com fatos psíquicos e não com afirmações metafísicas? Buber é um teólogo e tem muito mais informações sobre a verdadeira existência de Deus e sobre suas outras qualidades do que eu jamais sonharia adquirir. Minhas ambições não vão até as alturas teológicas. Estou apenas preocupado com problema prático e teórico de “como os complexos se comportam”. [...] Eu me preocupo com *imagens*, fenômenos humanos, dos quais só os ignorantes podem dizer que estão sob nosso controle ou que podem ser reduzidos a meros “objetos”. [...] É tarefa do psicólogo estudar esses assuntos. Certamente o ainda não o faz. Desconfio que seja puro preconceito contra a ciência que impede os teólogos de entender meu ponto de vista empírico. [...] Estou preocupado com a *religião como fenômeno*, com seus fatos observáveis, aos quais tento acrescentar algumas observações psicológicas sobre eventos básicos no inconsciente coletivo, cuja existência eu posso provar. Além disso, nada sei e jamais fiz afirmações a respeito. [...] Passei uma vida inteira em pesquisas psicológicas e psicopatológicas. Buber me critica num campo em que ele é incompetente e do qual nada entende. (JUNG, 1956-1961/2003, p. 269-271).

Contudo, mesmo com as críticas a Jung, referentes às suas pesquisas sobre a religião, houve outras discussões que promoveram um verdadeiro diálogo, como as realizadas entre Jung e Victor White, no campo da teologia. Mesmo não havendo uma concordância plena e pelas divergências ocorridas, o diálogo entre os dois proporcionaram-lhes grande conhecimento e aprimoramento pessoal. Fato este que, Jung escreve um texto que veio a se tornar o prólogo do livro “Deus e a Psicanálise” de White, publicado em 1952, no qual reconhece a contribuição mútua proporcionada pela amizade entre os dois. Nesse texto, Jung afirma que o “livro do P. White tem o mérito de ser o primeiro trabalho teológico, do lado católico, a encarar, com a profundidade requerida, os efeitos da vasta projeção do novo conhecimento empírico, no domínio das *représentations collectives*, e faz um sério esforço por integrá-lo” (WHITE, 1952/1965, p. 32).

Portanto, Jung se preocupa em afirmar que suas observações acerca da religião em nada condizem com afirmações metafísicas e teológicas, mas sim, constituem-se em afirmações de caráter psicológico⁶³. “[...] estudou as ideias como fatores psicológicos e não como formas ou abstrações.” (STEIN, 2006, p.82). Conforme as próprias palavras de Jung, “meu ponto de vista não é teológico. Não faço afirmações metafísicas. Minha posição é exclusivamente empírica e examina essas afirmações pelo lado psicológico”. (JUNG, 1956-1961/2003, p.229).

⁶³ Apesar de não desconsiderar o aspecto metafísico e teológico da religião, esse não é o seu foco epistemológico.

Na medida em que Jung vê a psique como parte da natureza e reconhece as manifestações espirituais, somente como imagens psíquicas, sua posição mantém indiscutivelmente um naturalista, pelo viés secular. Em outras palavras, ele trata imagens psíquicas, incluindo aquelas com fonte puramente espiritual, como fenômenos e, portanto, como empírico; sua posição o isenta de qualquer desejo ou a capacidade de fazer afirmações sobre a própria realidade espiritual. (MAIM, 2013, p. 374, tradução nossa).⁶⁴.

Assim, Jung (1951-1961/2003) afirma que as suas análises sobre as questões psicológicas da religião surgem a partir de uma perspectiva científico-natural. Sendo que são, em alguns momentos, o mesmo diz que suas pesquisas são empíricas e, em outros momentos, que são fenomenológicas. Como psicologia empírica, Jung “baseia-se em primeiro lugar na observação e no experimento, atribuindo menos peso à teoria. Considerando que o seu objeto de estudo é a psique”. (RICHTER, 2005, p.16). Como psicologia fenomenológica, entende a questão religiosa como uma perspectiva, apenas, observando fenômenos, que podem motivar algumas reflexões acerca da experiência. Contudo “a postura fenomenológica excluiria a possibilidade de se fazer, como psicólogo, qualquer afirmação em relação a questões metafísicas ou transcendentais”. (RICHTER, 2005, p.16)⁶⁵.

⁶⁴Insofar as Jung sees the psyche as part of nature and recognizes spiritual manifestations only as psychic images, his position arguably retains a naturalistic secular bias. In other words, he treats psychic images, including those with a putative spiritual source, as phenomena and hence as empirical; he is in the position where he can disclaim any wish or ability to make assertions about spiritual reality itself.

⁶⁵ Podemos caracterizar dois Jung, um com uma perspectiva empirista e o outro de uma perspectiva fenomenológica. O viés empirista de Jung data principalmente de suas pesquisas sobre o teste de Associação de Palavras no Hospital Psiquiátrico de Burgholzli (JUNG, 1910/1997). Já o viés fenomenológico está ligado à experiência simbólica dos arquétipos. Sobre a epistemologia usada na teoria junguiana, Penna (2013, p.226) afirma que: “O enfoque fenomenológico está presente na concepção de realidade psíquica que se define com base na experiência vivencial do indivíduo. O Símbolo se configura por sua expressão e manifestação no que se refere à experiência numinosa altamente relevante para o conhecimento psicológico. A tipologia junguiana tem caráter fenomenológico na medida em que constitui disposições da consciência diante dos fatos, uma forma de estar no mundo, captar e reagir às experiências vividas. O aspecto empírico consiste na prioridade dos fatos, e não às ideias, exigindo observação e auto-observação. Difere do empirismo lógico-positivista pela definição de realidade psíquica, que abrange consciente e inconsciente. A Observação não se restringe a percepção objetiva e concreta da realidade externa, estendendo-se às percepções do mundo interno subjetivo. O empirismo de Jung é influenciado pela visão de Goethe, cujo método experimental não aplica um empirismo puro, em razão de valorizar a experiência subjetiva e de integrar sujeito e objeto no processo do conhecimento”. Samuels, Shorter e Plaut (1988) afirmam sobre o método epistemológico de Jung afirmam que: “Jung considerava sua psicologia como empírica, significando que está baseada mais na observação e no experimento que na teoria. Julgava isso como o oposto da especulação ou da ideologia e descrevia o empirismo como tendo a vantagem de apresentar fatos da forma mais precisa quanto possível, muito embora estivesse limitado por sua falta de avaliação do valor das ideias. Considerava o pensamento empírico não menos racional que o pensamento ideológico e debatia as duas abordagens com relação à introversão, que ele via como expressiva do empirismo, e à extroversão, que era aplicável ao ideologismo. Ademais, a abordagem de Jung era relevante com relação ao arquétipo observado na forma de uma imagem e, portanto, um conceito empírico”. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p.32). Já sobre a perspectiva fenomenológica Samuels (1989) aponta que: “Existe uma confusão básica entre o arquétipo como um conceito explicativo semelhante àqueles das famílias em botânica e o arquétipo como um conceito fenomenológico diretamente vinculado à experiência. O próprio Jung via essa diferença como a que existe entre ler sobre uma doença num compêndio e ter uma doença. Há, portanto, uma distinção a ser feita entre conhecer um arquétipo e compreender o arquétipo. E talvez isso reflita uma distinção entre teoria e prática. Ora Jung adota a abordagem

Outro ponto que os teóricos afirmavam sobre o entendimento de Jung sobre a religião é de ele reduzir as questões religiosas apenas a fatos psicológicos. Conforme Richter

Para que se estabeleça uma abordagem crítica e científica é preciso partir do pressuposto de que o ato de crer expressa uma realidade de ordem psicológica, fato que não implica uma redução do fenômeno religioso a algo sem significado. Quando a psicologia investiga um enunciado da fé, reconhecendo a sua realidade psíquica, ela não visa a negar a realidade objetiva deste enunciado. Longe disso, considera-se, adiciona-se, uma outra realidade: a psíquica. (RICHTER, 2005, p.17).

Assim, o entendimento objetivo e científico de Jung sobre a religião absolutamente diminui ou exclui a dimensão metafísica ou teológica, mas como psicólogo deve-se atentar a fatos empíricos, em nada pode dizer sobre estes aspectos metafísicos ou teológicos. E com o intuito de esclarecer qual entendimento Jung tinha sobre a religião ele escreve uma carta ao Pastor Tanner Kronbuh (St.Gallen) em 12/02/1959, afirmando que:

[...] A discussão sobre uma “fé sem religião” é, como o senhor observa muito bem, um assunto complicado, pois é preciso definir antes o que se entende por “religião”. Eu evidentemente só posso definir este conceito do ponto de vista psicológico, e esta definição está na base de tudo o que eu digo sobre “religião”. Eu distingo entre “religião” e “confissão”; a primeira é geral, a segunda é específica. Os antigos derivavam *religio* de *relegere* ou *religere* = ponderar bem, levar em consideração, observar (por exemplo na oração). Cícero⁶⁶: *religiosus* ex *relegendo*; *religens* = temente a Deus. Um *conscientia scrupulus*⁶⁷ tem *religio*. *Religio* est *iustitia erga deos* (Cíc.)⁶⁸. *Divum religio* i.e. *religio erga deos* (Lucr.)⁶⁹. *Conficere sacra Cereris summa religione*⁷⁰. Os Padres da Igreja, por exemplo Santo Agostinho, derivam religião de *religare* = unir de novo: *religio* *exeodicta* est, *quod religat Deo*⁷¹, e: *religio vera ea est, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat*⁷². [...]

Por religião entendo, pois, uma espécie de atitude que considera cuidadosa e conscientemente certos sentimentos, ideias e eventos e reflete sobre eles; por “fé”, ou confissão entendo uma sociedade organizada que professa coletivamente uma crença específica ou um determinado modo de agir ético. Dever-se-ia substituir pois a expressão “fé sem religião” por “religião não confessional (não eclesial)”, portanto um exercício não organizado, não coletivo e inteiramente individual da “função religiosa”. (Entendo por esta última uma fidelidade, uma entrega ou uma submissão a um fato superior ou a um princípio “convicente” – *religio erga principium*). Esta tendência é característica da humanidade atual, sobretudo dos jovens. A razão desse fenômeno singular eu a vejo no fato de as pessoas estarem um tanto cansadas de crer

fenomenológica, observando sem indicadores externos de avaliação, ora sua obra gira em torno das implicações do significado, como por exemplo a ideia de que o arquétipo possui algum tipo de presciência”. (SAMUELS, 1989, p. 51).

⁶⁶ Em *De natura Deorum*, II, 72, Cícero deriva o adjetivo “religioso” do verbo *relegere* (considerar cuidadosamente)

⁶⁷ Escrúpulo de consciência.

⁶⁸ A religião é a justiça para com os deuses.

⁶⁹ *Divinum religio* significa devoção para com os deuses. In *Dererum natura*, 6,1276.

⁷⁰ Cumprir os sagrados ritos de Ceres (deusa) com a maior reverência.

⁷¹ A palavra religião deriva daquilo que nos une a Deus.

⁷² A verdadeira religião é aquela pela qual a alma se reconcilia com o único Deus do qual se havia separado pelo pecado.

e esgotadas pelo esforço de terem que aderir a ideias que não entendem muito bem e que portanto lhes parecem indignas de fé. Esta dúvida é reforçada pelos acontecimentos de nossa época. Acontecem coisas perante as quais o público se pergunta: é possível que um mundo, onde isto acontece, seja governado por um Deus bondoso, um *Summum Bonum*? Nosso mundo desmorona inclusive por estar dividido em duas partes por uma cortina de ferro. Numa das partes a atividade religiosa é desencorajada e oprimida, sendo o “príncipe da mentira”, o diabo, que na nossa metade perdeu toda substância ao evaporar-se numa simples *privatio boni*, foi elevado por razões de Estado, ao princípio supremo da ação política. Esses fatos têm uma conseqüência altamente sugestiva sobre os cristãos que professam a fé coletiva. Sempre que uma crença é preferida, exigida ou esperada, aumenta infalivelmente a dúvida e, assim, nasce uma vulnerabilidade da fé em alguns pontos determinados. [...] (JUNG, 1956-1961/2003, pp. 192-193).

Deste modo entendemos que Jung atenta-se a religião como uma experiência psicológica arquetípica. Contudo ele não desconsidera o aspecto metafísico e teológico da religião.

4.2 Religião como experiência Arquetípica.

Como vimos a abordagem de Jung a respeito da religião vincula-se ao aspecto psicológico, contudo, sem desqualificar as formas metafísicas e filosóficas. Este autor demarca, epistemologicamente, sua área de atuação, que é pelo viés da psicologia. Tanto a Psicologia, quanto todas as áreas de pesquisas das Ciências Humanas caracterizam a religião como uma criação humana. Assim entenderemos que a análise da religião cunhada por Jung surge a partir da psicologia e não da teologia, filosofia, metafísica ou pela análise da religião institucional. (JUNG, 1939/1988).

Jung entende que palavra religião deriva do termo latino "*re-ligare*", "*religere*". O termo *religere* vem da etimologia de *religio*, baseando-se em postulações de teóricos Antigos, como assertivas de Cícero. Contudo, há outra análise, judaico-cristã, da palavra *religio*, que deriva de *religare*, cujo significado é “unir”, “religar”. Jung adota a interpretação de *religio* como *religare*, pois este autor aproxima-se da concepção de Otto de numinoso, que afirma “Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’”.⁷³ (JUNG, 1939/1988, p.3). É importante destacarmos que esta escolha de Jung se deve a ideia que o mesmo tem sobre o termo *religare* que envolve característica do aspecto numinoso que é fundamental para o entendimento que ele tem da religião, como uma experiência psicológica e arquetípica.

Jung (1939/1988) deixa claro que o termo religião não se refere a uma determinada

⁷³ Jung apropria-se do conceito de numinoso de Rudolf Otto (1869-1937), teólogo e professor de ciência da religião, para referir-se sobre os arquétipos. (OTTO, 1917/1992).

profissão de fé religiosa: “Poderíamos, portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (1939/1988, p. 4). Nesse sentido, quando fala de religião, Jung não está se referindo a qualquer credo ou igreja em particular, seu interesse está na atitude religiosa como função psíquica; é a experiência religiosa como processo psíquico e experiência arquetípica.

No entanto, antes de identificarmos a apropriação que Jung faz do conceito de numinoso, entenderemos qual significado que Otto dá a este termo. No seu livro, *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (1917/1992), este autor analisa os elementos essenciais da religião que seria o aspecto divino ou Sagrado. Otto compreendia que o Sagrado é constituído de dois pontos; o aspecto racional e o irracional. Os fatores racionais compreendem as narrativas, as doutrinas e a moral religiosa que estão imbricados nas religiões, que está contido em uma apreensão conceitual. Já o aspecto irracional seria a experiência que está para além de um entendimento conceitual; este aspecto é caracterizado por Otto como numinoso.

Para este autor, o numinoso é o cerne e matriz de toda religião, nele o Sagrado é constituída de fatores irracionais, nos quais só é passível de apreensão por experiência e não de forma conceitual. E sendo o aspecto experiencial da vivência religiosa, que é manifestada pelo indivíduo. Segundo Otto (1917/1992) o numinoso possui elementos que conduzem àquele que experimenta um sentimento de criatura. O efeito do numinoso se caracteriza como forma de *mysterium* (é misterioso, incompreensível e desconhecido), ele é *tremendum et fascinum* (Ele é ao mesmo tempo, tremendo e fascinante para àquele que vivencia).

Jung apropriou-se do conceito de Otto de numinoso para referir-se aos arquétipos. Para este autor, o aspecto numinoso tem uma relação direta com o processo psíquico da experiência arquetípica. Conforme Richter:

Baseando-se em Otto, Jung afirma que a experiência do numinoso provoca uma modificação especial na consciência, e compara o contato com a presença ou o objeto numinoso ao confronto do indivíduo, da consciência, com os conteúdos do inconsciente. Tratar-se-ia basicamente das *imagens arquetípicas* procedentes do *arquétipo*. (RICHTER, 2005, p.24).

Portanto, podemos afirmar que são pelas características numinosas, presentes na experiência arquetípica, que Jung identifica semelhanças entre a experiência arquetípica e a religião. Sendo assim, e este autor percebe que a religião como uma expressão da experiência arquetípica por referir-se ao efeito numinoso. (JUNG, 1939/1988). Segundo Silveira:

Os aspectos principais do arquétipo seriam sua numinosidade, inconsciência e autonomia. O contato com as imagens de origem arquetípica proporcionaria fascínio e temor conduzindo assim o ser humano à *experiência primordial*. (SILVEIRA, 1981 p.24).

Podemos identificar que estas características de fascínio e temor, presente no contato do Ego com as experiências arquetípicas, também são semelhantes às características que Otto (1917/1992) nomeia como experiência numinosa do Sagrado, *tremendum et fasciniun*. Para este autor:

O conteúdo qualitativo do numinoso cuja forma é o misterioso, é, por um lado o elemento repulsivo [...], o *tremendum*. [...] Por outro lado, e ao mesmo tempo, é algo que exerce uma *atração* [sic] particular, que cativa, *fascina* e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contraste. Esta harmonia de contraste, este duplo carácter do numinoso, verifica-se em toda a história das religiões. (OTTO, 1917/1992, p.49).

Dessa maneira, Jung caracteriza a religião como uma experiência arquetípica, por possuir este efeito numinoso de *fascinium et tremendum*. Nesta mesma linha de raciocínio, Silveira afirma que:

os sistemas religiosos recolhem e conservam imagens simbólicas oriundas do inconsciente, elaborando-as em seus dogmas, estabelecendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica. As confissões religiosas seriam formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas primordiais. (SILVEIRA, 1981, p.43).

Jung compreende que determinada confissão religiosa surge, a princípio, a partir de dois aspectos, “por um lado, se funda, originalmente, na expressão do numinoso, e por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta” (JUNG, 1939/1988, p. 4). Dessa forma, relata que:

Grande número de práticas rituais são executadas unicamente com a finalidade de provocar deliberadamente o efeito numinoso, mediante certos artifícios mágicos como p. ex. a invocação, a encantação, o sacrifício, a meditação, a prática do ioga, mortificações voluntárias de diversos tipos, etc.. (JUNG, 1939/1988, p.3).

Portanto, na visão de Jung (1939/1988), as confissões religiosas são formas dogmatizadas das experiências psicológicas, nas quais estas foram sacralizadas e organizadas em uma construção mental para adquirirem conotações e serem simbolizadas, com finalidade de conscientização. Tais construções ocorreram através de várias repetições, ao longo dos

tempos. Assim as confissões religiosas podem desempenhar uma função mediadora entre o Ego e sua experiência arquetípica imediata, através de símbolos que se observam em seus dogmas e rituais.

Segundo Jung (1939/1988), a ocorrência de diversas repetições das experiências originais, durante os vários séculos da humanidade, fez com que estas experiências se transformassem em ritos e instituições quase imutáveis. Desse modo, os ritos e as instituições representam formas de experiências religiosas para várias pessoas. Jung propõe que vários rituais teriam sido, transformados em dogmas para conservarem os processos simbólicos das experiências psíquicas primordiais. Então, para o autor, os dogmas seriam expressões de base psicológica arquetípica, seria uma elaboração arquetípica de uma necessidade coletiva. Nesse sentido, ele explica que:

O que geralmente se chama de “religião” constitui um sucedâneo em grau espantoso que me pergunto seriamente se esse tipo de religião - que prefiro chamar de “confissão” - não desempenha uma importante função na sociedade humana. Ela tem a finalidade evidente de substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizado. (JUNG, 1939/1988, p.48).

Jung (1939/1988) afirma que os dogmas e os rituais religiosos servem como uma forma de símbolos para intermediar às experiências arquetípicas imediatas, pois quando estas experiências surgem de forma direta para consciência do Ego, sem ser simbolizadas, acarretam em ameaças à integridade do Ego. Este autor observou diversos casos clínicos de seus próprios pacientes, pessoas com convicções religiosas que, ao recorrerem a certos símbolos ou a dogmas e rituais religiosos, se protegiam das experiências imediatas arquetípicas.

É nesse contexto que Jung (1939/1998) tem uma visão funcional das religiões (dogmas e rituais), ao perceber que elas organizam símbolos capazes de proteger o Ego das experiências arquetípicas. Nesta perspectiva, Jung afirma que, enquanto tal experiência for eficaz, não é passível de críticas, entendendo que esta modalidade de experiência pode ser útil ao processo de desenvolvimento da personalidade do indivíduo, ou seja, ao processo de individuação.

Na visão de Silveira (1981), Jung apresenta uma atitude positiva sobre as religiões: “Todas são válidas na medida em que recolhem e conservam as imagens simbólicas oriundas das profundezas do inconsciente e as elaboram em seus dogmas, promovendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica”. (SILVEIRA, 1981, p. 153). Mas, em

contrapartida, Jung relata que podem também ser prejudiciais ao crescimento psicológico, se a experiência religiosa do indivíduo caracterizar um processo psicotizante, quando não há uma assimilação do Ego, ocorrendo uma invasão arquetípica. (JUNG, 1939/1988).

Nesta direção Jung (1939/1988) identifica que semelhante aos dogmas, rituais e as religiões, podem proporcionar uma possibilidade de simbolização (conservar as experiências arquetípicas, proporcionando a possibilidade de o Ego entrar em contato com inconsciente) como também a não simbolização (a possibilidade de uma invasão arquetípica), também existem outras formas de possibilidade de simbolização na nossa cultura. Exemplo disso são os povos primitivos e o homem moderno.⁷⁴

Jung no Círculo de Eranos⁷⁵ proferiu diversas palestras acerca da temática da religião, da busca pela integração do racional e irracional, do simbolismo religioso, da concepção do símbolo, das sociedades primitivas e contemporâneas, e das culturas ocidental e oriental. (JUNG, 1929/1990; 1931/2011; 1939/1988; 1942/1988; 1942/1988a). A partir destes estudos, Jung identificou uma contraposição entre o homem primitivo e o homem moderno; percebendo que existem formas diferentes de se relacionarem com suas experiências. Para o autor (1931/2011), o homem moderno possui dificuldade em simbolizar, devido à falta de elementos existentes atualmente em nossa sociedade, e invariavelmente possui uma atitude mais racional. Já o homem primitivo possuía uma maior facilidade em simbolizar, por possuir fatores que contribuíam para o processo de simbolização; em contrapartida, está distante da atitude racional.

Contudo a crítica de Jung não é apontar qual é o melhor modelo de relação do homem com a sociedade; seja o modelo primitivo ou o moderno. O questionamento que ele faz é sobre a relação à desconexão do Ego com o inconsciente. Assim, este autor identifica pontos positivos e negativos nas duas formas. (JUNG 1931/2011).

Portanto o questionamento deste autor refere-se à indagação, se o homem primitivo possui maior facilidade de simbolizar suas experiências por se constituir em uma sociedade

⁷⁴ Jung (1931/2011), usa os termos homem primitivo ou arcaico e homem moderno para demonstrar a diferença psicológica entre o homem tido como primitivo, das civilizações antigas e do homem tido como moderno, civilizado da sociedade moderna. Assim ele apresenta que nas civilizações antigas eram mais propícios costumes e ritos que conduziam o homem para uma maior possibilidade de simbolização. Já na sociedade moderna e civilizada carece de rituais e costumes para que o homem civilizado tenha possibilidade de simbolizar suas experiências; contudo a sociedade moderna e civilizada não está ausente de fatores para simbolização.

⁷⁵ O Círculo de Eranos configura-se a partir de um grupo interdisciplinar, de importantes personagens internacionais, que surgiu em 1933 e perdurando até atualmente. As palestras eram realizadas anualmente, sempre na segunda quinzena de Agosto, junto ao lago Maggiore, em Ascona (Suíça). Para mais detalhes sobre a importância e as discussões de temas que Jung trabalhou no Círculo de Eranos, sugiro a dissertação de Silveira (2013) *A psicologia da religião ocidental e oriental: a influência do Círculo de Eranos no entendimento da Religião na perspectiva de Carl Gustav Jung*.

que enfatiza os ritos, rituais e mitos; atribuindo essas experiências arquetípicas aos deuses; e se isso contribui para o processo de simbolização. Em contrapartida, podemos verificar que há, no homem primitivo, uma falta de consciência devido a uma imersão total, no inconsciente, e, assim sendo avassalado pelo inconsciente e pelos arquétipos não serem vivenciados como fatores psíquicos, mas, como seres verdadeiros. (JUNG, 1931/2011).

Já o homem moderno, Jung (1931/2011) entende que esse não consegue simbolizar mais por meio de rituais e tampouco acredita em algo transcendente, pois, sempre racionaliza suas experiências e não é capaz de simbolizá-las de outra forma. Com isso, acaba sendo tomado pelas experiências arquetípicas imediatas, que são negativas para integridade do Ego. Contudo Jung aponta que o homem moderno não está, totalmente, esvaziado das formas simbólicas, deve manter sua crença no poder arbitrário, que está para além da razão, como o homem primitivo fazia.

De acordo com Shamdasani (2005, p.333), “[...] a tarefa que se propunha ao homem moderno consistia em recuperar esse enraizamento mítico e cosmológico, [arquetípico], exemplificado pelos índios pueblós, sem sacrificar os ganhos da consciência moderna”. Portanto, este poder arbitrário do homem contemporâneo, que está presente no homem primitivo, continua nele a partir do processo de simbolização, através da busca do autoconhecimento, seja na arte ou em outras formas de simbolização, como nas religiões e na própria ciência que passa ter um reconhecimento dos aspectos do inconsciente. Conforme Jung:

O crescente interesse pela psicologia no mundo inteiro, nos últimos vinte anos, prova irrefutavelmente que a consciência moderna se afastou um pouco das realidades exteriores e materiais para voltar sua atenção mais para a realidade interna e subjetiva. A arte expressionista antecipou profeticamente esta mudança, porque toda arte sempre capta com antecedência e intuitivamente as futuras mudanças da consciência em geral. (JUNG, 1931/2011, p.93).

Para Jung (1931/2011), as teorias científicas enquanto vistas, apenas, pelo aspecto racional, tem pouco valor simbólico, mas, enquanto forem vivenciadas como um sistema de crenças, que possui o intuito de refletir experiências psicológicas exerce função de representações simbólicas, o que se estende aos dogmas religiosos, que exprimem seu caráter irracional por meio de imagens.

Neste sentido, Jung (1939/1988), afirma existir uma relação entre o dogma e a psique, na qual o dogma religioso constitui-se numa representação simbólica, de base arquetípica.

Assim, quando Jung busca compreender os fenômenos religiosos, faz uma leitura psicológica de tais fenômenos e pretende reencontrar a ligação dos dogmas religiosos com as imagens imediatas do arquétipo, a partir da análise dos símbolos do inconsciente.

Segundo Jung (1939/1988), há dois tipos de símbolos, os naturais e os culturais. Os símbolos de características naturais são imagens arquetípicas de conteúdos que surgem do inconsciente, independentemente, da consciência do indivíduo, ou seja, o inconsciente cria símbolos que abrangem todos os aspectos da natureza humana que se arraigaram, ao longo dos tempos, nas diversas representações coletivas do homem primitivo. Por sua vez, os símbolos de características culturais são considerados “verdades eternas” presentes nas religiões, mas que passaram por modificações realizadas pela atividade consciente, tornando-se assim representações coletivas do homem moderno. Isso não significa, necessariamente, que eles perdem suas características de representação simbólica, pois estas podem continuar vivas e sua numinosidade ser mantida.

Nessa perspectiva, Jung (1939/1988) afirma que os processos psíquicos arquetípicos possuem características numinosas, e que para se tornarem acessíveis para compreensão e percepção do Ego, e assim proporcionem a ele a possibilidade que se desenvolva e, conseqüentemente, propicia uma progressão no processo de individuação, ele necessita de símbolos que intermediem o confronto dos conteúdos inconsciente com os fatores conscientes do Ego. Pois o Ego ao entrar em contato com os fatores inconsciente, sem uma mediação do símbolo terá sérios prejuízos em sua integridade. Assim, a função do símbolo seria a de permitir que Ego se depare com os fatores do inconsciente, sem que ocorra comprometimento à sua integridade. (JUNG, 1939/1988).

De acordo com Jung (1931/2011) é pela elaboração do Ego dos conteúdos inconscientes, via processo simbólico que acontecerá processo natural que não colocaria em perigo a sua integridade. Assim, este autor identifica que para que aconteça esta elaboração do Ego dos fatores inconscientes faz-se necessário que ocorra uma integração dos fatores racionais e irracionais. Dessa forma, o homem primitivo, que está imerso nas figuras simbólicas dos mitos, ritos e rituais, necessita também de integrar os fatores racionais. Já o homem moderno, ao contrário, devido à intensificação da racionalização necessita integrar seus conteúdos irracionais. Como vimos, anteriormente, seja pela arte ou outras formas de simbolização como nas religiões e na própria ciência que passa ter um reconhecimento dos aspectos do inconsciente. Nesta mesma direção, Richter afirma em relação ao homem moderno:

O homem moderno estaria desconectado da natureza, o que significa que os eventos desta não possuem mais um significado simbólico para ele, ou seja, eles foram despidos de sua numinosidade. Desta maneira uma grande quantidade de energia psíquica tornou-se inconsciente. O fato, porém, de que esta energia desaparece da consciência não significa que ela se perca de vez. Ela reaparece a partir de fenômenos inconscientes e eventos simbólicos, como, por exemplo, nos sonhos, que compensam determinados distúrbios da psique consciente. Através de símbolos presentes em nossos sonhos, entrariamos novamente em contato com nossa “natureza original”. A consideração de eventos internos e da numinosidade que os acompanha constituiria a atitude religiosa⁷⁶. (RICHTER, 2005, p.46).

Segundo Jung (1939/1988), o homem que possui uma forma simbólica por meio da religião, (lembrando que este não é a única forma de representação simbólica) pode, através dela, assimilar seus conteúdos psíquicos trazendo-os para consciência por meio do processo de simbolização.

Dessa maneira as confissões religiosas evocam em suas vivências o aspecto arquetípico que através de seus dogmas, ritos e rituais podem desempenhar uma função mediadora (simbólica) entre o indivíduo e sua experiência arquetípica imediata, pois a experiência imediata, através do processo de simbolização, permite a aproximação entre a consciência e as manifestações arquetípicas que procedem do inconsciente. (JUNG, 1939/1988).

Conforme Jung (1939/1988) o envolvimento da consciência com conteúdos arquetípicos do inconsciente desperta sentimentos de fragilidade, na consciência. Isso por ela desconhecer esses conteúdos e ter que assimilá-los. Tudo isso provoca certo desequilíbrio psíquico, o que leva o indivíduo a recorrer a rituais existentes, na dimensão coletiva, organizados durante vários séculos; ou também a criar, espontaneamente, rituais para se proteger de eventuais desintegrações de sua personalidade, existentes na passagem de um estado psíquico ao outro (inconsciente para consciência). (JUNG, 1939/1988).

Cumpré deixar claro aqui, que assim sendo, a partir do aspecto simbólico presente nos rituais religiosos, a religião se torna uma possibilidade, um caminho para que ocorra o processo de individuação, através da sua organização e oferta simbólica, contudo ela não é o único caminho. A religião não é uma panacéia; ela é, apenas, uma das diversas possibilidades simbólicas para que não ocorra a desintegração do Ego, diante do efeito numinoso do arquétipo. Caso fosse essa perspectiva equivocada, em que a religião seria a solução para o processo de individuação, os ateus não incorreriam, nesse processo de crescimento psicológico, o que é absolutamente incorreto! Mais, ainda, nessa linha de raciocínio, todas as

⁷⁶ Esta atitude religiosa apontada não tem nada a ver com religião. O que é chamado aqui de atitude religiosa é uma postura diante questões psicológicas (arquetípicas), ou seja, uma experiência numinosa.

peessoas ditas religiosas estariam em franco processo de individuação, o que também seria, igualmente, incorreto.

Por conseguinte, podemos afirmar a é que a análise proposta por Jung sobre os mitos, ritos e religiões são formas que o homem expressa de maneira protegida, de forma simbólica, vivências e experiências passadas de caráter arquetípico, como também as que estão vivenciando, no presente. Nesta mesma direção, Richter descreve:

Jung sugere que o material mitológico nos fornece dados acerca do funcionamento psíquico. Concebendo o arquétipo como uma disposição para reproduzir representações típicas que correspondem a experiências pertencentes ao processo de conscientização do ser humano, podemos dizer que o mito ilustra um momento potencial da síntese particular entre consciente e inconsciente. Para Jung tanto o mito como o rito possuem significado terapêutico. (RICHTER, 2005, p.50).

Assim, Jung (1939/1988) vê a importância dos mitos e ritos como um processo simbólico de conteúdos do inconsciente e observa que há possibilidade das confissões religiosas constituírem, de certo modo, uma espécie de “cura religiosa”. Ele aponta que alguns ritos, mitos e religiões, na pior das hipóteses, funcionariam como “métodos de higiene”. Isso quer dizer que, por meio de alguns rituais e mitos, as pessoas com disposição religiosa, se protegem das experiências arquetípicas; diferentemente daquelas que não dão importância às questões religiosas ou a qualquer outro meio como processo simbólico para se proteger de conteúdos do inconsciente. Isto não se quer dizer que todas as pessoas tenham de ter uma religião para ser saudável; a importância da religião, aqui, é vista como simbólica e serve como proteção da experiência arquetípica que é numinosa. Muitas pessoas que não têm religião podem utilizar-se de outras práticas e costumes como forma de simbolização.

Por outro lado, Jung também faz uma crítica da religião quando ela não é utilizada como processo simbólico, mas como forma de expressão, que conduz para uma alienação. (JUNG 1939/1988) Assim, a religião torna-se, extremamente, prejudicial ao desenvolvimento do Ego e, conseqüentemente, inviabiliza o processo de individuação⁷⁷. Podemos observar estas características nos tipos de fundamentalismo que aliena o indivíduo.

Nesta direção, percebemos que a visão que Jung tem sobre a religião está relacionada à experiência psicológica arquetípica e não enquanto religião confessional/Institucional. Esta, enquanto uma forma de expressão simbólica será fundamental para o desenvolvimento psicológico do indivíduo, mas também pode se tornar um campo privilegiado de psicopatologias, quando não exerce uma função simbólica. (JUNG1939/1988).

⁷⁷ Veremos adiante algumas características da religião que compromete o processo de individuação, trazendo sérios prejuízos à integridade do Ego.

Assim, como vimos, anteriormente, Jung (1939/1988), afirma que uma pessoa pode utilizar-se de conteúdos simbólicos de seus rituais e dogmas, por meio de uma convicção religiosa, e através dela, significados vivos e numinosos, podem servir como instrumentos no processo de transformação psíquica positiva. Assim, a compreensão destas experiências contidas nos rituais e dogmas religiosos proporcionaria ao indivíduo um novo estado de consciência. Pois,

[...] o dogma é como um sonho que reflete a atividade espontânea e autônoma da psique objetiva, isto é, do inconsciente. Esta expressão do inconsciente constitui um expediente defensivo contra novas experiências imediatas e é muito mais eficaz do que uma teoria científica. Esta última tem de subestimar forçosamente os valores emotivos da experiência. E sob este aspecto o dogma é profundamente expressivo. Uma teoria científica logo é superada por outra, ao passo que o dogma perdura por longos séculos. (JUNG, 1939/1988, p.45).

Contudo, os ritos e os dogmas religiosos, apesar de possuírem função mediadora, não devem ser reduzidos a mecanismos de defesa, pois, quando isso ocorrer, podem ser substituídos por conceitos científicos, os que o homem moderno atribui categoria de verdade. Isso traria sérios problemas à psique, pois assim o homem não simbolizaria seus conteúdos internos. Conforme postulações deste mesmo autor:

O dogma constitui uma expressão da alma muito mais completa do que uma teoria científica, pois esta última só é formulada pela consciência. Além disso, através de seus conceitos abstratos, uma teoria mal consegue exprimir o que é vivo, enquanto o dogma, utilizando-se da forma dramática do pecado, da penitência, do sacrifício e da redenção, logra exprimir adequadamente o processo vivo do inconsciente. (JUNG, 1939/1988, p.45).

Deste modo, Jung (1939/1988) entende que a exacerbação de conteúdos científicos promove uma atitude antimitológica, observada no homem contemporâneo, pois este não utiliza mais mitos, dogmas ou ritos como forma de simbolização dos conteúdos do inconsciente. Jung não nega a importância da racionalização que está presente nos conteúdos científicos, ao contrário, este autor, enfatiza a necessidade do aspecto racional para o desenvolvimento do Ego. Contudo, este autor critica é a exacerbação dos conteúdos científicos que leva à unilateralidade da razão, que é prejudicial para o desenvolvimento do Ego e, assim o processo de individuação se faz necessário a união dos opostos, racional e irracional, integração dos conteúdos da consciência e do inconsciente.⁷⁸ (SILVEIRA, 2013).

⁷⁸ Podemos identificar dois movimentos que influenciaram Jung sobre a questão do simbólico: O romantismo alemão que enfatiza a importância do Símbolo (Para leitura detalhada sobre o Romantismo alemão indicamos como leitura o livro de Barreto (2008) *Símbolo e sabedoria prática: C. G. Jung e o mal-estar da*

De acordo com Jung:

O homem moderno não entende o quanto o seu “racionalismo” (que lhe destruiu a capacidade para reagir a ideias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo” psíquico. Libertou-se das “superstições” (ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isto, paga agora um alto preço em termos de desorientação e dissociações universais⁷⁹. (JUNG, 1964/2008, p.118).

Portanto, Jung afirma, que o homem moderno devido à intensificação de seu lado racional, tende a negar sua dimensão simbólica e irracional promovendo, portanto esta atitude antimitológica. A integração do lado irracional se faz necessária e é fundamental para o desenvolvimento do Ego, sendo assim, o mito torna-se um fator essencial de manifestação do irracional, pois ele é uma representação simbólica da manifestação arquetípica. Podemos identificar diversas expressões da cultura como representação simbólica, como exemplo, “o conto de fadas e o mito expressam processos inconscientes e sua narração produz sempre um revivescimento e uma recordação de seu conteúdo, operando, conseqüentemente, uma nova ligação entre a consciência e o inconsciente”. (JUNG, 1951/1986, p.56).

Dessa maneira, percebemos o porquê Jung (1939/1988) se interessa pelo estudo de vários mitos, rituais e experiências religiosas: todos são caracterizados por possuírem conteúdos arquetípicos, vivências que por se repetirem, ficaram no inconsciente da humanidade, ou seja, são conteúdos inconscientes coletivos. Dessa forma, o interesse direto de Jung refere-se aos conteúdos arquetípicos e indiretamente aos mitos, ritos e nas religiões.

Nesta mesma direção, sobre a importância das expressões simbólicas contidas em nossa cultura, e por elas serem comuns a todos nós, ou seja, universal, devido sua característica arquetípica, Campbell afirma que:

A psique é a experiência interior do corpo humano, que é essencialmente o mesmo para todos os seres humanos, com os mesmos órgãos, os mesmos instintos, os mesmos impulsos, os mesmos conflitos, os mesmos medos. A partir desse solo comum, constitui-se o que Jung chama de arquétipos, que são ideias em comum nos mitos. (CAMPBELL, 2009, p. 53).

modernidade); e o Círculo de Eranos que apresenta o diálogo entre os aspectos racional – irracional (Sugiro a dissertação de Silveira (2013) intitulada A psicologia da religião ocidental e oriental: *A influência do Círculo de Eranos no entendimento da Religião na perspectiva de Carl Gustav Jung*).

⁷⁹ Conforme (JUNG; WILHELM, 1929/1990, p.49) “Congratulamo-nos por haver atingido um tal grau de clareza, deixando para trás todos esses deuses fantasmagóricos. Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Ainda estamos tão possuídos pelos conteúdos psíquicos autônomos, como se estes fossem deuses. Atualmente eles são chamados: fobias, obsessões, e assim por diante; numa palavra, sintomas neuróticos. Os deuses tornaram-se doenças”.

Outras experiências que podem também constituir processos de simbolização, como relatado, aqui, estão também em sonhos, contos de fadas, e também nas religiões. Assim, entendemos porque ele atribui importância psicológica à religião e propõe, por exemplo que:

[...] a afirmação de que o Espírito Santo é o inspirador do dogma significa que este não provém de uma sofisticação nem de meras especulações conscientes, mas é motivado por fontes extraconscientes e mesmo extra-humanas. Enunciados como estes e outros semelhantes ocorrem geralmente em acontecimentos de natureza arquetípica. Eles aparecem sempre associados ao sentimento de presença de algo numinoso. O sonho arquetípico, p.ex., pode fascinar o indivíduo a tal ponto, que ele sempre, que ele se sente inclinado a tomá-lo como uma iluminação, uma advertência ou ajuda sobrenatural. Nos tempos atuais as pessoas em geral se acanham de revelar experiências desta natureza e com isto denunciam a existência de um medo sagrado diante do numinoso. Quaisquer que sejam as experiências com o numinoso, todas têm em comum a circunstância de assentar suas fontes num plano extraconsciente. (JUNG, 1942/1988a, p.150).

Portanto, Jung (1942/1998a) cita também o caso do místico suíço, Nicolau de Flue, que teve uma visão, aterrorizante, durante uma experiência, na qual afirmava ter visto uma luz tão forte e penetrante, que temera que seu coração explodisse devido à força e efeito dos sentidos. Com objetivo de compreender tal experiência, Nicolau de Flue refletiu sobre a natureza daquela visão e concluiu ter visto a própria Santíssima Trindade. Assim, este indivíduo elaborou uma assimilação, transformando aquela visão assustadora na ideia redentora da Trindade.

Segundo Jung (1942/1988a), a história de Nicolau de Flue indica a utilidade protetora e elaboradora do símbolo dogmático religioso, tornando evidente, através de uma vivência anímica tão forte, intensa e perigosa que pode ser uma experiência arquetípica. Mas o processo de simbolização, no caso do símbolo religioso da trindade cristã⁸⁰, por sua vez, permite a realização dessa experiência sem prejudicar seu alcance ou a transcendência de seu significado.

Silveira (1976) também nos relata uma história que representa uma experiência numinosa, na qual há uma elaboração simbólica, o caso de Jacob Boehme (1575-1624); filósofo e místico alemão. Seu primeiro livro impresso, *Christosophia*, foi publicado em 1623, e teve grande repercussão. Suas ideias conquistaram muitos seguidores em toda a Europa e os seus discípulos ficaram conhecidos como os boehmistas. Ele também era casado e tinha muitos filhos, trabalhava como sapateiro para sustentar a família. Certo dia, estava em sua

⁸⁰ O aspecto arquetípico da trindade religiosa pode ser observado em outras culturas religiosas como no Egito, Babilônia e Grécia. Para mais detalhes sobre o aspecto arquetípico da trindade em outras culturas religiosas que influenciaram a trindade cristã indicamos ler o texto *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade- tópico Paralelos pré cristãos da ideia da trindade*. (1942/1988a).

oficina trabalhando, e seus olhos fixaram em um prato de louça, que refletiu a luz do sol e um grande brilho, no qual ele entrou em estado de êxtase, que mudou sua vida. Contudo esta experiência, não o conduziu a uma desorientação, ao contrário, “depois desse êxtase, e de outros semelhantes, Boehme escrevia suas experiências, desenhava suas visões e, voltava a remendar sapatos. Era respeitado por seus contemporâneos como um homem religioso e um filósofo”. (SILVEIRA, 1976, p.311)⁸¹.

Entretanto, o contrário também é possível, pois o Ego ao ter estas experiências imediata sem uma assimilação, denominada como processo de elaboração simbólica, o Ego se perderia ou se desintegraria pela numinosidade da experiência. O que equivale a dizer que o efeito numinoso do arquétipo possui caráter de plenitude, mistério, podendo ser impactante e avassalador para o Ego, caso não ocorra um processo de simbolização. (JUNG, 1942/1988a).

Nise da Silveira (1976) relata o caso de Carlos Pertuis, que também era sapateiro de profissão como Boehme, no entanto, não teve uma elaboração simbólica como ele, já que em vários anos, vinha vivenciando experiências numinosas o que o comprometeu, bastante, devido seu Ego possuir uma fragilidade e ele não suportá-la. No mês de Setembro de 1939, Carlos se deparou com uma luz intensa vinda dos raios do sol, que refletia no espelho de seu quarto, e nele havia um brilho intenso no qual vivenciou uma experiência cósmica (planetário de Deus). Carlos gritava, intensamente, e queria que seus familiares vissem tal fenômeno e vivenciasse também tal experiência como ele. Como esta visão o trouxe uma perturbação intensa, o mesmo teve que ser internado no hospital psiquiátrico, aos 29 anos, onde viveu esta confusão intensamente. Em 1947, começou a frequentar o Ateliê de arteterapia, onde produziu diversas obras, contudo estes trabalhos sempre representaram o estado mental que o comprometeu por toda vida. Podemos inferir que no caso de Carlos, a experiência dita como mística ou religiosa, ao invés de ter exercido uma função simbólica o conduziu a uma profunda dissociação psíquica, a partir da experiência imediata e não simbolizada do arquétipo.

Assim, podemos identificar que as várias experiências arquetípicas vivenciadas pela humanidade, nas quais estão presentes nos mitos, os dogmas, rituais e nas religiões são formas que evocam os conteúdos arquetípicos, que quando simbolizadas protegem o Ego à

⁸¹ Hillman (1993) apresenta em seu livro *Paranóia*, o fenômeno religioso pode ser experimentado como uma expressão da experiência arquetípica. Assim neste trabalho ele apresenta que na paranóia e na revelação há uma linha direta e também estreita. Pois ele aponta o que as diferenças estão na interpretação dos fatos. Assim Hillman (1993, p.16) desenvolve no decorrer do texto a linha de raciocínio que há uma linguagem de correto e incorreto quando se refere à paranóia e a revelação. “As definições de revelação correta pertencem à teologia, enquanto que as definições de revelação errada, falsa ou ilusória pertencem à psicologia da anormalidade e sua categoria de ‘paranóia’”.

exposição direta destas experiências, e também o proporciona a possibilidade de perceber estes conteúdos arquetípicos e assimilá-lo e, conseqüentemente, gera uma nova consciência e desenvolvimento do Ego permitindo-o uma progressão no processo de individuação. Contudo se o Ego não assimilar estes símbolos podem conduzi-lo a um estado de desorientação mental, proporcionando-o doenças e sintomas que inviabilizam o seu desenvolvimento, e conseqüentemente compromete o processo de individuação; já que a individuação requer a assimilação do Ego dos conteúdos inconsciente e assim para ter uma nova consciência. (1942/1988a).

Nesta direção, continuaremos no próximo tópico identificando a importância das diversas formas de manifestações dos símbolos em nossa cultura. Assim, veremos a relação do símbolo do Si-mesmo na religião com o processo de individuação.

4.3 Religião e Individuação: A representação do Si-mesmo na religião.

Anteriormente vimos diversas passagens representando o simbolismo do Si-mesmo; como por exemplo, os números (a quaternidade), a mandala, a alquimia e nas tradições religiosas. Assim direcionaremos nosso estudo do simbolismo do Si-mesmo, principalmente na representação da divindade, pois conforme Jung (1951/1986) esta é um receptáculo privilegiado para representação do Si-mesmo. Jung entende que:

Seria uma blasfêmia afirmar que Deus pode manifestar-se em toda parte menos na alma humana. Ora a intimidade da relação entre Deus e a alma exclui de antemão toda e qualquer depreciação desta última. Seria talvez excessivo falar de uma relação de parentesco; mas, de qualquer modo, deve haver na alma uma possibilidade de relação, isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o *arquetipo da imagem de Deus* [e não Deus]. (JUNG, 1944/1991, p. 23 grifo do autor).

O símbolo da totalidade, o Si-mesmo, é representado em nível coletivo, mais especificamente, nas religiões monoteístas, como figura de Deus, que está presente no Cristianismo, Judaísmo e Islamismo. A representação simbólica do Si-mesmo está contido nas religiões como *imago dei*⁸²(imagem de Deus) como símbolo da totalidade⁸³. Sobre tal representação Jung relata que:

⁸²O termo *imago dei* aparece no texto algumas vezes em maiúsculo outras vezes em minúsculo. Assim adotaremos a forma minúscula e itálica.

⁸³ Vale lembrar mais uma vez, o aspecto psicológico da abordagem de Jung. Observa-se que ele se refere à imagem de Deus e não de Deus.

[...] não me parece de todo improvável que o arquétipo da totalidade possua, como tal, uma posição central que o aproxime singularmente da imagem de Deus. Esta semelhança é ainda confirmada, em particular, pelo fato de este arquétipo criar um simbolismo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade. Estes fatos tornam possível uma limitação do sentido de nossa afirmação feita acima, sobre o caráter indiferenciável da imagem de Deus e do inconsciente: a imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em si, mas com um conteúdo particular deste último, i.é, com o arquétipo do si-mesmo. (JUNG, 1942/1988, p.471).

Para Jung (1942/1988), há sempre uma imagem da totalidade ou do Si-mesmo que é representada, nas mais diversas experiências religiosas, pela *imago dei*. Assim como o Si-mesmo possui o caráter ordenador, também a *imago dei* exerce a função ordenadora destas experiências. Esta ordenação viabiliza a simbolização da experiência, para que assim se tenha conscientização dos elementos inconscientes. Como vimos aqui, a experiência religiosa emana do inconsciente, apresentando-se de forma numinosa à psique, por ser constituída de uma experiência arquetípica. Por isso, percebemos uma relação entre o Si-mesmo e a *imago dei* nas experiências religiosas.

Desse modo, observamos que o Ego ao entrar em contato com a experiência arquetípica, através da representação simbólica do Si-mesmo, vivencia uma experiência numinosa e transcendental⁸⁴, que permite que ele tenha assimilação dos conteúdos arquetípos; já que o símbolo do Si-mesmo possui aspecto de centro, totalidade e ordenadora. Desse modo, compreendemos que a *imago dei*, nas representações religiosas, possui esta característica, já que esta é uma forma de representação do Si-mesmo. (JUNG, 1942/1988).

Portanto, entendemos a importância que Jung dá às religiões, por identificar que há, no contexto simbólico religioso uma representação do Si-mesmo, a partir da figura de Deus (*imago dei* ⁸⁵) que se apresenta como símbolo da totalidade, uma vez, que este possui o caráter de ordenar todos os outros arquétipos a ele. Semelhante ao Si-mesmo que possui a função de ordenar e equilibrar o confronto dos opostos, ou seja, intermediar o confronto da consciência com o inconsciente e, assim o Ego pode ter uma nova consciência. Como este autor afirma:

Na maioria das formas de misticismo a experiência mística central aparece simbolizada, com justeza, pela luz. É estranhamente paradoxal que o aproximar-se de uma região que parece um caminho que nos leva à

⁸⁴Esta experiência transcendental refere-se o contato do Ego com o Si-mesmo que o permite um novo estado de consciência. Assim esta experiência transcendental não é visto do ponto de vista metafísico, mas sim pelo viés da Psicologia.

⁸⁵ A figura da *imago dei* apresenta como representação simbólica do Si-mesmo; e assim, possui a função de ordenadora nos sistemas monoteístas de religião. Veremos adiante que há no Cristianismo uma unilateralidade na figura de Deus, por não considerar o mal, a matéria e o feminino.

escuridão tenha por resultado a luz da iluminação. Mas trata-se aqui da usual enantiodromia⁸⁶ “*per tenebras ad lucem*” (à luz através das trevas). Em muitas das cerimônias de iniciação, efetua-se uma [...] (descida à caverna), um mergulho nas profundezas da água batismal ou uma volta ao seio materno onde se dará o novo nascimento. O símbolo do novo nascimento descreve tão somente a união dos contrários - consciente e inconsciente - mediante analogias de caráter concretista. Qualquer simbolismo do novo nascimento tem como base a função transcendente. Como esta função leva a um aumento do grau de consciência reflexa (acrescentando-se os conteúdos anteriormente inconscientes ao estado precedente), este novo estado acarreta um maior grau de luz. Trata-se, portanto, de um estado iluminado, em relação à relativa obscuridade do estado anterior. Em inúmeros casos a luz aparece até mesmo sob a forma de visões. (JUNG, 1942/1988, p.514).

Nesta mesma linha de raciocínio, Jung (1942/1988) acrescenta que o Si-mesmo possui em si, a característica de função transcendente, ou seja, uma característica que permite a intermediação do confronto dos opostos (consciente versus inconsciente), que atua com objetivo de resolver os conflitos existentes, entre consciente e inconsciente e, assim proporcionando que o Ego tenha uma nova percepção. Esta nova consciência do Ego conduz a um processo de transformação na atitude consciente do indivíduo, direcionando-o à individuação. Portanto podemos pensar a função transcendente como aspecto do Si-mesmo. Nesse sentido, Jung relata:

O espírito entendido como “instrumento para se atingir a outra margem” indica uma ligação entre a função transcendente e a ideia de espírito ou de si-mesmo. Como a natureza incognoscível do espírito, isto é, do inconsciente, sempre se apresenta à consciência sob forma de símbolos – o si-mesmo é um destes símbolos -, o símbolo funciona como “instrumento para atingir a outra margem”, ou, dito em outras palavras, é um instrumento de transformação. (JUNG, 1942/1988, p.508).

Semelhantemente à perspectiva de Jung, Lepargneur e Silva (1997) afirmam que as experiências transcendentais⁸⁷ são observadas tanto em experiências místicas como também em experiências psicológicas profundas. Aquilo que o místico chama de experiência divina, Jung denomina de inserção na totalidade do Si-mesmo.

⁸⁶ O termo de Enantiodromia não era de Jung, mas sim de Heráclito. (JUNG, 1921/1991). De acordo com o *Dicionário crítico de análise junguiana* (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 32), Jung “aplicou o termo à emergência de OPOSTOS inconscientes correspondentes aos pontos de vista mantidos ou expressos pela consciência. Se uma tendência extrema, unilateral, domina a vida consciente, oportunamente uma contraposição igualmente poderosa se ergue na PSIQUE. Primeiro inibe um desempenho consciente e, então, subseqüentemente, rompe com as inibições do ego e o controle consciente”. (O texto aparece partes em caixa-alta para manter a forma literal conforme o dicionário).

⁸⁷ Apesar de estes autores trabalharem teologicamente os aspectos das experiências transcendentais, Jung atenta-se para o aspecto psicológico.

O conceito de Si-mesmo é o arquétipo da chancela da divindade na alma. Este cunho não revela explicitamente o nome e as feições daquele de quem é o selo: tais precisões ficam a cargo das várias religiões que decifram o Si-mesmo como marca de Cristo para os cristãos, de Buda para os budistas etc. As perspectivas da psicologia e da fé são inversas, no sentido de que as representações religiosas são para Jung, o serviço do conceito primordial e último do Si-mesmo, ao passo que o teólogo (mais aberto, que interesse no assunto) só pode referir o arquétipo do Si-mesmo à sua raiz na personalidade divina, cuja realidade, à fé religiosa – e apenas ela – pode certificar. (LEPARGNEUR; SILVA, 1997, p.44-45).

Entendemos, portanto, que o Si-mesmo, através da *imago dei*, constitui-se como o centro e a totalidade de tudo que existe psiquicamente, assim, não haveria limite para ele, pois estaria em todo lugar. Portanto, Jung entende a imagem de Deus (*imago dei*), como um símbolo de centro e totalidade, como representação do Si-mesmo. “Tudo o que se diz sobre a imagem de Deus pode ser aplicado sem nenhuma dificuldade aos símbolos da totalidade”. (JUNG, 1951/1986, p.30).

Em relação ao Cristianismo, Jung se interessa pelo simbolismo de Deus e Cristo vinculando-o ao símbolo da totalidade, ou seja, do Si-mesmo. Ele não está interessado na perspectiva teológica, ou na existência ou não de Deus e Cristo, mas nas representações destes, enquanto imagem arquetípica ou símbolo. Desse modo, entendendo que, na nossa civilização Ocidental, a figura de Cristo exerce a função de divindade (figura de Deus); este torna-se uma representação da imagem de Deus, e, conseqüentemente, da *imago dei*, e da totalidade do Si-mesmo. “Cristo é para nós a analogia mais próxima do Si-mesmo e de seu significado”. (JUNG, 1951/1986, p.30).

Desse modo podemos identificar que é possível fazermos uma relação de Deus e de Cristo com o símbolo do Si-mesmo, pois “a imagem tradicional de Cristo engloba as características de um arquétipo que no caso, são idênticas as do si-mesmo”. (JUNG, 1951/1986, p.64). De acordo com Richter:

O si-mesmo, arquétipo universal, presente em todas as épocas, muitas vezes se encontraria afastado do âmbito da consciência, como se estivesse sido relegado ao esquecimento, ou jamais percebido. A partir de uma leitura que compara os símbolos do si-mesmo a imagens divinas, Jung afirma que, a medida que ocorre uma aproximação entre consciência e si-mesmo, podemos pensar no restabelecimento de um estado original, representado pela união com a imagem divina. Em termos psicológicos, tratar-se-ia de uma integração de aspectos diferentes e conflitantes da personalidade. A superação desta cisão pode ser representada a partir da emergência da figura de Cristo na consciência humana. (RICHTER, 2005, p.77).

Assim, podemos perceber que o simbolismo do Si-mesmo, ao estar representado pela figura de Deus e de Cristo torna-se importante para psicologia do crente que denomina cristão, pois representaria uma forma simbólica da expressão do Si-mesmo. Jung ilustra que o

símbolo de Deus e de Cristo como representação do Si-mesmo, está contido não apenas numa perspectiva cristã, mas também no simbolismo alquímico. Neste, a figura de Deus e de Cristo apresenta-se como forma de peixes, pedra filosofal ou “*lapis philosophorum*”. Sobre isso, Jung afirma que:

O paralelo que acabo de traçar entre Cristo e o si-mesmo não é senão um tema psicológico, mais ou menos semelhante ao mitológico, em que se emprega a figura do peixe. Não se trata aqui, absolutamente, de uma ingerência no campo da Metafísica, isto é, no domínio da fé. As imagens que a fantasia religiosa constrói a respeito de Deus e de Cristo são inevitável e declaradamente antropomórficas e, por isto mesmo, acessível a uma radioscopia psicológica, como quaisquer outros símbolos. Assim como a Antiguidade clássica acreditava expressar alguma coisa a mais, a respeito de Cristo, com o símbolo do peixe, assim também os alquimistas estavam convencidos de que, ao colocá-lo em paralelo com a pedra, esclareciam e aprofundavam a imagem de Cristo; do mesmo modo que o símbolo do peixe viria a desaparecer no decurso do tempo, assim ocorreu com o “*lapis philosophorum*” [a pedra filosofal⁸⁸]. (JUNG, 1951/1986, p.63)⁸⁹.

Tanto pela perspectiva cristã, quanto em outras formas de representações religiosas, o Si-mesmo pode ser comparado à *imago dei*. Assim as figuras de Deus e Cristo, tanto no Cristianismo, quanto na Alquimia, são considerados como símbolos do Si-mesmo. Mas isso não quer dizer que o Si-mesmo tome o lugar de Deus, e sim que ele seria um receptáculo da graça divina, através de experiências arquetípicas da *imago dei*. Como visto aqui, Jung atenta-se ao aspecto psicológico; e esta análise em nada interfere no âmbito metafísico de Deus, existindo ele ou não. (JUNG, 1942/1988).

Assim podemos identificar a representação da *imago dei* no Cristianismo através da figura de Cristo; e esta ao entendemos como uma representação do Si-mesmo, ou seja, como uma experiência arquetípica deveria conter em si na encarnação de Deus, tanto atributos do bem quanto do Anticristo, atributos do mal que representam a sombra desta totalidade. Contudo o Cristianismo nega a possibilidade da integração dos opostos. (JUNG, 1951/1986). Segundo Richter (2005, p. 81) “ao traçar um paralelo entre a figura tradicional de Cristo e o fenômeno psíquico do Si-mesmo, Jung se depara com a seguinte problemática: o símbolo de Cristo não possui a totalidade que a definição psicológica do si-mesmo exige. A figura

⁸⁸ Os alquimistas usavam o termo *lapis philosophorum* (Pedra filosofal) para representar a figura de Deus e Cristo como o “Centro” do processo de transformação. Assim como também os peixes eram formas de representação de Deus e de Cristo pelos alquimistas. Jung (1956/1981) refere-se à importância que os alquimistas davam ao *lapis philosophorum* para o processo de transformar metal em ouro. Assim Jung faz um paralelo do processo de individuação com o processo de transformação de metal em ouro dos alquimistas. Estes seriam para Jung formas de representações do Si-mesmo.

⁸⁹ Ver no livro *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* (1951/1986), e *Psicologia e alquimia* (1944/1991) mais detalhes a respeito da figura de Deus e de Cristo como representação do Si-mesmo, e como símbolos do peixe e *lapis philosophorum* na alquimia.

dogmática do deus não inclui o aspecto noturno”. Desse modo, em nível psicológico, a figura de Deus e de Cristo é atribuída à representação da luz da consciência, já o lado do mal, da escuridão é retirado da figura de Deus e de Cristo e depositado na figura do Anticristo. Este fato torna-se uma problemática, pois entendendo Deus e Cristo como uma reencarnação humana, um deus-homem, e assim como uma representação da totalidade do Si-mesmo, nele deveria estar contido seu oposto; luz e sombra reunidas na representação de Deus e de Cristo. Conforme postulações desse autor:

Se reconhecermos um paralelo da manifestação psicológica do si-mesmo na figura tradicional de Cristo, o Anticristo corresponde à sombra do si-mesmo, isto é, à metade obscura da totalidade do homem, que não deve ser julgada com demasiado otimismo. [...] A luz e a sombra formam uma unidade paradoxal no si-mesmo empírico. Na concepção cristã, pelo contrário, o arquétipo em questão está irremediavelmente dividido em duas metades inconciliáveis, porque o resultado final conduz a um dualismo metafísico, isto é, a uma separação definitiva entre o Reino celeste e o mundo de fogo da condenação. (JUNG, 1951/1986, p.39).

Este dualismo metafísico, no qual o Anticristo adquire uma forma como Cristo e assim em contraposição a ele, somente existiu mítica e arquetipicamente com a ascensão do Cristianismo, antes disso no Antigo testamento (Nos livros do Antigo testamento e no livro de Jó⁹⁰), o demônio era considerado um dos filhos de Deus e próximo a Javé. Assim, na representação dogmática teológica cristã (e não arquetipicamente), Cristo torna-se um deus perfeito e sem mácula, e nele é retirada toda representação da Sombra, do Mal; e retribuída ao demônio como forma de um complemento da representação da totalidade. Desse modo, a imagem do demônio aparece, arquetipicamente, como um complemento psíquico, com finalidade de restaurar o equilíbrio. “A vinda do Anticristo não é apenas uma predição de caráter profético, mas uma lei psicológica inexorável, cuja existência levou o autor das Cartas [de João], sem que ele soubesse, a certeza, da *enantiodromia* vindoura”. (JUNG, 1951/1986, p.40). Sendo assim, a simbologia Cristã representaria uma constatação no campo da psicologia por apresentar a complementação de Cristo, na figura do demônio como forma de compensação da unilateralidade presente.

Em termos psicológicos, a *enantiodromia* designaria a manifestação do oposto inconsciente no decorrer do tempo. Este fenômeno ocorre na presença de uma atitude extremamente unilateral da vida psíquica consciente. Forma-se, então, com o tempo, uma contraposição inconsciente tão forte quanto, o que provoca uma interrupção da direção consciente. (RICHTER, 2005, p. 82).

⁹⁰ Jung (1942/1988) em seu texto Resposta a Jó explicita sobre a problemática da questão do Mal na figura de Deus, onde ele explicita que no antigo testamento Deus possuía este aspecto dual (tanto o aspecto do Bem quanto do Mal).

Ao adotar o entendimento que Deus e Cristo seria perfeito, sem mácula, representante da luz e da consciência, o demônio exerceria a função da representação da sombra, imperfeito e do inconsciente. Entramos, portanto no âmbito da discussão doutrina da *Privatio Boni*, que considera o mal uma *privação do bem*. “Com efeito, de acordo com a doutrina da Igreja Católica, o mal é meramente a ‘carência acidental de uma perfeição’”. (JUNG, 1951/1986, p.38). Sendo assim, “podemos dizer que a própria concepção da *privatio boni* constitui uma forma de contornar esta problemática⁹¹: Deus representa uma totalidade e ao mesmo tempo não necessita incluir o princípio do mal”. (RICHTER, 2005, p.82). Surge então uma premissa da doutrina da Igreja “omne bonum a Deo, omne malum ab homine”⁹², baseada em Taciano [século II], e também defendida por Teófilo de Antioquia [século II], o mal é a ausência do bem, na qual o bem provém de Deus e o mal provém do homem. (JUNG, 1951/1986).

Outros autores também enfatizam o entendimento da figura de Deus e de Cristo como perfeita, *Summum Bonum*; e o demônio como a privação do bem, *privatio boni*. Assim o conceito de *Summum Bonum* ligado ao *privatio boni* aparece nos escritos de Basílio Magno (330-379), Dionísio Areopagita (segunda metade do século IV) e em Agostinho (séculos IV/V). (JUNG, 1951/1986). Todos esses autores citados acima são caracterizados pelo fato de negar a realidade e a substancialidade do mal⁹³. Jung afirma que em nível psicológico, é inadmissível aceitar tal proposição, pois é necessário conceber o mal também na figura Deus, sendo assim, há uma unilateralidade da *imago Dei* no Cristianismo. Segundo Richter:

Jung não está criticando a ideia em questão num sentido teológico, e sim somente enquanto esta se choca com as observações do empirista. Segundo a experiência psicológica, bem e mal constituem um par de opostos de um julgamento moral que se origina no próprio homem. Um determinado julgamento, porém, só ocorre na medida em que o seu oposto é possível. (RICHTER, 2005, p. 84).

Segundo Jung (1951/1986), bem e mal são duas instâncias diferentes, sendo assim, o mal não é, apenas, o bem diminuído como entende os pensadores da Igreja, mas sim possui uma autonomia em si. “A ideia da *Privatio Boni* representaria, assim, uma negação da oposição entre Bem e Mal. Desconsiderando a existência do Mal, o Bem não passaria de algo vago, jamais se depararia com um adversário real, diante do qual precisasse firmar a sua

⁹¹ Contudo mesmo com a doutrina da *Privatio boni*, continua a unilateralidade da *imago Dei*, pois ainda não considera nela o lado do mal.

⁹² “Deus é bom e todo homem é mau”.

⁹³ Conforme Bonfatti (2000, p.78), “a Teologia Cristã, ao adotar para si estas doutrinas, enfatiza a seguinte lógica: Deus produz somente o bem e o mal não foi criado por Ele, porque Ele é o *Summum Bonum* e d’Ele só pode vir o bem, já o mal vem do homem sendo este uma privação ou diminuição do bem – *Privatio boni*. [...] A realidade do mal foi, há bastante tempo, negada pela Teologia Cristã, visto que, segundo ela, o mal é posterior ao bem, não possui *substância*, existência própria e assim até não existe”.

posição”. (RICHTER, 2005, p.85). Conforme Jung (1939/1988) este entendimento do mal como, apenas, sendo o bem diminuído é inadmissível a uma observação criteriosa da psicologia. Pois, no modelo cristão, o mal não tem substância, apenas, é um acidente⁹⁴, ou seja, não existe por si só, como o Bem.

Dado que a Psicologia não é Metafísica, não se pode deduzir qualquer dualismo metafísico da constatação que ela faz da existência de contrários correlatos, nem imputá-los à Psicologia. A Psicologia sabe que os opostos correlatos constituem condições imprescindíveis e inerentes ao ato de conhecimento, pois sem eles seria impossível qualquer tipo de diferenciação. (JUNG, 1951/1986, p.57).

Assim, a ideia da *Privatio boni*, exclui a autonomia em si do demônio, rebaixando, apenas, como a ausência do Bem, contradizendo a perspectiva psicológica dos opostos. “O Diabo, como pessoa autônoma e eterna, corresponde mais ao seu papel de Adversário de Cristo à Psicológica do Mal”. (JUNG, 1942/1988a, p. 169).

Nesta direção, Jung faz uma análise da problemática da doutrina da *privatio boni*, e indaga se é possível pensar este, como uma questão arquetípica. Contudo, por entender que ela exclui a autonomia do mal, não poderia ser vista como uma forma psicológica, mas, apenas, como uma questão histórica, tardia da civilização humana, a partir do Cristianismo. Na doutrina da *privatio boni*, “a estrutura dos opostos se apresentaria de maneira vacilante e pouco clara na doutrina em questão, ao contrário do jogo dos opostos de natureza arquetípica, que se impõe de forma incondicional e inquestionável”. (RICHTER, 2005, p. 85). Segundo Jung:

Parece-me, no entanto, que o material empírico existente não permite – pelo menos até onde me ensina a experiência – uma conclusão decisiva que me indicasse um condicionamento arquetípico da *privatio boni*. As definições *morais* bem claras são – se não me engano – aquisições recentes do homem civilizado. Por isso ainda são frequentemente nebulosas e incertas, ao contrário de outros pares de contrários que são indubitavelmente de natureza arquetípica e representam condições básicas para o conhecimento consciente em geral, como o platônico [o mesmo e o outro]. (JUNG, 1942/1988, p. 309).

Assim, entendendo que a concepção cristã não incorpora a questão do mal na figura de Deus e Cristo (que é uma das representações Cristã de Deus), e não entende o Mal como oposição, mas, apenas, a ausência do Bem, não é possível atribuir a Deus e Cristo como representação do Si-mesmo, por ele não conter em si o aspecto oposto⁹⁵. Conforme Richter:

⁹⁴ Conforme vimos anteriormente Jung utiliza-se da concepção de Acidente e Substância conforme Aristóteles. (ABBAGNAMO, 2007).

⁹⁵ Fato este que leva a ver Jung não como defensor da religião, pois nela é necessário integrar tanto o aspecto da

No entanto, quando consideramos o conceito do si-mesmo mais estritamente a partir de sua definição psicológica, percebemos que este expressa uma antinomia, devido ao fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes. Nesse sentido, as qualidades atribuídas a [Deus, e] Cristo precisam ser complementadas pelos seus contrários. Como homem histórico, Cristo seria único e singular; como figura divina, universal e eterno. O mesmo ocorreria com o si-mesmo: como individualidade este é único e singular; como símbolo arquetípico, universal e eterno. A concepção teológica que descreve [Deus, e] Cristo como simplesmente bom e espiritual precisaria ser inteirada com os atributos: mau, material ou ctônico. (RICHTER, 2005, p. 86).

Faz-se necessário, novamente, ressaltar, aqui, a visão superficial em que Jung é defensor das religiões. Essa sua linha de raciocínio sobre a questão do mal, no cristianismo, configura-se em uma consideração, extremamente, contrária aos preceitos religiosos cristãos, mesmo que consideremos que os apontamentos junguianos sejam de ordem, estritamente, psicológica e não teológica.

Além da questão do Cristo, há também a problemática da *imago dei* em relação ao mal. É neste sentido que Jung (1939/1988), faz uma análise do dogma da Trindade, por entender que na figura da Divindade, há uma exclusão do mal, da matéria e do feminino. Sendo assim, em nível psicológico é impossível pensar a figura da divindade como representação do Si-mesmo, somente é possível pensar em nível teológico, pois como visto aqui, anteriormente, Jung (1951/1986) entende que o dogma da Trindade, antes de ser visto a nível teológico é arquetípico. Assim, a divindade trinitária remete a questão arquetípica e, não é uma exclusividade, do Cristianismo. Antes de ser religiosa, a divindade trinitária é uma elaboração das instancias arquetípicas e coletivas e, enquanto tal, tende a integrar os conteúdos opostos.

Desse modo, em nível religioso o dogma da trindade, a figura de Deus é perfeita e plena e a representação do mal, do feminino e da matéria estão para além da trindade, está direcionada ao demônio, cujo fato não faz parte da trindade. Sendo assim, a figura de Deus não seria uma representação do Si-mesmo. O Si-mesmo é representado pela união dos opostos, *unnum oppositorum*, sendo assim, deveria conter nele tanto a representação do Bem como do Mal, do Masculino como do Feminino, e do Espírito como da Matéria, ou seja, tanto a figura de Cristo como a do Demônio. (JUNG, 1951/1986).

Há autores da Igreja que afirmam que não é possível deixar de pensar na figura de Satanás, pois este teria uma autonomia em si, e está presente a partir do dogma da Trindade, no qual ele seria o opositor de Deus. “No mistério de Deus, em três pessoas, se revela uma nova liberdade divina, nas profundezas de seu ser, que também possibilita a ideia de um

demônio pessoal junto a Deus e contra ele”. (JUNG, 1939/1988, pp. 58-59). Sendo assim Jung apresenta a importância de incluir o demônio na questão da figura de Deus não sendo apenas três, mas quatro, devido o demônio constituir em si características, semelhantes a Cristo, fato este que a Teologia apresenta na figura de Deus apenas a característica trinitária, já a Psicologia Junguiana entende o aspecto quaternário, na representação do Si-mesmo, englobando tanto a trindade, quanto o demônio, formando assim, a totalidade projetada do Si-mesmo.

A inclusão do demônio na quaternidade não é em absoluto uma especulação moderna ou um produto inaudito do inconsciente. Encontramos num filósofo da natureza e médico do século XVI, Gerardus Dorneus, uma discussão pormenorizada em que contrapõe o símbolo da Trindade à quaternidade, sendo esta última atribuída a demônio. (JUNG, 1939/1988, p. 59).

Jung (1951/1986) entende que o simbolismo central cristão é o dogma da Trindade como representação de Deus; contudo o simbolismo cristão, em nível psicológico e não teológico, seria incompleto por não englobar os aspectos do mal, feminino e a matéria, devendo assim, ter uma reconciliação com a sombra, pois o diabo não é acolhido na forma trinitária de representação de Deus. Jung afirma que isto ocorre devido o fato do Cristianismo constituir-se de sistema religioso monoteísta, assim o que se opõe a Deus não pode estar contido nele próprio, está aquém de si. Como já visto, anteriormente, no Antigo Testamento Javé teria uma bipolaridade, contendo em si, tanto características boas quanto más. Já no Novo Testamento, Deus assumiria as características de bem, masculino e luminoso; e o demônio os aspectos do mal, feminino e sombrio. (RICHTER, 2005).

Desse modo, a *imago dei* cristã representa uma totalidade incompleta do Si-mesmo, pois falta a ela o lado escuro da sombra, o material e o feminino. Isto compromete em si o processo de individuação. Conforme Bonfatti (2007, p.93) “através da *imago dei* cristã, estaríamos nos relacionando de forma incompleta com o si-mesmo. Esta relação incompleta afetaria o processo de crescimento psicológico – que Jung chamou de individuação”.

Portanto, para se pensar o Cristianismo como uma perspectiva psicológico-arquetípica e não, apenas, teológica, dever-se-ia conceber o “demônio” como parte da representação da totalidade da totalidade do Si-mesmo. Conforme Jung:

Como adversário de Cristo, deveria ocupar uma posição antinômica correspondente e ser também um ‘Filho de Deus’. Isto nos levaria diretamente a certas concepções gnósticas segundo as quais o Diabo, que chamavam de Satanael, era o primeiro Filho de Deus e Cristo o segundo. Outra consequência lógica seria a abolição da forma trinitária e sua substituição por uma quaternidade. (JUNG, 1942/1988a, p.170).

Contudo, mesmo que Jung (1951/1986) identifique que a divindade trinitária do Cristianismo é deficitária (já que entendemos esta como uma elaboração arquetípica, pois não engloba o quarto elemento; o mal, a matéria e o feminino), mas essa é uma representação historicamente, que, inexoravelmente, daqui a alguns séculos, provavelmente do ponto de vista psicológico, será evoluída. Vale ressaltar que um novo dogma surge como fruto de uma elaboração coletiva e não simplesmente como uma questão teológica. Assim o dogma da ascensão de Maria é uma elaboração coletiva.

Arquetipicamente e historicamente, apesar de não ser uma admissão da doutrina Católica, Jung (1942/1988a) aponta que o modelo Trinitário é substituído para uma quaternidade, somente a partir da Assunção de Maria⁹⁶. A partir da divindade de Maria surge a possibilidade de uma quaternidade, no qual o corpo de Maria é elevado aos céus juntamente com sua alma, como ocorre com a figura de Cristo. Entretanto, o corpo de Maria é mais material, vinculado a uma realidade relacionada ao espaço e tempo. Segundo Jung:

A iconologia da Idade Média, desenvolvendo especulações a respeito da (mãe de Deus), imaginou um símbolo quaternário, mediante as representações da coroação de Maria, e o introduziu, por assim dizer de mansinho no lugar da Trindade. A *Assumptio Beatae Mariae Virginis* [Assunção da Bem Aventurada Virgem Maria] significa que a alma de Maria foi introduzida no céu juntamente com o corpo, e é uma doutrina admitida pela Igreja, embora não tenha sido fixada como dogma. Cristo foi elevado também aos céus em corpo e alma, mas aqui existe algo bastante diferente, pois Cristo é Deus, o que não se pode dizer de Maria. No caso desta, tratar-se-ia de um corpo muito mais material, isto é, de uma realidade ligada ao espaço e ao tempo, o que não é precisamente o caso de Cristo. (JUNG, 1942/1988a, pp.170-171).

Com o reconhecimento da Assunção de Maria⁹⁷ pela Igreja é integrada a questão da quaternidade à figura de Deus e também o mal, já que este está associado à matéria e ao princípio feminino. A matéria é oposto do espírito e está relacionado com o diabo. Desta forma ao integrar na figura de Deus o quarto elemento, o mal, a matéria e o feminino, este a nível psicológico torna-se, por excelência, uma forma de representação da *imago dei* e do Si-mesmo. Conforme Jung;

⁹⁶ Em Novembro de 1950 surge a “Constituição apostólica do papa pio XII- *Munificentissimus Deus* definição do dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. ‘Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para glória de Deus onipotente que à virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos s. Pedro e s. Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a imaculada Mãe de Deus, a sempre virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assumpta em corpo e alma à glória celestial’”. (SANTA SÉ, 1950, p.11).

⁹⁷ Podemos observar o dogma da *Assumptio Mariae* como uma expressão arquetípica simbolizando o aspecto da quaternidade.

A Assumptio Mariae significa uma preparação, não apenas para a divindade de Maria, mas também para a quaternidade. Ao mesmo tempo, a matéria é transposta para o reino da metafísica e juntamente com ela o princípio corruptor deste mundo, o Mal. Pode-se considerar a matéria como originariamente pura e, em princípio, capaz de pureza, mas isto não exclui o fato de que a matéria indica, pelo menos, a *certeza* dos pensamentos de Deus, possibilitando, por conseguinte, o processo de individuação. (JUNG, 1942/1988a, p.171⁹⁸).

Assim, pode-se entender a importância que é concedida ao fenômeno religioso e às religiões em geral na psicologia junguiana. Ao identificar as religiões como manifestações psíquicas do ser humano, sem negar a perspectiva teológica, Jung (1942/1988a) as entende como caminhos que podem levar ao autoconhecimento. Deste modo, do ponto de vista psicológico, as representações religiosas seriam analogias das experiências psíquicas do ser humano.

Portanto, a experiência religiosa e os símbolos religiosos contidos nas religiões servem com formas de expressão simbólica da humanidade. Sendo assim a experiência religiosa pode ser um dos caminhos possíveis para individuação. Contudo se a religião não for uma representação simbólica, permitindo que o Ego tenha consciência dos conteúdos do inconsciente, esta atrapalhará o processo de individuação do indivíduo. (JUNG, 1939/1988).

Portanto identificamos então a importância que Jung (1939/1988) dá à religião, como uma expressão simbólica da experiência psicológica arquetípica. Portanto ele identifica a religião como um dos caminhos possíveis para individuação, contudo não apenas o único caminho. Contudo entendemos também que a religião quando não vivenciada de forma simbólica, e não permitindo que o Ego tenha uma ampliação de sua consciência, ela também poder ser fonte de paralização do processo de desenvolvimento do Ego, e do processo de individuação. Assim consequentemente a religião pode se tornar fatores para patologização.

A partir destes apontamentos acima (sobre a religião como uma experiência simbólica e arquetípica pode ser um instrumento para o processo de individuação como também a não individuação), retomamos ao nosso questionamento inicial se é possível pensarmos, a partir da psicologia junguiana, a viabilidade de algumas novas formas de religiosidades surgidas na contemporaneidade. Como alguns autores afirmam a religião na atualidade se apresentam como religião “mínima” (EPSTEIN, 1999), religiões *light* (ROJAS, 1992), *a la carte* (LYPOVETSKY, 2004), *self-service* do religioso (LYPOVETSKY, 2004), bricolagem

⁹⁸ Vale novamente ressaltar aqui a visão superficial de que Jung é defensor das religiões. Essa sua linha de raciocínio sobre a questão da quaternidade da *imago dei* (uma representação que inclui o mal, a matéria e o feminino à *imago dei*) também se configura em uma consideração extremamente contrária aos preceitos religiosos cristãos, mesmo que consideremos que os apontamentos junguianos sejam de ordem estritamente psicológica e não teológica.

(STEIL, 2008) e fundamentalista (TEIXEIRA, 2008). Assim nossa indagação é se a partir destas novas formas de religiosidades é possível identificarmos formas para que ocorra o processo de individuação ou inviabilizaria este processo; ocorrendo então a paralisação e inevitavelmente a não individuação.

A partir dessa proposta, conheceremos inicialmente como estas novas formas de religiosidades se apresentam em relação ao indivíduo na contemporaneidade. Assim no primeiro momento detectaremos como a sociedade e o homem se constitui na contemporaneidade, para depois entendermos que as novas formas de religiosidades são conseqüências das mudanças ocorridas com a sociedade e o homem na contemporaneidade.

Por fim, faremos uma análise da perspectiva junguiana destas novas formas de religiosidades (religiões *light*, *a la carte*, *self-service*, bricolagem e fundamentalismo), assim apontaremos algumas considerações sobre a possibilidade de individuação ou não desta nova configuração.

5 SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Guiando-nos pelo nosso questionamento inicial, se é possível verificarmos, a partir da psicologia junguiana, a viabilidade de algumas novas formas de religiosidade surgidas na contemporaneidade (religiões *light*, *a la carte*, *self-service* e bricolagem) como possibilidade de individuação ou não individuação; identificaremos, neste capítulo, como se apresenta o sujeito e a sociedade, na atualidade, para em seguida, entendermos como também a religião é caracterizada, nesta nova sociedade, tida como pós-moderna ou hipermoderna⁹⁹.

Entendemos que o homem, a sociedade e a religião passaram por processos de mudanças significativas no decorrer da história. Na atualidade, não seria diferente. Todavia, ultimamente, antagônico à modernidade, onde os costumes e as vivências eram muito específicos e demarcados, veremos que a organização social não é tanto demarcada assim como dantes.

Assim, no intuito de apresentarmos a relação do sujeito, sociedade e religião, na contemporaneidade, faremos um mapeamento desta temática. Para nortearmos, utilizaremos a metodologia do Estado da arte¹⁰⁰; a qual permitirá abranger um panorama geral da contemporaneidade, já que nosso empenho aqui é descrever, este momento atual, sem aproximarmos ou aprofundarmos nesta temática, pois não é este o objetivo deste trabalho. Entendemos que um aprofundamento neste assunto, este por si só, já remete uma tese pela sua amplitude e complexidade.

Portanto, neste mapeamento, através do Estado da arte temos o objetivo de apresentar pontos importantes referente às mudanças significativas da contemporaneidade (sujeito, sociedade e religião). Este mapeamento será fundamental para atingirmos nosso objetivo da Tese, que é fazermos uma análise a partir da Psicologia Junguiana deste cenário atual. Deste modo, retomamos ao nosso questionamento inicial e nosso problema de pesquisa: se é possível pensarmos, a partir das novas configurações da contemporaneidade, no processo de

⁹⁹ Os termos pós-moderno e hipermodernidade são usados para se referir sobre a sociedade contemporânea. Autores como Hall (2004), Harvey (1989) e Lyotard (1993) usam o termo pós-modernidade; já Lipovetsky (2004) utiliza o termo hipermodernidade.

¹⁰⁰ Conforme Ferreira (2002, p.258), “‘Estado da arte’ ou ‘estado do conhecimento’. Definidas como de caráter bibliográfico, elas parecem trazer em comum o desafio de mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários. Também são reconhecidas por realizarem uma metodologia, de caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica e científica sobre o tema que busca investigar, à luz de categorias e facetas que se caracterizam enquanto tais em cada trabalho e no conjunto deles, sob os quais o fenômeno passa a ser analisado”.

individuação, descrito por Jung, ou no individualismo que é típico da sociedade atual?

Deste modo, apresentaremos alguns autores que posicionam sobre esta temática. Como a perspectiva de Lipovetsky (2004), que denomina a sociedade de hipermoderna. A escolha por este autor ocorre por entendermos que análise que o mesmo faz, representa uma dicotomia da sociedade, do sujeito e da religião na contemporaneidade; diferente de outros autores que enfatizam, apenas, uma posição unívoca. Assim identificaremos que o posicionamento de Lipovetsky torna-se uma ferramenta eficaz de análise para alcançarmos o objetivo deste trabalho; se é possível pensarmos no processo de individuação ou individualismo a partir da religião, na contemporaneidade.

5.1 Principais aspectos sobre o sujeito e a sociedade na contemporaneidade

A modernidade possui um marco histórico e temporal, surgiu na Europa no século XVII, período em que os costumes, os estilos de vida e organização social prevaleciam. Na contemporaneidade, não é possível termos esta demarcação tão específica; há diversas denominações e entendimentos para este período. Lyotard (1993) usa o termo pós-modernidade para se referir às mudanças sociais ocorridas, principalmente, na Europa, no final dos anos 50. O uso deste termo varia em cada país, e se expande à diferentes movimentos, como arquitetônicos, culturais, artísticos e sociais.

Já Hall (2004) relaciona a pós-modernidade à década de 60, no período em que ocorreram diversos acontecimentos simultâneos, como movimentos feministas e estudantis; lutas reivindicando os direitos civis e atos revolucionários, principalmente, nos países da América Latina. Igualmente, Harvey (1989) entende que, nessa época, ocorreram transformações significativas, na sociedade, desde o início dos anos 70, nas práticas culturais, na política e na economia. Da mesma forma, Kumar (1995)¹⁰¹ identifica a pós-modernidade como um momento histórico que se originou na esfera cultural e abrangeu todas as esferas da sociedade, como a arquitetura, a literatura, o cinema, a filosofia, a política e a economia.

É percebido que não há um consenso entre os autores sobre uma data específica e denominação adequada para caracterizar as mudanças ocorridas, no final do século XX e no presente. Há diversificações nas denominações como pós-modernidade de Lyotard (1993); Modernidade tardia de Hall (2003), Giddens (1991), Kumar (1995) e Bauman (1998) e Hipermodernidade de Lipovetsky (2004). O tema da sociedade contemporânea é tão

¹⁰¹ Kumar (1995) faz uma interlocução do cenário atual apresentando as perspectivas de diversos autores.

controverso que há até autores que mudam suas denominações. Exemplo disso é Bauman (1998) que, inicialmente, a descreveu como Modernidade tardia e, em escritos posteriores, como Modernidade líquida (BAUMAN, 2004).

Lytard (1993) cunha o termo pós-modernidade para expressar as mudanças ocorridas na sociedade no final do século XX, na qual há uma crise dos grandes discursos da modernidade que afetaram, principalmente, a forma do saber da sociedade. Podemos afirmar que há uma diferença entre a modernidade e a pós-modernidade: na primeira, as narrativas criavam as verdades e as leis, por meio da ciência, que buscava organizar esses saberes direcionando-os para seu objetivo, que era o progresso. Já a segunda, é marcada pelas dúvidas, desconstrução das narrativas, suspeitas, desconfiança e pela inexistência de verdades absolutas.

Na pós-modernidade, existe uma descrença nas metanarrativas¹⁰² e uma nova legitimação dos conhecimentos, “de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna” (LYOTARD, 1993, p. 3). Para o autor:

Na sociedade e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato da emancipação, pois eles sofrem um processo de deslegitimação. (LYOTARD, 1993, p. 69).

Para entender o estatuto do saber, na sociedade contemporânea, este autor faz uso dos termos metanarrativas e jogo de linguagem. Podemos nomear o primeiro como as narrativas da modernidade, que reivindicavam *status* de verdade. Sobre os jogos de linguagem, Lyotard apoia-se no discurso wittgensteiniano¹⁰³, que são determinados por regras específicas estabelecidas pelos jogadores, ou seja, não há narrativa única que detenha todo o saber, mas sim, discursos, que dialogam entre si.

¹⁰² “Metanarrativas são filosofias da história que narram modelos explicativos universais e estáveis, ou seja, são ‘metassaberes’ que estabelecem a perspectiva de conhecer a realidade e poder realizar um mundo mais justo; poder, através do conhecimento, emancipar o homem, trazer-lhe a luz, salvá-lo do obscurantismo, da selvageria, da alienação”. (LYOTARD, 1993, p.5).

¹⁰³ Lyotard (1993) entende que o jogo de linguagem mostra que há diversas formas de realidade e existem variadas formas de entendimento de mundo, ou seja, diferentes jogos de linguagem. Deste modo Lyotard (1993, p.73) ao discutir sobre a pós-modernidade se baseia no discurso wittgensteiniano “entende que para afirmar que a legitimação dos saberes só pode ser local e contextual. Assim como a linguagem só adquire sentido quando usada, isto é A análise de Lyotard culturas pós-modernas é a compreensão de que a legitimação só pode advir da prática da linguagem e da interação comunicacional”. Conforme Lyotard (1993) Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco, naturalizado britânico, foi um dos grandes filósofos responsável pela virada lingüística da filosofia do século XX, que proporciona um novo entendimento de mundo e da sociedade.

Desse modo, para Lyotard (1993), a pós-modernidade não enfatiza as metanarrativas, tal como a ciência que se afirma detentora do saber, ou como o capitalismo contemporâneo, que enfatiza o lucro e a eficiência. Assim evidencia os jogos de linguagem que possuem o papel fundamental de resistência aos sistemas universais de organização, proporcionando, deste modo, uma perspectiva crítica das sociedades passadas e a configuração de novas formas de entender a sociedade atual. Essa nova forma, que é específica da pós-modernidade como desconstrução, abertura para o novo, diferença, indeterminação e novas formas de entendimento da sociedade, garantiria a resistência ao caráter esmagador do capitalismo contemporâneo, conforme postulações de Lyotard (1993), aqui apresentadas.

Hall (2004) é outro autor que versa sobre a temática da sociedade, na contemporaneidade. Diferente de Lyotard que utiliza o termo, pós-modernidade, ao referir a esse período como modernidade tardia. Este autor discute as diferentes concepções de identidade e reconhece distintas posições de sujeito, que o indivíduo possui tanto na modernidade, como na modernidade tardia, proporcionando, deste modo, uma crise de identidade. Apesar disso, é importante observarmos que Hall, mesmo partindo de outro viés de análise da sociedade, entende que a identidade do sujeito e a sociedade, na modernidade tardia, é uma contraposição da modernidade, uma vez que, os costumes, regras e parâmetros da contemporaneidade não são tanto delimitados como na modernidade¹⁰⁴.

Kumar (1995) dedica-se à discussão sobre a pós-modernidade, apresentando uma síntese das diversas teorias sobre o mundo atual, identificando a pós-modernidade com a sociedade pós-industrial. Para ele, “sociedade pós-moderna é, portanto bem congruente, senão idêntica à sociedade pós-fordista, à sociedade de informação e ao capitalismo ‘tardio’¹⁰⁵ ou desorganizado encontrado em algumas teorias” (KUMAR, 1995, p.160).

Desse modo, a atualidade representa o estágio mais avançado do capitalismo contemporâneo e da sociedade pós-industrial, em que autores utilizam expressões como capitalismo desorganizado, pós-fordismo, capitalismo tardio e sociedade de informação para representar as mudanças ocorridas no cenário mundial. (KUMAR, 1995).

¹⁰⁴ Conforme Giddens (1991, p.8), “‘modernidade’ refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”.

¹⁰⁵ Segundo Kumar (1995) o pós-fordismo é o movimento da década de 70 e 80 do século passado que tem maior interesse nas relações da produção. A sociedade de informação é o movimento que originou final da década 40 e início da década de 50 do século XX, com ascensão da busca pela informação da tecnologia de controle e da comunicação pela sociedade. No intuito de diferenciar os movimentos do pós-fordismo e da sociedade de informação Kumar (1995, p 76) afirma que: “Se a teoria da sociedade de informação enfatiza as forças de produção, a pós-fordista dá mais destaque às relações de produção”. Já sobre o capitalismo tardio Kumar (1995) aponta como a corrente que contrapõe o capitalismo liberal que proporcionou uma crise de capital, necessitando assim a intervenção do Estado na Economia após Segunda Guerra Mundial.

Jameson (1997) compreende a pós-modernidade como uma cultura do capitalismo tardio, que se caracteriza pelas empresas transnacionais, nova divisão internacional de trabalho, priorização da mão-de-obra terceirizada e obtenção de avanços na relação de diálogo com o Terceiro Mundo, decorrente da globalização.

Giddens; Beck; Lasch (2012) asseveram que há compatibilidade entre a cultura pós-moderna com a sociedade capitalista contemporânea. Com o termo cultura pós-moderna estes autores se referem à cultura da sociedade pós-industrial, caracterizando a sociedade capitalista atual como uma sociedade desorganizada (contrapondo-a ao capitalismo organizado do século XIX, até meados do século XX), que possui outras denominações como pós-fordismo e sociedade de informação. Essa sociedade, segundo este autor, é marcada pela descentralização das cidades, dos movimentos sociais, pela fragmentação das classes de trabalhadores, inexistência de distinção nítida entre elite e massa, entre alta e baixa classe, devido à globalização e ao processo midiático. Isso proporcionaria uma aproximação das diferentes classes existentes no capitalismo desorganizado, ocorrendo uma nova burguesia chamada pós-industrial.

Destarte, podemos entender que estes autores, aqui citados, alegam existir uma aproximação da cultura pós-moderna tida como pós-industrial com a sociedade capitalista da contemporaneidade. Conforme postula Kumar:

A maioria das teorias sobre a sociedade contemporânea atribui um importante papel aos meios de comunicação de massa, sobretudo na era das telecomunicações e do computador. Esse fato é ainda mais claro na teoria da sociedade de informação, mas forte também nas teorias do pós-fordismo e nas teorias marxistas de capitalismo tardio (KUMAR, 1995, p.161).

Nesta direção, este autor afirma que a cultura pós-moderna, que é recorrente da sociedade pós-industrial, está ligada a uma nova forma de capitalismo, descrito como desorganizado, tardio, pós-fordismo e sociedade de informação. Assim, essas diferentes teorias evidenciam a dificuldade de definição do conceito de pós-modernidade e as características peculiares do momento atual. Inicialmente, quando nos deparamos com o texto de Kumar (1995), percebemos uma contradição na definição de pós-modernidade, por num primeiro momento, considera a pós-modernidade como sendo uma ruptura em relação à modernidade; em outro momento, como continuidade. Vejamos as postulações deste autor ao referir-se à “era pós-moderna”:

A “era pós-moderna” assinalava uma ruptura com a “era moderna” clássica, que durara aproximadamente da Renascença até os fins do século XIX. Em contraste com a crença no progresso e na razão da era moderna, a era pós-moderna caracterizava-se pelas crenças e sentimentos de irracionalidade, indeterminação e anarquia. Essas características estavam ligadas ao advento da “sociedade de massa” e da “cultura de massa” em nossa época (KUMAR, 1995, p.145).

Em outro momento, Kumar (1995) afirma que, mesmo que haja transformações significativas na pós-modernidade, como novas formas de organização do trabalho, desenvolvimento da tecnologia, novas formas do capitalismo, isso não quer dizer que a sociedade rompa com a modernidade. Dessa forma, o autor afirma que:

Nós não estamos, digam o que quiserem os pós-modernistas, no fim da modernidade nem podemos simplesmente renunciar a ela. Rejeitar as “grandes narrativas” da modernidade implica tomarmo-nos impotentes diante da racionalidade conveniente. Estamos na modernidade, a modernidade é o nosso destino. (KUMAR, 1995, p.211).

A partir dessas postulações sobre a pós-modernidade, é possível percebermos que há autores, como Lyotard (1993), que defendem a pós-modernidade como uma tradição do novo. Contudo, outros entendem que a pós-modernidade mantém uma relação com o passado, apresentando a ideia de continuidade e não de descontinuidade e ruptura. Podemos observar que Kumar (1995) compartilha desse pensamento, entendendo que a pós-modernidade não imita nem nega o passado, mas sim o recupera, o expande e o enfatiza, no presente, possibilitando uma transformação entre passado e presente. Desse modo, a pós-modernidade é uma intensificação do passado no presente, ou seja, uma intensificação das características da modernidade.

Este entendimento de Kumar (1995), que a pós-modernidade é uma continuidade e intensificação da modernidade, faz com este autor se aproxime de autores como Giddens (1991), Bauman (1998) e Lipovetsky (2004). Giddens (1991) entende que o momento que estamos vivenciando, na atualidade, é uma intensificação da modernidade, esse termo, para ele, significa um "estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII" (GIDDENS, 1991, p.11). Segundo este, estamos vivendo em uma época em que há uma radicalização da modernidade, uma continuidade e intensificação desta, e não uma contradição. Este mesmo autor utiliza o termo modernidade tardia, e não pós-modernidade, pois muitos autores que se apropriam deste termo afirmam uma contradição e descontinuidade entre a modernidade e nossa época.

Desse modo, Giddens (1991) atém-se ao estudo dos elementos constitutivos da modernidade, e utiliza do termo tradicional para se referir a ela. Destarte, há uma demarcação

na sociedade pré-tradicional no momento que antecede a modernidade; na tradicional, que reflete as características presentes na sociedade do século XVII até os meados da década de 50 do século passado; e, por fim, na sociedade pós-tradicional, cuja ordem social é fruto da globalização.

Na época pré-tradicional, eram preservados os costumes sociais, os indivíduos estavam voltados para a coletividade, ou seja, seus princípios e comportamentos acordavam com o bem comum da sociedade. No período tradicional, os indivíduos já possuíam mais autonomia, buscavam libertação dos costumes antigos e o ideal de progresso já estava presente, graças à razão que proporcionava essa tão almejada liberdade; tempo em que os valores do Iluminismo são enfatizados, no qual a razão ganha status de verdade universal. Já o tempo pós-tradicional, “não é uma ordem na qual a tradição tenha desaparecido – longe disso. É uma ordem em que a tradição muda de status. As tradições devem explicar-se, tornarem-se abertas à interrogação ou ao discurso”. (GIDDENS, 1994, p.39).

A sociedade pós-tradicional é o mundo em que vivemos, hoje, cheio de riscos e incertezas, onde a tradição deixa de ter seu valor absoluto para assumir princípios de incertezas, interrogação e argumentos questionáveis, decorrentes da ascensão da globalização, acarretando mudanças significativas na vida social, política e econômica. No entanto, há também a possibilidade de diálogo entre os discursos e desconstituição de verdades universais como vem na sociedade tradicional. Segundo Giddens,

A experiência global da modernidade está interligada – e influencia, sendo por ela influenciada – à penetração das instituições modernas nos acontecimentos da vida cotidiana. Não apenas a comunidade local, mas as características íntimas da vida pessoal e do eu tornam-se interligadas a relações de indefinida extensão no tempo e no espaço. Estamos todos presos às *experiências do cotidiano*, cujos resultados, em um sentido genérico, são tão abertos quanto aqueles que afetam a humanidade como um todo. As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano global, devem ser consideradas no contexto do *deslocamento* e da *reapropriação de especialidades*, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da “técnica”, desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material da especializada expertise social. (GIDDENS, 1991. p. 77).

Portanto, essa sociedade pós-tradicional da modernidade globalizada é vista como uma sociedade das incertezas, sendo um reflexo das próprias instituições modernas, isso quer dizer que, há uma intensificação e radicalização dos modelos tradicionais. Giddens utiliza o termo reflexibilidade moderna para explicitar esse processo. Assim, “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são, constantemente, examinadas e reformuladas à luz de informação renovada sobre essas próprias práticas, alterando assim seu

caráter”. (GIDDENS, 1991, p.45).

A reflexividade moderna proporciona para a sociedade pós-tradicional duas possibilidades. Primeiro, um sentimento de continuidade com a modernidade, em que a modernidade reflexiva é ainda um processo em andamento para ascensão aos novos costumes dos indivíduos, mas convivendo também com as tradições antigas. Segundo, a reflexividade moderna proporciona o diálogo, as incertezas e as possibilidades de discurso entre os indivíduos e as instituições da sociedade globalizada. Assim, Giddens (1994) afirma que este é um caminho para a nossa sociedade atual, que possa vir a ser um reflexo da modernidade, enfatizando seus costumes, e não uns rompimentos totais como entendem autores da pós-modernidade. Desse modo, essa reflexibilidade da modernidade permite dar continuidade aos preceitos da sociedade tradicional, mas direcionando um olhar crítico a ela, divergindo do Iluminismo, que entende que a razão proporciona o conhecimento universal, e preconizando a incerteza e o diálogo como meios que tornam possível dar sequência ao progresso social.

Bauman (1998) também apresenta uma longa discussão sobre a temática da sociedade contemporânea, indicando um paralelo entre o projeto da modernidade e a pós-modernidade. Contudo, ele entende a pós-modernidade como sendo uma continuação da modernidade, diferentemente de outros autores que enfatizam uma contradição entre esses dois momentos. Como vimos inicialmente ele utiliza o termo modernidade tardia (BAUMAN, 1998) e, posteriormente, modernidade líquida (BAUMAN, 2004) para referir-se à sociedade atual.

Desse modo, Bauman (1998) propõe que ,os dias atuais, representam uma continuidade da proposta da modernidade, cujo norte era os princípios de liberdade e individualidade. Fato esse que não foi vivenciado pela própria era moderna, devido à intensificação de características como controle e ordem. Nesse sentido, Bauman enfatiza que as características da modernidade apresentavam a exaltação da ordem como constructo de um mundo seguro, coerente e sob o controle da ordem coletiva e individual; um mundo sólido onde tudo era organizado. Já na atualidade, o mundo estaria desorganizado, líquido, no qual o indivíduo possui mais liberdade e autonomia, não havendo mais o controle das instituições que o aprisionavam.

O momento atual da modernidade é marcado pela dissolução das forças ordenadoras, na qual os padrões sociais de referências, sólidos e rígidos, tornaram-se liquefeitos, ocasionando mudanças em diversos âmbitos da sociedade, nas classes sociais, no Estado, na Igreja, na família e na economia. Segundo Bauman:

O “derretimento dos sólidos”, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro (BAUMAN, 2001, p. 12).

Verificamos que este autor postula sobre a existência, na atualidade, de uma privatização das instituições sólidas e um processo de individualização¹⁰⁶, onde o indivíduo não possui padrão de referência. Esta é a modernidade líquida, onde os indivíduos não possuem mais lugares pré-estabelecidos, numa sociedade, cada vez mais seletiva, no âmbito social e econômico. Essa mudança ocorreu devido à globalização, alterando, principalmente, as referências de tempo e espaço. Atualmente, há uma aceleração do tempo e uma ruptura dos espaços limitados; se antes era necessário esperar, por exemplo, para se relacionar com uma pessoa no outro lado do mundo, hoje, pelos meios midiáticos, é possível relacionar-se, instantaneamente, com ela. Se, no mundo econômico, o capitalismo buscava conquistar territórios, atualmente, ocorre uma desterritorialização, na qual não há mercado específico. Assim, na sociedade líquida não há mais uma segurança da ordem social, como ocorria na sociedade sólida. Contudo, se a modernidade líquida garantiu a liberdade ao indivíduo, ela lhe trouxe também insegurança.

Desse modo, na visão de Bauman (2001), presenciamos a modernidade líquida, na qual a sociedade vivencia uma liberdade que distancia o indivíduo das prisões das instituições. Não há mais segurança na ordem social, nem o tempo e nem o espaço são mais estritamente delimitados. Essas características ocasionam um paradoxo para a sociedade atual: ao mesmo tempo em que proporcionam uma liberdade e autonomia, também geram um sentimento de insegurança.

Assim, voltamos à proposta inicial, de identificarmos as diversas concepções acerca da sociedade contemporânea. No entanto, independentemente, das denominações e concepções, e não as desqualificando, apoiaremos-nos no termo Hipermodernidade de Lipovetsky (2004)¹⁰⁷

¹⁰⁶ Contrastaremos este termo de individualização que Bauman (2001) aponta da atual com o conceito de individuação de Jung.

¹⁰⁷ Como foi dito anteriormente, no começo deste capítulo, adotaremos o termo Hipermoderno proposto por Lipovetsky pois entendemos que ele representa este sujeito e sociedade de forma dicotômica. Assim ele será parâmetro para nossa análise do sujeito, da sociedade e da religião na contemporaneidade. Deste modo a análise que Lipovetsky faz, nos ajudará na compreensão do sujeito da sociedade e da religião na contemporaneidade. Este entendimento permitirá à possibilidade de investigação da proposta desta Tese de identificarmos a possibilidade de individuação ou da não-individuação na atualidade a partir da perspectiva junguiana.

acerca da atualidade. Esse termo explicita as transformações ocorridas, na sociedade, nas últimas décadas, quando há uma intensificação da modernidade, em relação à qual o prefixo “hiper” indica uma acentuação das características do passado, expressando a continuidade e uma atualização deste, diferentemente, do termo pós-moderno, que apresenta um rompimento do passado e com a proposta da modernidade, fato este que não corresponde ao momento atual. Como afirmam Lipovetsky (2004, p.52), na atualidade, “em que triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo pós-moderno já ganhou rugas, tendo esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia”.

Conforme o prefácio do Livro a Era do Vazio de Lipovetsky (2005), Manuel Maria Carrilho afirma que:

A modernidade correu para a pós-modernidade. Esta, certamente, não podia se negar solidificando-se. O próprio Lipovetsky já nos situa agora na hipermodernidade, um tempo em que excesso e vazio enfrentam-se num combate que gera autonomia, novas liberdades e produz também, como não poderia deixar de ser, novos problemas, novas angústias e novas expectativas. (LIPOVETSKY, 2005, p. XI).

Desse modo, Lipovetsky (2004) defende a ideia que, em nossa sociedade, ocorreram transformações significativas. Se a década de 50 e 60 podia ser caracterizada como pós-modernidade, a partir da década de 70, e se estendendo para os anos 80 e 90, esta denominação não pode mais ser empregada, devido às mudanças ocorridas. Segundo Lipovetsky(2004):

Tudo se passa como se tivéssemos ido da era do pós para a era do hiper. Nasce uma nova sociedade moderna. Trata-se não mais de sair do mundo da tradição para aceder à racionalidade moderna, e sim de modernizar a própria modernidade, racionalizar a racionalização – ou seja, na realidade, destruir os “arcaísmos” e as rotinas burocráticas, pôr fim à rigidez institucional e aos entraves protecionistas, relocar, privatizar, estimular a concorrência. (LIPOVETSKY, 2004, p. 56-57).

Nesta mesma direção, Charles (2004) afirma que Lipovetsky (2004) propõe duas fases da modernidade para representarem a passagem da pós-modernidade à hipermodernidade: o primeiro momento é o pós-moderno, propriamente dito; já o segundo, se divide na era do consumo e na hipermodernidade.

A fase pós-moderna é marcada pela lógica da moda, segundo a qual o capitalismo moderno enfatiza o marketing, a publicidade e grandes marcas e lojas que se tornam atrativos de consumo. Assim, podemos perceber que o que prevalecia na sociedade, “na realidade, são

antes de tudo, o consumo de massa os valores que veicula (cultura hedonista e psicologista)¹⁰⁸ os responsáveis pela passagem da modernidade à pós-modernidade” (CHARLES, 2004, p.23). Dessa forma, a lógica da moda permeava os meios de produção e o consumo de massa da sociedade, no entanto, era restrita, apenas, à burguesia.

A segunda fase, que em seu primeiro momento, foi denominada como a era do consumo e do vazio, surge por volta do final da década de 50 e início dos anos 60, momento em que a produção e o consumo de massa foram estendidos a toda sociedade. De acordo com Charles (2004), seguidor de Lipovetsky, afirma no texto *O individualismo paradoxal: introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky*:

É o surgimento do modelo de sociedade pós-moderna descrito por *A era do vazio*, em que a análise social se explica melhor pela sedução que por noções como a de alienação ou de disciplina. Há não mais modelos prescritos pelos grupos sociais, e sim condutas escolhidas e assumidas pelos indivíduos. Há não mais normas impostas sem discussão, e sim uma vontade de seduzir que afeta indistintamente o domínio público (culto à transparência e à comunicação) e o privado (multiplicação das descobertas e das experiências subjetivas). Aparece então Narciso, figura de proa de *A era do vazio*, indivíduo *cool*, flexível, hedonista e libertário, tudo isso ao mesmo tempo. Era a fase jubilosa e libertadora do individualismo, que se vivenciava mediante a desafeição pelas ideologias políticas, o definhamento das normas tradicionais, o culto ao presente e a promoção do hedonismo individual (CHARLES, 2004, p.24-25).

Assim, a era do vazio gera um paradoxo, pois proporciona autonomia e liberdade para o indivíduo, inserido numa sociedade do psicologismo e do hedonismo. Promove o culto ao corpo com a sexualização excessiva e o consumo em massa, no qual o capitalismo financeiro privilegia o aqui - agora, preocupando-se apenas com o presente, sem pensar o passado nem o futuro. As relações são superficiais e instantâneas na era informatizada, tudo é descartável, é a geração do *carpe diem*¹⁰⁹. Contudo, simultaneamente, esta é também uma sociedade do excesso que provoca angústia, medo e vazio, pois perde as referências que organizam o seu mundo. Não estando mais preso aos preceitos tradicionais da sociedade, o indivíduo passa a ser guiado pela lógica hedonista, voltando-se, narcisicamente, para si mesmo em busca de satisfação e cultuando o presente. Assim, surge um narcisismo coletivo, no qual o indivíduo é definido pela vulnerabilidade. (LIPOVETSKY, 2005).

¹⁰⁸ Sociedade do psicologismo, na qual o homem volta-se para si; e hedonismo busca pelo prazer e o gozo a todo custo. (LIPOVETSKY, 2004).

¹⁰⁹ *Carpe diem* é um termo cujo significado é “aproveitar o dia”. A geração do *Carpe diem* é a sociedade que valoriza aproveitar as coisas, “o aqui e agora”.

Semelhante a perspectiva de Lipovetsky (2004), Enrique Rojas, em seu texto intitulado *El hombre light* (1992)¹¹⁰, apresenta a vivência do homem *light* na cultura pós-moderna. Com o termo *light*, o autor associa a leveza do homem a diversos âmbitos: físico, social e psicológico. No entanto, este autor considera essa leveza de forma negativa, afirmando que esse homem *light* carece de essência, uma vez que, perdeu suas referências. Em outro momento, Rojas refere-se a esse homem como se tivesse perdido sua bússola que o guiava, ficando assim desorientado.

O homem moderno não tem referência, perdeu seu objetivo e está cada vez mais desorientado diante das grandes interrogações da existência. Isto se traduz em coisas concretas, que vão desde não poder ter uma vida conjugal estável a não poder assumir com dignidade, qualquer tipo de compromisso sério. Quando se perde a bússola, logo se navega à deriva, não se sabe a que se agarrar nos temas-chaves da vida, o que leva a uma aceitação e canonização de tudo. É uma nova imaturidade, que tem crescido lentamente, mas que hoje tem uma nítida fisionomia. (ROJAS 1996, p.16-17).

Desse modo, o homem *light* é consumista, imediatista, valoriza os prazeres fugazes, possui pouco senso de realidade e um excesso de sentimento de “vitimização”; se preocupa, excessivamente, com o corpo, vive de forma exibicionista, seja no universo real ou virtual. Ele é livre, mas não aproveita dessa liberdade. Sente uma falta nostálgica de modelos de referências que lhe sirvam de ponto de apoio; é um ser vazio, e busca preencher esse vazio a todo custo, principalmente com a possibilidade de uma meteórica ascensão social, mesmo que, para isso, ele tenha que negar o outro. É um sujeito que possui uma decadência moral e é extremamente pessimista (ROJAS, 1996).

Nessa direção, Mattéi (2002) entende que o sujeito na contemporaneidade, ao perder suas referências, vivencia suas experiências como mera representação, pois se a pós-modernidade proporcionou uma liberdade ao homem, ela também o tornou esvaziado de sentido, devido à ausência de autonomia nas suas ações e no seu modo de ser. Para ele “se o sujeito é apenas um sujeito fictício, privado de todo recurso substancial, ele corre o risco de permanecer sujeitado a si mesmo e de se petrificar, assim, diante de seu próprio espelho, em puro objeto de representação” (MATTÉI, 2002, p.26).

Dessa forma, Mattéi argumenta que este sujeito da representação possui um modo de existência solitário, afastado de toda forma de instituição estável, onde “só existe o vazio, real ou virtual, em torno do qual gira, na eternidade de um instante fugaz, a constelação destruída do

¹¹⁰ Segundo *Dicionário Michaelis* o termo *light* pode significar em português, termos como: luz, claridade, conhecimento, iluminação, brilhar, claro e leveza. Rojas (1996) utiliza o termo *light* como sinônimo de leveza. <http://michaelis.uol.com.br/moderno-ingles/>. Acesso em Março 2017.

sujeito. Estamos, totalmente, imersos na barbárie do sujeito. (MATTÉI, 2002, p.163).

Já Melman (2008) afirma que vivenciamos o fenômeno do *zapping* subjetivo¹¹¹, pois a subjetividade da nossa sociedade atual é representada de acordo com as nossas conveniências, num liberalismo psíquico, pois não temos mais um ideal, referências que possam nos nortear. Segundo este autor:

O *zapping* não é só das imagens, mas também subjetivo. Você não lida permanentemente com o mesmo sujeito. Você lida com uma feição se possível neutra e insignificante, mas que é a máscara de uma subjetividade móvel. Você nunca sabe o que realmente pensa aquele que está falando com você, como se ele mesmo nunca pensasse nada que seja firme. (MELMAN, 2008, p.94).

Em conformidade com as postulações de Lasch (1997), apresenta um olhar negativo sobre a sociedade e sobre o sujeito atual, no qual a sociedade narcisista renuncia ao tempo histórico, rejeita o passado e as representações tradicionais; encontrando, assim, dificuldade em determinar o que acontecerá no futuro. Em relação ao sujeito, na cultura narcisista e na sociedade de consumo, este sujeito não é valorizado, pois a liberdade tão almejada é uma liberdade que desqualifica a autonomia do sujeito. De acordo com este autor:

O narcisismo significa uma perda da individualidade e não a auto-afirmação: refere-se a um eu ameaçado com a desintegração e por um sentido de vazio interior. A vida cotidiana passou a pautar-se pelas estratégias de sobrevivência impostas aos que estão expostos à extrema adversidade. A apatia seletiva, o descompromisso emocional frente aos outros, a renúncia ao passado e ao futuro, a determinação de viver um dia de cada vez (LASCH, 1987, p. 47).

Destarte, essas análises convergem com o momento marcado por uma perspectiva negativa da nossa sociedade, no qual há uma sensação de insegurança, incerteza e desesperança. Contudo, há autores que, mesmo configurando perspectivas iniciais negativas em relação ao sujeito e à sociedade atual, como podemos ver em Rojas e Harvey, apontam caminhos e perspectivas esperançosas em relação ao futuro. Segundo Rojas:

Diante do homem moderno, sem perspectivas, proponho o *homem comprometido* e com perspectivas futuras. Um homem que com sua própria vida é um exemplo impecável para os outros, exemplo vital de teoria e prática. Assim, o homem evitará essa melancolia do equador da existência consequência de uma vida sem norte, sem substância, descomprometida, egocêntrica e baseada no princípio do prazer. Temos que voltar a dotar nossa vida de valores fortes e convincentes, porque é evidente que o homem moderno é transitório, passageiro, e tem pouco poder de convicção se

¹¹¹ Melman (2008) usa o termo *zapping* subjetivo como modelo de símbolo desta nova subjetividade na contemporaneidade, no qual o sujeito acreditar ter o poder de se transformar tão rapidamente na mesma velocidade que muda de canal de TV com o controle remoto. Assim há uma ausência de modelo de construção de identidade do sujeito, pois a mudança é rápida com objetivo da busca do prazer e do gozo.

soubermos ser críticos com sua mensagem, não nos entregando em seus braços assim de modo fácil e gregário (ROJAS, 1996, p.134-135).

Já Harvey (1989) apresenta fases diferentes de entendimento do sujeito e da sociedade pós-moderna. Para este autor:

A primeira forma é a adoção de um silêncio exaurido, blasé ou encoraçado, e inclinar-se diante do sentido avassalador de quão vasto, intratável e fora de controle individual ou mesmo coletivo tudo é. A segunda reação equivale a uma negação voluntariosa da complexidade do mundo, e a uma inclinação a representar esta complexidade em termos de proposições teóricas com alto grau de simplificação. A terceira trata-se do ângulo progressista do pós-modernismo, que acentua a comunidade e a localidade, as resistências locais e regionais, os movimentos sociais, o respeito pela alteridade (HARVEY, 1989, p. 315).

Podemos observar que essa formulação de Harvey (1989) o aproxima de Lipovetsky (2004), ao identificar fases distintas da contemporaneidade, como visto, anteriormente. A primeira fase é descrita como pós- modernidade propriamente dita, e o segundo momento, segmentado em uma era do vazio, como já foram descrito, e hipermodernidade.

Para Lipovetsky (2004), esse último momento da segunda fase da modernidade, ou, como ele afirma outras vezes em seu texto, terceira fase da modernidade, é marcada por uma sociedade liberal, flexível e mais responsável, na qual o modelo hedonista e o culto ao gozo não prevalecem tanto. Conforme assertivas de Charles (2004) seguidor de Lipovetsky (2004) ao afirmar que as características da sociedade atual são:

Hipermodernidade: uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade; indiferente como nunca antes foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer.

Hipernarcisismo: época de um Narciso que toma ares de maduro, responsável, organizado, eficiente e flexível e que, dessa maneira, rompe com o Narciso dos anos pós-moderno, hedonista e libertário. (CHARLES, 2004, p.26).

Ainda para Charles (2004), com base nas ideias de Lipovetsky (2004), entende que a hipermodernidade é paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que apresenta características como comportamentos responsáveis, também manifestam irresponsabilidade. Assim, podemos ver que “os indivíduos hipermodernos são ao mesmo tempo mais informados e mais desestruturados, mais adultos e mais instáveis, menos ideológicos e mais tributários das modas, mais abertos e mais influenciáveis, mais críticos e mais superficiais, mais céticos e menos profundos” (CHARLES, 2004, p.28).

No entanto, o que difere a hipermodernidade da era do vazio é que, mesmo que ocorram características hedonistas do gozo consumista e valorização intensiva do presente, há também uma inquietação com o passado – uma reordenação e reconfiguração das tradições antigas – e com o futuro, surgindo preocupações éticas com a sociedade. Desse modo, podemos pensar que:

É inegável que ao celebrar o sempre novo e os gozos do aqui - agora, a civilização consumista opera continuamente para enfraquecer a memória coletiva, acelerando o declínio da continuidade e da repetição ancestral. Não obstante, permanece o fato de que nossa época, longe de encerrar-se num presente trancado em si mesmo, é palco tanto de um frenesi histórico-patrimonial e comemorativo quanto de uma investida das identidades nacionais e regionais, étnicas e religiosas. Quanto mais nossas sociedades se dedicam a um funcionamento-moda focado no presente, mais elas se vêem acompanhadas de uma onda mnêmicas de fundo. Os modernos queriam fazer tabula rasa do passado, mas nós o reabilitamos; o ideal era ver-se livre das tradições, mas elas readquirem dignidade social. Celebrando até o menor objeto do passado, invocando as obrigações da memória, remobilizando as tradições religiosas, a hipermodernidade não é estruturada por um presente absoluto; ela o é por um presente paradoxal, um presente que não para de exumar e “redescobrir” o passado. (LIPOVETSKY, 2004, p.85).

Portanto, a era atual se torna um paradoxo em todos os sentidos, ao se observar os comportamentos dos sujeitos e da sociedade atual. Esses são caracterizados pela irresponsabilidade, gozo a todo custo, imediatismo, desconstrução de vínculos afetivos duradouros, preocupação excessiva com o corpo – podendo desencadear doenças alimentares, (como bulimia, anorexia); e vigorexia (compulsão por práticas exageradas de exercícios físicos) –, além da crise de identidade e perda de sentido devido ao abandono das instituições tradicionais. Há, contudo, um contraponto: a manifestação de responsabilidade em seus comportamentos, um retorno da preocupação com as relações permanentes, o aumento da busca e valorização do casamento e vínculos duradouros. Há também uma ênfase na saúde através de programas preventivos de doenças e reeducação alimentar, uma maior percepção que o sujeito desenvolve de si próprio, em que ele identifica suas conquistas e valoriza os seus méritos. A ressignificação do sentido da vida, pela qual o sujeito revisita as tradições antigas, como a religião e a família, encontram novas formas que antes o enclausuravam. Há, agora, a possibilidade de vivenciar de forma mais flexível algumas situações: o sujeito, por exemplo, pode ter suas crenças religiosas, mas não mais voltadas, apenas, a uma única instituição, ele busca de satisfação onde quer esteja. Nas relações familiares, da mesma forma, a anterior hierarquia entre pais e filhos, baseada no modelo patriarcal, onde os pais decidiam pelos filhos; agora cede espaço para a aproximação e o diálogo entre eles. (LIPOVETSKY, 2004).

Desse modo, é possível identificarmos que a hipermodernidade “é sinônimo não de depreciação do passado, mas de exploração-mobilização sem exclusão de todos os eixos da temporalidade sócio-histórica, reciclagem e retradução de memória com fins econômicos, emocionais e identitários” (LIPOVETSKY, 2004, p.91).

Barth (2007), de forma semelhante a Lipovetsky (2007) afirma que a sociedade e o sujeito apresentam características ambíguas. Assim, este autor caracteriza esse homem da contemporaneidade como *light*, por apresentar características como: leveza - busca pela espontaneidade, alegria, senso de humor em contraposição ao pessimismo; flexibilidade – o indivíduo relativiza o que antes era inquestionável, critica a rigidez das regras e códigos, principalmente das religiões tradicionais; novidade – é aberto ao novo, não está preso às tradições antigas, utilizando-se delas de uma nova forma; imersão no universo – sente-se parte do universo, preocupa-se com futuro dele e das gerações futuras, resgatando a subjetividade; e secularização – não se preocupa em extinguir a religião ou a Deus, somente nega as formas tradicionais autoritárias, buscando o diálogo, o respeito e a pluralidade entre as religiões.

Nesta mesma linha de raciocínio, Lipovetsky ao dissertar sobre a contemporaneidade afirma que:

O que define a hipermodernidade não é exclusivamente a autocrítica dos saberes e das instituições modernas; é também a memória revisitada, a remobilização das crenças tradicionais, a hibridização individualista do passado e do presente. Não mais apenas a desconstrução das tradições, mas o reemprego delas sem imposição institucional, o eterno rearranjar delas conforme o princípio da soberania individual. Se a hipermodernidade é metamodernidade, ela se apresenta igualmente com os traços de uma metatradicionalidade de uma metarreligiosidade sem fronteiras (LIPOVETSKY, 2004, p.98).

Assim, podemos ponderar que a hipermodernidade é um momento que se caracteriza como flexível; como tempo da possibilidade, onde tudo está aberto e nada está definido. Onde o sujeito e a sociedade são representados por uma dicotomia de características e de significados.

Por conseguinte, considerando o pensamento de Lipovetsky (2004), que a sociedade e o sujeito são representados por características dicotômicas; observaremos adiante que estas características também se estendem para o fenômeno religioso na contemporaneidade. Deste modo, identificamos que o sujeito, a sociedade e a religião na contemporaneidade se apresentam de forma multifacetada; assim justifica-se adotarmos a compreensão de Lipovetsky, pois esta nos serve de parâmetro para análise da perspectiva junguiana sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade, por ele entender que esta se apresenta

multifacetada.

5.2 A religião na contemporaneidade

As discussões sobre o tema da religião ganham novos cenários, na atualidade, em que a pluralidade e a diversidade das denominações religiosas se configuram no campo religioso mundial. Diversos autores como Camurça (2003), Moreira (2008; 2008a), Portella (2006), Ribeiro (2010) Lipovetsky (2004), Epstein (2016), Hervieu-Leger (2008), Charles Taylor (2007/2010) Teixeira (2008), Boff (2003; 2009), Kung (2001), Libânio (2002) em várias áreas do conhecimento humano, têm dedicado estudos sobre esta temática. Os caminhos atuais da religião, na contemporaneidade, se apresentam de duas formas principais: o pluralismo religioso, em que se apresentam as religiões tidas como *light* e *a la carte*, nas quais se enfatiza a busca do sujeito de forma livre e sem vínculos às instituições religiosas; e as formas fundamentalistas, nas quais os indivíduos estão, fortemente, vinculados às instituições religiosas.

Desse modo, para entendermos quais fatores estão imbricados nas mudanças ocorridas na religião; partiremos, inicialmente, do processo de secularização que permeou a civilização ocidental. Iniciamos nosso percurso com a grande obra “Uma era secular”, de Charles Taylor (1971/2010), que apresenta a discussão referente ao processo de secularização, na qual faz uma reflexão sobre a sociedade contemporânea e a religião. Esse trabalho torna-se fundamental para nossa discussão graças ao fato de Taylor ter traçado um histórico do processo de secularização ocorrido no Ocidente. Taylor é um filósofo contemporâneo nascido, em 1931, no Canadá. Suas principais contribuições são na filosofia política e filosofia social. Contudo, como afirmamos, anteriormente, é referente à análise da religião que seu trabalho tem uma grande visibilidade mundial.

Na perspectiva de Taylor (1971/2010), a secularização não significa, apenas, que o Estado e a política tornaram-se seculares, ou que os indivíduos abandonaram as igrejas, mas sim que a crença em Deus ocorre em diferentes contextos, não havendo mais uma hegemonia da igreja católica como detentora da verdade única. O motivo fundamental para a derrocada das verdades da religião é que estas foram substituídas pelas verdades da ciência, passando o sujeito a ter respostas objetivas e não mais religiosas para os problemas objetivos do mundo. Segundo Ribeiro (2010),

Enquanto anteriormente o indivíduo tinha uma *personalidade porosa* às influências, uma personalidade permeável e em continuidade com o cosmos e a transcendência; na modernidade o indivíduo torna-se cada vez mais confiante na capacidade de definir a sua própria identidade, mesmo que em descontinuidade com o resto da realidade. Tem-se, assim, uma nova concepção de indivíduo, confiante na própria capacidade de criar uma ordem moral imanente, sem referências a uma ordem cósmica (RIBEIRO, 2010, p.149).

Portanto, podemos perceber que esse cenário de mudança, em que a ordem cósmica perdeu espaço para uma ordem objetiva, proporcionou uma mudança na sociedade. Taylor (1971/2010, p.24), entende que “a nossa civilização moderna é constituída por uma multiplicidade de sociedades, sub-sociedades e meios, todos bastantes diferentes uns dos outros”. Estas mudanças proporcionaram pensarmos então numa sociedade laica no qual dois movimentos foram importantes: uma sociedade intelectual, principalmente, a partir da ciência tecnológica que proporcionou um mundo além do religioso imanente; e a reforma protestante que buscava uma espiritualidade mais interior e pessoal.

Sobre uma sociedade intelectual e objetiva, na qual desvaloriza a crença religiosa em um deus metafísico, Taylor (1971/2010, p.24), afirma que esta, “despertou a sociedade do ‘encantamento’ espiritual e religioso que, assim, começou a desertar dos templos e a entrar nas praças e nos laboratórios para saborear o ‘desencanto’ de um mundo já imanente e autossuficiente”.

Já referente à Reforma Protestante, Taylor afirma que foi Lutero, quem mais declarou a morte de Deus; até mesmo antes de Nietzsche, no qual buscava uma espiritualidade mais interior e pessoal, e não delimitada por rituais e práticas devocionais. “Para Taylor, a Reforma ataca o cosmo encantado, oferecendo um humanismo, e promove um tipo de sociedade, onde o objetivo é a realização humana” (RIBEIRO, 2010, p.150).

Taylor (1971/2010) nomeia como “imaginário social moderno” o conjunto desses acontecimentos que substituem uma perspectiva voltada ao cosmo por um direcionamento em prol das questões pessoais do indivíduo. Ribeiro afirma que:

Taylor descreve este imaginário como uma ordem moral entre os indivíduos que emerge do resultado de uma espécie de acordo social, o qual anula as hierarquias e promove uma harmonia de interesses. Um imaginário já não fundado em estruturas religiosas, mas no consenso entre as pessoas. Evidentemente, este imaginário produz não apenas uma nova consciência do divino e da vida humana quotidiana. O ser humano passa a definir-se, já não a partir de uma dependência de uma ordem superior, mas pela sua autonomia e capacidade de autocontrole. Assim, vão surgindo novas práticas sociais, como, por exemplo, a objetivação da economia, com a sua racionalidade instrumental; a promoção da esfera pública e a auto-regulação democrática. Surge, então, um novo imaginário social secular, que já não tem o seu fundamento em Deus ou em alguma antiga tradição, mas sim, na razão (RIBEIRO, 2010, p.150-151).

Dessa maneira, o imaginário social permite entender a secularização de duas formas: como declínio das antigas religiosidades e o surgimento de novas configurações de religiosidade, que se estende como um processo que está para além do âmbito religioso. Assim, a secularização, enquanto declínio das antigas religiosidades, representa não o fim das crenças nas religiões, mas a aquisição pelo sujeito, de novas formas de se relacionar com a religião, em que surgem questionamentos acerca das formas arcaicas, que preconizavam uma verdade única e apresentavam diretrizes moralistas e institucionalizantes, que menosprezavam o indivíduo. A partir desses questionamentos, busca-se valorizar uma dimensão individual, possibilitando a liberdade de escolha religiosa a partir da espontaneidade e da busca pessoal (TAYLOR, 1911/ 2010).

Outro aspecto a ser pontuado é o da secularização para além do âmbito religioso, que se configura como um processo histórico. A partir do momento em que se torna possível pensar a religião de forma pessoal, em que os indivíduos começam a se organizar de maneira distanciada das questões religiosas tradicionais e que as explicações se tornam objetivas e racionais, o homem ganha então autonomia em suas relações e nas formas de entendimento de mundo. Esse momento é visto como o ápice do Iluminismo, no qual a razão explica tudo, fazendo com que os indivíduos preconizem apenas a razão, negando os aspectos irracionais, tais como os presentes no âmbito da religião. Podemos observar aqui um movimento de rompimento com um modelo tradicional, que apresenta uma ênfase total no ser humano e uma objetivação do universo. Fato este importante para o processo de secularização. (TAYLOR, 1911/2010).

Nesse cenário, em que o Iluminismo pregava o saber e a verdade e intentava explicar todos os fenômenos através das leis naturais, surge um homem em busca de sentido em si mesmo, renunciando, nesse sentido, às questões metafísicas. Esse homem, todavia, acabou por não encontrar respostas satisfatórias para os seus questionamentos, e se viu inquieto, inseguro, frágil e vazio. (RIBEIRO, 2010).

Nesta mesma direção, Vattimo (2004) apresenta uma análise do processo de secularização. Vattimo, filósofo que se atentou ao aspecto da religião na contemporaneidade, entende que o anúncio do fim da religião e a afirmação que somente a razão moderna com a ciência, seria apenas a solução para sociedade e para humanidade não prevaleceram. Assim há um retorno da religião, contudo de forma secularizada, no qual os discursos das grandes instituições tornaram-se fracas e a crença em um Deus metafísico não prevalece. Sua análise

está baseada nas reflexões de Nietzsche e Heidegger ¹¹²sobre a superação da metafísica, que remete a superação da ideia de verdade colocada pelas questões metafísicas, em busca de uma ideia que coloca em crise a razão e os sujeitos modernos.

Deste modo, Vattimo (2004) atribui essa crise de sentido – e o vazio decorrente – ao processo de secularização cristã que são traços constitutivos da cultura ocidental. Essas mudanças foram fundamentais para a constituição de uma nova forma de entender a sociedade e a religião do século XX, demonstrando a impossibilidade de negar o fenômeno religioso, a despeito dos grandes discursos antirreligiosos, e tornando evidente uma tentativa de dar sentido ao vazio presente na atualidade, ocasionado pela crise do predomínio da razão. Dessa forma, Vattimo propõe que: “sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus”. (VATTIMO, 2004, p. 12). Contudo esta possibilidade numa crença em Deus não é de forma metafísica, mas sim de uma forma secularizada, que proporciona uma religião mais individualizada e emocional.

Para entendermos quais características estão presentes no processo de secularização, recorremos a Baleeiro (2009, p.83), ao afirmar que: “De um ponto de vista bastante genérico, secularização tem em Vattimo sentido de enfraquecimento, de perdas de categorias fortes da metafísica como radicalização de sua própria essência”. Assim, entendemos que a secularização proporciona uma relação da sociedade, dos indivíduos com a religião de forma mais individualizada e emocional, e não atentando tanto aos vínculos institucionais.

Nesta mesma direção, no intuito de identificarmos a temática da religião com a sociedade, a socióloga Daniele Hervieu-Léger entende que “nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são ‘assuntos de opção pessoal’: são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34). Dessa forma, a religião passa ser uma escolha conforme os interesses e necessidades individuais, ocorrendo um

¹¹² Vattimo (2004) entende o processo de secularização a partir da análise da superação da metafísica proposto por Nietzsche e Heidegger. Para ele há uma continuidade de pensamento de ambos os autores, apesar de dizerem as mesmas coisas, contudo em épocas diferentes. Assim a superação da metafísica está relacionada ao anúncio da morte de Deus de Nietzsche e o fim da metafísica anunciada por Heidegger. Nietzsche no livro *Assim falou Zaratrusta* (1885/2000) apresenta o entendimento que a sociedade moderna superou a crença neste Deus metafísico, no qual apresenta a morte de Deus e a ideia do homem-superior e do eterno retorno. Assim ele apresenta a possibilidade de novos valores para cultura Ocidental, a qual rejeita esta moral cristã, e enfatiza a busca pela afirmação na nossa própria moral e vontade de viver. Eis as próprias palavras do autor: “Perante Deus! Mas agora esse Deus morreu! Homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo. (...) Deus morreu: agora queremos que viva o Superhomem” (NIETZSCHE, 1885/2000, p. 217). Heidegger (1927/2002) no livro *Ser e o tempo* aponta a possibilidade da superação da metafísica, no qual ele demonstra a incapacidade da metafísica de apresentar soluções apropriadas a determinados problemas. Assim na sociedade moderna o próprio homem teria a possibilidade de resolver problemas relacionadas a si mesmo.

enfraquecimento das instituições religiosas como reguladora da vida cotidiana da sociedade e dos fiéis.

Para sua análise sobre a religião, na atualidade, esta autora enfatiza que há na cultura uma relação em que se vivencia, simultaneamente, tanto uma secularização quanto uma dessecularização. A mesma propõe uma compreensão positiva dessas duas tendências, em que ocorre uma integração a partir de uma relação dialética, contexto no qual essas duas tendências fazem parte de uma renovação do entendimento da religião. Para Fonseca (2006):

A autora elabora seu estudo com base nas teorias de Durkheim e Weber¹¹³, sustentando que estas não são necessariamente excludentes, ou melhor, desde suas diferenças, os autores estabelecem princípios-chave para entender a natureza contraditória da secularização. Em Durkheim, recupera a noção de “emoção das profundezas” - a qual atua como força dessecularizante; e de Weber, a emergência de experiências emocionais como parte do movimento geral da secularização - em suas contradições e lutas por legitimidade. Na dupla dimensão, a nova religiosidade se caracterizaria por um elemento vital, i.e., a *emoção*, que denotaria, por sua vez, tanto o seu lado catártico quanto o da sua manifestação pelas formas culturais tipicamente modernas, como a pluralidade, a subjetividade, a liberdade de escolha, o trânsito por diferentes práticas etc. - de “antimodernidade”, produto e parte da modernidade (FONSECA, 2006, p.41).

Deste modo, Hervieu-Lérger (1997) enfatiza que a partir desta dialética entre secularização e dessecularização, é possível observar o movimento atual do fenômeno religioso no qual representa uma reatualização e não o fim da religião, como se pensava com início da modernidade, de um futuro da sociedade ocidental sem religião; mas que agora revive, pois há um retorno do religioso na contemporaneidade. É uma reviravolta da religião de forma menos institucionalizada, e mais emocional e simbólica, na qual enfatiza a noção de emoção das profundezas apontada por Durkheim (2012) que é fator fundamental como força de dessecularização da sociedade; e de Weber (1999) os aspectos emocionais como fator principal das novas religiosidades contemporâneas. Assim para Hervieu-Lérger (1997) as novas formas das religiões na atualidade proporcionam a possibilidade da pluralidade. Segundo Moreira afirma que:

Num primeiro nível, das práticas culturais e religiosas, podemos dizer, com a autora, que as religiões existentes têm fornecido uma “matéria-prima” para outras elaborações simbólicas. Ou seja, assim como um metal básico maleável permite

¹¹³ Hervieu-Lérger (1997) faz uma análise da religião da contemporaneidade apropriando-se dos conceitos dessecularização de Durkheim (2012), e de Weber (1999). Durkheim usa o termo emoção da natureza para referir esta força que há no processo de dessecularização da sociedade ocidental, no qual ele enfatiza o aspecto emocional como fator fundamental para dessecularização. Weber identifica a importância das experiências emocionais como fator relevante para secularização da sociedade moderna do ocidente.

ligas e combinações diversas, assim as religiões podem estar sendo reapropriadas, refundidas e retrabalhadas por outras instâncias sociais, que delas aproveitam, retiram ou assumem símbolos, motivos, rituais, gestos, linguagens, imaginário e valores. Ao fazer o novo “aproveitamento”, os elementos ou fragmentos retirados da religião passam a fazer parte de uma nova “lógica”, ou de uma nova configuração, e seu papel no todo é ditado pela instância que detém a hegemonia ou o controle da “nova” linguagem ou do novo sistema simbólico (MOREIRA, 2008, p.78).

Destarte, a religião como questão simbólica torna-se uma nova forma de entendimento da religião na atualidade, (diferente da modernidade que enfatizava o aspecto institucional da religião), pois a pós-modernidade resgata o valor da subjetividade, do emocional, tornando-a, assim, um sistema simbólico. Portanto, o homem contemporâneo vivencia novas configurações e novas formas de entender o mundo, por meio das quais as religiões abandonam toda perspectiva de totalidade e se busca a secularização como possibilidade da pluralidade e diálogo. (HERVIEU-LÉRGER, 1997).

Nesta mesma direção, Portella (2006, p.74) há uma realocação do religioso na contemporaneidade, “a religião continua a existir também fora da ‘Igreja’, disseminada de forma subjetiva, fragmentada e fluida”. Ocorre assim ressignificações das religiões, pois o pluralismo aponta para uma autonomia do sujeito e uma liberdade de escolha.

Em conformidade a Portella, Pieruci (1997) também identifica uma mudança na religião, na qual há um retorno do sagrado. Este retorno, contudo é de algo que nunca se foi, seria a mudança ocorrida na sociedade devido ao processo de secularização que culminou num declínio da influência das instituições religiosas na vida cotidiana. Agora o sagrado ou a religião se apresenta de forma individual e emocional. Como podemos confirmar na citação que segue:

As novas religiões de hoje, então, encontram a religião já reduzida a um item de consumo e botam mais lenha nessa fogueira. O consumidor religioso escolhe uma e até mais de uma experiência mística, ou solução espiritual, ou serviço religioso dentre uma grande variedade de propostas provocantemente expostas no “supermercado espiritual”. (PIERUCCI, 1997, p.112).

Nesta mesma direção sobre esta nova configuração da religião, na contemporaneidade, Martelli (1995), descreve como uma sociedade pós-secular na qual há diversos fenômenos dessecularizados, onde a ênfase se dá por meios simbólicos que proporciona uma religião individualizada e emocional. Conforme citação abaixo:,

a condição pós-moderna representa uma fase ulterior à do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O ‘pós-moderno’ caracteriza-se pela ausência daquelas oposições fortes das quais a tese da

secularização tomava vigor. [...] Noutras palavras, a sociedade 'pós-moderna' seria uma sociedade 'pós-secular' na qual a ênfase no *trend* secularizante foi finalmente deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenômenos de dessecularização. (MARTELLI, 1995, p. 18).

Assim, observamos que essa nova perspectiva da religião culmina no processo simbólico (onde a religião torna-se uma forma de representação do ser humano; uma religião de cunho emocional) que nos permite entender a secularização não como um declínio da religião, mas sim como o desuso de suas antigas formas, surgindo então, conseqüentemente, novos modelos. Portanto estas perspectivas afirmam que, as novas configurações das religiões, onde, o indivíduo vivencia uma relação com essa, de forma mais pessoal, individualizada e emocional, proporcionando assim, não o desaparecimento, mas, todavia, um reavivamento das religiões¹¹⁴. Esse despertar, como apresentam alguns autores, é fruto da secularização, que motiva essa nova configuração, e constitui reformulações das religiões tradicionais e o surgimento de novas denominações religiosas. Referente ao aparecimento de novas denominações, Camurça (2003, p.56) afirma que há “aqueles que vêem esse fato [novos movimentos religiosos] como irrupção do sagrado e ‘reencantamento do mundo’”.

No que diz respeito às novas representações da religião - digo instituição religiosa – estas já não exercem mais a função de reguladora, não possui mais o poder de regular as vidas dos indivíduos nos âmbitos social, cultural e individual; contudo há uma perda na hegemonia total das instituições, pois os indivíduos continuam a vivenciar novas dimensões religiosas, até mesmo com estas instituições tradicionais, o que provoca é uma reconfiguração, e assim uma mudança nas formas do indivíduo se relacionar com elas. “Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as”. (PORTELLA, 2006, p.74). Assim a religião secularizada da atualidade é uma religião cada vez mais independente das instituições como regulamentadoras da vida da sociedade e do indivíduo. Religião, então, passa a ser enfatizada novamente como construção de sentido e como simbólica, pois enfatiza, cada vez mais, as experiências emocionais, negando a importância da forma institucional.

Deste modo, podemos ponderar que devido à secularização há um reavivamento do sagrado, no qual a efervescência religiosa é fruto do processo da secularização. Sobre tal questão, Moreira (2008) diz que este deslocamento do fenômeno religioso, das suas formas tidas como tradicionais para as novas reconfigurações, ocorreu devido ao processo de

¹¹⁴Segundo Sanches (2006), esta crescente valorização do ser humano não significa uma valorização da religião institucional. Ao contrário, esta, no campo religioso brasileiro, apresenta sinais de declínio.

secularização. Esta, não quer eliminar Deus nem a religião, mas sim proporcionar uma nova reconfiguração do sujeito dentro deste seu novo contexto.

Portanto a religião, na atualidade, de forma secularizada, torna-se, cada vez mais, um sistema de percepções e significações para o enfrentamento da crise de sentido, cuja ênfase está centrada no sujeito. A religião secularizada da atualidade permite ser um sistema de crenças que não enfatiza mais as instituições (cujo foco é no passado e na verdade). Esta nova forma de ser da religião (em que há ênfase nas características subjetivas e emocionais) proporciona ao indivíduo a busca do bem-estar, da flexibilidade e do diálogo com o outro. (BRANDÃO, 1994).

Para Sanchis (2001), esta forma de religiosidade, na qual enfatizam os aspectos subjetivos e emocionais, os fiéis vivenciam uma mestiçagem religiosa ou sincretismo religioso que os permitem migrar para diversas denominações religiosas, em busca pelo bem-estar. Assim a religião secularizada torna-se sinônimo de uma religião pessoal e emocional, que permite a flexibilidade e o diálogo.

Nesta mesma linha de raciocínio, podemos identificar que, na perspectiva de Lipovetsky (2004), este processo de diversificações das formas de relacionar com as religiões ou o sagrado – visto aqui como novas formas de se relacionar com a religião - se apresentam como regulações *a la carte* podendo o indivíduo migrar para outros movimento no intuito de buscar, uma identificação, aquilo que propicia a ele um estado emocional agradável. Conforme Lipovetsky (1992):

Desde a metade no nosso século, uma nova regulação social dos valores morais se configurou, a qual não se sustenta mais sobre o que constituía o móvel maior do ciclo anterior: o culto ao dever. [...] ninguém mais ousa comparar a ‘lei moral em mim’ à grandeza do céu estrelado sobre mim’. O dever se escrevia em letras maiúsculas, nós o miniaturizamos; ele era severo, organizamos shows recreativos; ele ordenava a submissão incondicional do desejo à lei, nós o reconciliamos com o prazer e o *self-interest*. O ‘é preciso’ cedeu lugar à encantação da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos, o interdito irrefutável às regulações *à la carte*” (LIPOVETSKY, 1992, p.48).

Semelhante a Lipovetsky (1992), que afirma que as religiões, em nosso tempo, são tidas como regulações *a la carte*, Miller (2004) Psicanalista e escritor francês, foi um dos fundadores da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), entende que este retorno do religioso, na contemporaneidade, está vinculado a uma forma de religiosidade que possui uma diminuição nos vínculos institucionais, uma religião voltada para uma experiência particular do sujeito na busca de experiência pessoal para o indivíduo no qual ele denomina de religião *light*. Esta religião *light* é uma forma de religião no qual o religioso vivencia de forma

individualizada e emocional desvinculado das influências das instituições.

Nesta direção, podemos observar que esta postura *a la carte* e *light* do sujeito em relação à religião é fruto das próprias mudanças do sujeito em relação aos outros âmbitos da sociedade, como vimos, anteriormente, aqui, em Rojas (1992) e Barth(2007) apresentam a vivência desse homem *light*, na cultura pós-moderna. Contudo, mesmo identificando algumas semelhanças nas características presentes ao termo *light*, ele é abordado pelos autores de forma diferenciada.

Como vimos, anteriormente, para Rojas (1992) *light* associa-se à leveza no homem em seus diversos âmbitos: físico, social e psicológico; no entanto, este autor aponta esta leveza de forma negativa, afirmando que este homem *light* carece de essência, pois é um sujeito consumista, imediatista, que valoriza os prazeres fugazes, com pouco senso de realidade. Ele é livre, mas não usufrui dessa liberdade. Sente uma falta nostálgica de modelos de referências que lhe sirvam de ponto de apoio; é um ser vazio, e busca preencher esse vazio a todo custo; é um sujeito que possui uma decadência moral e é, extremamente, pessimista.

Barth (2007) mesmo admitindo adjetivos negativos para o termo, ele afirma que há também outras características, como: leveza - busca pela espontaneidade, alegria, senso de humor em contraposição ao pessimismo; flexibilidade - a pessoa relativiza o que antes era inquestionável, critica a rigidez das regras e códigos, principalmente, das religiões tradicionais; novidade – é aberto ao novo, não se sente preso às tradições antigas, utilizando-se delas de uma nova forma; imersão no universo – sente parte do universo, preocupa-se com o futuro dele e das suas gerações, resgatando a subjetividade; e secularização – não se preocupa em extinguir a religião ou a Deus, somente nega as formas tradicionais autoritárias, buscando o diálogo, o respeito e a pluralidade entre as religiões.

Assim podemos ponderar que estas características observadas ao sujeito na atualidade também se estendem para dimensão religiosa; tanto o termo *a la carte* como *light* representam novas configurações da religião na contemporaneidade, na qual a relação dos sujeitos com a religião é de forma não vinculada as instituições tradicionais ou quando são, utiliza-se de novas roupagens, buscando vivenciar de forma mais livre a busca pelo prazer e pela experiência emocional; ou seja, são novos movimentos religiosos que demonstram esta possibilidade, de uma religião mais individualizada e emocional.

Portanto, na contemporaneidade, a sociedade e a religião tida como secularizada, pós-moderna, globalizada, *a la carte* e *light* se fazem presentes duas possibilidades, o fundamentalismo e o pluralismo. Sobre este assunto, Teixeira entende que:

Nesta nova perspectiva, as tradições são colocadas diante de uma dupla opção: ou a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal. A escolha da primeira opção implica muitas vezes a assunção do fundamentalismo, que consiste na “defesa da tradição de forma tradicional”, em reação às novas circunstâncias da comunicação global. A segunda opção, da comunicação dialógica, impõe-se hoje como um dos desafios mais fundamentais da humanidade. (TEIXEIRA, 2008, p.70).

Deste modo, é possível afirmamos que tanto o fundamentalismo, quanto o pluralismo estão presentes, na atualidade, fatores estes, recorrente da secularização que proporcionou novas relações na sociedade do século XX, nos quais os sujeitos possuem mais autonomia na percepção de si e de seus vínculos na sociedade e com a religião.

Nesta mesma direção, Moreira (2008a), apresenta algumas mudanças duradouras que ocorrem ou irão afetar as religiões da sociedade globalizada. Como exemplo, este autor explicita que a religião pode interpenetrar na ordem global, no qual a religião tornar-se um fator importante de transformação social, principalmente, na América Latina, com a Teologia da Libertação, a difusão do islamismo, na Europa, África e outros países; e a expansão dos pentecostais, e exportação do hinduísmo e do budismo na América do sul e na África.

Outro aspecto que Moreira (2008a) aponta sobre a relação da religião e a sociedade globalizada é referente ao Pluralismo religioso. Para este, cada vez mais, veremos que nas sociedades que apresentam uma pluralidade de ofertas religiosas, não iremos ter uma instituição que detenha o poder simbólico e hierarquia sobre as outras. Assim, nestas sociedades, do Pluralismo religioso as religiões tornaram-se objeto flutuante, as quais até mesmo as religiões tradicionais não estão presas em seus contextos de origem, ocorrendo uma flexibilização destas, permitindo a possibilidade de diálogo entre as religiões.

Deste modo, para Moreira (2008a) a religião na sociedade globalizada é caracterizada por escolha individual e emocional; uma espiritualidade sem religião, ou seja, uma religiosidade sem igrejas, templos e hierarquias, que mantém as premissas éticas e espirituais das religiões, mas que reelaboram em formas de pequenos grupos. Por conseguinte podemos identificar formas laicas de espiritualidade na sociedade contemporânea.

Contudo, em posicionamento diferente sobre esta forma plural de religiosidade, poderemos verificar o desenvolvimento de identidades particulares; formas fundamentalistas que conservam um espírito regionalista e nacionalista, buscando preservar suas identidades e doutrinas diante das mudanças sociais. (MOREIRA, 2008a). Nesta mesma direção, Teixeira afirma que:

O fundamentalismo é uma realidade recorrente nas religiões nos tempos modernos, surgindo sempre como uma reação aos problemas da modernidade. Com respeito ao contexto religioso, este termo foi aplicado pela primeira vez por volta da passagem do século XIX para o século XX, referindo-se a um movimento teológico de origem protestante. Este movimento nasceu nos Estados Unidos como reação ao modernismo e liberalismo teológico e assumiu como bandeira as ideias de inerrância bíblica, de escatologia milenista e antiecuminismo. Os fundamentalistas buscam reagir ao processo de “adaptação cognitiva” do cristianismo ao mundo realizado pela teologia liberal protestante, de modo particular ao método de interpretação bíblica em perspectiva histórica-crítica. Entre os traços que marcam o movimento estão à rejeição da hermenêutica, do pluralismo e do evolucionismo. (TEIXEIRA, 2008, p.74-75).

Há também outras denominações para se referir aos acontecimentos análogos ao fundamentalismo, existentes em outras tradições, como integrismo e conservadorismo. No Islamismo, a tendência fundamentalista¹¹⁵ surgiu por volta das décadas de 60 e 70 do século passado, como reação à cultura moderna, como modelo do modo de vida ocidental, que consolidava nos países mulçumanos. (TEIXEIRA, 2008).

Independente da terminologia que é usado o que marca o fundamentalismo são características de seus adeptos que buscam manter uma forma tradicional, muitas vezes, seguem, literalmente, os preceitos em relação às instituições que fazem parte, buscam combater a ascensão individual do sujeito em relação à religião, ou seja, os avanços alcançados pela modernidade na forma de relação dos sujeitos com a religião do mundo secularizado¹¹⁶. Deste modo, o fundamentalismo entendendo como única verdade não permite o diálogo e, conseqüentemente, há uma intolerância religiosa, perspectiva esta que está presente no mundo pós-moderno. Como afirmam os autores à dinâmica atual da religião, fruto esta da globalização e da pluralização implica-se no diálogo inter-religioso ocorrendo deslocamento de fronteira e não visões unitárias de mundo. Portanto podemos identificar que “um dos maiores entraves para o dialogo inter-religioso é o sentimento de predomínio sobre os outros ou a competição cega que apaga a sua singularidade única”. (TEIXEIRA, 2008, p.71). Assim podemos identificar que a perspectiva do fundamentalismo impede a possibilidade do diálogo que, para muitos, seria este o caminho mais indicado de se pensar a religião, da sociedade contemporânea, secular e plural.

¹¹⁵ É importante destacarmos que nem todos integrantes do Islamismo são fundamentalistas. Aliás, o próprio Islamismo condena a prática fundamentalistas de seus integrantes. Esta é uma visão distorcida, algumas vezes colocada pelo senso comum, associando o Islamismo ao fundamentalismo.

¹¹⁶ Para mais detalhes sobre a origem do fundamentalismo no século XX, consultar o texto de Teixeira Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.

Deste modo, observamos que, na sociedade contemporânea, se constitui de dois movimentos fundamentais sobre o aspecto da religião; o fundamentalismo como acabamos de descrever, que impede a possibilidade do diálogo inter-religioso, voltando-se para uma adesão às formas tradicionais, na qual os fiéis seguem ,literalmente, seus preceitos. E a forma plural do religioso, onde identificamos aspectos como flexibilidade, pluralidade, multiculturalismo e sincretismo, diálogo inter-religioso, religiosidade subjetiva e interesse da religião atual por questões éticas e planetárias. (MOREIRA, 2008a).

Sobre o pluralismo religioso Lipovetsky (2005) entende que este aumento de religiosidades diversas representa uma busca de subjetiva e individual do caráter plural por cada indivíduo religioso que procuram variadas formas de religiosidade para atenderem seus propósitos individuais e particulares. Deste modo, nesta prática plural do indivíduo o sincretismo ganha ênfase, nos quais os indivíduos buscam múltiplas formas de relacionar com o sagrado através de multiplicidade de ritos, símbolos, práticas religiosas e grupos diversos. Como afirma autor, na atualidade:

Simultaneamente, as crenças passam a gravitar mais propriamente em torno de uma busca pessoal subjetiva, incorporando, cá e lá, promiscuamente, ingredientes de tradição do Oriente e do Ocidente; espiritualidade e esoterismo, visão de absoluto e bem-estar holístico, meditação e relaxamento, mistérios e terapias corporais. A busca intensiva de uma verdade subjetiva e sincrética ocupou o vazio dos dogmas livremente aceitos; “a nova dimensão da consciência” ficou no lugar do dirigismo disciplinador da alma; a autenticidade espontânea ocupou a posição das antigas regulamentações. (LIPOVETSKY, 2005, p.131-132).

Para Lipovetsky (2005) este movimento do sincretismo representa uma ênfase na dimensão religiosa na sociedade tida como pós-tradicional, ou seja, pelas espiritualidades modernas ou até mesmo novas relações com as tradições antigas, o movimento é em prol da satisfação das aspirações subjetivas do indivíduo, que busca sentido para vida, segurança emocional e conforto. Deste modo, o indivíduo busca na religião uma vivência com as práticas religiosas, similar àquelas, que ele tem em relação as suas práticas sociais, pessoais, buscando variedade, prazer, novidade e satisfação. Como vimos, anteriormente, podemos observar que na contemporaneidade não são as religiões que regulam os indivíduos, mas o contrário. São os indivíduos que ditam às religiões, buscando adequá-las às suas necessidades. Por isso que o sincretismo ganha força, na atualidade, nas quais tanto as novas espiritualidades quanto as instituições tradicionais são que se adéquam ao modelo do sujeito plural, que busca um pouco de tudo que lhe é oferecido, permitindo assim um trânsito livre pelas religiões.

De forma diferente, Ferreti (2008) afirma que o termo sincretismo não expressa bem esta migração ou transitoriedade dos indivíduos, pela busca de satisfação individual, entre as religiões ou espiritualidade atuais. Este autor utiliza do termo multiculturalismo para explicitar tal processo, e afirmar que apesar do multiculturalismo e sincretismo representarem um discurso de tolerância e harmonia, há particularidades individuais, sendo que sincretismo é usado referente às sociedades com cultura religiosa, e multiculturalismo nas sociedades da cultura secular.

Deste modo, o multiculturalismo permite aos sujeitos, na atualidade, relacionar com as religiões de forma mais flexível, proporcionando assim o dialogo inter-religioso. Como afirma Teixeira (2008) o caminho para sociedade global é pensar no diálogo inter-religioso, pois este é um desafio fundamental para religião, atualmente, pois é ele que permite diminuir as fronteiras existentes entre as religiões permitindo o diálogo com o outro diferente. A este diálogo inter-religioso Teixeira (2008) identifica como comunicação dialógica. Nas palavras deste autor:

O exercício de uma comunicação dialógica implica necessariamente um deslocamento de fronteiras. Trata-se de um tema crucial para os próximos decênios: como trabalhar a questão das fronteiras com as outras tradições religiosas, ou melhor, como exercer a “arte de transpor fronteiras”. A “conversação” inter-religiosa é uma realidade não só possível como fundamental no momento presente. Poucas são as conversações tão importantes, e poucas tão complexas e difíceis, já que envolvem um processo de interpretação. Quando realmente autêntica, uma conversação exige abertura à mútua transformação. Exige ainda a capacidade de reconhecer “semelhanças na diferença”. (TEIXEIRA, 2008, p. 70).

Nesta mesma linha de raciocínio, encontramos dois autores da Teologia que apresentam um viés diferente sobre perspectiva da religião, na atualidade. E apesar de serem teólogos, Boff (2003) e Kung (2001) apresentam perspectivas que demonstram uma busca por questões religiosas de forma ética para sociedade ¹¹⁷. Esta que há séculos tem enfatizado o capitalismo, a busca pelo prazer, muda-se de perspectiva para as questões ambientais. Se o lema era antes aproveitar e desfrutar do ambiente, hoje é cuidar e preservar. Assim, no Terceiro Milênio, é necessário pensar numa ética global que não leve o ser humano para destruição, em seus diversos âmbitos, como questões ambientais e questões religiosas.

¹¹⁷ Leonardo Boff (2003) nasceu na cidade de Concórdia Santa Catarina no dia 14 de Dezembro de 1938. É teólogo, doutorado em Teologia e Filosofia na Universidade de Munique Alemanha, em 1970. Foi professor de Ética, Filosofia da Religião e Ecologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Suas pesquisas foram em temas sobre religião, filosofia, espiritualidade e mística Atualmente tem se dedicado a temas como ética, ecologia e questões ambientais. Hans Küng (2001) nasceu na Suíça em Março de 1928. Foi padre, formou-se em Filosofia e Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana, dedicou-se ao estudo sobre temas como filosofia, teologia e religião. Nos últimos anos dedicou-se a discussão de temas que envolvem a sociedade, como a discussão sobre ecumenismo e questões éticas para a sociedade.

Em seu livro *Ética e moral: a busca dos fundamentos* (2003) Boff apresenta uma perspectiva da sociedade, na qual ele aborda sobre as questões éticas e morais como princípio para as relações humanas, incluindo as questões ambientais nessas relações humanas¹¹⁸. Assim este autor questiona sobre qual seria o caminho da humanidade, diante de tantos acontecimentos e comportamentos antiéticos e imorais. Para o autor “estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro [...], ou formar uma aliança global para cuidar da terra e uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e da diversidade da vida”. (BOFF, 2003, p.67).

A análise de Boff sobre a necessidade de uma ética e moral para a sociedade contemporânea, estende-se ao âmbito da religião. No livro *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*, (2009), Boff aponta a falta de diálogo e o desrespeito que há no fundamentalismo, no qual não se abre para uma discussão acerca das questões da sociedade. Assim o fundamentalismo se fecha, evitando as relações humanas com aquele diferente dele, evitando o relacionamento com aqueles diferentes de sua cultura e de seus preceitos.

Nesta mesma direção, Küng afirma a necessidade de concepção de uma ética global é fundamental para sobrevivência humana, pois não haverá sobrevivência “sem um *mínimo de consenso fundamental* com respeito a valores, normas e posturas não é possível a existência de uma comunhão maior nem uma convivência humana digna”. (KÜNG, 2001, p.59).

As colocações de Küng (2001) sobre as questões ambientais, também se estendem para questões religiosas. Para este autor é necessário pensar uma ética mundial para religiões, pois devido ao rompimento das fronteiras religiosas através do pluralismo religioso e o aumento do fundamentalismo é necessário pensar uma ética global entre as religiões, para evitar os conflitos armados, desrespeito dos grupos religiosos a outros, com intuito de se colocar como verdade única, e buscar o diálogo e a paz entre as religiões. Conforme Küng (2001, p.7), “não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões”.

Assim, o diálogo entre as nações e as religiões torna-se fundamental para pensar numa ética global, pois numa sociedade plural, secularizada e flexível o diálogo inter-religioso torna-se um caminho para as religiões, na contemporaneidade, buscando enfatizar o encontro com o Outro e não a ascensão do fundamentalismo, que propicia a anulação e o desrespeito

¹¹⁸ Boff (2003) enfatiza a importância sobre as questões ambientais na vida humana. O autor retrata que devido ao capitalismo os indivíduos destruíram a natureza. Assim ele enfatiza a importância do cuidado com a natureza como forma de preservação da espécie humana.

individual e coletivo dos sujeitos e das religiões.

Portanto, como vimos, são diversas características presentes na religião na contemporaneidade, esta que se apresenta flexível, plural, sincrética e multicultural, fundamentalista, e com interesse atual por questões éticas e planetárias. Assim podemos identificar que a religião vista de forma plural, na contemporaneidade, é apresentada por diversas denominações e pensadores; como exemplo Lipovetsky (2004; 2005), Rojas (1992), Epstein (1999), Botton (2011), Libânio (2002) e Guillebaud (2007).

Lipovetsky (2005) na apresentação do livro *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo* afirma que o sujeito e a sociedade atual vivenciam experiências de um mundo no qual a liberdade é predominante, e não mais estão presas às instituições reguladoras. “De agora em diante, o *self-service* e o atendimento *à la carte* designam o modelo nas sociedades contemporâneas” (LIPOVESTKY, 2005, XIII). Rojas (1992), fala-nos sobre o homem e a sociedade *light* simbolizando a busca da liberdade e a não regulação do homem às instituições.

Estas características descritas acima também se estendem ao fenômeno religioso. As palavras de Mikhail Epstein¹¹⁹ (1999, s/p. tradução nossa) representa bem esta transição da religiosidade na contemporaneidade. “As pessoas que encontraram Deus, no deserto, sentem que as paredes dos templos existentes estão muito estreitas para eles e devem ser expandidas”¹²⁰.

Botton¹²¹ também entende que a religião, atualmente, com a secularização está para além das Igrejas ou no campo da teologia. Ele como um ateu defende a tese que muitas pessoas que não acreditam na religião, por causa dos fatores sobrenaturais, abandonam os aspectos da arte, da arquitetura, da economia e da política que contém na religião. “Eu jamais hesitei na minha certeza de que não existe. Eu, simplesmente, fui libertado pelo pensamento de que pode haver uma maneira de me relacionar com a religião sem precisar endossar seu conteúdo sobrenatural”. (BOTTON, 2011, p.13).

Libânio¹²² aponta que a sociedade contemporânea propicia um clima para eclosão religiosa, na qual, há um enfraquecimento das instituições religiosas e uma ascensão de uma

¹¹⁹ Mikhail Epstein (1999) nasceu em 1950 na Rússia. Ele é um teórico literário e crítico, que se dedicou ao estudo da sociedade Russa do século XX. Em suas análises sobre a sociedade Russa empenha-se principalmente nos temas sobre literatura, ciências humanas, teologia e religião.

¹²⁰ “Those people who have found God in the wilderness feel that the walls of the existing temples are too narrow for them and should be expanded”.

¹²¹ Alain de Botton (2011) nasceu em 1969 em Zurique, Suíça. Ele é filósofo que se dedicou ao estudo da filosofia e temas como religião.

¹²² João Batista Libânio (2002) nasceu em Belo Horizonte em 1932. Foi padre jesuíta, filósofo e teólogo, no qual se dedicou aos temas como filosofia, teologia, educação e religião.

religião pessoal; a busca é pela demanda pessoal. Assim são “pessoas, frequentemente, desconectadas de instituições religiosas, ou insatisfeitas existencialmente nessa sociedade hedonista e consumista, ou a busca de experiências diferentes até mesmo de um sagrado selvagem ou nas situações humanas mais diversas”. (LIBÂNIO, 2002, p.13).

Guillebaud¹²³ defende o argumento que a religião passa por dois movimentos antagônicos: o desaparecimento e o retorno da religião. Este autor entende que a partir da possibilidade de ameaça do desaparecimento da religião, devido à secularização, surge outro movimento como reação a este, que é o retorno da religião, contudo de forma mais individualista, desvinculadas das instituições religiosas. Conforme o autor:

Seria realmente muito arguto quem pudesse dizer o que é mais importante, se o “desaparecimento” ou o “retorno”. A menos que se afirme que o referido retorno tenha exatamente a função de conjurar o desaparecimento, caminhando os dois juntos e constituindo o anverso e o reverso de uma mesma derrelição global. Em suma, *é por estar ameaçada de desaparecer* que a religião empreende um retorno em forma mais tensa, mais intolerante, mais obscurantista do que nunca. Há sem dúvida, uma parte de verdade nessa articulação do “desaparecimento” e do “retorno”; uma parte de verdade, mas também uma contradição. (GUILLEBAUD, 2007, p.23).

Desta forma, podemos identificar que são vários argumentos e entendimentos da religião, na contemporaneidade. As assertivas de Brandão (2012) explicitam bem este movimento:

Está ocorrendo algo que a todos nós parece evidente, só que ainda pouco compreensível: tal como outros campos sociais e simbólicos dos mundos em que vivemos nossas vidas, o campo da religião, “já não é mais como era”. E não apenas porque mudam as porcentagens dos censos e as variações das alternativas de escolhas e formas de fé, de estilos de crença e de modos de vida religiosa e/ou espiritual. Talvez a pergunta essencial não seja “quem está crendo no que”, mas de que plurais maneiras pessoas que “crêem no mesmo” estão participando diferencialmente de uma mesma fé, de uma mesma crença, de uma mesma religião, de uma mesma espiritualidade. (BRANDÃO, 2012, p. 76-77).

Há, portanto algumas definições e entendimentos sobre este novo cenário da religião atualmente. Mikhail Epstein (1999) descreve como “religião mínima”, o fato das pessoas crerem em uma espiritualidade desvinculada de instituição ou Igreja. Lipovetsky (2004), fazem uma análise da religião a partir das formas que os indivíduos se relacionam com ela. A relação dos indivíduos com as religiões, atualmente, ocorre por uma relação de liberdade, que quando vinculado às instituições não são mais rígidos, aproveitando o que as instituições

¹²³ Jean-Claude Guillebaud (2007) nasceu na Argélia em 1944. É escritor e jornalista. Dedicou-se a temas, sobre a discussão sobre sociedade contemporânea como ciências sociais, antropologia e religião.

tendem a proporcionar, um prazer ou conforto àqueles que procuram. Quando os indivíduos não encontram isso nas instituições tradicionais, há uma migração para outras religiões, no qual o objetivo é a busca do prazer e da satisfação. Estes movimentos são chamados de bricolagem, ou religiões *light*, *self-service* religioso, ou religiões *a la carte*.

Tanto as religiões tradicionais quanto as novas formas continuam a oferecer sentido para os sujeitos. Contudo é pela insatisfação do sujeito que há este trânsito religioso. De acordo Burity:

[...] tudo aponta para uma configuração do religioso que opera segundo uma lógica de *deslocamento de fronteiras e resignificação ou redescrição de praticas*. O efeito contraditório mais marcante destes dois processos é o de que o aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntima se dá ao par com uma desprivatização ou publicização do religioso. (BURITY, 2001, p. 28).

Dentro deste contexto, sobre as novas resignificações da religião, na atualidade, este movimento *soft* da religião, como alguns autores identificam como religiões *light*, um *self-service* do religioso ou religiões *a la carte*, ou processo de bricolagem da religião¹²⁴. Há análise de Mikhail Epstein que se torna interessante. Este autor descreve como “religiosidade mínima” esta experiência da religião de forma mais personalizada e individual. Numa análise da Rússia após o período chamado ateísmo, ocasião onde houve um movimento de abandono da religião, mesmo que após a secularização, década de 70 e 80 do século passado, há uma nova forma de ver a religiosidade. “A negação ateísta de todas as religiões deu origem a uma religiosidade “mínima” negando todas as distinções positivas entre as religiões históricas. (EPSTEIN, 1999, s/p, tradução nossa)¹²⁵. Segundo este autor:

Para um crente mínimo, Deus existe acima e além de todas as religiões, anulando assim suas divisões históricas. O que está em questão aqui é a possibilidade de estabelecer uma consciência religiosa unitária através da experiência do vácuo negativo do mundo ateu. Esta espiritualidade pós-ateísta é tão historicamente sem precedentes quanto o fenômeno do ateísmo de massa que o precedeu e condicionou. (EPSTEIN, 1999, s/p, tradução nossa)¹²⁶.

Epstein (1999) entende que, após um longo período que a Rússia vivenciou um ateísmo, devido à secularização, há um novo movimento de um reavivamento religioso.

¹²⁴ Veremos adiante o entendimento de alguns autores sobre estas denominações.

¹²⁵ “The atheistic negation of all religions gave rise to a ‘minimal’ religiosity negating all positive distinctions among historical religions”.

¹²⁶ “For a minimal believer, God exists above and beyond all religions, thus nullifying their historical divisions. What is at issue here is the possibility of establishing a unitary religious consciousness through the experience of the negative void of the atheist world. This post-atheist spirituality is as historically unprecedented as the phenomenon of mass atheism that preceded and conditioned it”.

Assim ele identifica três momentos deste regresso do religioso. Um retorno para as religiões tradicionais; à volta para religiões arcaicas (o neopaganismo); e por fim, a religiosidade “mínima”.

O retorno para as religiões tradicionais surge como uma forma de regulação de uma busca da ortodoxa, no qual o crente assim como vivencia nas religiões este sentimento de fazer parte de um grupo, de defesa da tradição; também possui este furor que se estende para os diversos âmbitos da sociedade Russa, como para Política e Economia. Há um ajuste da busca da religiosidade para atender as necessidades atuais. (EPSTEIN, 1999).

Outro movimento é o retorno para religiões pagãs, chamado de neopaganismo. “O novo paganismo também caracteriza o cultivo da magia, percepção extra-sensorial, para-psicologia, espiritismo e outras crenças semelhantes, que remontam às práticas animistas e fetichistas mais antigas¹²⁷”. (EPSTEIN, 1999, s/p, tradução nossa).

Por fim, a religiosidade “mínima”. Epstein entende que a Religião “mínima” é uma consequência ao ateísmo e do secularismo presente na Rússia. O ateísmo com a proposta de eliminar a religião da sociedade acaba provocando o ressurgimento da religião, contudo numa nova forma de religiosidade. Assim há um reavivamento religioso, não apenas das antigas tradições, mas uma renovação da consciência religiosa capaz de transcender fronteiras historicamente estabelecidas. É uma Espiritualidade trans-confessional, no qual “está livre de divisões históricas e busca a unificação de todas as religiões, no fosso entre igrejas existentes da plenitude de uma Epifania futura¹²⁸”. (EPSTEIN, 1999, s/p, tradução nossa). Conforme o autor:

No pós-modernismo "clássico", a diferença se opõe à unidade, uma unidade cuja reivindicação totalitária pós-modernismo considera justamente suspeita. Mas nesta forma rígida, a diferença está confinada a uma dimensão, ironicamente tendendo a promover a indiferença relativista em relação às várias tradições e valores. Se todas as coisas e posições são simplesmente diferentes, não pode haver envolvimento mútuo profundo entre elas, já que qualquer envolvimento pressupõe pelo menos a criação de uma unidade virtual. A questão é: o que é diferente da própria diferença? Como pode a diferença ser o que é sem diferenciação incessante precisamente do que é? A diferença multidimensional seria o processo de auto-diferenciação, dando origem a novas totalidades, não violentas, não totalitárias, "diferentes da diferença", não procedendo de uma única vontade ou poder, mas do "ponto zero" ou "fronteira" ou Linha "dentro da diversidade. A religião mínima pode ser considerada como uma forma possível dessas novas totalidades não totalitárias. (EPSTEIN, 1999, s/p, tradução nossa¹²⁹).

¹²⁷ "The new paganism also features the cultivation of magic, extra-sensory perception, para-psychology, spiritism and other similar beliefs, which go back to the earliest animistic and fetishistic practices.

¹²⁸ "It is free from historical divisions and seeks the unification of all religions, the gap between existing churches of the fullness of a future Epifania ".

¹²⁹ In 'classic' postmodernism, difference is opposed to unity a unity whose totalitarian claims postmodernism rightly regards with suspicion. But in this rigid form, difference is confined to one dimension, ironically

Embora a análise da religião de Epstein (Religião “mínima”) se caracterize no contexto da sociedade Russa, é pertinente também para investigação do fenômeno religioso da contemporaneidade do Ocidente. Este movimento da religiosidade para uma espiritualidade além das instituições tradicionais, uma espiritualidade que há uma crença em algo superior, uma religião mais individual, emocional e uma variação (trânsito religioso) entre as religiões, multiculturalismo religioso. Para explicitar bem estas características, diversos autores atribuem termos como religiões *light*, *soft*, *a la carte*, *self-service* e *bricolagem* do religioso.

De acordo com esta perspectiva, Péres (2003) afirma que:

Partindo do ponto de vista religioso estrito senso, o que se observa é que vivemos, de um lado, um processo de esvaziamento das religiões tradicionais e, de outro, a explosão de uma religiosidade sincrética e nômade. Note-se bem que para o primeiro caso falo de religião e que para o segundo falo em religiosidade. Isto porque, ao que tudo indica esta religiosidade sincrética e nômade, mais do que a uma forma de religião, notadamente em sua dimensão institucional, remete à uma forma de sensibilidade, notadamente experiência, em estado ainda molecular/nebuloso. De todo modo, o que também é inegável é que não se trata mais – pelo menos em exclusividade –, tal como já mencionei em um outro momento, de formatos institucionais rígidos, isto é, de grandes sistemas religiosos, nos quais o sobrenatural e o transcendente dão significado e sentido à existência e onde a adesão exige exclusividade e ortodoxia no exercício das crenças e das práticas, mas de uma plêiade de pequenos agrupamentos, sem contornos fixos e rígidos, entre os quais podemos transitar, sem que isso implique contradição, uma vez que não é mais questão de adesão, mas de participação *soft*, ou seja, a curto prazo e à moda de um *self-service* religioso (*religião à la carte*), o que evidencia a recusa de uma única via de salvação e a busca da felicidade intramundana, *hic et nunc*. (PERES, 2003, s/p).

Podemos identificar que estes termos representam de uma forma geral, um discurso religioso que se tornou aberto e flexível, uma questão de cunho individual do religioso. Há um processo de individualização no modo de entender o mundo e, conseqüentemente, a religião. Os indivíduos se organizam sua própria religião com diferentes elementos e de diversas fontes. Assim, novas formas de expressões vêm tomando a esfera do religioso na sociedade.

Há, portanto uma forma *soft*, o *self-service* do religioso, no qual a busca pela satisfação transpõe barreiras, proporcionado, dessa forma, um novo e lucrativo mercado de bens simbólicos, no qual, há “a transformação da religião em ‘supermercado da fé’, em *self-*

tending to foster relativistic *indifference* toward the various traditions and values. If all things and positions are simply different, there can be no deep mutual involvement among them, since any involvement presupposes at least the creation of a virtual unity. The question is: *What is different from difference itself?* How can difference be what it is without incessant differentiation precisely from what it is? Multidimensional difference would be the process of *self-differentiation*, giving rise to new, non-violent, non-totalitarian totalities "different from difference," thereby proceeding not from a single will or power, but from the "zero point" or "border line" within diversity. Minimal religion can be regarded as one possible form of these new, non-totalitarian totalities.

service religioso (*religião à la carte*) numa correlação – implícita ou explícita – com efeitos provocados pelo fetichismo da mercadoria e pela racionalização/secularização do mundo.” (PERES, 2003, s/p).

Atualmente, podemos ver uma religião, cada vez mais, privada e individual, desenhando como um processo de bricolagem, no qual o indivíduo vive um trânsito religioso. Nesta modalidade, a religião é construída a partir de diversos elementos de outras religiões. (VASCONCELOS, 2003). Conforme o autor:

A escolha tem-se manifestado como algo cada vez mais pessoal e decisivo na afirmação de liberdade. Cada indivíduo busca fazer as suas próprias escolhas a partir das mais variadas ofertas de sentido. O critério da escolha será cada vez mais a sua experiência pessoal, aquilo que vai dando sentido a sua própria existência. Cada um produz sua própria *bricolage* a partir das suas necessidades subjetivas. (VASCONCELOS, 2003, p. 73).

Nesta mesma linha de pensamento, Danielle Hervieu-Léger (1998) em seu livro *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*, destaca esta construção individual da religião na atualidade, no qual enfatiza a busca pelo mercado de bens de consumo, do simbólico e um processo de bricolagem. Conforme a autora:

A descrição dessa modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral ao individualismo e a subjetivização das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento trabalha por sua vez as formas de experiência, de expressão e da sociabilidade religiosas. [...] Mas o aspecto mais decisivo dessa “desregulação” aparece, sobretudo na liberdade com que consentem os indivíduos de “bricolar” seu próprio sistema de crenças, fora de toda referência a um corpo de crenças institucionalmente validadas. Esse duplo fenômeno aparecia de modo particularmente legível nos países que se supõe serem os mais secularizados na Europa, a saber, os países escandinavos. (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 43-44).

Assim podemos identificar uma religião que está inserida numa extensão privada, na qual há uma dissolução da exclusividade das instituições religiosas, enfatizando a autonomia do sujeito em articular sua própria religiosidade “Agora, nos deparamos com um indivíduo transformado em “consumidor religioso” que pode optar livremente, como qualquer outro tipo de consumidor, por um ou mais produtos expostos a “venda” no mercado de bens simbólicos”. (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 42).

Nesta mesma direção, Steil (2008) afirma:

O que tomamos como novo no contexto atual seria, de um lado, a intensidade desta diversidade e, de outro, a disseminação da cultura de mercado dos bens simbólicos que atinge o campo religioso. Este está muito mais eclético. O processo de

globalização, ao mesmo tempo que aproximou sistemas religiosos distantes através da compreensão do espaço-tempo, criando uma situação de interculturalidade, também produziu uma mercantilização do campo religioso, em oposição a uma visão tradicional que enfatizava a sua dimensão sagrada. Se no contexto tradicional o sincretismo se fazia a partir da crença de que o campo religioso era obra divina e, portanto, todas as religiões eram sagradas e não podiam ser excluídas, no contexto global as escolhas e as *bricolagens* religiosas parecem se dar a partir de uma visão secular do campo religioso, em que a ideia de consumo ou de mercado é predominante. É o indivíduo, em sua liberdade, que opta ante a imensa variedade de alternativas religiosas que se apresentam. (STEIL, 2008, pp. 9-10).

Considerando a citação acima, podemos verificar que estas características individuais e emocionais desvinculada de vínculos institucionais constituem esta religiosidade, na atualidade, e que os indivíduos buscam uma religiosidade, onde possam se reconhecer. Sendo assim, estes indivíduos vivenciam este trânsito religioso, migram para outros movimentos na busca do prazer e satisfação. “Os crentes modernos reivindicam seu direito de bricolar, e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença” (HERVIEU-LEGER 2008, p. 64). Conforme Barbosa,

a Religião evidencia, a nosso ver, que o discurso religioso se tornou aberto e flexível, uma questão de cunho individual, que está aberta a mudanças quantas vezes se fizerem necessárias. A Religião acaba por perder o seu caráter comunitário e se torna ela mesma algo a ser assimilada pelo próprio sujeito hipermoderno. A Religião se torna individual, sucumbe ao individualismo, e percebe-se que várias vezes o que rege a relação do indivíduo com a Religião escolhida é o nível de emoção e satisfação que ela é capaz de propiciar. (BARBOSA, 2015, p.103).

Contudo vimos no capítulo anterior, que o movimento religioso que há na sociedade contemporânea, não está contido apenas a busca pelo diálogo interreligioso, a bricolagem, esta religiosidade *soft*, *self-service* e *a la carte*. Na contramão, há também movimentos como forma de reação a esta busca pela religiosidade individual, emocional e, que considere o diálogo entre as religiões. Podemos destacar então, o fundamentalismo que se fecha em si, negando a possibilidade de diálogo, e trânsito religioso, enfatizando as instituições tradicionais.

Ao falarmos de trânsito religioso, queremos chamar atenção para lógica inclusiva de funcionamento do campo religioso na sociedade global, em contraposição à lógica das identidades exclusivas que predominaram no decorrer dos séculos XIX e XX. Esta lógica inclusiva, em oposição às instituições religiosas centradas na doutrina e na comunidade como uma totalidade fechada em relação ao mundo, procura organizar a diversidade de crenças e sistemas religiosos em configurações pessoais a partir das biografias particulares dos indivíduos. A ideia de que os diferentes sistemas religiosos são complementares e não excluídos, parece constituir uma das marcas preponderantes da sociedade contemporânea, embora tal ideia contraste com os fundamentalismos que emergem como uma reação à tolerância e aos trânsitos religiosos. (STEIL, 2008, p. 10).

Assim podemos observar que o fundamentalismo torna-se uma oposição, uma reação a este movimento do diálogo, da liberdade, desta religiosidade individual, emocional da contemporaneidade. Conforme Teixeira:

Todo fundamentalismo vem circundado de uma potencialidade de violência. Há na sua base um “espiral” degenerada de comunicação e uma recusa explícita a qualquer “potenciamento” dialogal. O que originalmente é apenas um isolacionismo, ou talvez a insistência na pureza de uma tradição local, pode, se essa for a tendência das circunstâncias, transformar-se em um ciclo vicioso de animosidade e rancor. (TEIXEIRA, 2008, p.73-74).

Há, contudo, outras denominações que expressam o fenômeno análogo ao fundamentalismo em outras tradições, como Integrismo e Conservadorismo¹³⁰. Independente das denominações podemos identificar que as características marcantes a esses movimentos, são o isolamento em si, a não possibilidade de diálogo, o não reconhecimento do Outro ou de outras instituições religiosas, a falta de autonomia de seus fiéis, a busca em seguir às regras literalmente e a autodenominação como verdade que leva aos conflitos e a violência. (TEIXEIRA, 2008).

Assim, podemos observar que, na sociedade contemporânea, a religiosidade plural direciona-se para dois caminhos que são contrapostos. A religião “mínima”, *soft, light, a la carte*, o *self-service* do religioso e a bricolagem, que proporciona uma liberdade, a busca pela individualidade (identidades particulares) uma religião mais individual que não estão presas às instituições (espiritualidades sem religião) e quando vinculadas à elas, constituem de forma menos rígida, no qual o fiel se aproveita delas podendo migrar para outras religiões buscando a satisfação (religião da escolha do indivíduo), proximidade de fronteiras entre sistemas religioso (deslocamento do religioso). (FERRETTI, 2008).

E na outra extremidade, o caminho do Fundamentalismo, Integrismo e Conservadorismo, que buscam o isolamento em si, não há diálogo, não há respeito pelo próximo.

A partir desta configuração da religião, na atualidade, indagamos sobre quais contribuições que a Psicologia poderia trazer para esta discussão? O que a Psicologia junguiana teria a nos dizer sobre este cenário religioso atual? Quais análises e contribuições ela teria como entendimento da situação atual? É possível pensarmos no processo de individuação, descrito por Jung, através da configuração atual? ou esta levaria para um

¹³⁰ Conforme Teixeira (2008) Integrismo e Conservadorismo são outras denominações análogas ao Fundamentalismo que refere à atitude de evitar o diálogo religioso, e seguir os preceitos religiosos literalmente.

processo de não-individuação?

Assim, investigaremos, no próximo capítulo, se a religião na contemporaneidade (“mínima”, *soft*, *light*, *a la carte*, o *self-service* do religioso e a bricolagem, e o fundamentalismo) é possível conduzir o indivíduo à individuação ou não. Portanto, analisaremos quais contribuições a psicologia junguiana pode ter sobre as novas formas de religiosidades presentes, na contemporaneidade. Assim identificaremos se é possível a partir destas novas configurações, proporcionarem o desenvolvimento psicológico do indivíduo, processo de individuação; ou se ao contrário, inviabiliza o processo de individuação, aproximando do individualismo.

6 ANÁLISE JUNGUIANA DA RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Na busca de tentarmos responder ao questionamento deste trabalho: se a religião na contemporaneidade leva à individuação ou não; faremos alguns questionamentos julgados como importantes aos novos modos de manifestações das religiões, na contemporaneidade (religiões *soft*, *light*, *a la carte*, *self service* do religioso, bricolagem e fundamentalismo). Assim, tentaremos explicitar a importância da Psicologia Junguiana na contribuição para aludir ao tema proposto aqui. E por essa razão temos, a intenção de verificar, apenas, algumas particularidades da Psicologia Junguiana sobre a religião na contemporaneidade.

Antes mesmo de delinear a relação da religião com o processo de individuação e suas etapas, faz-se necessário retornarmos à discussão, e assim esclarecemos melhor o que vem ser individuação; e que este, em nada se assemelha à perfeição ou individualismo. A individuação está, diretamente, unida ao desenvolvimento psíquico do indivíduo, inserido numa sociedade que se busca diferenciar e deste modo encontrar seu caminho próprio da vida. Caminho este que não é uma exclusão do mundo externo, mas sim uma percepção diante do mundo que faz parte. “Não podemos individuar, sem os outros seres humanos. Não podemos individuar no cume do Everest ou numa caverna. onde não vemos ninguém durante 70 anos. Só podemos individuar com ou contra alguém ou alguma coisa”. (JUNG, 2006, 1934-1939/1988, p.209 tradução nossa)¹³¹.

Portanto, individuação não é sinônimo de individualismo, pois individuação enfatiza a busca do indivíduo por suas particularidades, inseridas no coletivo. “A individuação, no entanto, significa, precisamente, a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não esquecimento das particularidades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social”. (JUNG, 1928/1982, p.50). Já individualismo representa uma atitude acentuada em enfatizar as peculiaridades individuais contrapondo as questões coletivas. Conforme Jung:

A individuação está sempre em maior ou menor oposição à norma coletiva, pois é separação e diferenciação do geral e formação do peculiar, não uma particularidade *procurada*, mas que já se encontra fundamentada *a priori* na disposição natural do sujeito. Esta oposição, no entanto, é aparente; exame mais acurado mostra que o ponto de vista individual não está orientado contra a *norma* coletiva, mas apenas de *outro modo*. Também, o caminho individual não pode ser propriamente uma oposição à norma coletiva, pois, em última análise, a oposição só poderia ser uma *norma* antagônica. E totalidade de caminhos individuais, só tendo direito a existir e

¹³¹ “We can not individuate without the other human beings. We can not individuate on the summit of Everest or in a cave where we do not see anyone for 70 years. We can only identify with or against someone or something”. (JUNG, 1934-1939/1988, p.209).

atuar em prol da vida se houver caminhos individuais que, de tempos em tempos, queiram orientar-se por ela. A norma de nada serve se tiver valor absoluto. Só acontece um verdadeiro conflito com a norma coletiva quando um caminho individual é elevado à norma, o que é a intenção última do individualismo extremo. Esta intenção é obviamente patológica e contrária à vida. Consequentemente, nada tem a ver com individuação que, sem dúvida, toma seu próprio caminho literal, mas que, por isso mesmo, precisa de norma para sua orientação perante a sociedade e para estabelecer o necessário relacionamento dos indivíduos na sociedade. A individuação leva, pois, a uma valorização natural das normas coletivas; mas se a orientação vital for exclusivamente coletiva, a norma é supérflua, acabando-se a própria moralidade. *Quanto maior a regulamentação coletiva do homem, maior sua imoralidade individual.* (JUNG, 1921/1991, pps. 427-428 grifo do autor).

Considerando as postulações deste autor, podemos inferir que esta relação do indivíduo com a sociedade é fundamental para o processo de individuação. Como dito, aqui; é pela supervalorização das normas em prol de uma regulamentação coletiva que conduz o indivíduo a um enclausuramento da sua personalidade individual que, consequentemente, não se depara com suas características individuais tão necessárias para individuação. Pois, enquanto o indivíduo atentar-se, somente, para os costumes e regras da sociedade e não perceber em si também suas características pessoais, isto não permitirá o conhecimento de si. (JUNG, 1921/1991).

Este aspecto da supervalorização das normas sociais e a não atenção para os aspectos pessoais nos remete a questão da perfeição. Se o indivíduo em seu processo de desenvolvimento está em busca da perfeição, este tende a se adequar a um modelo de vida e de sociedade, enfatizando os aspectos morais e assim, não percebe o lado obscuro da alma. Isso porque, como vimos, em outro momento, para que ocorra individuação é necessário que o indivíduo perceba tanto seu lado interno quanto se adapte ao mundo externo. (JUNG, 1921/1991).

Assim, tanto individualismo quanto perfeição levam para uma unilateralidade do Ego, o que impede que este indivíduo se depare com suas particularidades que não estão no limiar da consciência. Dessa forma, individualismo e perfeição são dois aspectos opostos ao processo de individuação, já que impedem que Ego se depare com conteúdos inconscientes, evitando assim a integração do Ego com os fatores do inconsciente. Deste modo, o Ego vive um falso processo de desenvolvimento, já que mira a individualismo e a perfeição, evitando assim, a integração de seus conteúdos internos e o contato com o mundo externo. (JUNG, 1921/1991). Conforme Jung

O processo de individuação tem dois aspectos fundamentais: por um lado, é um processo interior e subjetivo de integração, por outro, é um processo objetivo de relação com o outro, tão indispensável quanto o primeiro. Um não pode existir sem o outro, muito embora seja ora um, ora o outro desses aspectos que prevaleça.

(JUNG, 1946/1990, p.101).

Portanto, individuação consiste num processo, onde o indivíduo trilha um caminho interior e subjetivo de integração dos conteúdos inconscientes ao Ego; invariavelmente, também vivencia uma busca de encontro com Outro, pois a individuação é o encontro do indivíduo com suas particularidades, inserido na sociedade. “O processo de individuação não leva ao *isolamento*, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente”. (JUNG, 1921/1991, p.427). Este Outro é aquele que adverso ao meu Ego e às minhas particularidades, tanto individuais (do mundo interno) quanto coletivos (mundo externo).

Assim, vivenciamos uma dicotomia no processo de individuação, pois há um encontro tanto com meu lado interno que dá a sensação para o Ego, que existe um outro que toma conta de mim, uma sensação de que sou invadido por algo. Como também, há uma forma de relacionamento com Outro externo, no qual o Ego deve se aproximar, já que é através da relação com o Outro que podemos pensar em individuação. (JUNG, 1919/2000).

Em relação às questões individuais do processo de individuação que o indivíduo faz quando entra em um processo interno e subjetivo de integração parcial dos conteúdos do inconsciente, Jung diz que estes,

[...] processos de transformação pretendem aproximar ambos [tanto fatores conscientes já existentes quanto os conteúdos inconscientes]; a consciência, porém resiste a isso, porque o outro lhe parece de início como algo estranho e inquietante, e não podemos acostumar-nos à ideia de não sermos senhores absolutos na própria casa. Sempre preferiríamos ser “eu” e mais nada. Mas confrontamo-nos com o amigo ou inimigo interior, e de nós depende ele ser um outro. (JUNG, 1919/2000, p. 135).

Nesta mesma linha de raciocínio, Hillman (1995) afirma que o processo de individuação permite que haja uma relativização do Ego, e que é necessário para que os indivíduos percebam os conteúdos do inconsciente. Assim é a relativização do Ego que há a possibilidade do processo de individuação ocorra, pois é necessário que o Ego se relacione com os fatores do inconsciente. Sem a percepção parcial dos fatores do inconsciente não há a possibilidade diálogo do Ego com o Si-mesmo. E sobre esta relação, Jung relata que:

Nossa opinião sobre a voz interior move-se entre dois extremos: ou a vemos como um desvario total ou então a vemos como a voz de Deus. A ninguém ocorre que possa haver um meio termo valioso. O “outro” que responde deve ser tão unilateral, por seu lado, quanto o eu. Do conflito entre ambos pode surgir verdade e sentido, mas isto só no caso de que o eu esteja disposto a conceder a personalidade que cabe ao outro. Este último tem uma personalidade própria, sem dúvida, tanto quanto as vozes dos doentes mentais, porém um colóquio verdadeiro só se torna possível

quando o eu reconhece a existência de um interlocutor. (JUNG, 1919/2000, p. 136).

Nesta direção, identificamos que para o processo de individuação ocorrer é necessário que o Ego dialogue com este Outro que é representado pelo Si-mesmo. E que quando o Ego deparar com o Outro lhe causa uma sensação de estranhamento, pois os fatores do Si-mesmo são desconhecidos pelo Ego já que, não pertence a ele. Aliás, como vimos anteriormente, o Ego tende a reconhecer que ele é o centro da psique e que está no controle dos processos psíquicos, fato este, que o distancia da possibilidade de diálogo com o Si-mesmo, e consequentemente, com o processo de individuação. Inevitavelmente, ocorre um paradoxo, já que o Ego está contido no Si-mesmo, como ele não se relaciona com o Si-mesmo? Aqui, faz-se necessário que o Ego se diferencie para se relacionar com o Si-mesmo, ou seja, é preciso que amplie sua consciência dos fatores do inconsciente, pois enquanto ele não assimilar, parcialmente os conteúdos do Si-mesmo invibializará o processo de individuação. (JUNG, 1951/1986).

Nesta mesma linha de raciocínio, Bernardi (2006) postula que este processo seria redutivo, pois nele, há a transformação dos conteúdos do inconsciente ao Ego, ocorrendo assim uma identificação do Ego com os fatores do inconsciente. Conforme vimos, anteriormente, enquanto o Ego estiver voltando apenas para suas questões pessoais e negando os conteúdos do inconsciente (Si-mesmo) haveria uma relativização de si, invibializando o processo de individuação, ocorrendo dessa forma um relativismo de si, ou seja, um individualismo.

Neste momento, nos deparamos com a dicotomia relativização versus relativismo do Ego. Enquanto o Ego permitir a relação com o Outro; este Outro, aqui, pode ser identificado na Psicologia Junguiana, com o Si-mesmo. Conforme Jung (1919/2000), é possível que haja a relativização do Ego, e, assim o processo de individuação, já que o Ego passa a ter consciência (parcialmente) do Si-mesmo. Entretanto, enquanto o Ego não perceber que ele está contido no Si-mesmo, e assim identificar que ele não é o centro da psique, mas sim, apenas, o centro da consciência, ele não conseguirá relacionar com o Si-mesmo e assim, resultaria num relativismo de si; ou seja, um individualismo do Ego.

Como vimos, anteriormente, Jung (1921/1991) diz que individuação é contrário ao individualismo. O primeiro, representa que o indivíduo tem de identificar suas particularidades e cultivá-las, porém no coletivo. Já individualismo, representa a priorização que o indivíduo faz, apenas, as particularidades do Ego, excluindo do contato com o mundo externo ou com o mundo interno (conteúdos do Si-mesmo). Assim, individualismo remete a

uma prepotência do Ego de pensar que é o centro da psique.

Semelhante a perspectiva de Jung (1921/1991) referente a individuação e individualismo, Bernardi (2006) em concordância com a perspectiva de Jung, aproxima a perspectiva desta com a teoria de Levinas. Este último recorre a Levinas¹³² e apresenta a ideia que este processo de individualismo do Ego, no qual Jung entende que evita o contato (ampliação da consciência do Ego) com o Si-mesmo, representaria na perspectiva Levinasiana uma redução do Outro ao Mesmo, já que o Ego se identifique com os conteúdos inconscientes, e não reconhece os fatores do inconsciente (Si-mesmo) como um Outro. Daí nasce uma questão: como o Ego poderá ter uma ampliação da consciência, e consequentemente, a individuação se ele não percebe e não integra à consciência os conteúdos do Outro, ou seja, o Si-mesmo? De acordo com Bernardi:

Só se pode falar de integração se esta for entendida não como um processo de unificação ou simplificação, mas como um processo de complexidade e reconhecimento constante da existência das diferenças produzidas no movimento de diferenciação. Integração, portanto, deve ser entendido como o resultado do reconhecimento mútuo de todas as partes. É esta mutualidade que pode ser chamada de totalidade. Nada e nem ninguém pode ser segregado, reprimido ou esquecido. Mesmo com esta advertência o perigo da redução ao Mesmo ainda não existe. Para Levinas, em princípio, todo o todo pensa ser totalizável. Este “desejo” do todo reaparece na psicologia junguiana nas fantasias da individuação após a morte ou através de sucessivas reencarnações, no final das quais, o eu (Mesmo) adquire a totalidade há muito almejada, uma espécie de nirvana psicológico. (BERNARDI, 2006, pp.147-148).

Os conceitos de Outro e de Mesmo aparece na teoria de Levinas (2009) como importante para a construção da identidade do sujeito. Este autor apresenta um modelo de filosofia que enfatiza não a autopreservação do Ego, mas, um entendimento de consolidação do Ego que ocorre a partir da relação com Outro, ou seja, uma relação de alteridade com o Outro. Conforme Costa; Caetano (2014)

Levinas faz sua crítica à filosofia Ocidental, que coloca a ontologia como filosofia primeira, por se tratar do Ser. A ontologia para Levinas é egocêntrica, no decorrer da história só se preocupa com o Eu, a ontologia trata o Eu como centro do Universo. Frente a essa concepção, Levinas propõe uma nova filosofia a partir da ética como filosofia primeira, abordando o conceito de Alteridade como princípio da relação humana. (COSTA; CAETANO, 2014, p.197).

¹³² “O filósofo Emmanuel Levinas, nasceu em 30 de novembro de 1906 na Lituânia, onde completou os estudos secundários. Emigrou para a França, realizando aí seus estudos filosóficos. Aprofundou-se no estudo da fenomenologia com Husserl e Heidegger. Ocupou a cátedra de filosofia nas universidades de Poitiers, Paris-Nanterre e na Sorbone. O enfoque nos problemas essenciais da sociedade faz do pensamento de Levinas algo novo e original e o torna um autor profético, decisivo no campo da filosofia contemporânea.” (COSTA; CAETANO, 2014, p.196).

Deste modo, Levinas (2009) propõe um modelo de filosofia que se atenta para questões éticas, a partir do conceito de alteridade, no qual o Eu¹³³ só se consolida a partir do Outro; ou seja, o Eu só encontra sua identidade a partir da relação de alteridade com o Outro, na medida em que o Eu sai de si mesmo e se relaciona com o Outro. Assim a análise da ética de alteridade do Outro é uma forma de entender este Outro para além de uma questão ontológica, que seria reduzir este Outro ao Mesmo, mas sim, para uma relação ética de alteridade¹³⁴.

De acordo *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano (2007, p. 35) alteridade significa: “Ser outro, pôr-se ou constituir-se como outro”. Conforme Levinas (2009) a alteridade permite pensar na compreensão absoluta do Outro na sua diferença, e não pensar no Outro como algo que me pertence, pois senão desrespeitaria o Outro na sua essência absoluta, reduzindo ao nível ontológico do Eu. Deste modo alteridade permite que o Outro não seja reduzido ao Mesmo.

Segundo Levinas (2009) quando o Eu entra em contato com o Outro, percebe a necessidade de se relacionar com este, saindo do estado de si mesmo e se indaga sobre o desejo de se relacionar com o Outro. Este chamado de sair de si para relacionar com Outro, ocorre à ética que é um estado de transcendência. Transcendência é vista aqui como uma relação de alteridade no qual o Eu deixa de estar voltado para si, é um abandono de si, “sai de sua casa” em busca da relação com o Outro. Este encontro do Eu com o Outro de forma legítima, permite que o Eu deixa sua dimensão ontológica para uma dimensão ética. Assim agora podemos pensar no Outro como uma forma ética e não mais na redução do Mesmo.

De acordo com Levinas (2009), a transcendência se manifesta a partir do Rosto, no qual o Outro se manifesta de forma absoluta a mim, proporcionando-me a possibilidade de diálogo com o Outro. Segundo o autor:

O Outro que se manifesta no Rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o Rosto fala. (LEVINAS, 2009, p.51).

Para Levinas (2009) o Rosto é fundamental para pensar o Outro de forma ética e não numa redução ontológica, pois o Eu voltado para si mesmo, seria o Outro reduzido ao Mesmo. “É a partir do Rosto que aprendemos a ser mais humanos, onde encontramos a verdadeira alteridade, no acolhimento do Outro.” (COSTA; CAETANO, 2014, p.197).

¹³³ Levinas utiliza o termo Eu e não Ego. Diferente de Jung que utiliza os termos Eu e Ego como sinônimos. Assim quando estivermos remetendo a Levinas adotaremos o termo Eu.

¹³⁴ Adiante veremos como podemos pensar no conceito de Alteridade de Levinas na perspectiva junguiana.

Nesta mesma direção, voltamos a pensar sobre o Outro, na perspectiva ética e não de forma ontológica, o que é fundamental para o processo de individuação. Identificamos assim, que esta relação de alteridade que afirma Levinas (2009), propicia uma relação autêntica e ética do Eu com o Outro; e não em nível ontológico (no qual reduz o Outro ao Mesmo) assemelha bastante com a perspectiva junguiana de individuação.

Jung não aborda o termo alteridade, em sua teoria, contudo mesmo sem este autor não utiliza tal termo, é possível verificar que este conceito de Levinas, permite aproximação com o conceito de individuação. Esta aproximação torna possível por identificarmos que a perspectiva de Levinas sobre alteridade faz uma reflexão maior do conceito de individuação de Jung. Apesar de conceitos diferentes dos autores, ambos buscam uma perspectiva para além da instância pessoal do indivíduo, uma perspectiva ética do indivíduo.

Nesta mesma direção, Bernardi (2006) apresenta uma proposta de leitura de Jung a partir de Levinas, afirmando que o Outro não pode ser reduzido ao Mesmo, ou seja, o Outro (fatores do inconsciente) não pode ser reduzido ao Ego, pois assim, teríamos como consequência o individualismo, que não percebe o Outro, voltado, apenas, para seu mundo interno. Assim Bernardi apresenta a possibilidade da individuação como uma perspectiva ética, no qual, não se pode reduzir o Outro ao Mesmo, mas sim, o Outro deve ser recebido na sua forma literal, na sua forma “estranha” pelo Ego. Somente quando o Ego “acolher”, reconhecer o Outro (Si-mesmo), na sua forma legítima é que será possível o diálogo entre o Ego e o Si-mesmo. “O Outro me coloca em questão e é este colocar-me em questão pelo Outro que Levinas denomina ética.” (BERNARDI, 2006, p. 153).

Para Bernardi (2006) a relação do Ego com o Outro pode ocorrer no nível ontológico ou no nível ético. No nível ontológico, ocorre quando o Outro não é reconhecido na sua particularidade, e assim é reduzido no Mesmo, como diz Levinas (2009). Dessa forma, o Outro sempre será reduzido às questões individuais do Ego, ou seja, aos fatores do inconsciente seriam reduzidos para questão do Ego, sendo assim seria uma identificação do Ego dos fatores do inconsciente e negando o Si-mesmo.

A partir destas assertivas, é possível afirmar que o Ego se relacionar de forma autêntica com o Outro, ou seja, buscando se relacionar com o Si-mesmo e com o mundo externo e permitir integração em si, fatores contrários de sua personalidade, ocorrerá o processo de individuação. Lembrando que postulações de Jung (1921/1991) afirma que o processo de individuação é um caminho, cuja meta é a ampliação da consciência do Ego, para além do nível pessoal (pois isto seria individualismo), para instâncias coletivas. Assim individuação permite que o Ego tenha uma relação autêntica com o Si-mesmo (possa

assimilar, parcialmente, os conteúdos do Si-mesmo, e assim, dessa forma ampliar sua consciência), e com o mundo externo.

Nesta direção, observamos que há uma aproximação do conceito de individuação da teoria junguiana, com o conceito de alteridade de Levinas, no que tange o nível ético da relação do Eu com o Outro. Tanto a perspectiva junguiana, em seu conceito de individuação, quanto a teoria de Levinas, referente o conceito de alteridade, enfatizam o aspecto ético que há na relação do Eu com o Outro. Conforme postulações de Levinas, através da alteridade é que surge o Desejo do Outro, é um desejo em prol da responsabilidade com o Outro, independente, de quem ele seja. Através da proximidade do Outro, que é diferente de mim, é possível pensar na possibilidade do infinito. “O Desejo do Outro, que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o elã puro, a orientação absoluta, o sentido” (LÉVINAS, 2009, p. 49).

De acordo com Bernardi (2006, 170), “a relação ética me faz desejar este Outro, um desejo que nunca será satisfeito, pois não brota da falta, nem se dirige à totalidade. Não é necessidade que se esforça por ser saciada, mas é desejo de infinito e transcendência”. Este desejo de infinito e transcendência ocorre quando o Ego se permite ir de encontro com o Outro, e acolhe sua essência e particularidade.

Nesta direção, Bernardi (2006) apresenta a ideia de processo de individuação proposto por Jung, por meio de uma leitura através de Levinas, apresentando uma perspectiva ética para individuação no qual é necessário o diálogo com o Outro, na sua essência. A partir desta proposta, Bernardi nomeia o processo de individuação de *individoação*, e propõe uma ideia de pensar a individuação num movimento não em direção à totalidade, mas sim, em direção ao infinito, no qual é permitido reconhecer a existência de Outro, na sua essência, ou seja, na sua especificidade.

A proposta de Bernardi (2006) de pensar na mudança do conceito de individuação para *individoação* consiste em apresentar uma perspectiva da relação do Ego com o Outro, seja este Outro, o Si-mesmo ou o Outro, externo no mundo objetivo. Ao propor esta perspectiva Bernardi recorre aos conceitos da Linguagem do Dito e do Dizer de Levinas para relação de alteridade do Ego com o Outro. Conforme a citação a seguir.

Em seu livro mais importante, *Outramente que Ser*, ou além da Essência, Levinas acrescenta uma diferenciação crucial que muito nos ajudará neste projeto de ler Jung com Levinas. Trata-se da distinção entre o Dizer e o dito. Estes são dois aspectos da linguagem. Enquanto o dito se constitui de temas, ideias ou observações que comunicamos através do discurso, o Dizer nunca pode ser encapsulado no Dito,

nunca está plenamente presente, mas apenas deixa traços nele. O Dizer é o lugar utópico onde me aproximo do Outro, onde o infinito, aquilo que me escapa, é buscado e desejado, mas novamente, nunca plenamente apreendido. O Dizer, é portanto, da ordem da significância, enquanto o Dito o é do significado. O Dizer nada diz que possa ser tematizado. É meramente um aqui estou ao qual estou exposto como sujeito. É um diálogo responsável com o vizinho, outro nome com que Levinas se refere ao Outro, um nome menos abstrato e mais corporal. Diálogo com o vizinho, contudo, porque não sei o que ele está me dizendo. Esta é a essência ética da minha subjetividade. (BERNARDI, 2006, p.161).

Com base na citação acima, podemos verificar que Bernardi (2006) expõe a diferença proposta por Levinas (1974/2011) entre o Dizer e o Dito; o primeiro, está na ordem da significância, ou seja, nunca se esgota, semelhante ao conceito de símbolo de Jung. Já o segundo, está na ordem do significado, este sim se esgota seu significado, aproximando do conceito de signo da teoria junguiana¹³⁵. Deste modo, o Ego, na relação com Si-mesmo, necessita de uma relação de alteridade, no qual perceba e dialogue com os conteúdos simbólicos do Si-mesmo.

Como afirmado aqui esta é uma proposta do Bernardi e não de Jung. Portanto, poder-se-ia questionar aqui, em que seria útil esta análise para nosso trabalho? A proposta de Bernardi sobre perspectiva ética para *individuação* é fundamental para pensarmos sobre a relação do Ego com o Si-mesmo de forma simbólica; pois quando Bernardi (2006) retoma a questão que Levinas (1974/2011) aponta sobre o Dizer e o Dito é importante para pensarmos na questão simbólica que ocorre na psicologia junguiana. Sobre tal questão:

A imagem simbólica se revela como um Dizer ao qual só posso responder aproximadamente com um Dito. Cada imagem é uma alteridade radical e absoluta, infinitamente me instigando. Com isso o si-mesmo deixa de ser o arquétipo do significado, que pode, ser esgotado em um Dito, passando a ser o arquétipo da significância, da ordem do Dizer, um enigma que provoca minha responsabilidade. (BERNARDI, 2006, p.162).

Conforme Levinas, o Dizer e o Dito¹³⁶ são dois conceitos que estão para além da

¹³⁵ Anteriormente já foi apresentada a diferença do conceito de símbolo e signo para Psicologia Junguiana.

¹³⁶ Na introdução do livro *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência* 1974/2011, “depois de acusado de ontologismo, por Jacques Derrida, Levinas procura, a partir 1961, data de publicação de *Totalité et Infini*, escapar à acusação, socorrendo-se da depuração do pensamento e da linguagem, de modo a torná-los cada vez mais voláteis e menos ancorados no terreno firme do ser. Com efeito, a linguagem é, por natureza, ontológica, ou seja, a unidade mínima de sentido é o juízo, cuja cópula garante a coesão entre sujeito e predicado, não sendo a linguagem mais do que a manifestação das diversas modalidades de ser reunidas numa essência. A mútua pertença entre ser e linguagem, enunciada por Heidegger, libertara o ser do ente ou da fixidez de uma substância que se mantém inalterável para além dos seus predicados, mas Lévinas vai ainda mais longe do que o filósofo alemão, ao pretender alçar-se *para lá da essência*, num Dizer que revela *uma outra forma que ser*, irreduzível a qualquer *outra forma de ser*”.

Conforme Beliane Aquino (2015, p.32) “*De Outro Modo que Ser* esboça uma resposta às críticas de Derrida, reafirmando e enfatizando as teses já contidas em *Totalidade e Infinito* e tomando como conceitos centrais o

questão ontológica do Ser, que reflete a possibilidade para uma questão ética quando Levinas entende que o Dizer e o Dito referem-se à questão da proximidade com o Outro. É através da proximidade com o Outro que podemos pensar a Totalidade como Infinito.

De acordo com Bernardi (2006) a questão simbólica do Si-mesmo revela-se no Dizer, pois é o lugar onde me aproximo do Outro; ele é da ordem da significância, no qual é, parcialmente, apreendido e nunca se esgota. É através do Dizer que me encontro com o Outro, e não me isolo em mim mesmo, e caminho rumo à alteridade e a Responsabilidade do encontro com o Outro. É nesta busca do encontro do Outro, através da Responsabilidade com o Outro que o Ego se legitima quando recebe os conteúdos do Si-mesmo. Assim o Outro pode ser recebido na sua essência e realidade absoluta.

Ao refletir sobre a dimensão de alteridade do Outro, Bernardi (2006) recorre para as questões éticas de Levinas e Derrida, apresentando que só é possível para reconhecimento do Outro, por meio da hospitalidade. Assim a lei da hospitalidade consiste em receber o Outro, o estrangeiro que precisa ser acolhido. Meneses (2012), postula sobre esta questão que:

O “acolhimento” é o fundamento ético, que trata de responsabilizar-se pelo Outro, dado que na linha de Lévinas a hospitalidade descreve-se como acolhimento daquele que é diferente de mim, como um “desejo do Outro”. Segundo esta perspectiva, a perseguição do estrangeiro é um crime contra a hospitalidade. Derrida argumenta que todos somos estrangeiros, no próprio país de origem, uma vez que a residência, neste mundo, é provisória. Frente à hospitalidade das minorias vulneráveis, Derrida defendeu o acolhimento dos que vêm a própria “casa” como um compromisso ético. Acolher é uma prática ética, que requer, antes de mais, o reconhecimento do Outro pela sua existência, pela sua dignidade e pelas suas necessidades, sendo marcado pela diferença. (MENESES, 2012, p.44).

Assim, a lei da hospitalidade remete acolher o Outro na sua realidade absoluta, ou seja, o Ego acolhe os conteúdos do inconsciente do Si-mesmo, e dessa forma “só há individuação, no momento, em que o ego, eticamente, se apresenta voluntariamente (embora não tenha escolha) diante da alteridade radical das imagens do inconsciente”. (BERNARDI, 2006, p.167). Seguindo este raciocínio, poderíamos recorrer a Bernardi para investigar sobre a ocorrência do processo de individuação, diante da lei da hospitalidade. Na citação que segue.

Como pensar estas questões em relação à individuação? Vamos pensar os conteúdos do inconsciente como o estrangeiro de que fala Derrida. Ele é aquele que vem de

binômio Dizer e Dito. Este par de conceitos é o que permite a Lévinas também superar as críticas de que sua filosofia seria uma tentativa de rejeição ao ser. A relação entre o Dizer e o Dito, mais esmiuçada neste livro, nos permite ver que o âmbito do ser surge na filosofia levinasiana a partir da proximidade, para satisfazer as exigências desta. A questão que se interpõe é a de como reduzir a traição que o Dito realiza em relação ao Dizer. Quando trazido ao sentido legítimo da responsabilidade, o ser desempenhará um papel fundamental no pensamento de Lévinas, a saída da condição de refém instaurada pela proximidade”.

“fora” do campo da consciência. Como recebê-lo “em minha casa”, em minha consciência? Temos aqui as duas possibilidades levantadas por Derrida. Por um lado, recebemos a imagem através do registro condicional. Dependendo de como se apresenta, será rejeitada pelo ego, ou seja, reprimida, ou de tal maneira domesticada que o mistério que ela apresenta se transforma no conhecido que eu posso aceitar e suportar. Isto reduz a *individoação* no projeto egóico de ampliação e estabilidade. Por outro lado, o processo de *individoação* só ocorrerá em toda sua força ética no registro da hospitalidade absoluta, onde o eu torna-se o sujeito que se sujeita ao Outro, hospedando sua face enigmática sem tentar reduzi-lo ao Mesmo. Aqui o eu diz sim àquilo que se apresenta. Estas duas possibilidades, que refletem as tensões e aporias da *individoação*, levam-nos a concluir que ela é o encontro entre o eu e o Outro, onde não há uma repetição *sine qua non*, o posicionamento ético do eu em relação ao Outro, quer dizer, minha pré-disposição de ouvir o que ele tem a dizer. (BERNARDI, 2006, p. 163-164).

Inferimos, portanto, que o processo de individuação ou *individoação* como propõe Bernardi é semelhante à lei da hospitalidade, no qual o Ego deve acolher o Si-mesmo na sua realidade absoluta. Contudo, como vimos, esta é uma leitura de Bernardi sobre o processo de individuação aproximando de Levinas e Derrida, entretanto na obra de Jung não apresenta esta aproximação com estes conceitos dos autores; o que não quer dizer que não sejam úteis para compreensão humana. Identificamos também que esta é uma perspectiva que nos auxiliará a alcançar o objetivo desta pesquisa, e por isso, está sendo aqui detalhada.

Portanto, podemos identificar que as perspectivas apresentadas pelos autores (Levinas, Derrida e Bernardi) contribuem para o entendimento do processo de individuação. Desse modo, como foi visto, anteriormente, Jung (1951/1986) afirma que o processo de individuação remete tanto a um processo interno (acolhimento do Si-mesmo pelo Ego) como também para um processo externo, no qual o Ego não se isola no mundo, mas deve dialogar com o Outro externo. Desta forma, devemos pensar a necessidade de aproximação e diálogo com o Outro que remonta tanto ao mundo interno como ao mundo externo. Este Outro externo é o diferente, o “estrangeiro”, o qual meu Ego não se relaciona com o mesmo, devido, ser formas de projeções do meu mundo interno. Assim não dialogo com o Outro, não porque o Outro que é o problema, mas pelo fato do meu lado interno (Sombra) está projetado nele.

Logo, a partir desta perspectiva, podemos afirmar que o processo de individuação necessita da existência da lei da hospitalidade, onde o Ego reconheça e acolha o Outro (Si-mesmo) na sua realidade absoluta. Já ao pensarmos que o Outro do mundo externo são formas de projeções do meu mundo interno, investigaremos as religiões, na atualidade, como uma possibilidade de serem formas simbólicas. Portanto, analisaremos se estes novos modos de manifestações das religiões podem ser expressões simbólicas, ou não.

Portanto, verificaremos adiante, a relação dos novos modos de manifestações das religiões com o processo de individuação e suas etapas. Assim, identificaremos as etapas do

processo de individuação com a religião na contemporaneidade.

6.1 Etapas do Processo de Individuação e a religião

Como foi dito, aqui, esta pesquisa constitui-se em investigarmos o processo de individuação a partir das novas formas de surgimento das religiões, na contemporaneidade, para isso, atentaremos para relação das etapas do processo de individuação com as estas novas formas. Assim, apresentaremos os aspectos do Ego em relação à Persona, Sombra, Anima/Animus ao Si-mesmo, a partir da religião. Portanto, observaremos, no desdobrar do percurso, que algumas modalidades da religião, na atualidade, nos direcionam tanto para o processo de individuação, como também para o individualismo, o que é típico da sociedade contemporânea.

Como vimos nos tópicos anteriores, a religião¹³⁷, na contemporaneidade, se apresenta por diversas nuances, como “religião mínima”, *soft*, *light*, *a la carte*, o *self-service* do religioso, a bricolagem, o fundamentalismo e para questões éticas da sociedade. Nestas variantes, observamos que as características predominantes sobre o aspecto da religião são: uma relação dos indivíduos com a religião de forma menos vinculadas às instituições, ou seja, uma desvinculação do homem às instituições; a ascensão de uma religião pessoal e individualizada, uma liberdade de vínculos dos fiéis podendo vivenciar um trânsito religioso ou uma bricolagem, no qual há a prevalência pela busca de satisfação dos fiéis, bem-estar e evitação do sofrimento. Há também aqueles indivíduos que também vivenciam um vínculo com as Instituições religiosas; contudo é de forma mais livre, no qual estas não ditam regras e costumes para eles. Assim a religião torna-se mais *soft* ou *light*. (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004).

Na mesma direção, podemos observar que a religião na contemporaneidade também, está se atentando para temas para além do âmbito do religioso. Como vimos Kung (2001) aponta para religião como um projeto de ética mundial, no qual esta é secularizada, e contempla na temática em situações política e sociocultural que enfatize questões éticas para toda humanidade. Assim o autor apresenta a ideia que a religião do século XXI deve se atentar para uma moral ecumênica que enfatize a possibilidade de dialogo com o diferente. Segundo Kung:

¹³⁷ O termo religião aqui é usado como características que se apresentam o fenômeno religioso na atualidade; e não como religião com significado de Instituição.

No único mundo em que vivemos não necessitamos de uma única religião ou de uma única ideologia. Necessitamos, ao invés disso, de alguns valores, normas, ideais e objetivos vinculadores e unificadores. E dentro dessa permanência compete todas as religiões uma responsabilidade especial diante da questão da paz mundial. (KUNG, 2001, p.3).

Em contrapartida, há também indivíduos que se relacionam com a religião de forma literal, no qual a rigidez e a radicalidade fazem partes de seus comportamentos e atitudes, onde não há o dialogo inter-religioso, e se fecham em si, acreditando serem únicas fontes de Salvação e como detentoras da verdade. Estas são características do Fundamentalismo, Conservadorismo ou do Integrismo, no qual não estão abertos ao diálogo. (TEIXEIRA, 2008).

Assim observamos dois caminhos dicotômicos, uma, para a religião na atualidade, a religião *soft, light e de* cunho ético, na qual há liberdade e o indivíduo vivencia um trânsito religioso; e na contramão, o fundamentalismo como oposição a estas características. Conforme postulações de Steil (2008):

A sociedade mundial ingressou no segundo milênio com seu campo religioso profundamente transformado e reordenado, em que diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não – institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade. (STEIL, 2008, p. 8).

Desse modo, podemos identificar alguns conceitos da Psicologia Junguiana presentes nestas nuances da religião, na contemporaneidade. Aqui se faz necessário lembrarmos que a Psicologia Junguiana, quando examina a religião, não está interessada na religião a partir do aspecto institucional e confessional, mas como experiência psicológico/arquetípica, ou seja, como expressão simbólica. Assim, a análise que é possível fazermos, a partir da Psicologia Junguiana, dos aspectos da religião na contemporaneidade, seria a verificação de como uma expressão psicológica está presente na sociedade e na relação com os indivíduos. Portanto, podemos entender estes movimentos da religião, na contemporaneidade, como uma manifestação psicológica. (JUNG, 1939/1988).

A partir destas particularidades, presente na religião na contemporaneidade é possível identificarmos uma relação dicotômica entre relativização do Ego, que proporciona a individuação versus um relativismo do Ego, que propicia um individualismo. Assim as modalidades da religião na contemporaneidade, ora promove uma possibilidade da individuação, ora conduz o indivíduo para um individualismo, típico da sociedade do século XXI. (JUNG, 1951/1986).

Como vimos, anteriormente, (JUNG, 1951/1986), a relativização do Ego lhe possibilita um diálogo tanto com mundo interno (encontro do Ego com Si-mesmo), quanto com mundo externo (o Outro - diferente dele). Já o relativismo, permite que o Ego, apenas, volte para si (prepotência e individualismo do Ego), impedindo-o a amplificação de sua consciência e o diálogo com o Outro (tanto do mundo interno quanto do mundo externo).

Dessa forma, este trabalho consiste apresentarmos, a partir da Psicologia Junguiana, algumas características da religião, na contemporaneidade, investigando, principalmente, esta dicotomia que está presente, entre relativização do Ego/individuação versus relativismo do Ego/individualismo. Assim, apresentamos a hipótese de algumas formas da religião possibilitarem a individuação (como as formas *soft*, e *light* da religião, a bricolagem/trânsito religioso, o diálogo religioso e as questões éticas discutidas pelas religiões); outras seriam impedimentos para o processo de individuação (como a bricolagem que por um lado permite a satisfação do fiel, contudo não conduz a criar vínculos; e o fundamentalismo que não permite o diálogo).

Como vimos, aqui, para a Psicologia Junguiana, a individuação é diferente do individualismo, conforme citação que segue:

Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não esquecimento das particularidades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social. (JUNG, 1928/1982, p.50).

Nesta direção, entendendo a religião, a partir do viés da Psicologia Junguiana, como uma experiência psicológica e arquetípica e assim simbólica; tudo depende da atitude do Ego em relação ao fenômeno. Ou seja, para perspectiva Junguiana a atenção que se dá a religião é esta, enquanto uma experiência arquetípica, que pode se tornar simbólica ao Ego, proporcionando assim, para àquele que a vivencia uma possibilidade para individuação. Contudo, como vimos, pode também ser apenas, uma experiência arquetípica, que não há um processo de simbolização, ocorrendo assim, uma não-individuação, e, conseqüentemente, conduzir o indivíduo para um individualismo, podendo além de, resultar em neuroses e psicopatologia para aquele que a vivencia. (JUNG, 1928/1982).

Sobre esta questão, nesta mesma direção, percebemos que a análise da religião aponta pontos positivos e negativos. Como ponto positivo, a religião propicia sentidos e significados plausíveis para determinado sofrimento e para a morte; fornecimento de uma rede de apoio

social para pessoa; ofertas de sensação de pertencimento a um determinado grupo; e possibilita também à tolerância e aceitação de diferentes grupos. Já como fatores negativos, o indivíduo refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real, vivenciando fatos e regras que não condizem com sua personalidade, isso como condição para fazer parte de um grupo, o que seria uma falsa segurança no mundo, chegando a um fanatismo religioso que propicia um adoecimento psíquico, favorecendo a consciência alienada e preconceituosa. (DALGALARRONDO, 2008).

Ao analisarmos a religião, na perspectiva junguiana, percebemos que a preocupação não está enquanto Instituição, mas sim, na atitude do Ego diante dela. A partir destas experiências dos indivíduos em relação à religião na atualidade, podemos identificar algumas etapas do processo de individuação, descrita por Jung, como a Persona, a Sombra, o Encontro do Ego com as instâncias da Anima/Animus e com o Si-mesmo. Assim, a partir dessa análise das etapas do processo de individuação com a religião identificaremos quais são os reflexos da religião e se ela permite a individuação ou conduz o indivíduo a um individualismo que é típico da sociedade atual.

6.1.1 A religião e a Persona.

A partir da análise da religião, na atualidade, que se apresenta de forma dicotômica, levantamos a hipótese de que esta relação entre individuação e individualismo origina também de uma dicotomia entre relativização e relativismo do Ego. Conforme Hillman (1995) para que o processo de individuação ocorra, é necessário que haja uma relativização do Ego, diante dos conteúdos do inconsciente, ou seja, é necessário que o Ego integre, parcialmente, à consciência, conteúdos opostos que vem do inconsciente (Si-mesmo). Já o relativismo, propicia o não aprofundamento do Ego com os fatores do inconsciente, ou seja, não vivencia uma experiência profunda com os fatores do inconsciente; assim o Ego permanece, apenas, na superficialidade.

Nesta direção, levantamos a hipótese de que ao pensarmos a religião como uma experiência psicologia e simbólica e não pelo ramo institucional, como enfatiza Jung (1939/1988), esta deveria permitir que as experiências do Ego, quando vinculados a ela, o conduzisse para um alargamento da sua consciência, ou seja, para uma relativização do Ego. Contudo a religião, quando não permite esta relativização, ou seja, que o Ego se relacione com o Si-mesmo, resultaria num relativismo, no qual o Ego vivencia um estado de alienação, o que não permite o diálogo e o encontro com o Outro (Si-mesmo), o diferente.

Inevitavelmente, esta alienação do Ego o conduz para um relativismo (individualismo), no qual ele pensa ser o centro da psique, enfatizando o aspecto da perfeição em suas relações, evitando, dessa forma o encontro com o Outro (tanto no mundo interno- Si-mesmo quanto com o mundo externo). Fato esse, importante para o processo de individuação.

Conforme Jung (1928/1982) o processo de individuação culmina em etapas que não são lineares, mas sim em circunvoluções, as quais o Ego vivencia experiências com conteúdos do inconsciente, e assim se desenvolve. Dentre estas etapas, Jung retrata a importância da Persona como fundamental para o desenvolvimento do Ego, cujo objetivo principal é de adaptação deste ao mundo externo.

Partindo do pressuposto de que a Persona é um complexo funcional que surge por razões de adaptação do mundo externo e do ambiente; não é de se estranhar, que seria natural que o Ego, no intuito de adaptação, se ajustasse conforme regras e costumes vivenciados pelos membros de determinado grupo ou da religião, que ele é inserido. Contudo, o que se torna problemático, aqui, é quando estes comportamentos e atitudes são, extremamente, diferenciados ou antagônicos das características do Ego daquele indivíduo, ocorrendo, assim, uma identificação total com a Persona (que se torna inconsciente e autônoma) que foi construída como forma de adaptação àquele ambiente. (JUNG, 1921/1991). Em relação à Persona, Samuels; Shorter; Plaut, (1988) relatam que:

Resulta que a *persona* não deve ser pensada como inerentemente patológica ou falsa. Há um risco de patologia se uma pessoa se identifica de forma demasiadamente íntima com sua *persona*. Isto implicaria uma falta de conscientização de um papel muito além do social. [...] A identificação com a *persona* leva a uma forma de rigidez ou fragilidade psicológica; o inconsciente tenderá, antes, a irromper com ímpeto na consciência, que emerge de forma controlável. O Ego, quando identificado com a *persona*, é capaz somente de uma orientação externa. É cego para eventos internos e, daí, incapaz de responder a eles. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 74).

Neste contexto, podemos afirmar que a dificuldade não é a construção da Persona que é feita como adaptação ao ambiente pertencente, mas sim, esta identificação do Ego com ela, o que impede que o Ego perceba os conteúdos internos (inconscientes) constituídos de sua própria personalidade. “O homem dotado de persona não tem a menor ideia das realidades interiores”. (JUNG, 1928/1982, p.75). Consequentemente, o Ego fica estagnado ocorrendo assim uma paralisação no processo de individuação.

Considerando tal questão, a análise possível sobre o aspecto da Persona em relação ao indivíduo é à religião, na contemporaneidade deveria direcionar, principalmente, para adesão que este faz com a religião (esta é uma característica do fundamentalismo). Podemos observar

que comportamentos e atitudes trazidas sobre tais mudanças comportamentais se justificam no discurso dos fiéis ao exporem, no discurso religioso, a existência de dois mundos diferentes: secular (mundo) e cristão. O “indivíduo do mundo” e o “indivíduo crente”. Esta adjetivação é usada para descrever àqueles indivíduos que aderiram aos costumes e regras usadas por uma determinada instituição. Observamos este fato, principalmente, quando o fiel segue, literalmente, às normas e regras de determinadas religiões, evitando-o um senso crítico e discernimento, o que não é favorável para seu desenvolvimento psíquico. É possível vermos, principalmente, no fundamentalismo esta característica. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015).

Podemos observar que o Fundamentalismo torna-se um movimento, na contemporaneidade, presente em todo o mundo, seja no Islamismo, onde existem guerras com o discurso que “em nome de Deus” tem o direito de matar àqueles que são contra determinadas doutrinas; seja no Ocidente, com algumas igrejas neopentecostais¹³⁸, que não dialogam com outras igrejas e não possuem o respeito aos Outros, evitando assim, o diálogo inter-religioso. (KUNG, 2001). O fundamentalismo “é um fenômeno mundial que está presente dentro do Cristianismo e em outras Religiões, especialmente no Islamismo; além de estar presente, no Brasil, sobretudo no meio protestante e evangélico conservador”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.235). Contudo nem todos protestantes conservadores são fundamentalistas. (BOFF, 2009).

Sobre esta questão Boff (2002) afirma que o fundamentalismo não é específico de nenhuma denominação religiosa, mas o que é característico do fundamentalismo é como seus membros interpretam a doutrina. Conforme este autor, o fundamentalismo,

[...] não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. (BOFF, 2002, p.25).

Também podemos identificar que esta atitude fundamentalista, não está presente,

¹³⁸ Conforme Mariano (1999) em seu livro *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*; Neopentecostalismo é um movimento que surge na década de 1970, a partir do rompimento com o pentecostalismo tradicional. Apesar do pentecostalismo clássico, estar presente o uso de mídias para divulgação das pregações; contudo é com as novas igrejas que utilizam com maior intensidade o uso do recurso midiático como ferramenta de captação de fiéis e divulgação das pregações com intuito de inserir o fiel não apenas no âmbito religioso, como também no meio político e social da sociedade. "Outra característica dos neopentecostais reside no rompimento com a ideia da busca da salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo. Com isso, contrariam frontalmente a velha proposição pentecostal (forjada quando os crentes não contavam em seu meio com segmentos de classe média, e muito menos com empresários, políticos, artistas e atletas de renome) de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne." (MARIANO, 1999, p. 44).

somente, em contexto evangélico ou protestante, mas também no contexto Católico; pois no Catolicismo, o fundamentalismo é caracterizado como uma atitude integrista ou integralista, ou ainda, como um movimento de restauração. Conforme Panasiewicz (2015) esta prática integrista ocorreu de duas formas: uma *ad extra*, a outra *ad intra*. A primeira refere-se à primeira metade do século XX, quando a Igreja Católica se posiciona contra as mudanças ocorridas pela sociedade moderna. A segunda forma, *ad intra*, ocorre na década de 60 (Outubro de 1962) com o Concílio Vaticano II, quando o Papa João XXIII apresenta à Igreja à modernidade.

Contudo dentro da própria Igreja Católica, havia uma ala de bispos que entendiam que a Igreja, ao invés de voltar suas práticas para modernidade (consequência do Concílio Vaticano II), deveria combater estas práticas liberais da sociedade. Entre estes movimentos de cunho, extremamente, tradicionalistas, destaca-se principalmente a *Opus Dei*, que luta contra as inovações do Concílio Vaticano II, contudo, ainda, mantendo como parte da Igreja Católica. E o *Catholic Traditionalist Movement* (Movimento Católico tradicionalista), movimento que surge em 1965, nos Estados Unidos, que rompe com a Igreja, querendo restaurar a integridade perdida da Igreja Católica. (PANASIEWICZ, 2015).

Nesta mesma linha de raciocínio, Boff (2002) afirma que este movimento integrista da Igreja Católica se divide em fundamentalismo doutrinário e fundamentalismo ético-moral. O primeiro entende que a Igreja Católica é a única e a verdadeira igreja de Cristo, e que outras igrejas devem se converter a ela. O segundo, é caracterizado por orientar a vida e os costumes das pessoas e seus fiéis de forma fechada e conservadora. “São contrários ao uso de contraceptivos, de preservativos, da fecundação artificial, da interrupção da gravidez, julgam como pecaminosa a masturbação e o homossexualismo, e proíbem as segundas núpcias, após um divórcio, o diagnóstico pré-natal e a eutanásia”. (PANASIEWICZ, 2015, p.10).

Outra característica que as Igrejas fundamentalistas oferecem para seus fiéis é a possibilidade de acolhimento diante de uma sociedade no qual o indivíduo se sinta desenraizadas, desvinculados de grupos. Em contrapartida, exigem dos fiéis uma forte adesão às suas doutrinas e a não possibilidade de questionamentos, pois a partir do questionamento esses são destituídos do lugar que ocupam e excluídos da possibilidade de fazer parte de um grupo, o que conseqüentemente reviveria este sentimento de vazio. “Sem dúvida, as Igrejas fundamentalistas oferecem essa enganosa percepção de segurança psicoafetiva aos fiéis, fragilizados que estão pela sociedade fragmentada em que vivem. As Igrejas fundamentalistas, por meio de suas lideranças, conseguem as aspirações desses fiéis”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.220).

Contudo, as práticas dessas religiões fundamentalistas evitam que o indivíduo tenha uma atitude crítica dos fatos, assim suas vontades e desejos pessoais são destituídos de si, tendo que seguir às regras e costumes que não condiz com seu modo de ser e sua personalidade. “Do ponto de vista psíquico e ideológico, favorece a consciência alienada e preconceituosa, raiz primeira de julgamentos superficiais e da intolerância para com o diferente”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.220).

Podemos ponderar, portanto, que o fundamentalismo provoca nas pessoas, uma espécie de alienação, o que impedem de verem de forma crítica o mundo onde está inserido e fatos que os rodeiam, levando-o a uma diferenciação do mundo e um engessamento que os impedem instaurarem um diálogo. “A pessoa refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real. Sem dúvida, pode-se constatar que essa atitude gera problemas na vida do fiel diante das pressões e desafios da vida social, psicológica, e, evidentemente espiritual”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.222).

Assim podemos observar que, no fundamentalismo leva o indivíduo a um fanatismo religioso, que propicia um adoecimento psíquico, o que acarreta em fanatismo. Conforme Boff (2009) é possível identificarmos nos indivíduos que fazem partes de grupos fundamentalistas, características como forte poder de adesão e compromisso, disciplina, conformidade à determinada ideologia e fanatismo. Na contramão estes indivíduos não permitem a diversidade de comportamentos, a individualidade e o diálogo com o Outro. (BOFF, 2009).

Ponderamos que na Psicologia Junguiana esta perspectiva é atribuída a indivíduos que se adaptam a um tipo de Persona, e evitam a proximidade com sua Sombra. Indivíduos possuidores destas atitudes fundamentalistas vivenciam um individualismo resultante em um relativismo do Ego, onde evitam o contato com sua Sombra, já que ele não integra em si, fatores da sua personalidade. Estes grupos fundamentalistas concedem ao indivíduo uma visibilidade social, proporcionando-o um *status* no qual pode ser reconhecido pelos outros. Contudo esses reconhecimentos não originam de suas próprias escolhas, mas sim, a partir da imitação que o conduz a um reconhecimento social. Este é propício para uma consolidação de uma Persona. Contudo evita um contato com suas particularidades de sua personalidade. (JUNG, 1928/1982).

A partir de uma análise junguiana, podemos pensar que devido a estas características presentes, no fundamentalismo promovem a não percepção da Sombra (via identificação com a Persona), pois implicam no não contato com a Sombra, que assim, apresenta-se autônoma de forma projetiva. Conforme Jung (1951/1986), a sombra, quando se apresenta de forma

autônoma e projetiva recebe uma conotação demoníaca, pelas religiões fundamentalistas transformando o Outro em transgressor das leis divinas, em pecador.

Nesta direção, identificamos que os indivíduos que aderem ao fundamentalismo não se deparam com seu mundo interno e nem dialoga com o Outro externo. Fato este, que faz vivenciar um relativismo do Ego (o Ego volta-se somente para si e não reconhece o Outro) culminando para um individualismo que não o permite o encontro com Outro, seja pelas instâncias psíquicas e internas, ou pelo dialogo religioso com o Outro de denominações religiosas diferentes. Deste modo, este individuo vivencia uma identificação com sua Persona, incapaz de se perceber. Conforme Jung (1928/1982), a identificação do Ego com a Persona torna-se prejudicial ao seu desenvolvimento, em consequência, ao processo de individuação; pois o Ego ao se identificar com a Persona estará adaptado à coletividade não percebendo sua individualidade e impedindo-o o contato com a Sombra, que é fundamental para individuação.

Por conseguinte, o fundamentalismo não considera importante a proposta de encontro com o Outro, e inevitavelmente, não propicia o processo de individuação, pois ele não permite que o Ego se relacione com as instâncias do inconsciente (o Outro) de forma legítima, resultando assim, apenas, em uma identificação do Ego com a Persona, o que promove um relativismo do Ego, que resulta no individualismo. Como vimos, anteriormente, (JUNG, 1951/1986) é pela retirada da Persona que o Ego se encontra com a Sombra; pois é pelo encontro com o Outro (seja do mundo interno ou mundo externo) que nos deparamos com a Sombra.

Faz-se necessário pontuar, aqui, que também existem outras formas de manifestações das religiões na contemporaneidade, que permitem uma identificação do Ego com a Persona. Indagamos, aqui, se por um lado, as religiões tidas como *light*, *soft* ou *a la carte*, (LIPOVETSKY, 2004), onde o indivíduo vivencia o trânsito religioso e a bricolagem, seria um movimento interessante para o indivíduo, pois não está mais preso às instituições e aos rituais destas que não lhe convém. É importante lembrar que, por outro lado, os fiéis ao migrarem para outras religiões, quando não conseguem adaptar, apenas, à prática, evitam um aprofundamento, tanto com seu lado interno (contato com a Sombra), quanto com mundo externo, buscando assim, somente, a satisfação e evitação do sofrimento.

Ora, como podemos pensar na individuação, nestas práticas das religiões descritas no contexto acima, se elas proporcionam, apenas, um relativismo do Ego, ou seja, uma satisfação pessoal, e evita o aprofundamento da Sombra? Entendemos que, enquanto estas formas de religiões forem formas simbólicas, que proporcionem a flexibilidade do Ego e o contato com o Outro (peculiaridades internas - contato com Si-mesmo; e particularidades externas -

diálogo com outras religiões), estas poderão permitir a relativização do Ego, que não se identificará com a Persona. Na contramão, enquanto o fiel buscar estas religiões, apenas, para proporcioná-lo satisfação e evitamento do sofrimento, haverá uma identificação com a Persona e, conseqüentemente, um relativismo do Ego que se apropria destas religiões, para sua satisfação pessoal evitando, por conseguinte, o contato com sua Sombra. (JUNG, 1928/1982).

De acordo com Jung (1939/1988), as religiões são legítimas quando as mesmas exercem função simbólica, ou seja, permitem que o Ego tenha consciência dos conteúdos inconsciente. Desta forma, poder-se-iamos questionar sobre a possibilidade do processo de individuação, se não houver acolhimento do Outro, na sua particularidade e na sua essência. Assim, enquanto o Ego estiver, apenas, voltado para uma identificação com a Persona (relativismo do Ego), sem aprofundar na relação com os conteúdos do inconsciente ele terá a função, apenas, de redução do Outro ao Mesmo, ou seja, vivencia as experiências de forma superficial, evitando interagir com sua Sombra que, inevitavelmente, inviabiliza o processo de individuação.

De acordo com Bernardi (2006) o Ego enquanto se relacionar com Outro, de forma que não o acolhem nas suas particularidades, estará em relação, apenas, em nível ontológico, onde é enfatizado, somente, o individualismo e relativismo. Todavia se o Ego permitir se relacionar com o Outro, e o acolher na sua essência, tanto em nível interno (Si-mesmo), quanto em nível externo (o Outro de uma denominação religiosa diferente dele) ocorrerá seu desenvolvimento, e conseqüentemente, o processo de individuação.

Nesta direção, levantamos a hipótese de que as modalidades de religiões *light* e *soft* se apresentam de forma ambígua: por um lado, podem permitir o diálogo do Ego com Outro, quando não se encontram ficam presas aos costumes e regras de instituições (identificação com a Persona), proporcionando assim a ampliação da consciência do Ego, tanto do mundo interno quanto do mundo externo; e, conseqüentemente, a relativização do Ego e o processo de individuação. Por outro lado, quando permitirem esta transitoriedade como forma de busca de satisfação e evitação da dor, promoverá relativismo do Ego e individualismo, já que há uma identificação do Ego com a Persona.

6.1.2 A religião e a Sombra.

Para Psicologia junguiana, a etapa da Sombra é fundamental para o processo de individuação; nesta etapa o Ego precisa integrar, parcialmente, os conteúdos do inconsciente.

Lembrando que a Sombra refere-se à conteúdos do inconsciente tanto em nível pessoal quanto coletivo; assim a Sombra é tudo aquilo que está para além da consciência do Ego; e para que ele se desenvolva é necessário que ele perceba, parcialmente, os conteúdos da Sombra. Este é o processo da consciência, no qual o Ego amplia sua consciência a partir do contato com os conteúdos do inconsciente. Este processo é fundamental para o desenvolvimento do Ego, e, conseqüentemente, para a individuação. Podemos afirmar que, sem uma ampliação da consciência do Ego, o processo de individuação fica estagnado. (JUNG, 1951/1986).

Contudo, como dissemos, anteriormente, para que o Ego se depare com os conteúdos da Sombra é necessário que este se desidentifique à Persona e aceite os conteúdos inconscientes identificando que estes fatores são próprios da sua personalidade. Quanto mais o indivíduo ficar preso às normas sociais da Persona, menos ele integrará aos conteúdos da Sombra. Sobre a formação da Sombra Stein afirma que:

O conteúdo e as qualidades específicas que contribuem para a formação dessa estrutura interna, a sombra, são selecionados pelo processo de desenvolvimento do ego. O que a consciência do ego rejeita torna-se sombra; o que ela positivamente aceita, aquilo com que se identifica e absorve em si, torna-se parte integrante de si mesma e da persona. A sombra é caracterizada pelos traços e qualidades que são incompatíveis com o ego consciente e a persona. (STEIN, 2006, p.100).

Como visto, anteriormente, a Sombra possui uma dimensão tanto pessoal quanto coletiva. Conforme Franz (1964/2008, p.222) “[...] a sombra pode também consistir de fatores coletivos que brotam de uma fonte situada fora da vida pessoal do indivíduo.” (FRANZ, 1964/2008, p.222). Jung ao descrever sobre os aspectos inconscientes da Sombra afirma que: “os conteúdos do inconsciente pessoal são aquisições da existência individual, ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo são *arquétipos* que existem sempre e *a priori*”. (JUNG, 1951/1986, p. 6).

Neste contexto, a Sombra está arraigada tanto no inconsciente pessoal, quanto no coletivo. Para que o Ego se desenvolva é necessário que ele integre, na medida do possível, e assim, gradualmente, os aspectos da Sombra, sejam tanto pessoais quanto coletivos. Conforme Hollis a Sombra é tanto pessoal como coletiva.

A “Sombra pessoal” é única a cada um de nós, apesar de dividirmos muitas características com muitos ao nosso redor. A “Sombra coletiva” é a tendência mais sombria da cultura, as irreconhecíveis e frequentemente racionalizadas interações de tempo, lugar e nossas práticas tribais. Cada um de nós carrega uma Sombra pessoal e cada um de nós participa em níveis variados de uma Sombra coletiva. (HOLLIS, 2010, pp. 25-26).

Nesta mesma linha de raciocínio, entendemos que o desenvolvimento do Ego e o processo de individuação, ocorrem a partir de uma amplificação da consciência dos fatores da Sombra. Contudo, esta ampliação é de forma parcial e gradual, devido à imensidão da Sombra, por se constituir de instâncias individuais e coletivas. Sendo assim, jamais o Ego poderá trazer à luz da consciência os conteúdos totais da Sombra. Este reconhecimento do Ego, e assim a ampliação da consciência é de forma fragmentada, é uma apuração parcial da Sombra. (JUNG, 1928/1982).

Outro fator que também compromete o processo de individuação é quando o Ego ao invés de integrar os conteúdos da Sombra ele projeta sua Sombra no mundo exterior. Conforme Jung (1951/1986) a projeção da Sombra evita que o indivíduo se depare com os fatores que ele nega em si, e assim projeta no mundo externo, como uma forma de evitação do contato com a sua Sombra. Sobre a projeção da Sombra Samuels; Shorter; Plaut (1988) afirmam que ocorre;

[...] quando a consciência se vê em uma condição ameaçadora ou duvidosa, a sombra se manifesta como uma projeção forte e irracional, positiva ou negativa, sobre o próximo. Aqui Jung encontrava uma explicação convincente não só das antipatias pessoais, mas também dos cruéis preconceitos e perseguições de nosso tempo. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 103).

Nesta mesma direção, identificamos a etapa da Sombra como importante para o processo de individuação, e assim, apontamos a possibilidade de fazermos uma análise do aspecto da Sombra na religião, na contemporaneidade. A partir dessa proposta identificamos dois pontos fundamentais: 1- a questão da evitação da Sombra, principalmente, no fundamentalismo, quando há uma projeção dela em outros grupos e atribuindo-os com características do mal (o Outro é a personificação do Mal); assim evitando o diálogo religioso. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). 2- a evitação do confronto com Sombra nas religiões tidas *Light* e *Soft*, onde os indivíduos vivenciam suas experiências religiosas de modo mais individualizadas, contudo de forma mais superficial; e assim vivenciam um trânsito religioso ou bricolagem, que evita o aprofundamento de suas experiências, em busca de um constante bem-estar (artificial) que estas religiões da contemporaneidade proporcionam. (LIPOVETSKY, 2004).

Portanto, observamos que qualquer religião que impedir a apropriação da Sombra, do indivíduo ou de uma sociedade, (a integração da Sombra, aspectos positivos e negativos)¹³⁹ comprometerá o processo de individuação e permitirá que o individualismo permaneça. Pois,

¹³⁹ Veremos adiante os aspectos positivos e negativos da Sombra.

enquanto for assimilado pelo Ego apenas algumas partes da Sombra (por exemplo, aspectos que são positivos para o Ego), ocorrerá uma unilateralidade do Ego. (JUNG, 1951/1986).

Conforme vimos anteriormente, Jung (1951/1986) afirma que a Sombra além de ser pessoal e coletiva, também se apresenta tanto de aspectos positivos, quanto negativos. Estes atributos (positivos e negativos) que estão contidos, na Sombra, em nada tem a ver com os aspectos da Sombra, mas sim com o Ego. A Sombra em si não possui características ruins ou boas, mas quando identificamos os aspectos positivos e negativos, estes são atributos morais, que não foram assimilados pela consciência do Ego (Sombra pessoal), ou pela consciência coletiva (Sombra coletiva), devido às práticas sociais, que ficaram fora da luz da consciência, na Sombra.

Nesta mesma linha de raciocínio, se a religião, enquanto vista como uma experiência simbólica ela deve permitir que o Ego integre tanto os aspectos positivos e negativos. Mas enquanto as religiões apenas integrar alguns aspectos da Sombra e negar os outros, observaremos que ocorrerá uma unilateralidade do Ego que conduzirá para uma paralização do processo de individuação. (JUNG, 1951/1986).

Deste modo, como apontamos anteriormente, identificamos duas formas de modalidades das religiões, na atualidade, que evitam o contato com a Sombra; o fundamentalismo, no qual há uma projeção da Sombra (aspectos negativos) em outras religiões. E o movimento de bricolagem (trânsito religioso) das religiões *light* e *soft*, que evitam o aprofundamento da Sombra em busca da satisfação e da evitação do sofrimento.

Como exposto aqui anteriormente, a religião principalmente, o fundamentalismo, proporciona aos indivíduos inseguros e em crise, a falsa sensação de segurança, que em contrapartida, para fazerem parte destes grupos, necessitam vivenciar comportamentos e atitudes que condizem com as regras determinadas pelas instituições que almeja se vincular. Estas instituições exigem de seus fiéis um forte poder de adesão e compromisso, exigindo deles disciplina na forma de ser, agir, se vestir e como se comportar no mundo. Estes comportamentos são exigidos conforme as ideologias delas, proporcionando assim um fanatismo e desvinculação com o mundo, de tudo que contradiz com seus costumes e regras, evitando o diálogo com outros grupos ou instituições diferentes deles. (BOFF, 2009).

Esta evitação de diálogo seja na forma de ser e agir no mundo, seja o diálogo religioso, gera em seus membros a sensação que o Outro é diferente deles, e que quem segue àquelas orientações não terão a Salvação. O Outro é aquele desprovido da Salvação, e assim o atribui a não possibilidade de Salvação, sendo assim, seus costumes e regras são atribuídas como

algo do Mal. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). Estas características do Mal, aqui, são conferidas como as características da Sombra do indivíduo que não estão no limiar da consciência deste fiel. Ao invés da integração da sua Sombra, através da aceitação das suas características que eles não aceitam de si, devido os costumes e regras caracterizados pelas Instituições que fazem parte, eles as projetam em outros grupos, diferente deles e caracterizando como Mal. (BONFATTI, 2000).

Deste modo, ocorre, no fundamentalismo apenas uma parte da integração da Sombra, somente os aspectos positivos (características que se adaptam aos costumes e regras); a outra parte, considerado como aspectos negativos da Sombra (aqueles que não são assimilados pela consciência do Ego), são projetados nos outros atribuindo como Mal. Logo, podemos observar um dos motivos pelo quais as religiões fundamentalistas evitam o diálogo religioso, pois ao estarem em contato com este Outro, que é tido como Mal, terão de entrar em contato com parte da sua Sombra, ou seja, estas características atribuídas como Mal; e, conseqüentemente, evitará a sua Salvação. (BONFATTI, 2000).

Para Psicologia Junguiana as religiões enquanto vista como uma experiência psicológico/arquetípica e assim simbólica poderão se tornar em experiências importantes para o desenvolvimento da personalidade do indivíduo. Contudo, se ela não for simbólica (não permitindo que haja uma amplificação da consciência do Ego) ela trará sérios prejuízos, como neuroses e psicopatologias para o Ego de quem as vivencias (como explicamos anteriormente). É necessário que na religião de determinado indivíduo permita a possibilidade da integração da Sombra (ampliação da consciência do Ego). Mas, se esta religião, enquanto permitir apenas a assimilação de uma parte da Sombra, o aspecto positivo (aspectos moralmente aceitos pelo Ego do fiel ou pela religião que faz parte) trará grandes danos para o Ego do indivíduo.

Todo mundo carrega uma sombra, e quanto menos ela está incorporada na vida consciente do indivíduo, mais negra e densa ela é. Se uma inferioridade é consciente, sempre se tem uma oportunidade de corrigi-la. Além do mais, ela está constantemente em contato com outros interesses, de modo que está continuamente sujeita a modificações. Porém, se é reprimida e isolada da consciência, jamais é corrigida, e pode irromper subitamente em um momento de inconsciência. De qualquer modo, forma um obstáculo inconsciente, impedindo nossos mais bem-intencionados propósitos. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 103).

Nesta direção, levantamos a hipótese, a partir da Psicologia Junguiana, que as religiões fundamentalistas são lugares propícios para impedimento do desenvolvimento da personalidade, ou seja, a não ocorrência do processo de individuação proposto por Jung

(1951/1986). Pois estas, a partir de suas atitudes e costumes (a não aceitação das características individuais de cada membro; a exigência de uma forte adesão, compromisso e disciplina, conforme suas ideologias; o fanatismo e o não diálogo com o mundo e com as outras religiões), não permitem a integração dos aspectos negativos da Sombra (aspectos moralmente não aceitos por eles), projetando nos outros grupos diferentes deles a sua Sombra e denominando como Mal.

O fundamentalismo conduz seu fiel, a partir de suas crenças e costumes, dois movimentos: ou afastamento do mundo, falta de diálogo com diferentes grupos, tantos religiosos, quanto da sociedade laica; ou alguns vão para o mundo contra o mal que gera a intolerância religiosa. Pois a relação destes com o mundo são de projeção de sombra e, conseqüentemente, de combate ao portador da sombra projetada.

Estes costumes e práticas que são exigidos de seus fieis, muitas vezes, não respeitam as particularidades individuais de cada membro, e também não permitem o diálogo com o Outro que é diferente, levando-o a um fanatismo. Tanto as particularidades individuais quanto as crenças daqueles que contradizem os ensinamentos, as regras, costumes e crenças adotadas por tal Instituição fundamentalista não são aceitas, e assim são lhe atribuídas como “Mal”, que não levará para “Salvação”. Deste modo, o Fundamentalismo nega a possibilidade da integração da Sombra, seja por não permitirem que seus fiéis convivam com suas particularidades, seja da evitação do diálogo com o Outro e do diálogo inter-religioso. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015).

Nesta direção como podemos pensar no processo de individuação a partir dos movimentos fundamentalistas se eles projetam a sua Sombra no Outro e não percebe em si sua própria Sombra? Conforme Bernardi (2006) como é possível falarmos de individuação se não acolhemos o Outro na sua particularidade e essência? Deste modo as religiões fundamentalistas invibializam o processo de individuação, já que não integra o Outro (ampliação da consciência do Ego em relação com a Sombra) na sua especificidade; o Outro é o Mal.

Outro caminho que é possível verificarmos a evitação do contato da Sombra é através das novas modalidades de religiões na contemporaneidade, tidas como *light* ou *soft*. Conforme Lipovetsky (2004) na sociedade atual, descrita como Hipermoderna, o indivíduo se relaciona de forma diferente com os diversos sistemas sociais. As grandes instituições já não exercem mais domínio pleno como antes; assim também ocorre com a religião. Estas peculiaridades da religião se apresentam de forma individual e psicologizada, na qual o indivíduo vivencia um trânsito religioso (bricolagem) em prol da satisfação e da evitação da

dor.

Se por um lado, este processo de migração (bricolagem) para outras religiões torna-se interessante, pois permite uma relativização do Ego, ou seja, flexibilidade do Ego permitindo-o que entre em contato com a Sombra, através do diálogo religioso; e também pode se apropriar das práticas e costumes de outras religiões. Por outro lado, esta particularidade evita a possibilidade de integração da Sombra, já que o indivíduo na busca de satisfação e evitação do sofrimento e das angústias da vida migram para outras instituições. Estes proporcionam para o fiel uma religião mais individual que a busca de satisfação e prazer impossibilita um aprofundamento dos aspectos negativos da Sombra (fatores morais tanto individuais quanto coletivos), ou seja, quando o fiel depara com a insatisfação, logo procura outra instituição. (LIPOVETSKY, 2004).

Conforme foi dito em outro momento, lembrando que, segundo a Psicologia Junguiana, para que o processo de individuação ocorra é necessária a integração dos aspectos duais, aspectos positivos e negativos da Sombra (tanto características moralmente aceitas pelo Ego quanto as não admitidas). Assim, levantamos a hipótese de que as religiões tidas como *light* ou *soft* enquanto priorizarem a satisfação e o prazer, e negarem as diversidades que são comuns aos grupos, a partir do processo de migração (bricolagem) que é comum às práticas dos fiéis. Estas se tornarão um impedimento para o desenvolvimento da personalidade, inviabilizando o processo de individuação, e proporcionando assim um individualismo. Mas, enquanto elas permitirem a relativização do Ego (ampliação da consciência do Ego e a integração da Sombra), a partir da possibilidade do diálogo com o Outro/diferente, e proporcionarem a apropriação de alguns aspectos de outras religiões que o permite um conhecimento maior de si. Assim elas se tornarão representações simbólicas, pois permitem que o Ego assimile conteúdos da Sombra e inevitavelmente ocorre o processo de individuação.

Portanto podemos identificar a importância da assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego, fato este que proporciona seu desenvolvimento e ampliação da sua consciência, e conseqüentemente viabilizam uma progressão do processo de individuação. Esta assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego torna-se um passo importante também para que ele se depare com instâncias mais profundas da psique, as quais Jung denominou de Anima/Animus.

6.1.3 A religião e a Anima/Animus

É sabido que Anima e Animus são pares de opostos das características masculinas e femininas do inconsciente. O Ego masculino possui em si, um contraponto que é feminino, e o Ego feminino um contraste masculino. Eles são aspectos subjetivos que representam um nível mais profundo da personalidade. “Seja do ponto de vista positivo como negativo, a relação anima-animus é sempre ‘animosa’, isto é, emocional, e por isso mesmo coletiva. Os afetos rebaixam o nível da relação e o aproximam da base instintiva, universal, que já não contém mais nada de individual”. (JUNG, 1951/1986, p.14).

Eles também podem ser vistos como um par de opostos, caracterizado pela oposição, masculino e feminino. Anima e Animus direciona o Ego para as camadas mais profundas da psique, ao mundo interior, para o inconsciente coletivo. É através do oposto da subjetividade do Ego que é possível a completude do indivíduo. Esta completude ocorre pela totalidade psíquica que é necessário que o Ego integre em si aspectos inconscientes opostos. Pois é através desta completude e totalidade do Ego que é possível que ocorra o processo de individuação. (JUNG, 1951/1986).

Anima/Animus são elementos profundos que exercem a função de mediador para permitir ao Ego um encontro com o Si-mesmo, cujo objetivo é o processo de individuação. “A experiência da anima/animus é a Estrada real (a via regia) para o si-mesmo”. (STEIN, 2006, p.133). Conforme postulações de Samuels:

Anima e animus provocam imagens que representam um aspecto inato de homens e mulheres - aqueles aspectos deles que é, de certa forma, diferente do modo como funcionam conscientemente, *um outro*, estranho, talvez misterioso, porém certamente cheio de possibilidade e potencialidades. (SAMUELS, 1989, 251-252).

Assim é permitido considerar que o Anima e Animus são figuras que exercem como função de “conexão da pessoa como ela é (ego) com aquilo que ela pode vir a ser (*self*)”. (SAMUELS, 1989, p.252). Deste modo, podemos afirmar que Anima e Animus permitem a possibilidade de encontro com o Si-mesmo. Nesta direção, Anima/Animus assemelham com o conceito de Rosto da teoria de Levinas (2009), pois como afirma este autor é pelo Rosto que é possível o encontro com o Outro.

Como vimos na teoria de Levinas (2009) o Rosto permite que o Ego se depare de uma forma autêntica e tenha uma relação de alteridade com o Outro. Caso o Ego não considere o Outro na sua essência o Outro é reduzido ao Mesmo. Logo, podemos pensar na teoria junguiana; é necessário que Anima e Animus deixem de ser projeções ao Ego do homem e da

mulher, pois enquanto não deixarem de ser projetados, não permitirão ao Ego atingir as camadas mais profundas da psique, o Si-mesmo. Deste modo, é pela retirada das projeções da Anima e do Animus e a integração deles ao Ego que o permite o contato com o Si-mesmo, proporcionando assim uma ampliação da consciência do Ego e, conseqüentemente, invializa o processo de individuação. Já que são as figuras de Anima e Animus que atuam como guias ou fontes de sabedorias que conduz o Ego para o contato com Si-mesmo. (1951/1986).

Anima e Animus possuem tanto aspecto negativo quanto positivos. Os aspectos negativos da Anima e do Animus referem-se ao Ego, quando este entra em contato com eles, e pode levar a estados de confusão mental, como neurose e psicose, que comprometem o desenvolvimento do Ego. Assim também os aspectos positivos podem proporcionar o contato do Ego em níveis mais profundos da psique conduzindo-o para o processo de individuação; pois Anima/Animus são elementos profundos que conduzem o Ego ao encontro com o Si-mesmo. Assim eles exercem a função de “conexão” para permitir ao Ego um encontro com o Si-mesmo. (FRANZ, 1964/2008).

Sobre os aspectos negativos da Anima, quando não assimilados pelo Ego, origina no homem atitudes como sentimentos e humores instáveis, apatia, medos sem fatores causadores, insegurança, impotência, ciúmes exagerados, e variação de humor. Todas essas características atrapalham em muito os aspectos do homem. Assim como a Anima possui este efeito negativo ao Ego do homem, também o Animus, quando projetado no Ego da mulher pode comprometê-la com atitudes negativas. A mulher ao ser tomada por aspectos negativos do Animus pode ter atitudes frias, como indiferença aos seus sentimentos, brutalidade, raiva, sentimento de vingança, ser calculista e maliciosa; ou seja, uma racionalidade vazia e sem sabedoria. (FRANZ, 1964/2008). O aspecto negativo de Anima e Animus são referentes aos aspectos projetivos nas relações. É natural existir o aspecto projetivo, contudo quando Anima e Animus não são assimilados pelo Ego, eles são projetados em seus parceiros. Deste modo, a projeção excessiva da Anima/Animus, compromete tanto aquele que projeta (o Ego não consegue perceber suas características individuais), quanto aquele em que é projetado (ocorre uma sobrecarga sobre aquele em que é projetado, devido às grandes exigências do Ego). (SAMUELS, 1989).

Entretanto Anima e Animus também possuem o aspecto positivo ao serem assimilados pelo Ego do homem e respectivamente da mulher, conduzindo-os ao processo de individuação. Quando o Ego masculino se relaciona com sua Anima assimilando-a; ela o propicia a desenvolver e a amadurecer, pois é ela que conduz o homem para seu mundo interior. Assim os aspectos positivos da Anima proporciona que Ego masculino identifique

com seus fatores irracionais, e o conduza à sabedoria do inconsciente, permitindo-o ter sentimentos e humores mais estáveis e empatia com os fatores do seu mundo interno. Já os aspectos positivos do Animus, quando assimilados ao Ego da mulher, proporciona-lhe um estado de maturidade para se desenvolver, gerando atitudes como de coragem, iniciativa, honestidade, grandeza de espírito interior e grande profundidade espiritual. “Por meio do *animus* a mulher pode tornar-se conscientes dos processos básicos de desenvolvimento da sua posição objetiva, tanto cultural quanto pessoal, e encontrar, assim, o seu caminho para uma atitude, intensamente, espiritual em relação à vida”. (FRANZ, 1964/2008, p.260).

Deste modo, entendendo que a função do Anima e Animus é conduzir o Ego para uma relação profunda, para o encontro com o Si-mesmo; portanto, como podemos pensar neste encontro através das novas formas de religiões na contemporaneidade? Apontamos a hipótese que se as religiões contemporâneas enquanto proporcionarem a possibilidade de encontro com o Outro, ou seja, a relação do Ego com o Si-mesmo, podem exercer um papel simbólico de representação da Anima/Animus para o fiel; contudo se ela não proporcionar este encontro com Outro, elas serão, apenas, projeções da Anima/Animus. (JUNG, 1951/1986).

A partir desta perspectiva levantamos a hipótese de pensarmos Anima/Animus nas novas modalidades das religiões contemporâneas, como uma possibilidade simbólica, e assim podem permitir o processo de individuação, quando elas exercem a atribuição de “conexão” ou intermediação do Ego para encontro com o Outro (Si-mesmo). Contudo, também assinalamos que, quando elas não permitirem o contato do Ego com o Si-mesmo, podem comprometer o processo de individuação. Como vimos em outro momento, os aspectos positivos da Anima podem permitir ao homem um contato maior com seu mundo interno. Já na mulher, as características positivas do Animus podem conduzi-la para uma maturidade maior, ou seja, para uma compreensão tanto do mundo interno quanto do mundo externo. (JUNG, 1951/1986).

Nesta direção, pensamos em três momentos que as novas formas das religiões na contemporaneidade representam uma possibilidade simbólica; primeiro, a projeção negativa da Anima nas religiões fundamentalistas. Segundo, por um lado, as religiões *light* e *soft* podem permitir a possibilidade da integração da Anima/Animus devido à flexibilidade do Ego; por outro lado, seria uma projeção negativa da Anima/Animus, já que não permite o aprofundamento. E por fim, podemos perceber que as religiões que se atentam para questões éticas ecológicas, possuem a possibilidade de integração, tanto da Anima, no Ego masculino, quanto do Animus no Ego feminino.

Sobre as religiões fundamentalistas apontamos que elas tendem a enfatizar uma projeção negativa da Anima, onde o aspecto da Anima torna-se como uma projeção da figura do Demônio no Outro/diferente; quer seja este Outro, no mundo interno, quanto do mundo externo. No mundo interno, observamos que as religiões fundamentalistas por permitirem que os fiéis experienciam, apenas, um lado da sua personalidade, que condiz com os preceitos morais, e negam os outros aspectos, vivenciam uma projeção negativa da Anima, pois não permitem que haja um aprofundamento do Ego e encontre com os conteúdos do Si-mesmo. Assim os outros aspectos, que são também da sua personalidade tornam-se projeções da Anima, que o fiel atribui como algo do Outro, e assim não o acolhe. Portanto os aspectos negativos da Anima impedem que haja um aprofundamento dos conteúdos irracionais pelo Ego masculino e, conseqüentemente, a Anima não exerce sua função de “ponte” que invibializa a ampliação da consciência do Ego rumo ao encontro com o Si-mesmo.

Referente a projeção negativa da Anima no fundamentalismo, também ocorre no mundo objetivo. Conforme postulações de Libório e Guimarães (2015), os fiéis das religiões fundamentalistas tendem a atribuir as características que estão distantes das suas práticas e preceitos como aspectos do Demônio; e assim as outras religiões, que são diferentes deles também são do Mal, e estão excluídos da Salvação. Com estas afirmações as religiões fundamentalistas evitam o diálogo inter-religioso e o contato com o Outro/Diferente.

Entendemos então que as religiões fundamentalistas tornam-se um lugar propício para que ocorra uma projeção negativa da Anima, a partir de dois aspectos: primeiro, por evitar o diálogo com o Outro/Diferente, como vimos, aqui. Segundo, devido às religiões fundamentalistas se constituírem de religiões machistas e patriarcais que atribuem características da Anima como a figura do Demônio. (BOFF, 2002).

Boff (2002) afirma que as principais religiões que possuem movimentos fundamentalistas, são de cunhos patriarcais. Destacamos o Cristianismo, como vimos, possuem movimentos fundamentalistas (tanto as Igrejas evangélicas quanto a Igreja Católica) e o Islamismo (que as características do feminino não são aceitas). Deste modo, assinalamos que as religiões fundamentalistas tendem a atribuir os aspectos da Anima como Demônio, e assim, não permite a integração do Outro/Diferente. Desta forma como as práticas e costumes das religiões fundamentalistas podem ser representações simbólicas da Anima/Animus se ao invés de permitir o encontro com Outro (Si-mesmo), eles impedem? Deste modo apontamos que os movimentos fundamentalistas tornam-se, apenas, projeções negativas da Anima/Animus que impedem o encontro do Ego com o Si-mesmo, invibializando o processo de individuação.

Nesta mesma direção, levantamos como hipótese que outras modalidades de religiões na contemporaneidade podem representar formas simbólicas do Anima/Animus. As religiões *light* e *soft* podem permitir tanto a possibilidade da integração da Anima/Animus devido à flexibilidade do Ego, quando vivencia o trânsito religioso, podendo se apropriar de outras práticas e costumes de outras religiões. Por outro lado, seria uma projeção negativa da Anima/Animus quando não permite que o Ego não tenha autoconhecimento de si, já que não há um aprofundamento o Ego, e assim não cria uma identidade religiosa¹⁴⁰.

Conforme postulações de Lipovetsky (2004), que estas religiões *soft/light*, possuem características que tendem a incentivar a busca pela satisfação e o bem-estar, no processo de trânsito religioso (bricolagem). Assim identificamos que por um lado, estas formas de religiões permitem que os indivíduos tenham uma flexibilidade do Ego, no qual englobam costumes, práticas e vivências de outras religiões que permitem o autoconhecimento, e o diálogo com o Outro/ diferente. Assim estas religiões exercem uma função simbólica de Anima/Animus já que permite o contato com o Ego com o Outro (o Si-mesmo).

Na contramão, porém estas modalidades de religiões, na contemporaneidade, podem proporcionar uma projeção negativa da Anima/Animus, já que evitam que Ego tenha um aprofundamento de si. Fato este, que invisibiliza que os fiéis tenham um aprofundamento na suas práticas, pois quando não estão satisfeitos buscam outras denominações como forma da busca do prazer e evitar insatisfações; e assim não cria um sentimento de pertencimento com a religião. Deste modo, entendemos então que essas modalidades de religiões (*light/soft*), não exercem a função simbólica da Anima/Animus já que evitam que o Ego se depare com aspectos totais de sua personalidade (o Si-mesmo) e, conseqüentemente, evita o processo de individuação. Como vimos anteriormente, Jung (1951/1986) enfatiza que não há possibilidade de individuação caso não haja a integração dos opostos.

E por fim, as religiões que se atentam para questões éticas e ecológicas possuem a possibilidade de integração, tanto da Anima, no Ego masculino, quanto do Animus no Ego feminino. Indagamos que as religiões que se atentam para temática de questões ecológicas, éticas e o diálogo religioso, estas sim poderiam ser formas simbólicas da Anima/Animus. Estas permitem que o Ego possa “acolher” o Outro (Si-mesmo), o “estrangeiro”. Já que em suas práticas enfatizam temas que contribuam para o desenvolvimento do Ego, os quais enfatizam o diálogo inter-religioso, a busca por um pensamento comum, priorizando o bem-estar, tanto pessoal e quanto coletivo da sociedade, que privilegie tema que envolvam

¹⁴⁰ Uso o termo identidade religiosa como sendo costumes e práticas que existe no fiel de uma determinada religião específica.

questões éticas e morais como princípio para as relações humanas, incluindo as questões ambientais nessas relações humanas.

Portanto, podemos aqui, ponderamos então identificar que as religiões que se voltam para temas éticos, questões ambientais e para o pluralismo religioso tornam-se formas de expressão simbólica da Anima/Animus, e assim permite a possibilidade do encontro com o Outro (ampliação da consciência do Ego, rumo ao Si-mesmo), ou seja, ao processo de individuação.

6.1.4 A religião e o Si-mesmo

Como averiguamos anteriormente, o conceito de Si-mesmo para Jung é fundamental para o processo de individuação. Jung (1951/1986) compreende o Si-mesmo como a totalidade psíquica, o qual representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos, abarcando o lado consciente e inconsciente da psique humana. Este autor define o Si-mesmo como uma grandeza que transcende o Ego e, ao mesmo tempo, o inclui. O Ego é o centro da consciência e o Si-mesmo é o centro e a totalidade da esfera psíquica.

Conforme Jung, o Si-mesmo “não é somente o centro, mas também a circunferência total que inclui tanto o consciente como o inconsciente; é o centro dessa totalidade, como ego é centro da mente consciente” (JUNG, 1944/1991, p.194). Assim, para que ocorra o processo de individuação, entendemos que o Ego, estando contido no Si-mesmo, deve se relacionar com ele retirando suas projeções e percebendo que o Si-mesmo é o centro da psique e não ele. Desse modo, o Ego assimilaria, parcialmente, os conteúdos inconscientes (Si-mesmo), e alargaria as fronteiras da consciência, além de perceber seu próprio significado. Segundo Samuels; Shorter; Plaut:

Na vida, o *Self* exige ser reconhecido, integrado, realizado; porém, não há esperança de incorporar mais que um fragmento de uma totalidade tão vasta no limitado âmbito da CONSCIÊNCIA humana. Portanto, o relacionamento do ego com o *Self* é um processo incessante. O processo carrega consigo um perigo de inflação, a não ser que o EGO seja tão flexível quanto capaz de estabelecer fronteiras individuais e conscientes (em oposição a arquetípicas e inconscientes). A interação permanente entre o ego e *Self*, envolvendo um processo contínuo de referência ego-*self*, expressa-se na individualidade da vida de uma pessoa¹⁴¹. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 97).

Considerando a citação acima, Jung asserta que para o processo de individuação ocorrer faz-se necessário que haja uma relação entre o Ego e o Si-mesmo, de forma legítima,

¹⁴¹ O texto aparece com partes em caixa-alta para manter a forma literal conforme o dicionário.

onde o Ego deve deixar de identificar-se com o Si-mesmo, e reconhecer o Si-mesmo como o centro da psiquê (o Ego é apenas o centro da consciência), e assim, integrá-lo parcialmente. Pois para que ocorra o processo de individuação o Ego deve ampliar sua consciência do Si-mesmo, ou seja, deve integrar parcialmente os conteúdos do Si-mesmo. (JUNG, 1951/1986).

Dessa forma, o Ego necessita do Si-mesmo, como também o Si-mesmo necessita do Ego. Segundo Jung, é necessário que “o ego esteja para o *self* como o movido para o movedor, ou como o objeto para o sujeito, pois os fatores determinantes que se irradiam do *self* circundam o ego por todos os lados e o transcendem”. (JUNG, 1942/1988, p.262). Considerando tal citação, podemos dizer que o Si-mesmo necessita do Ego, assim como o Ego necessita do Si-mesmo. Não adianta termos várias representações do inconsciente se apresentando para o Ego, se ele não perceber; também não é possível termos um Ego que não consiga entrar em contato com o Si-mesmo, ficando voltado somente para si.

Ainda este autor, (JUNG, 1942/1988) afirma que se o Ego não reconhecer o Outro (Si-mesmo), esse não reconhecimento resultaria, como vimos anteriormente, num relativismo do Ego. Consequentemente, acarretaria no individualismo do Ego e não no processo de individuação, pois enquanto o Ego não reconhecer o Si-mesmo, esse estaria, apenas voltado para suas instâncias pessoais e não integraria conteúdos do inconsciente. Isso (como já foi dito, aqui) ocasionaria no que Levinas (2009) nomeia como redução do Outro ao Mesmo. A relação Ego e o Outro é necessária para individuação.

Como já foi abordado anteriormente, este Outro pode ser tanto interno (questões psíquicas que me toma) ou pode ser um Outro externo- o Outro externo pode ser projeções das minhas dificuldades de lidar com meu Outro interno – estranhamento do Ego quando se depara com Si-mesmo. “Para a Psicologia Junguiana, tanto o mundo externo como o mundo interno (inconsciente) são considerados como um *outro*, que, frequentemente, desperta reações ambivalentes, tanto de estranheza e afastamento, como de curiosidade e interesse por parte do eu”. (PENNA, 2013, 179.)

Dessa forma, vivenciamos uma dicotomia, no processo de individuação; há um encontro tanto com meu lado interno que dá a sensação para o Ego, que existe um Outro que toma conta de mim, uma sensação de que sou invadido por algo. Como também, há um relacionamento com um Outro externo, no qual o Ego deve se aproximar, já que é através da relação com o Outro que podemos pensar em individuação. (JUNG, 1934/1990).

Conforme Bernardi (2006, p.151) o “processo de individuação é um movimento constante e interminável de diferenciação, onde busco estabelecer as diferenças entre eu, mundo e os outros, na dimensão externa, e entre eu e as várias partes que constituem ‘minha’

personalidade, na dimensão interna”. Nesta mesma linha de raciocínio, Penna afirma que:

A Psicologia analítica preconiza uma relação simétrica entre o eu (conhecedor) e o outro (a ser conhecido). É praticamente impossível postular a supremacia da consciência sobre o inconsciente e vice-versa, desde que haja um sistema ego-consciência suficientemente estruturado e atuante. A relatividade dessas polaridades configura a diversidade da totalidade psíquica em estado dinâmico de *oposição/tensão/autorregulação/integração*. No entanto, o pressuposto da totalidade do todo abrangente e da realidade arquetípica indicam que, apesar da oposição e diversidade entre sujeito e objeto, ambos compartilham algo comum. A dialética da energia psíquica formulando, constantemente, tese/antítese/síntese – símbolo – implica uma relação dialética transformadora entre o eu e o não eu (outro e inconsciente). Na medida em que o eu (ego) mantém trocas energéticas com o inconsciente, seus conteúdos não exercem pressão excessiva sobre a consciência. (PENNA, 2013, p.180).

Destarte, a relação Ego - Outro (Si-mesmo) se expressa pela dialética da energia psíquica, o qual o Ego tende a integrar, parcialmente, o Si-mesmo através da expressão simbólica, que permite a ampliação da consciência do Ego. Assim, a expressão simbólica seria a via régia para que o Ego compreenda os conteúdos do Si-mesmo. Segundo Jung, o próprio inconsciente cria os símbolos para que ocorra um encontro dos opostos. Ou seja, a partir do confronto entre os opostos (consciente e inconsciente) é necessário que ocorra um encontro para que a psique tenha consciência dos conteúdos obscuros e assim, proporcione seu desenvolvimento e consequente o processo de individuação. (JUNG, 1951/1986).

Portanto o Si-mesmo é entendido como totalidade psíquica e representante da união dos opostos, ele cria símbolos com a finalidade que o Ego assimile os conteúdos do inconsciente, proporcionando assim, uma ampliação e uma nova consciência do Ego, viabilizando, dessa forma, o processo de individuação. Deste modo, o Si-mesmo torna-se um símbolo ordenador que tende a atrair em si, tanto os conteúdos da consciência quanto do inconsciente pessoal e coletivo, no intuito de unir os opostos, *unio oppositorum* para que tenha a ampliação da consciência do Ego e assim, caminhe para o seu autoconhecimento, ou seja, para o processo de individuação. (JUNG, 1951/1986). De acordo com Penna:

O limite do conhecimento é dado pela capacidade da consciência de captar e integrar os aspectos inconscientes dos símbolos que se lhe apresentam. Eu e outro (consciente e inconsciente; ego e mundo) relacionam-se dialeticamente num processo de discriminação e integração dos elementos desconhecidos à consciência. (PENNA, 2013, p.183).

Portanto é pelo processo simbólico que o Ego tende a integrar os conteúdos do inconsciente. Assim, poderíamos ponderar que a relação de alteridade que Levinas (2009) propõe de acolher o Outro na sua essência absoluta, sem reduzir o Outro ao Mesmo (na

perspectiva junguiana significaria o Ego integrar, parcialmente, os conteúdos do inconsciente - Si-mesmo – e ampliar sua consciência), ocorre pela questão simbólica. (JUNG, 1951/1986). Se na teoria de Levinas é o Rosto (como vimos anteriormente), que permite ao Ego ter uma relação de alteridade com o Outro, permitindo uma relação ética entre Ego e o Outro; poderíamos dizer que na Psicologia Junguiana seria o símbolo, que propicia essa relação de alteridade e de ética entre o Ego e o Si-mesmo.

Deste modo, poderíamos afirmar que o símbolo se torna fundamental para o “acolhimento” do “estrangeiro” como Levinas (2009) propõe. Ou como Jung (1951/1986) entende que seja pela questão simbólica que o Ego tende a integrar, parcialmente, o Si-mesmo e, conseqüentemente, proporciona a possibilidade do processo de individuação.

Portanto, é a partir da expressão simbólica como importante para relação do Ego com Outro que permite uma relação de alteridade entre o Ego e o Si-mesmo. Logo, identificamos ser possível pensarmos a possibilidade da religião como expressão simbólica e não a partir de questões teológicas e institucionais. Como Jung (1939/1988) afirma a religião não é institucional, mas sim psicológico-arquetípica e simbólica.

Desta forma, a religião, enquanto simbólica torna-se viva, ou seja, uma religião legítima que tende a resgatar o simbolismo da integração do Ego com o Si-mesmo e não, apenas, uma religião de forma institucionalizada. Se a religião não permitir esta relação Ego – Outro (Si-mesmo) a mesma não será simbólica; logo não será autêntica, já que Jung afirma que a religião é autêntica quando é viva ou simbólica. (JUNG, 1939/1988).

Partindo do pressuposto de que a religião é uma expressão simbólica de cunho psicológico-arquetípica, retomamos a possibilidade de análise da religião, na contemporaneidade. Como visto, nesta pesquisa, este movimento é descrito por alguns autores, como: Epstein (1999), Lipovetsky; Charles (2004), Rojas (1992), Barth (2007) e Moreira (2008), ao perceberem a religião como “mínima”, *soft*, *light*, *self-service* e *a la carte*, cuja as características do homem em relação à religião é o que proporciona uma liberdade, uma busca pela individualidade, pela satisfação e bem-estar. Uma religião mais individual que não esteja presa às instituições, na qual o fiel vivencia um trânsito religioso (bricolagem) entre as religiões. Também existe, atualmente, uma forma de religião que se atenta para uma questão ética e ecológica, que se preocupa com temas da sociedade contemporânea, principalmente, o diálogo entre as religiões. (KUNG, 2001).

Na contramão do movimento pela busca de liberdade e individualidade, há também, na atualidade, o modelo de religião denominado como fundamentalismo, pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com estas de forma mais vinculadas às instituições, seguindo,

literalmente, os preceitos e regras. (BOFF, 2009).

A partir das diversas formas que a religião na contemporaneidade se apresenta, levantamos a hipótese deste trabalho: a partir da psicologia junguiana, se podemos pensar em três formas de apresentação desta relação do Ego com o Si-mesmo; vejamos, primeiro, as religiões fundamentalistas, nas quais não permitem a individuação, e conseqüentemente resultaria em um individualismo. Logo depois, as religiões *light* ou *soft* onde ocorre uma dicotomia, pois permitem tanto que Ego não integre os conteúdos do Si-mesmo (já que o fiel vivencia um trânsito religioso e assim não aprofunda em nenhuma religião, buscando, apenas, em outras religiões vivências que reflete na busca pelo prazer e evitação da dor-individualismo). Por outro lado, este trânsito religioso (bricolagem) pode também propiciar uma flexibilidade do Ego (relativização do Ego) permitindo-o a experiência de dialogar com o Outro diferente. E por fim, podemos pensar num terceiro movimento, que são as religiões que tem se preocupado com temáticas sobre éticas e ecológicas, que vibrializam o dialogo com o Outro, e conseqüentemente, a individuação.

Podemos inferir as religiões fundamentalistas conduzem o fiel a dois movimentos que não proporcionam o diálogo com o Outro; tanto em nível interno, quanto em nível externo. No nível interno, o fundamentalismo conduz seu fiel, a partir de suas crenças e costumes a não aceitação de suas características individuais, todas àquelas que contradizem com o modelo religioso e moral. Fato este, que pode resultar uma perda dentro de uma dimensão muito pessoal e no afastamento de uma perspectiva simbólica e arquetípica da religião.

A evitação de diálogo do Ego com o Outro, em nível interno ocorre a partir de uma falta de relativização do Ego por não acolher o Outro (Si-mesmo). Assim, os aspectos próprios da personalidade do fiel que foge às concepções morais propostas pelas religiões fundamentalistas, não são aceitos por ele; e ao invés de integrá-las à sua consciência nega-as reconhecendo-os como fatores ligados ao Mal, ao diabo, de forma projetiva. (JUNG, 1951/1986).

Essa dinâmica de evitação do diálogo com o Outro também se estende para o nível externo. No nível externo, que também pode ser entendido, aqui como conseqüências do mundo interno, os indivíduos não dialogam com o Outro, que é diferente, evitando assim o diálogo religioso. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). Enquanto o Ego não perceber em si, os fatores inconscientes (Si-mesmo), em sua particularidade, ele vivenciará um relativismo (individualismo do Ego, que se volta apenas para suas características pessoais), no qual não “dialogará” nem com fatores internos, nem com externos. Isto é, enquanto o fiel não integrar em si, os conteúdos do Si-mesmo e negá-los, devido sua convicções e crenças morais que a

sua religião propõe, ele não terá uma relação de alteridade com o Outro, como Levinas (2009) propõe. Isso tanto em nível interno como nível externo. Na perspectiva junguiana, não ocorrerá o processo de individuação já que não ocorre a ampliação da consciência do Ego, por ele não assimilar parcialmente o Si-mesmo.(JUNG, 1951/1986).

Assim, enquanto o fiel atribuir ao Mal, ao Demônio, as características que ele não aceita em si, ocorrerá uma negação de si (o Outro - Si-mesmo), e do Outro externo (que são projeções próprias do mundo interno). Deste modo, como podemos pensar no processo de individuação nas religiões fundamentalistas, se elas permitem que haja um relativismo total do Ego, proporcionando um individualismo, no qual busque, apenas, as características morais negando as outras, que não estão de acordo com suas convicções morais?

Para entendermos a relação do Ego com o Si-mesmo, no simbolismo das religiões fundamentalistas, retomamos a análise que Jung (1951/1986) discorre sobre o Cristianismo para apresentar o simbolismo do Si-mesmo. Assim apreendemos que o Si-mesmo corresponde o simbolismo da *imago Dei* nas representações religiosas. Este autor afirma que as religiões que, apenas, enfatizam o aspecto moral, o aspecto do Bem e nega o Mal, estão em nível psicológico e não teológico, não seria um modelo ideal para proporcionarem o processo de individuação. De acordo com Bonfatti sobre a representação do Si-mesmo no Cristianismo, podemos ver que :

Sendo o *si-mesmo* a união dos opostos, leva-se a crer que em nível psicológico, qualquer visão de mundo (consciência) que unilateralize ou que negue algum lado da totalidade, leva certamente a uma estagnação do *processo de individuação* – o que é prejudicial à integridade do homem. Então, a concepção de que a *Imago Dei* é o *Summum Bonum* e que o mal é uma *Privatio Boni* implica numa polarização do bem na imagem de Deus e numa negação da realidade do mal – o que é igualmente prejudicial. [...] Psicologicamente, a concepção da consciência da *Imago Dei* ser o *Summum Bonum* e o mal ser uma *Privatio Boni* é limitadora e limitada para a psique e para o seu processo de individuação. (BONFATTI, 2000, p. 94 grifo do autor).

Semelhante ao Cristianismo, levantamos a hipótese de que se as religiões fundamentalistas, apenas, aceitarem o aspecto do Bem e negar o Mal, seja interno (aspectos do Si-mesmo) ou externo o diálogo com Outro de outra religião, que não compartilha com os mesmos preceitos morais que o dele, não permitirá uma relação de alteridade do Ego com o Outro, proporcionando assim, um relativismo do Ego (individualismo do Ego), que, inevitavelmente, inviabilizará o processo de individuação levando-o para um individualismo. Dessa forma, se a rigidez e o fanatismo permanecerem provocarão em seus fieis e religiosos sérios comprometimentos ocasionando neuroses e psicopatologias e, conseqüentemente, o processo de individuação não se consolidará permitindo o individualismo.

Outra característica da religião, na contemporaneidade, que pode expressar uma representação simbólica do Si-mesmo, nas religiões, são as denominadas *light* ou *soft*, onde os fiéis vivem um trânsito religioso (bricolagem). Assim estes indivíduos, nas quais, experienciam, em suas práticas religiosas pouca adesão às instituições, a busca é pela satisfação psicológica e bem-estar. (LIPOVETSKY, 2004). Por outro lado, este trânsito religioso permite uma maior flexibilidade do Ego (relativização do Ego), pois os indivíduos ao vivenciarem este processo de migração para outras religiões podem se apropriar de fatores, das outras religiões que contribuem para o desenvolvimento do Ego. (ampliação da consciência do Ego). (JUNG, 1951/1986).

Se por um lado essas práticas permitem uma maior flexibilidade do fiel, que busca uma liberdade e satisfação na sua escolha religiosa, permitindo a bricolagem dos indivíduos em diversas denominações religiosas, proporcionando assim, o dialogo e o contato com outras religiões. Por outro lado, este trânsito para diversas denominações, proporciona uma falta de aprofundamento, no qual ele só busca apenas a satisfação, evitando as insatisfações que são comuns quando fazemos parte de qualquer grupo, seja religioso ou não. (LIPOVETSKY, 2004).

Assim, como podemos pensar no processo de individuação, se o fiel ao procurar estes movimentos religiosos está, apenas, buscando a satisfação e evitando depararem com a insatisfação? Como podemos pensar na individuação se o indivíduo evita o confronto com o oposto (Si-mesmo)? Portanto levantamos a hipótese que o Eu não vivencia uma relação de alteridade com o Outro (os conteúdos do Si-mesmo), pois não “acolhe” o “estrangeiro” na sua essência absoluta. (BERNARDI, 2006).

Desse modo estes indivíduos, que vivenciam em suas práticas religiosas pouca adesão às instituições e a busca pela satisfação e bem-estar psicológico, evitam o confronto com o oposto (Si-mesmo); conseqüentemente, há um relativismo do Ego, e, inevitavelmente resulta em um individualismo que é típico do indivíduo da sociedade contemporânea. Contudo, como vimos, este movimento do indivíduo não ficar em, apenas, uma determinada religião pode oportunizar uma flexibilidade do Ego (relativização do Ego). Já que ele pode se apropriar das outras religiões, conteúdos até então não vivenciados por ele, permitindo assim, uma ampliação da consciência do Ego, a partir das formas simbólicas presentes nestas religiões. Portanto, entendemos que as religiões chamadas de “mínima”, *soft* e *light* apresentam uma dicotomia; as características das mesmas podem proporcionar tanto uma possibilidade de individuação (quando a vivência com as outras religiões permitem uma relativização do Ego), quanto também podem levar para um individualismo (devido à busca do prazer e da evitação

da dor- uma religião que evita o contato com o Outro, o Si-mesmo).

Por fim, outra característica que é típica das religiões, na contemporaneidade, são as formas de religiosidade que têm dedicado à temas, que estão além da questão religiosa, estendendo para os diversos âmbitos da sociedade, como a Política, Economia e questões ecológicas e éticas. (KUNG, 2001). Assim podemos observar que muitas são as nuances da religião, na contemporaneidade. Como podemos verificar nas postulações de Libânio ao afirmar que:

A demanda, sendo extremamente diversificada, pede uma oferta também ela plural: expressões tradicionais, proféticas, apocalípticas, neomísticas, esotéricas e seculares travestidas, milagres, diferentes gnoses, cenas ecológicas, sonhos e visões, comunidades emocionais. (LIBÂNIO, 2002, pp.269-270).

Neste sentido, podemos observar que as religiões, na atualidade, são multiformes; proporcionando assim, possibilidades diversas de manifestação, na contemporaneidade. Também identificamos que são variadas as formas de relacionamento dos indivíduos com elas, podendo oportunizar aspectos importantes, como forma simbólica, para o desenvolvimento da sua personalidade. Se por um lado, temos o fundamentalismo e as religiões *light* ou *soft*, que evitam um aprofundamento do Ego e o confronto dos opostos (Ego – Si-mesmo); por outro lado, identificamos que as religiões que se atentam para questões ambientais e éticas proporcionam o diálogo com Outro, uma relação de alteridade com o Outro, tanto em nível interno quanto externo. Como afirma (STEIL, 2008, p. 8), “podemos falar de religião espiritual, ecológica, terapêutica e psicológica”.

No nível interno, proporciona ao Ego se deparar com seus aspectos que estão para além das questões morais, proporcionando assim, que ele perceba os conteúdos obscuros da sua psique, ou seja, que o Ego “acolha” o Outro (Si-mesmo). No nível externo as religiões que se atentam para temas como ecologia, questões éticas e da importância ao diálogo religioso, permitem que a haja uma relação de alteridade do Ego com o Outro, de forma que ele “acolha” o Outro – o “Estrangeiro”, o Si-mesmo. Conforme postulações de Kung:

A multifacetariedade do diálogo religioso traz consigo que para o entendimento mútuo em todos os níveis não basta somente a boa vontade e uma postura aberta em todos os níveis não basta somente a boa vontade e uma postura aberta, mas, de acordo com o nível, também são exigidos sólidos conhecimentos. Justamente tais conhecimentos ainda faltam em larga escala, não por último no nível científico-teológico, onde a pesquisa das posições básicas ainda não está muito adiantada. Queremos, por fim, repetir uma vez mais em três frases de efeito o programa que orientou tematicamente este escrito: Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem um diálogo entre as religiões. Não haverá coexistência humana sem uma ética mundial por partes das nações. (KUNG,

2001, p. 2010).

Por considerar a citação acima podemos afirmar, portanto, que as religiões que tem se atentado direcionado para essas temáticas (questões ecológica, ética e diálogo religioso) propiciam a ocorrência do processo de individuação, já que há uma relativização do Ego, ou seja, permitem que o Ego amplie a consciência, a partir da assimilação parcial dos fatores do Si-mesmo. Assim, estas formas de religiosidade tornam-se sistemas simbólicos importantes para o processo de individuação. A seguir, apresentaremos as conclusões desta pesquisa.

7 CONCLUSÃO.

Nesta pesquisa, objetivamos analisar a possibilidade de desenvolvermos uma reflexão se é possível pensarmos sobre o processo de individuação ou não, a partir das novas configurações da religião, que se apresenta, na contemporaneidade, de forma plural e multifacetada como a religião mínima, *soft*, *light*, *a la carte* e *self-service* do religioso, onde vivenciam um trânsito religioso-bricolagem; as religiões fundamentalistas, e as religiões voltadas para discussões além do âmbito religioso, como questões éticas, planetária e buscam pelo diálogo inter-religioso.

Para alcançarmos este objetivo aqui proposto, traçamos, inicialmente, o percurso de trazer alguns conceitos importantes como complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, e arquétipos que serviram como basilar para Teoria Junguiana. Posteriormente, expusemos a importância do conceito de individuação para Psicologia Junguiana, e assim, observamos que o processo de individuação refere-se a um processo contínuo de “vir a ser” do indivíduo que tem o objetivo o desenvolvimento da personalidade. Este representa um caminho de autoconhecimento, que ocorre no decorrer da vida; no qual o indivíduo busca integrar-se tanto os fatores pessoais, quanto coletivos. A individuação proporciona para este indivíduo simultaneamente, uma diferenciação no mundo – reconhecimento de suas instâncias pessoais, mesmo inserido no mundo. (JUNG, 1951/1986).

Como visto, aqui, a meta da individuação é o Ego tentar integrar fatores inconscientes, tanto pessoais, quanto coletivo (claro que esta integração jamais será total). Contudo, na medida em que o Ego assimila os conteúdos inconscientes, ele se desenvolve e, conseqüentemente, dá um passo para o processo de individuação. Este caminho para desenvolvimento do Ego constitui de etapas não lineares, mas em circunvoluções, cujo objetivo é a ampliar a consciência, ou seja, é necessário que o Ego tenha consciência gradual dos conteúdos do inconsciente (pessoal e coletivo). Entretanto, caso não haja o desenvolvimento do Ego, verificamos que pode ocorrer a paralisação do processo de individuação, fato este, que trará grandes prejuízos (neuroses e psicopatologias) à integridade do Ego, ocorrendo então, um individualismo, que é conseqüência do não processo de individuação. (JUNG, 1964/2008).

Identificamos que o processo de individuação se delineia didaticamente por etapas. Inicialmente, faz-se necessário que tenha a retirada da Persona, pois caso haja uma identificação com ela, o Ego não consegue se deparar com os conteúdos da Sombra e assim, paralisa seu desenvolvimento. Posteriormente, após a retirada da Persona, há o contato do Ego

com a Sombra. É bom lembrarmos que a Sombra são os aspectos distantes do limiar da consciência do Ego e, é constituída tanto de características pessoais, como de coletivas, quanto de aspectos negativos e como positivos. Assim, o Ego, ao se deparar com a Sombra, busca a todo o momento a evitação de tal encontro. Poderíamos pensar numa contradição da postura do Ego, já que é através deste encontro que promoverá seu desenvolvimento. Contudo a evitação do encontro com a Sombra constitui-se um processo desgastante para o Ego. Assim quando o Ego integra partes da Sombra ele tende a se desenvolver. (JUNG, 1928/1982).

Sucessivamente, o Ego passa para instâncias mais profundas, no processo de individuação, o aspecto do Anima/Animus; estes constituem a contraposição sexual do Ego. Para que aconteça a individuação, é necessário que ocorra a integração dos opostos, ou seja, a assimilação dos conteúdos conscientes e inconscientes. A união dos opostos é representada, principalmente, pelo lado oposto do Ego; assim um Ego que é masculino, terá sua contraposição feminina; e um Ego feminino terá sua contraposição masculina. Conforme Jung (1928/1982), Anima e Animus são aspectos psíquicos essenciais e profundos para a consolidação dos opostos, eles são a via régia, caminhos que conduzem para união dos opostos, encontro com o Si-mesmo.

Por fim, como etapa do processo de individuação, há o confronto com o Si-mesmo, este possui o aspecto da totalidade e é responsável pela união dos opostos. O Si-mesmo é por excelência o ordenador; a todo o momento, ele produz símbolos no intuito de que haja o confronto de opostos (fatores consciente do Ego versus aspectos inconscientes) e assim, conseqüentemente, promove um novo estado de consciência do Ego, conduzindo-o para individuação. (JUNG, 1928/1982).

Identificamos no decorrer do trabalho, que o processo de individuação e o Si-mesmo estão representados de forma simbólica, nas mais diversas experiências da humanidade, como nos fatos cotidianos, na arte, nos contos de fadas, nos mitos, nos ritos e os rituais e dogmas das religiões. Estas são formas expressivas das representações arquetípicas e simbólicas da humanidade. (JUNG, 1951/1986).

Expusemos, no quarto capítulo, o motivo pelo qual Jung se interessou pela religião. Esta enquanto uma experiência psicológico-arquetípica e não pelo ramo institucional e confessional. Assim, entendermos que para Jung a religião é vista como uma experiência arquetípica, o que identificamos é que se ela poderia representar um processo simbólico e assim conduzir o Ego para individuação. Verificamos que tudo dependerá da atitude do Ego, diante de tal fenômeno. Se a religião for vivenciada como uma experiência simbólica esta poderá ser fundamental para individuação. No entanto, quando ela não for vivenciada de

forma simbólica pelo Ego, esta trará sérios prejuízos para integridade do Ego, podendo proporcionar neurose e psicopatologias e, inevitavelmente, paralisaria o processo de individuação. (JUNG, 1939/1988).

Em seguida, no quinto capítulo, no intuito de respondermos o problema desta pesquisa: se a religião, atualmente, conduz o indivíduo para individuação ou não, investigamos como este homem, a sociedade e a religião, na contemporaneidade, se apresentam. Identificamos que o indivíduo e a sociedade da pós-modernidade (HALL, 2004), ou da modernidade tardia (GIDDENS, 1991) e (BAUMAN, 1998), ou da hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2004), vivenciam experiências diferentes da modernidade.

Apreendemos que a sociedade e o homem da hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2004) tido como *light* ou *soft*, possuem características ambíguas, como ser livre, flexível e leve, possui senso de humor e espontaneidade; critica regras e costumes das Instituições, preocupa-se com o futuro das gerações e busca o diálogo com o diferente. Em contrapartida, ocorre um individualismo e práticas e atitudes imediatistas. Estes pensam, somente, no presente, vivenciando *carpie diem*. Assim deparamos com um homem e uma sociedade desbussolados, que carecem de essência e possui medo e vazio. São narcisistas e hedonistas; o que provoca um grande vazio interior e uma busca incessante pela satisfação pessoal.

Vimos que, esta linha de raciocínio, também se estende à religião, na contemporaneidade, ela que se apresenta como “mínima”, *light*, *soft*, *a la carte*, fundamentalista e se atenta para questões éticas e ambientais. Atualmente, os indivíduos se relacionam com as religiões de forma mais flexível, não vinculado às Instituições (ou quando vinculado de forma mais flexível, na qual ela não exerce tanta influência na vida pessoal dos fieis); a busca é por uma religião mais espiritualista, individualizada e psicologizada, cujo objetivo é a satisfação e o prazer. Assim, os indivíduos vivenciam um trânsito religioso (bricolagem), migrando para outras religiões e movimentos com intuito da satisfação e do prazer. Há também o interesse da religião para outros âmbitos, além das questões religiosas; como por questões éticas, planetárias, políticas e econômicas, cujo interesse está em torno do diálogo inter-religioso. (LIPOVETSKY, 2004).

Contudo, na contramão, é possível identificarmos nos indivíduos que fazem parte de grupos fundamentalistas, como forte poder de adesão e compromisso, disciplina, conformidade à determinada ideologia e fanatismo religioso. Características estas, que não propiciam a diversidade, a individualidade e o diálogo com o Outro. (BOFF, 2009).

Por fim, no sexto capítulo, fizemos uma análise da Psicologia Junguiana, a partir das novas modalidades das religiões, identificamos que elas nos conduzem para uma dicotomia.

Sendo que algumas formas tornam-se propícias à ocorrência do processo de individuação, sendo que proporcionam uma relativização do Ego (ampliação da consciência do Ego) e uma relação de alteridade com o Outro. Outras religiões, ao contrário, diferentemente, promovem um relativismo do Ego impedindo-o acolhimento do Outro, na sua essência absoluta e, conseqüentemente, podendo resultar em neuroses e psicopatologias, permitindo assim, a ocorrência da não-individuação.

Dentre os movimentos religiosos contemporâneos, que exercem uma função simbólica e permite uma relação de alteridade do Ego com Outro e, conseqüentemente uma relativização do Ego e o processo de individuação (*unio oppositorum*), levantamos a hipótese que são duas modalidades de formas de religiões contemporâneas: as religiões que tem se atentado para temáticas sobre Política, Ecologia, questões éticas e tem instaurado um diálogo religioso. E a segunda, são as religiões tidas como mínima, *light*, *soft*, *a la carte*.

Observamos que as religiões que abordam temas que discutem Ética, Ecologia e propõe um diálogo religioso tornam-se formas simbólicas, as quais, permitem que o processo de individuação ocorra. Estas podem ser consideradas lugares favoráveis para que não haja uma identificação do Ego com a Persona; e assim, o Ego possa entrar contato com a Sombra. Pois, estas religiões abordam temas que proporcionam aos seus féis refletirem sobre fatos que abrangem além da sua consciência, ou seja, viabilizam a integração dos fatores inconscientes, que estão na Sombra.

Outra ação característica dessas religiões nesta modalidade da religião da contemporaneidade, é se tornarem formas simbólicas de projeção positiva da Anima/Animus. Como postulado por Jung (1951/1986) os aspectos positivos da Anima e Animus viabilizam que o Ego vivencie experiências que proporcione o contato com o Si-mesmo. Logo, entendemos que estas religiões são formas simbólicas da Anima/Animus, pois contemplam a possibilidade de uma relativização do Ego em busca do diálogo e encontro com o Outro/diferente (Si-mesmo).

Nesta mesma linha de raciocínio, identificamos também que as religiões tidas como mínima, *soft*, *light*, *a la carte*, também pode ser vivenciadas como uma experiência simbólica, já que estas modalidades de religiões permitem um trânsito religioso (bricolagem), que proporcionam ao indivíduo ter uma flexibilidade do Ego. Assim, ele pode se apropriar de costumes e práticas das diversas religiões, que permitiriam a possibilidade de diálogo com o Outro/diferente. Este movimento propicia que o Ego tenha a possibilidade de integrar os opostos, ou seja, tanto aspectos, já conscientes, quanto aspectos novos, que até então eram inconscientes.

Contudo, na contramão, percebemos que outras formas de manifestações das religiões, na contemporaneidade, podem inviabilizar a possibilidade do processo de individuação, pois evitam uma relativização do Ego, e consequentemente, motiva a ocorrência de um relativismo do Ego (o Ego volta, apenas, para suas particularidades individuais e negue o Si-mesmo). Dentre estes movimentos enfatizamos as religiões *soft, light e a la carte* e o fundamentalismo.

Verificamos também que, se por um lado as religiões tidas como *soft, light e a la carte* podem permitir a possibilidade do processo de individuação ocorra, devido o trânsito religioso que permite o fiel tenha uma flexibilização do Ego. Por outro lado, identificamos que este movimento evita o aprofundamento do Ego com as instâncias do inconsciente, pois o Ego apenas identifica com a Persona, e não entra em contato com a Sombra, culminando assim em um individualismo. Desse modo, entendemos que elas não permitem que haja uma relação de alteridade do Ego com Outro, já que não se depara com as insatisfações, buscando, apenas, a satisfação e o bem-estar. Portanto, essas modalidades tendem a reduzir o Outro ao Mesmo como Levinas (2009) nos apresentou, ou a um individualismo que é típico da sociedade contemporânea.

Nesta mesma linha de raciocínio, também observamos que o fundamentalismo torna-se uma modalidade de religião, na contemporaneidade, que tende a comprometer o processo de individuação. Conforme visto, nesta pesquisa, as religiões fundamentalistas conduzem o fiel a dois movimentos que não proporcionam o diálogo com o Outro; tanto em nível interno, quanto em nível externo. No nível interno, o fundamentalismo conduz seu fiel, a partir de suas crenças e costumes, a não aceitação de suas características individuais, todas aquelas que contradizem com seu modelo religioso e moral. Assim, o Ego se identifica, apenas, com as práticas e costumes aceitos pela sua religião, ocorrendo assim, identificação com a Persona e evitando o contato com a Sombra. Dessa forma, estes conteúdos não são aceitos por ele, devido sua crença, que ao invés de integrá-los à sua consciência nega-as atribuindo como fatores ligados ao Mal, ao diabo, de forma projetiva. (JUNG, 1951/1986).

No nível externo, identificamos que as religiões fundamentalistas tendem a proporcionar uma possibilidade de não integração da Sombra e assim, o não contato com o Si-mesmo, isso por denominar que as práticas de outras religiões, diferentes, não podem ser aceitas pelos fiéis, assim, evitam o diálogo com o Outro/diferente (indivíduos de outra denominação religiosa). Dessa forma, as religiões fundamentalistas propiciam o Ego dos fieis vivenciarem, apenas, uma parte da personalidade, àquela que condiz com os preceitos morais; e assim nega o outro aspecto da Sombra, e, projeta nos outros movimentos religiosos, evitando o diálogo.

Logo, como podemos pensar no processo de individuação nas religiões fundamentalistas? se as mesmas propiciam a ocorrência do relativismo total do Ego, proporcionando assim individualismo, onde é buscado apenas as características morais, negando as outras que não estão de acordo com suas convicções morais? Desse modo, entendemos que as religiões fundamentalistas evitam uma relação de alteridade do Ego com o Si-mesmo, pois impedem o contato com as instâncias do inconsciente (Sombra) e, inevitavelmente, se distanciam do processo de individuação; pois, enquanto o fiel atribuir ao Mal, ao Demônio, as características que ele não aceita em si, ocorrerá uma negação de si (o Outro - Si-mesmo), e do Outro externo (que são projeções próprias do mundo interno).

Portanto, chegamos ao entendimento que estas análises que tecemos, neste trabalho com o intuito de responder ao nosso problema inicial: se a religião na contemporaneidade leva-nos para o processo de individuação ou não. Não tivemos a pretensão de afirmarmos que a análise, aqui, feita, neste trabalho, a partir do viés da Psicologia Junguiana sobre a religião, na contemporaneidade, seja a única resposta possível para o fenômeno atual. Esta é apenas mais uma contribuição, ou seja, esta é somente uma chave de leitura para a religião na atualidade e não a única ou a verdadeira.

Também temos a clareza de que fizemos, apenas, alguns apontamentos pelo olhar da Psicologia Junguiana sobre a religião, na atualidade, mas que outros estudos e questionamentos são necessários dentro da própria Psicologia Junguiana. Entendemos também que este trabalho é, apenas, uma contribuição para o meio acadêmico e para o círculo junguiano, e servirá como balizador para outros pesquisadores e, como provocação para nosso aprofundamento no tema e como incentivo para pesquisas posteriores.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 5 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1014p.
- BAIR, Deirdre. *Jung: Uma biografia*. Tradução Helena Londres. Volume 1. São Paulo: Globo, 2006. 602p.
- BALEEIRO, Carlos Antônio Sousa. *O sentido de secularização em Vattimo*. *Revista Eletrônica Correlatio*. n. 15, jun. 2009.
- Barbosa, Fabiano Veliq. *O complexo de telêmaco e a religião: elementos para o debate entre religião e psicanálise*. Tese- Programa de Pós-graduação em Psicologia- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Belo Horizonte, 2015.147 p.
- BARRETO, Marco Heleno. *Símbolo e sabedoria prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2008. 334p.
- BARTH, W. L. O homem pós-moderno, religião e ética. *Telecomunicação*, v.37, n.155, mar. 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 256p.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 309p.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272p.
- BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Lévinas: considerações introdutórias a de outro modo que ser. *Ágora Filosófica*. Ano 15, n. 1, p. 18-33, jul./dez. 2015.
- BENKO, Antal. *Psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 1981. 169p.
- BERNARDI, Carlos. *Individuação: do Eu para o Outro, eticamente*. In. MONTEIRO, Dulcinéia da Mata Ribeiro (org.) *Espiritualidade e finitude: aspectos psicológicos*. São Paulo: Paulus, 2006.349p.
- BOECHAT, Walter. *O corpo psicóide: a crise de paradigma e o problema da relação corporeamente*. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/IMS, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis, Vozes, 2003. 169p.
- _____. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. 235p.
- _____. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009. 365p.

BONFATTI, Paulo Ferreira. A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana. *Rhema*, v.6, n.22, p.69-98, 2000.

_____. *Psicologia sine tempore: uma análise dos conceitos de arquétipos, inconsciente coletivo e si-mesmo, na teoria de Carl Gustav Jung*. Tese do Programa de Pós-graduação em Psicologia- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007. 119p.

BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Tradução Vitor Paolozzi. São Paulo: Intinseca, 2011. 272p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In A. Moreira & R. Zicman, *Misticismo e novas religiões*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. 204p.

CAMPBELL, Joseph, com Bill Moyers. *O poder do mito*. 27. ed. São Paulo: Palas Athena, 2009. 250p.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. In: *BIB*, São Paulo, número 56, 2003. p. 55-69.

CHARLES, Sébastien. O individualismo paradoxal: introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky. In: LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129p.

CLARK, John. James. *Em Busca de Jung: Indagações históricas e filosóficas*. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993. 289p.

COSTA, Juliano Xavier da Silva; CAETANO, Renato Fernandes. A concepção de alteridade em Lévinas: Caminhos para uma formação mais humana no mundo contemporâneo. *Revista de Estudo de Literatura, Cultura e Alteridade- Igarapé*, Rondônia, nº3, pp.195-210. Maio 2014.

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXIV, 2012, pág. 171-193.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008. 288p.

DERRIDA, Jacques. Anne Dufourmantelle Convida Jacques Derrida a Falar da Hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003, 144p

Dicionário Inglês-Português Michaelis. <http://michaelis.uol.com.br/moderno-ingles/> . Acesso Março 2017.

DURKHEIM, Émile. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22. pp.27-61, Jul/ Dez. 2012

EDINGER, Edward F. *A criação da consciência: O mito de Jung para o homem moderno*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Cultrix, 1984/1993. 115p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109p.

EPSTEIN, Mikhail. Post-Atheism: from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. In: *Russian Postmodernism: New perspectives on Post-Soviet culture*. New York: Berghahn Books, 1999. s/p 528p. Disponível em: <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html>. Acesso em 03 de Dezembro, 2016.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “Estado da arte”. *Educação & Sociedade*, Campinas. Ano XXIII n 79, Agosto/2002.

FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. 182p.

FONSECA, A. L. P. Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade. *Sociedade e cultura*, v. 9, n. 1, p. 39 – 49, jan./jun. 2006.

FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico*. Tradução Joan Riviere. Rio de Janeiro: Imago, 1914-1916/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 206p.

_____. *Análise terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago, 1937/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 216 p.

_____. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1907/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 281 p.

_____. *Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise e outros Trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1933/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 281 p.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1927/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 299 p.

_____. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Rio de Janeiro: Imago, 1939/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 351 p.

_____. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 299 p.

_____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1913/1999. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 168 p.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1994. 305p.

_____. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991. 268p.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução Magda Lopes. 2ª Ed. São Paulo, 2012, 369p.

GUILLEBAUD, Jean Claude. *A força da convicção: Em que podemos crer?* Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 392p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP& A Editora, 2004. 422p.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 13ª edição. São Paulo: Loyola, 1989. 349p.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008. 238p.

_____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. v.1, n.18, Agosto: pp. 31-47, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *O Ser e o Tempo*. Tradução Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 1927/2002. 1200p.

HILLMAN, James. *Anima- anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix, 1995. 202p.

_____. *Paranóia*. Tradução Gustavo Barcellos. Petrópolis: Vozes, 1993. 87p.

HOLLIS, James. *Por que pessoas boas fazem coisas ruins: entendendo nosso lado sombrio*. Tradução Sonia Yumi hiraie. Osasco, SP: Novo século, 2010. 244p.

JACOBI, Jolande. Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung. São Paulo: Cultrix, 1957/1990. 212p.

JAMES, William. *As Variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. Tradução Fátima Regina Machado. São Paulo: Cultrix, 1902/1991. 337p.

JAMESON. Frederic. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997. 187p.

JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1946/1990. 220p.

_____. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1958/1984. 421p.

_____. *A energia psíquica*. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 3 edição, 1928/1987. 78p.

_____. *AION: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1951/1986. 317p.

_____. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1947/2000. 402p.

_____. *A prática da psicoterapia*. Tradução Maria Luiza Appy. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 1929/1985. 128p.

- _____. *Cartas I*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1956-1961/2003. 347p.
- _____. *Cartas II*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1946-1955 /2002. 323p.
- _____. *Civilização em transição*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1931/2011. 269p.
- _____. *Estudos sobre psicologia analítica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1926/1981. 224p.
- _____. *Estudos experimentais*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1910/1997.651p.
- _____. *Estudos psiquiátricos*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1906/1993.232p.
- _____. *O Eu e o inconsciente*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1928/1982. 168p.
- _____. *Mysterium Coniunctionis*. Tradução Valdemar do Amaral. Petrópolis: Vozes, 1955/1985. 326p.
- _____. *Nietzsche's Zarathustra*. Notes of the seminar given in 1934-1939, edited by James Jarret, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1988. 1578p.
- _____. (org.). *O Homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964/2008. 429p.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução Maria Luiza Appy, Dora Maria R. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1919/2000. 449p.
- _____.; WILHELM, Richard. *O segredo da flor de ouro*. Tradução Maria Luiza Appy, Dora Maria R. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1929/1990. 142p.
- _____. *O símbolo da transformação da missa*. In. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1942/1988. 698p.
- _____. *Psicologia e religião*. In. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1939/1988. 698p.
- _____. *Psicologia e Alquimia*. Tradução Maria Luiza Appy, Maria R. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1944/1991. 543p.
- _____. *Símbolos da Transformação*. Tradução Eva Stern. Petrópolis: Vozes, 1912/2011. 653p.
- _____. *Sincronicidade*. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 1952/2007. 107p.
- _____. *Tentativa de uma interpretação psicológica do Dogma da Trindade*. In *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha 3 ed. Petrópolis:

Vozes, 1942/1988a. 698p.

_____. *Tipos psicológicos*. Tradução Lúcia Matilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1921/1991. 558p.

JUNG, Emma. *Animus e anima*. Tradução Dante Pignatari. São Paulo: Cultix, 1947/1991. 120p.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Tradução Ruy Jugmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. 302p.

KUNG, Hanz. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista de sobrevivência humana*. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2001. 210p.

LASCH, Cristopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. 193p.

LERPARGNEUR, Herbert; SILVA, Dora Ferreira da. *Tauler & Jung: O caminho para o centro*. São Paulo: Paulus, 1997. 198p.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência*. Tradução José Luís Perez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1974/2011. 284p.

_____. *O humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (Coord.). 3^a edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1961/2000.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. 283p.

LIBÓRIO, Luiz Alencar; GUIMARÃES, Valtemir Ramos. Influências psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral dos adeptos de uma Igreja. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 217-236, jan./jun. 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução Therezinha Monteiro Deustsch. Barueri: Manole, 2005. 197p.

_____. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1992. 235p.

_____. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129p.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. 219p.

MAGALHÃES, Andrea Seixas; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Transmissão psíquico-geracional na contemporaneidade. *Psicologia em Revista*, v. 10, n. 16, p. 243-255, dez. 2004.

MAIM. Roderick. Secular and religious: the intrinsic doubleness of analytical psychology and

the hegemony of naturalism in the social sciences. *Journal of Analytical Psychology*, 2013, n.58. pp. 366-386.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Loyola, 1999. 197p.

MARTELLI, Stefano. A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização. São Paulo, Paulinas, 1995. 493p.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior*. São Paulo: Unesp, 2002. 226p.

MCGUIRE, Willian. HULL, R.F.C. *C.J.Jung: Entrevistas e Encontros*. São Paulo: Cultrix, 1982. 407p.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008. 212p.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. Da Hospitalidade em Derrida ao acolhimento em saúde. Tese – Universidade Católica Portuguesa- Faculdade de Filosofia de Braga- Braga- Portugal, 2012. 311p.

MILLER, Jacques Alain. Religião e psicanálise. In *Opção lacaniana, Revista Internacional de Psicanálise*. nº 39, p. 9-24. Um esforço de poesia. Orientação lacaniana III, Lições dos dias 04 e 11 de Junho de 2003.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. *Estudos da religião*, Ano XXII, n.34, p. 70-83, jan/jun. 2008.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008a. 182p.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zarathustra. Tradução Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 1885/2000, 360p.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1872/1992. 310p.

NOLL, Richard. *O culto de Jung: Origens de um movimento carismático*. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Ática, 1994/1996. 423p.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1917/1992. 229p.

PALMER, Michel. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001. 269p.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo*. Disponível In: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2008/12/panasiewicz-roberlei.pdf>. Acesso em 17/02/2015.

PENNA, Eloisa Maria. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2013. 243p.

PERES, Léa Freitas. *Religião e sociedade de consumo*. V Reunião de Antropologia do Mercosul - Antropologias em perspectivas. Dezembro/2003. Disponível <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-lfperez.pdf>. Acesso em 06 de Dezembro, 2016.

PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002. 563p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos estudos Cebrap*. n.49, Nov/1997, p.99-117.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFRJ, n. 2, 2006, p.71-87.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Charles Taylor e a secularização. *Brotéria*, v.170, p. 147-156. 2010.

RICHTER, Lorena Kim. *A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. 118p.

ROBERTSON, Robin. *Arquetipos junguianos: Una historia de los arquetipos*. Tradução Montserrat Ribas Casellas. Barcelona/ Buenos Aires, 1995/1998. 352p

ROJAS, Enrique. *El hombre light*. 20 edição: Temas de Hoy, 1992. 196p.

ROJAS, Enrique. *O homem moderno: a luta contra o vazio*. Tradução Wladir Dupont. São Paulo: Mandarim, 1996. 153p.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. *Religião e Ciência: Fundamentos do Conflito*. Ribeirão Preto, FUNPEC Editora, 2009.196p.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierri (org.) *Fiéis e cidadãos – percursos de sincretismos no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 212p.

SANTA FÉ. *Constituição apostólica do Papa Pio XII Munificentissimus Deus: definição do dogma da assunção de nossa senhora em corpo e alma ao céu*. Novembro de 1950. Disponível http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html. Acesso em 08 de Março de 2017.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Tradução Eva Lúcia Salmo. Rio de Janeiro: Imago, 1988. 119p.

_____. *Jung e os pós-junguianos*. Tradução Eva Lúcia Salmo. Rio de Janeiro: Imago, 1989. 344p.

SCHULTZ, Duane P; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia moderna*. Tradução Suely Sonoe Murai Cuccio. São Paulo: Thomson Learning, 2005. 484p.

SHAMDASANI, Sonu. *Jung e a construção da Psicologia Moderna: O sonho de uma ciência*. Tradução Maria Silva Mourão Neto. São Paulo, Ideias& Letras, 2006. 413p.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 1819/2005. 295p.

SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. *A psicologia da religião ocidental e oriental: a influência do círculo de Eranos no entendimento da religião na perspectiva de Carl Gustav Jung*. Dissertação Programa de Pós-graduação em Ciências da religião- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Belo Horizonte, 2013.127p.

SILVEIRA, Nise da. *Imagens do inconsciente*. Brasília: Alhambra, 1976. 346p.

_____. *Jung vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.123p.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. 269p.

STEIN, Murray. *O mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 2006.212p.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução Nélcio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 1971/2010. 910p.

TEIXEIRA, Faustino. Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. 269p.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998. 176p.

VATTIMO, G. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

VON FRANZ, Marie Louise. *Jung: seu mito em nossa época*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1975/1992. 273p.

_____. O processo de individuação. In: JUNG, Carl Gustav.(org.). *O Homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964/2008. 429p.

WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. In. WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, v.1 1999.

WHITE, Victor. Deus e a psicanálise: Prefácio de C.G. Jung e apêndice Gebhard Frei. Tradução Belmiro Marino Figueira. Lisboa: Livraria Moraes editora, 1952/1964. 408p.

ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah, (orgs.). *Ao encontro da sombra: O potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. Tradução Merle Scoss. São Paulo: Cultrix, 2002. 344p.