

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA
NÚCLEO DE ESTUDOS JUNGUIANOS**

Caio Vinicius Martins

**A concepção de religiosidade no pensamento junguiano:
questões e perspectivas**

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2014

Caio Vinicius Martins

**A concepção de religiosidade no pensamento junguiano:
questões e perspectivas**

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, sob orientação do Prof. Dr. Durval Luiz de Faria.

SÃO PAULO

2014

Ficha Catalográfica

MARTINS, Caio Vinicius. *A concepção de religiosidade no pensamento junguiano: questões e perspectivas.*

São Paulo: 2014, 104 f.

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Área de concentração: Pós-Graduação em Psicologia Clínica

Orientadora: Professor Doutor Durval Luiz de Faria

Palavras-chave: Psicologia Analítica. C. G. Jung. Psicoterapia. Religiosidade. Religião.

BANCA EXAMINADORA

AUTORIZAÇÃO

Autorizo, para fins acadêmicos ou científicos, a reprodução parcial ou total desta dissertação por processos fotocopiadores ou eletrônicos, desde que citada a fonte.

São Paulo, de 2014.

*Dedico este trabalho
ao Deus em cada ser,
à minha família
e a você.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Divina Presença Inefável, manifesta no coração do homem sincero e expressa em cada ação. Dando sentido às coisas do mundo, guiou também este humilde trabalho.

Este estudo só pôde ser realizado graças à bolsa concedida pela CAPES, por isso agradeço esta oportunidade a mim confiada.

É difícil expressar a grandeza de minha gratidão ao professor Durval Luiz de Faria, pela orientação e diálogos enriquecedores. Ao longo de toda esta jornada, tornou-se não só um exemplo acadêmico como pessoal.

Agradecimentos às professoras Denise Gimenez Ramos e Liliana Liviano Whaba, pelo imenso aprendizado obtido durante aulas, orientações, eventos e demais atividades acadêmicas.

À professora avaliadora Marion Rauscher Gallbach, pela atenção, disponibilidade, ótimas aulas e importantes contribuições ao estudo.

À professora avaliadora Noely Montes Moraes, pela disponibilidade, atenção e relevantes contribuições ao estudo.

À professora avaliadora suplente Marília Ancona-Lopes, pelas aulas estimulantes, atenção e auxílio que foram de grande importância para a realização deste trabalho.

À professora avaliadora suplente Laura Villares de Freitas, pelas aulas enriquecedoras, pela atenção e disponibilidade.

À professora Eloisa Marques Damasco Penna, pela disponibilidade em participar da qualificação, pelas contribuições que tanto enriqueceram este trabalho e por seus estudos sobre método de pesquisa em psicologia analítica que nos auxiliaram durante o estudo.

Aos demais professores do programa de pós-graduados da PUC-SP que colaboraram neste trabalho, em especial a professora Ida Kublikowski e o professor Renato Mezan.

Àqueles que estiveram ao meu lado desde o início da jornada, Adriana Ancona Lopes e Alexandre Felipe Pacini, pelos estudos, incursões ao inconsciente, incentivo e enriquecedores diálogos.

Aos meus companheiros de estudo do Núcleo de Estudos Junguianos, pelo diálogo, apoio e companheirismo, em especial: Fernanda Aprile Bilotta, Fernando Beserra, Gilzete Passos, Gladys Janeth Rios Palacio, Karina Cervi Santos, Paula Guimarães e Rafaela Boiczuk.

À minha querida Marisa Vicente Catta-Preta, pelo apoio desde o início desta minha jornada.

À minha família, que me apoiou emocional e materialmente, incentivando-me e acreditando nos meus sonhos – a eles devoto o meu amor.

Aos meus pais, Milton e Nelci Teresa, primeiramente pela minha vida, e por me ampararem em todos os sentidos com dedicação e carinho, transmitindo-me os valores da vida e inspirando-me através de seus exemplos.

À minha irmã Larissa Paola Martins, por todo o seu apoio, carinho e parceria, e por ser minha fiel confidente.

Ao amigo Nasser Jamil Saheli, por todos os caminhos que trilhamos juntos, pelo auxílio, atenciosas revisões e diálogos estimulantes.

Aos amigos Thiago Bachini Bornioti e Ronaldo Adriano Alves dos Santos, pela jornada trilhada ao meu lado, pelo carinho, companheirismo e boas discussões.

Aos amigos Tony Masakazu Otani, Matheus Virgilio Patreze e Yujie Zhou, pelo tempo que passamos juntos, pelas risadas e companheirismo.

Às amigas Deise Barp e Tatiana Lazzareschi, pela amizade, apoio, cafés e conversas.

Aos meus irmãos de fé Wagner Roberto Fadini, Ricardo Romeo, Marisa Romeo e todos os membros da Igreja Gnóstica do Brasil, pela amizade, palavras de carinho e orientação, além de suporte emocional e espiritual.

Às amigas Jane Zottis Scholz e Graciela Bombardelli Biazi, pela amizade, apoio, chimarrão e conversas, e por participarem de minha caminhada na Psicologia desde tão cedo.

À Estela de Jesus Martins, pela cuidadosa revisão.

MARTINS, Caio Vinicius. *A concepção de religiosidade no pensamento junguiano: questões e perspectivas*. Dissertação de Mestrado em Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo – SP, 2014.

RESUMO

Já em seu tempo Jung apontava para a falta de abertura por parte da ciência e do pensamento da época para contemplar a religiosidade em suas reflexões e, conseqüentemente, considerá-la em suas práticas. Assim, o psiquiatra suíço indicava uma dicotomia na psique do homem moderno que se desenvolvia dentro de uma dinâmica conflituosa, onde o pensamento científico, materialista e crítico se sobrepunha à religião e, conseqüentemente, à natural função religiosa da psique. Evidenciava-se, desse modo, um embate entre ciência e religião, tendo a primeira sido dominada e submetida à segunda nos séculos precedentes, mas que agora impunha o seu domínio e rejeitava prestar reconhecimento à segunda com o mesmo afincamento. Pesquisas recentes também vêm identificando este mesmo conflito, que afeta pacientes e terapeutas; contudo, superá-lo é uma tarefa ainda mais difícil do que se imaginaria ou se desejaria. Essa interseção entre psicologia e religiosidade mostra-se um campo extremamente delicado. São saberes e práticas bastante distintos, que demandam do profissional muita cautela e respeito. Correntes de pensamento científico emergentes têm demonstrado esse reconhecimento à dimensão religiosa, acolhendo-a enquanto campo disciplinar equiparado, sem buscar reduzi-la a uma teoria científica. Acreditamos que a psicologia de Carl Gustav Jung tem muito a contribuir na construção desse canal de diálogo e compreensão entre os dois campos. Entre Deus e a razão encontraremos a alma humana, outrora abandonada por cientistas e religiosos e que finalmente encontrou voz no psiquiatra suíço. Aliás, há quem considere a psicologia de Jung como uma *psicologia religiosa*, e veja em sua psicoterapia uma essencial *atitude religiosa*. Com este entendimento, vamos identificando uma ponte entre esses dois modelos de pensamento, isto é, ciência e religião, que em outra oportunidade julgaríamos irreconciliáveis. O pensamento de Jung, sua visão de religiosidade e do sagrado, sua compreensão do desencantamento do homem moderno e seu método terapêutico oferecem uma importante contribuição para lidar com este conflito. O estudo assinala uma necessidade de abertura para a abordagem da religiosidade em clínica, o que nem sempre é fácil ou simples por se tratar de um delicado campo interdisciplinar. Aponta, ainda, para um novo momento, um momento pós-secular, que demanda um novo modelo religioso que se adeque ao espírito crítico do homem atual, onde a psicologia analítica tem muito a oferecer, abordando e cuidando da alma humana, canal entre psicologia e religião, via de trabalho do psicoterapeuta.

Palavras-chave: Psicologia Analítica. C. G. Jung. Psicoterapia. Religiosidade. Religião.

MARTINS, Caio Vinicius. *A concepção de religiosidade no pensamento junguiano: questões e perspectivas*. Dissertação de Mestrado em Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo – SP, 2014.

ABSTRACT

Already in his time Jung pointed at the lack of openness by science and the spirit of that period for contemplating religiosity in their reflections and, consequently, considering it in their practices. Thus, the Swiss psychiatrist indicated a dichotomy in the modern man's psyche that was being developed within a conflictual dynamics, where scientific, materialistic and critical thought overlapped religion and, consequently, the natural religious function of psyche. It was thereby evidenced a clash between science and religion, the first having been dominated and subjected to the second in preceding centuries, but now having imposed its domain and rejected recognition to the second with the same tenacity. Recent research has also identified this same conflict that affects patients and therapists; however, overcoming it is an even more difficult task than one could imagine or wish. This intersection between psychology and religion proves to be an extremely sensitive area. Those are knowledges and practices quite distinct, that require extreme caution and respect from the practitioner. Emergent scientific streams of thought have shown this acknowledgement to religious dimension while welcoming the equivalent disciplinary field without seeking to reduce it to a scientific theory. We believe that the psychology of Carl Gustav Jung has much to contribute in the construction of a channel for dialogue and understanding between the two fields. Between God and reason we will find the human soul, once abandoned by scientists and religious men, having finally found a voice in the Swiss psychiatrist. Moreover, some consider Jung's psychology as a *religious psychology*, considering his psychotherapy as an essentially religious attitude. With this understanding, we identify a bridge between these two thinking models, namely, science and religion, which in another time would be seen as irreconcilable. Jung's thinking, his view of religion and the sacred, his comprehension of modern man's disenchantment as well as his therapeutic method provide us with a substantial contribution to dealing with this conflict. The study indicates a need for openness to approach religiosity in therapeutic setting, which is not usually easy or simple due to its sensitive interdisciplinary field. It also points at a new time, a post-secular time, which demands a new religious paradigm that suits the critical spirit of modern man, where Analytical Psychology has much to offer, addressing and attending to the human soul, a channel between psychology and religion, a working path for the psychotherapist.

Keywords: Analytical Psychology. C. G. Jung. Psychotherapy. Religiosity. Religion.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Relação entre os campos ou disciplinas	88
Figura 2 – Relação entre campos ou disciplinas e o espírito da época	94

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 OBJETIVO E MÉTODO	18
2 O CONCEITO DE RELIGIOSIDADE EM C. G. JUNG	20
2.1 O dilema religioso-científico	25
2.2 Religiosidade	34
2.3 O Deus interior	38
2.4 A semântica junguiana	41
2.5 O desencantamento e a sociedade moderna	45
3 APROXIMAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO E A PRÁTICA JUNGUIANA E A RELIGIOSIDADE NA CONTEMPORANEIDADE	51
3.1 Entre práticas seculares e espirituais	56
3.2 Psicoterapia junguiana e atitude religiosa	62
3.3 Psicologia analítica: uma religião?	67
3.4 Religiosidade e prática clínica	69
3.5 Apontamentos para uma nova religiosidade	74
4 DISCUSSÃO	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

O tempo da sessão avançava até que a paciente, que dizia ver e ouvir espíritos, de repente olha para um canto vago da sala e exclama: “Ele está aqui neste momento!”. O terapeuta então lhe responde: “Então faça o favor de pedir que ele saia, pois nossa sessão é individual” (sic).

Apesar de aparentar-se a uma piada, esta história me chegou através de um dos mestres da graduação; tratava-se, segundo ele, de uma experiência clínica pessoal.

Quando ouvi este relato, tive a sensação de que a exclusão do espírito soava como uma exclusão da religiosidade da paciente em sua terapia. Certamente, seria necessário apropriar-se melhor do contexto clínico desse sujeito para que pudéssemos avaliar tal intervenção; contudo, aquele momento levou-me a refletir sobre a posição da religiosidade em nossa formação, na maioria dos casos pouco aprofundada ou nem mesmo contemplada nas reflexões apresentadas no programa de ensino, sendo a religiosidade excluída assim como parece ter ocorrido com o fantasma da paciente dessa história.

Ao deixar a graduação acabei levando comigo alguns questionamentos sobre o assunto: não deveria a religião ou a religiosidade receber atenção maior do que a recebida? Sua marginalização acusaria a perda de sua utilidade para o homem contemporâneo ou estaria apontando para um conflito cultural?

É natural que o homem projete seus conflitos no mundo ao seu redor. Eu tinha consciência de que não fugia à regra, de tal modo que passei a analisar essa questão dentro de minha história pessoal. O assunto tomou tamanha importância que decidi abordá-lo na pesquisa de mestrado. Não há, certamente, como me qualificar como sujeito neutro, por vez que elegi a temática para tamanho investimento, porém questionava se essa questão teria um valor estritamente pessoal, ou seja, se decorreria de uma deturpação decorrente de mecanismos inconscientes ou de uma efetiva tomada de consciência.

Não obstante, o que se constituía em suspeita a partir de uma experiência pessoal pouco a pouco foi encontrando ressonância na voz de outros

pesquisadores, que têm apontado que os cursos de formação de psicoterapeutas atualmente têm negligenciado ou tratado deste assunto de maneira insuficiente (ELKONIN; BROWN; NAICKER, 2012; PERES; SIMÃO; NASELLO, 2012; LUCZINSKI, 2005).

Motivado por esta temática, ingressei no programa de mestrado em psicologia clínica da PUC-SP, quando pude observar as mais distintas reações da academia quando afirmava meu interesse em pesquisar o campo entre a psicoterapia e a religiosidade. Ficou clara a oscilação entre olhares opostos, que ora manifestavam grande interesse ao avaliarem o trabalho como uma importante e indispensável contribuição, ora julgavam-no irrelevante, vindo mesmo a causar alvoroço, confusão ou desconforto – e não foram poucas as ocasiões em que isto ocorreu. No meu entender, essas polaridades de comportamento, ou mesmo cisão, assemelhavam-se à expressão sintomática de uma neurose que possivelmente atravessa toda uma cultura.

Entretanto, esse conflito poderia existir há mais tempo do que imaginei em um primeiro momento. Já nas primeiras décadas do século passado Jung tecia alguns comentários sobre a falta de abertura por parte da ciência e do pensamento da época para contemplar a religiosidade em suas reflexões e, conseqüentemente, considerá-la em suas práticas. Em um de seus trabalhos, datado de 1928, em que discute a prática com os sonhos, ele destaca a importância de atentar ao tema religioso nesses fenômenos oníricos, os quais surgiriam com maior frequência como decorrência de uma compensação em relação ao pensamento materialista predominante em seu tempo (JUNG [1928] 2009, OC VIII/2). Em outra obra ([1921] 2009, OC VI, §455, p. 235), Jung fala sobre “a possibilidade de libertar a função religiosa dos limites opressores da crítica intelectual”.

Dessa forma, o psiquiatra suíço aponta uma dicotomia na psique do homem moderno, que se desenvolveu dentro de uma dinâmica conflituosa, na qual o pensamento científico, através de atributos como materialismo e crítica intelectual, se sobreporia ao que o autor nomeia como a função religiosa da psique. Apesar de o período de quase um século que nos separa das proposições de Jung, elas me parecem bastante aplicáveis na análise do homem contemporâneo.

Por outro lado, alguns pensadores poderiam fazer uma interpretação diferente do que Jung deixa transparecer em suas asserções. Enquanto o psiquiatra suíço dá um tom negativo à sobreposição do materialismo e da crítica intelectual em relação à religiosidade, outros poderiam encará-la como uma grande vitória do homem moderno.

Em diferentes civilizações o homem desenvolveu meios para tentar explicar o que acontecia ao seu redor, e mesmo dentro de si, seja com base em forças divinas ou outros seres sobrenaturais, seja fundamentado em explicações filosóficas ou científicas. O espírito humano sempre se manifestou através de mitos, contos, tratados religiosos e intelectuais, cada qual apoiado em suas próprias premissas e conjunto de crenças. Tratava-se da tentativa humana de melhor lidar com um fenômeno ainda não entendido e muito menos dominado. À medida que tomava conhecimento da natureza desses eventos, o homem buscava melhor relacionar-se com o mundo ao seu redor de forma mais consciente, segura e resolutiva.

Desse modo, ao longo da história vimos surgir sistemas religiosos, cada qual apoiado em seus deuses e postulados metafísicos, buscando dar resposta aos enigmas com que se defrontava. Muitos deles já perderam a condição de *mistério*, com base em explicações compatíveis com o espírito crítico do nosso tempo; no entanto, alguns enigmas permanecem ainda incompreensíveis ao homem contemporâneo.

Por outro lado, a ciência nos propõe um caminho diferente, um outro modo de construção de conhecimento com bases críticas e racionais que se distanciam do *metafísico*, dando origem – dentre outras ciências – à psicologia como a temos atualmente.

Estas duas formas de conhecimento, isto é, ciência e religião, que a princípio se apresentavam tão distintas, ao longo da história foram se desenvolvendo e se manifestando nos mais variados matizes, de modo a possibilitar-nos vislumbrar alguns campos nos quais elas se confundem. Neste particular, reporto-me a algumas *religiões* que fazem uso de métodos e construções teóricas típicas do pensamento científico, e de *ciências* que apresentam pressupostos demasiadamente próximos daquilo que julgamos caber à religião.

Apesar disso, ao longo da história observam-se mais divergências e conflitos do que diálogos e consensos entre ciência e religião. E este embate não se dá somente entre religiosos e cientistas; ele está no silêncio de cada ser humano, em seu íntimo. Muitos questionam aquilo que tomam por verdade, ou ainda admitem a convivência interna de pontos de vista distintos. Por exemplo, tive a oportunidade de conhecer profissionais, da psicologia e de outras áreas, que ao mesmo tempo que admitem pressupostos científicos pautados no materialismo, na crença da inexistência de aspectos metafísicos, afirmam também acreditar na existência desses mesmos postulados sagrados, ou ainda possuem uma confissão religiosa.

Pude também conhecer psicoterapeutas que adotavam uma abordagem de base materialista enquanto se declaravam espíritas. Fiquei bastante intrigado ao pensar como seria abrigar dentro de si teorias e modos de pensar tão distintos. Questiono-me se prevalecem os pressupostos da abordagem científica no *setting* terapêutico, ao passo que do lado de fora o que predomina é o aspecto religioso; se é fácil fazer essa separação, e se é saudável a convivência com ela; ademais, pergunto-me se tais conflitos poderiam representar não só um fardo para o terapeuta, mas até mesmo acabar comprometendo o seu trabalho junto ao paciente.

Luczinski (2005) mostra que a negligência em relação a esse tema na formação de psicoterapeutas resulta em dificuldades no seu trabalho clínico, levando-os a se relacionar de forma problemática com material dessa natureza, e até mesmo considerando o tema como tabu.

Para Peres, Simão e Nasello (2007), apenas um número limitado de profissionais no Brasil contemplam essa interface entre psicoterapia e religiosidade; na mesma direção, um número reduzido de abordagens psicoterapêuticas apresentam visão similar. No entender desses autores, um trabalho que abrangesse esses dois campos de estudo poderia proporcionar melhores resultados clínicos.

Contudo, a interseção entre psicologia e religiosidade revela-se um campo extremamente delicado. Trata-se de saberes e práticas bastante distintos, que demandam extrema cautela e respeito de parte do profissional. Correntes de pensamento emergentes têm demonstrado esse reconhecimento da dimensão religiosa e sua aceitação enquanto campo disciplinar equiparado, ao mesmo tempo

evitando reduzi-lo a uma *teoria científica* e exigindo que lhe seja dispensado respeito similar.

O cruzamento dessas duas esferas pode constituir-se em um diálogo enriquecedor para ambas as partes, desde que haja abertura e se superem os ressentimentos oriundos de épocas de submissão e hegemonia, seja por parte da religião ou da ciência.

Acredito que a psicologia de Carl Gustav Jung tem muito a contribuir na construção de um canal de diálogo e compreensão entre esses dois campos, pois a *alma* humana, situada entre Deus e a razão, e que outrora era posta de lado por cientistas e religiosos, pôde encontrar sua voz através da obra do psiquiatra suíço.

Aliás, há quem conceba a psicologia de Jung como uma *psicologia religiosa*, e vislumbre em sua psicoterapia uma essencial *atitude religiosa*. Sob este entendimento, pode-se identificar uma ponte entre esses dois modelos de pensamento – ciência e religião –, que em outra oportunidade julgaríamos irreconciliáveis.

Considerando que a psicologia analítica vem oferecer importantes contribuições para uma melhor compreensão desta nebulosa área entre psicologia e religião, sem perder de vista, porém, que ainda persiste uma série de questões e entraves acerca do entendimento e da prática neste campo de interseção, propus-me a realizar o presente estudo. Para tanto, no primeiro capítulo apresento o objetivo e o método adotados neste trabalho.

No segundo capítulo dedicar-me-ei ao estudo do conceito de religiosidade transmitido por Carl Jung, bem como a algumas questões tangentes a esse conceito, tais como: os limites entre ciência e religião, a concepção de Deus para a psicologia analítica, apontamentos sobre o conflito religioso e o desencantamento no mundo moderno.

Em seguida, no capítulo três tratarei das questões e perspectivas clínicas da religiosidade, com base na proposta junguiana, e de como este fenômeno se relaciona com a vivência do homem contemporâneo; os entraves e caminhos para trabalhar a religiosidade no *setting* terapêutico; a psicoterapia e sua relação com a atitude religiosa; os cuidados para não se confundir psicologia analítica e religião; e as perspectivas de um novo paradigma religioso para o homem contemporâneo.

No quarto capítulo proponho-me a desenvolver uma discussão sobre a temática religiosa do nosso tempo, retomando alguns pontos nebulosos que foram identificados ao longo deste estudo, tais como: as dificuldades acadêmicas para lidar com o tema; possíveis entraves na terminologia junguiana; questões práticas relativas ao complexo campo interdisciplinar que envolve psicologia e religiosidade; e a análise deste conflito religioso em curso para uma transformação dentro do espírito da nossa época.

Finalmente, apresentarei as considerações finais do presente estudo, as questões e impressões que permearam o presente trabalho, bem como recomendações para futuras pesquisas.

1 OBJETIVO E MÉTODO

Este trabalho tem como objetivo revisar o conceito de religiosidade, assim como refletir sobre a religiosidade na prática clínica com base no pensamento de Carl Gustav Jung e outros autores que revisaram ou ampliaram suas ideias. Para alcançar este intento propus-me a pesquisar esta questão nas obras do psiquiatra suíço e de outros autores junguianos que se dedicaram ao estudo desse campo.

Como consta na introdução, apesar de alguns profissionais e pesquisadores julgarem tratar-se de uma temática já suficientemente discutida e bem assimilada em suas práticas, têm sido identificados alguns entraves na prática do profissional de psicologia em relação ao assunto. Desta forma, o presente estudo busca oferecer reflexões nesse campo a fim de superar os conflitos que possam existir.

Para tanto, empreendi uma pesquisa qualitativa por meio de análise textual sobre o tema proposto. Segundo Penna (2004, p. 80),

A pesquisa qualitativa caracteriza-se como uma abordagem interpretativa e compreensiva dos fenômenos, buscando seus significados e finalidades. Essa metodologia baseia-se numa perspectiva epistemológica em que o conhecimento resulta de processos dinâmicos que fluem dialeticamente.

Desse modo, proponho-me a compreender o fenômeno em questão a partir das publicações relacionadas ao religioso e à clínica dentro da perspectiva da psicologia analítica, em especial seu criador Carl Gustav Jung, recorrendo também a autores que deram sequência aos seus estudos em coerência com sua linha de pensamento, como veremos a seguir.

Inicialmente realizei uma pesquisa bibliográfica sobre a concepção de religiosidade dentro da perspectiva de Jung, buscando igualmente identificar os pressupostos para lidar com tal fenômeno na clínica. Para tanto, recorri às Obras Completas de Jung, em especial as *Terry Lectures*, dedicadas ao estudo da interface psicologia e religião; vali-me também de outras obras não catalogadas em suas Obras Completas, como *Memórias, sonhos, reflexões* (2006) e *Livro vermelho* (2010).

Para Main (2006), as *Terry Lectures* constituem-se na obra mais importante para a compreensão do pensamento de Jung em relação à religião. Segundo o

autor, “elas não só resumem seu pensamento sobre o tema até aquele momento, mas também mostram uma visão de como ele desenvolveria isto em seus trabalhos subsequentes” (p. 302). Igualmente, Oliveira (2012) avalia que as *Terry Lectures*, em conjunto com *Resposta a Jó*, condensariam da melhor forma o pensamento *mais maduro* de Jung em relação à experiência religiosa, além de considerá-las contribuições valiosas para a psicologia da religião.

Busquei também publicações de especialistas sobre psicoterapia e religiosidade, como por exemplo Kenneth I. Pargament, além de obras relevantes de junguianos dentro da mesma temática, como C. Michael Smith e David Tacey, entre outros.

Por último, recorri a publicações junguianas em periódicos acadêmicos nacionais e internacionais compiladas na base de dados da *Biblioteca Virtual de Saúde*, *Periódicos CAPES*, *SciELO* e *Pepsic*, por meio de busca com o uso dos seguintes descritores: *analytical psychology*, *jungian psychology*, C. G. Jung, *religiosity*, *religion* e *religious*.

2 O CONCEITO DE RELIGIOSIDADE EM C. G. JUNG

Por isto, se me perguntassem qual é a coisa mais essencial que a Psicologia analítica poderia acrescentar à nossa cosmovisão, eu responderia que é o reconhecimento de que existem conteúdos inconscientes que fazem exigências inegáveis ou irradiam influências com as quais a consciência terá de se defrontar, quer queira quer não. (JUNG, [1927] 2009, OC VIII/2, §713, p. 317).

Ao longo deste capítulo, buscarei compreender o conceito de religiosidade em Jung e sua visão frente ao fenômeno religioso. Para isso, abordarei alguns aspectos que motivaram e influenciaram seus estudos nessa área e que levaram à formação de sua visão acerca do homem e sua relação com o religioso. Como será visto mais adiante, o campo entre psicologia e religiosidade configura-se conflitante para o homem contemporâneo. Em vista disso, procurarei identificar os fatos envolvidos na constituição desse problema e de que forma o pensamento junguiano o interpreta.

O presente trabalho poderia ser iniciado pela afirmação de que a religiosidade é um dos pilares do pensamento de Jung. Talvez, porém, o leitor se surpreendesse, pois tal asserção poderia não figurar entre as que constituem a base da teoria criada pelo psiquiatra suíço. Concepções como o *arquétipo*, por exemplo, poderiam soar mais familiares na defesa ao posto de pilar da construção da psicologia analítica, sendo mesmo possível nomear a psicologia junguiana como *psicologia arquetípica*, como alguns pensam. Veremos adiante que estes conceitos estão muito próximos.

O conceito de religiosidade esteve presente ao longo da obra de Carl Gustav Jung e pode, sim, ser considerado como um dos pontos principais na construção de sua teoria. Chegou mesmo a ser apontado por ele como finalidade última da psicoterapia, assumindo assim importância capital para estudiosos e terapeutas. Jung destacou, ainda, a importância de que o terapeuta se apropriasse deste assunto, não só pelo potencial transformador dessa função psíquica, mas também pela notória participação da religião ao longo da história humana.

Segundo Main (2006, p. 297), “escritos especificamente sobre religião ocupam uma grande parte da produção de Jung”¹, com influência em diversas áreas

¹ Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas livremente pelo autor.

seja na academia ou fora dela, constituem-se em relevante contribuição ao homem contemporâneo. O autor acrescenta que

Religião é um tópico de importância central para o entendimento não só do desenvolvimento pessoal e profissional de Carl Gustav Jung, mas também a história da psicologia analítica e seu *status* contemporâneo em relação à psicanálise, à academia e cultural em geral. (MAIN, 2006, p. 296)

Já na abertura das *Terry Lectures*, das primeiras linhas do prefácio da edição alemã consta a seguinte informação: “A problemática religiosa ocupa um lugar central na obra de C. C. Jung. Quase todos os seus escritos, especialmente dos últimos anos, tratam do fenômeno religioso”² (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, p. VII). Tais palavras incitam-me ainda mais a refletir sobre a posição desse conceito dentro da obra do psiquiatra suíço.

Shamdasani (2005) lembra que Jung apontava que as teorias se constituíam a partir da história de cada sujeito, tomando emprestada a ideia de *equação pessoal*, elaborada por William James, pela qual cada teoria portava tanto a cosmovisão deste teórico como alguns de seus fatores pessoais que modelariam a sua obra.

Desse modo, a presente proposta incorreria em falha se ignorasse alguns aspectos da vida de Jung como, por exemplo, que ele era filho de um pastor protestante, e que cresceria com uma série de questionamentos em relação ao próprio pai e à religiosidade, o que talvez o levasse mais tarde ao trabalho de *pontifex*³ entre a religião e a ciência.

Ao ressaltar o potencial criativo de Jung, Jaffé (1989) observa que nele residia um *daemon* criativo que já se manifestara em um sonho de infância, o primeiro de que ele se recordara⁴. Neste *daemon fálico* residiria o *poder*, a *majestade*, e a *numinosidade*; seria o *Deus subterrâneo* referido por Jung, e que o levou à iniciação no *reino das trevas*.

Jaffé ainda acrescenta que, após um longo período durante o qual o portal do mundo subterrâneo havia se fechado, Jung publicaria seu trabalho de doutoramento

² O autor do prefácio não é identificado.

³ Termo do latim que originalmente corresponderia a *criador de pontes*.

⁴ Nesse sonho Jung encontra uma cova e desce as escadas; curioso, adentra o local e encontra um ser fálico sobre o trono real; tem um mau pressentimento e então relata: “Neste momento insuportável ouvi repentinamente a voz de minha mãe, como que vindo do interior e do alto, gritando: - ‘Sim, olhe-o bem, isto é o devorador de homens!’”. Senti um medo infernal e despertei, transpirando de angústia” (JUNG, 2006, p. 33).

intitulado “Sobre a psicologia e psicopatologia dos fenômenos ditos ocultos” (1902), iniciando em seguida o seu primeiro período criativo, quando passaria a demonstrar grande interesse por estudos voltados aos aspectos mais sombrios da psique, como o ocultismo, os complexos e a psicose (JAFFÉ, 1989).

No entanto, que trevas seriam essas?

Em 2011, a Associação Junguiana do Brasil (AJB) organizou um congresso de psicologia analítica na cidade de Gramado (RS), sob o título “O lado mal dito de Jung”. Creio ter sido intencional a dubiedade entre os termos “mal dito” – ou mal falado – e “maldito”.

Nesse congresso, Shamdasani apresentou uma palestra intitulada “*Descensus ad infernus*: a jornada de Jung aos infernos”. Sua principal referência foi o Livro Vermelho (JUNG, 2010), fruto de uma série de práticas de imaginação ativa de Carl Gustav, ou uma incursão consciente aos *planos inferiores* de sua psique, defrontando-se novamente com aqueles fatores psíquicos com que se havia deparado na infância. Desse modo, e não por acaso, pode-se vislumbrar alguns paralelos entre estas duas experiências.

Na visão de Shamdasani, na introdução do *Livro Vermelho* (JUNG, 2010, p. 207), “o *Liber novus* apresenta o protótipo da concepção junguiana do processo de individuação, que ele considerava a forma universal do desenvolvimento psicológico individual”. Assim como o *Septem sermones ad mortuos* (1916), considerado por Main (2006) como detentor de todo o autêntico entendimento psicológico de Jung, e concebido pelo psiquiatra suíço em condições não menos sombrias, o conteúdo do *Livro Vermelho* viria influenciar a vida e a obra de Jung, como o próprio psiquiatra suíço reconhece na epígrafe desta última obra: “Toda minha atividade ulterior consistiu em elaborar o que jorrava do inconsciente naqueles anos e que inicialmente me inundara: era a matéria prima para a obra de uma vida inteira” (JUNG, 2010).

Shamdasani (JUNG, 2010) ainda ressalta a importância dessa obra para a compreensão de um novo modelo psicoterápico que surgiria mais tarde, e que levou seu autor a elaborar novas concepções em relação aos objetivos e métodos dessa prática. A experiência junguiana com esse conteúdo interno e profundo, material de potência tão transformadora, certamente não poderia lhe passar indiferente. Em

meio a estas sombras Jung também havia identificado *algo mais*, algo que transcendia sua limitada experiência pessoal, algo que em termos psíquicos se igualaria aos deuses e a outros seres divinos; algo de tamanho valor que o levaria a buscar predicados e definições emprestadas do vocabulário teológico.

Jung tinha consciência de que esse fenômeno não lhe era reservado, isto é, não era uma experiência unicamente pessoal; aliás, essa poderosa e inegável experiência religiosa era verificada empírica e historicamente na humanidade, independente da cultura ou época. Contudo, vale questionar se haveria algo mais envolvendo a história de Jung que o teria motivado a sondar esta delicada barreira.

Main (2006) aponta para uma série de acontecimentos que marcaram a infância de Jung e que estiveram relacionados ao religioso, desde eventos externos a internos, como no caso dos sonhos, o que – segundo esse autor – viria mais tarde influenciar o seu interesse pela área. Main lembra ainda que naquele período a Europa atravessava séria crise religiosa, fruto da ascensão científica e secular.

Para Boechat (2005), o mito vivido por Jung, que contou com um pai que pregava uma fé na qual não acreditava, além de recorrentes questionamentos a uma religião institucional, culminou na

[...] conceituação de uma teoria psicológica que unisse ciência e religião. [Jung] Veio dedicar sua vida à criação da psicologia analítica, que, dentro do novo paradigma das ciências, não se insere propriamente dentro do ramo das ciências naturais como física, química e biologia, mas seria mais um novo saber de conhecimento da alma humana, entre os novos saberes do novo paradigma. (p. 240)

Oliveira (2012) analisa a relação da posição religiosa de Jung, como cristão protestante, com a constituição de sua obra científica. É essencial ponderarmos sobre a crença de Jung e como esta influenciou a construção de sua teoria. O mesmo autor afirma que, apesar de Jung crer em uma divindade (não obstante tenha sido acometido por crises de dúvidas), sua abordagem científica se destacou por não conceber a divindade em seu caráter *sui generis*, mas sua representação psíquica enquanto arquétipos, evocada em conjunto com a experiência numinosa.

Bower (1999) alerta para transformações que ocorreriam na posição religiosa de Jung. Diz ele:

[...] me parece que Jung transformou-se não de protestante para ateu ou agnóstico, mas de protestantismo reformador para misticismo católico medieval, com ênfase na experiência interna com o divino, em oposição às ideias protestantes de uma suficiência da fé, de crer em um externo e conceitual Deus baseado na bíblia. (p. 567)

Main (2006) sustenta que Jung já demonstraria interesse pela questão religiosa nos anos de estudante (1895-1900), o que se pode verificar em suas publicações durante essa fase, e que viria deixar de lado durante o tempo em que conviveu com Freud. Para Jaffé (1989), o período em que Jung esteve com Freud não foi dos mais produtivos, com sua energia voltada em maior grau para assuntos mundanos⁵; foi, porém, “um período de aprendizado e assimilação, por um lado, e desenvolvimento da extroversão, por outro” (p. 162).

Entretanto, em 1909 Jung retomaria seus estudos sobre mitologia e história da religião, seguindo mais uma vez seu *daemon* criativo, e que o levaria ao rompimento com Freud e à criação de sua psicologia (JAFFÉ, 1989). Main (2006) acrescenta que a obra *Símbolos da Transformação* (JUNG, [1912] 2008, OC V), marco desse rompimento, constituir-se-ia na primeira grande obra de Jung sobre psicologia e religião.

Segundo Shandasani (1999), as influências de William James e Théodore Flournoy mostraram-se muito mais próximas daquilo que seria a psicologia analítica do que a psicanálise freudiana. Estes dois pesquisadores, James e Flournoy, dedicaram grande espaço de sua psicologia na consideração do fenômeno religioso.

Dada à significância da religião na vida das pessoas, disto resulta que uma psicologia que falhe em considerar o fenômeno religioso não merece ser chamada de psicologia. Assim, a psicologia da religião não foi simplesmente um domínio regional ou periférico, mas foi essencial para a possibilitar uma psicologia geral. Deste modo, Jung não se aproximou do tópico da religião com uma definição pré-estabelecida de psicologia. Mais que isto, o estudo do fenômeno religioso foi uma das questões cruciais que auxiliou a definir o conceito de psicologia de Jung. (SHANDASANI, 1999, p. 540)

Shandasani (1999) faz mais algumas aproximações entre os princípios da psicologia da religião estabelecidos por James e Flournoy e os da psicologia de Jung. Assim como estes pesquisadores,

⁵ Jaffé (1989) refere-se aqui aos congressos em que Jung participava, aos jornais que editava e à defesa que tinha que fazer contra os ataques à psicanálise.

Ele [Jung] afirmou a natureza científica da psicologia da religião, a exclusão do princípio da transcendência, privilegiou a experiência interna e a nomeação do inconsciente como a fonte da experiência religiosa. O passo adicional que Jung deu foi relacionar essas questões à prática da psicoterapia. (SHANDASANI, 1999, p. 541)

Desse modo, Jung seguiria seu *daemon* subterrâneo, que o levaria a uma jornada sombria que não só o convidava a atravessar as sombras de sua psique, mas também a adentrar as sombras do homem ocidental. Estaria, portanto, fadado a responder a uma questão localizada no cerne de uma neurose cultural, de uma sociedade que, embriagada pelo materialismo e pela racionalidade, relegara mitos e religiões à sombra, desencantara-se. Jung ousaria lidar com esta questão não menos que na academia, não menos que no papel de cientista; à sua frente, um duro dilema o aguardava.

2.1 O dilema religioso-científico

Jung ([1938] 2008, OC XI/1) inicia seu trabalho das *Terry Lectures*, dedicado ao estudo sobre psicologia e religião, explicitando um discreto porém importante ponto para a compreensão de seu pensamento, e em última análise sobre o que ele nomeia como *problema religioso*. Afirmando considerar-se um empirista, ao conferir à experiência papel determinante para a construção do saber, acrescenta contudo que não seria papel do cientista ater-se tão somente aos fatos, limitando-se apenas a classificá-los; para ele, o pesquisador deve ir além, realizando as *devidas reflexões*. O que me leva a questionar: se o cientista extrapola assim os fatos, quais seriam os limites para tais extrapolações?

Segundo Tacey (2013, p. 1), “alguns estudiosos têm endurecido sua resistência, e veem o pensamento de Jung como fora dos limites de uma psicologia científica”. Cabe lembrar que, ao longo de sua carreira, foi-lhe conferida uma série de títulos como ocultista, místico, profeta, entre tantos outros. Aparentemente, essas fronteiras que delimitam o campo científico podem talvez não ser tão claras quanto alguns reclamam, tão rígidas quanto alguns desejam e tão amplas quanto alguns presunçosamente assinalam.

Ainda na sequência da introdução das *Terry Lectures*, Jung prossegue afirmando que se absteria de uma abordagem metafísica ou filosófica; no entanto,

ressalta ainda: “Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação destes critérios” (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §2, p. 8), referindo-se neste caso às abordagens religiosas ou de caráter metafísico às quais não se submetem aos critérios acadêmicos por ele empregados.

Historicamente, a religião utiliza métodos diferentes dos adotados pela ciência para a construção do seu saber, além de possuir alguns princípios fundamentais que a diferenciam, por exemplo, da crença em forças divinas.

Jung, como um assumido empirista, buscava erigir um saber a partir de sua experiência, mas permitia-se ousar contrariando alguns dos pressupostos compartilhados pelo pensamento científico de seu contexto, ainda que trouxesse à tona conceitos ou ideias que se assemelhassem àquelas forças supra-humanas defendidas pelos religiosos.

Quando chegava a estes pontos cruciais, Jung até mesmo recorria a associações com a literatura religiosa a título de ampliação simbólica, mas em seguida retomava uma posição mais alinhada ao pensamento científico de seu tempo. Isto não quer dizer que o psiquiatra suíço corroborava o pensamento fortemente materialista que era a marca notável de sua época, conforme relatava com frequência em seus textos; nele predominava, antes de tudo, uma postura de *não saber* frente a essas questões.

Esta atitude, a do não saber, poderia ser encarada como humilde e mesmo sábia, por vez que admitia seus limites e evitava incorrer em qualquer erro; ou ainda, poderia ser interpretada com uma espécie de hesitação ou indecisão, taxando-o como pusilânime. Porém, retornando à questão acima: qual seria o limite para se teorizar a partir de uma certa experiência? Qual seria a medida entre a pusilanimidade e a temeridade no engendramento das ideias e conceitos das coisas?

Bower (1999) reflete sobre a construção epistêmica de Jung, enquanto um dito empirista: seria o pensamento do psiquiatra suíço de natureza subjetiva ou objetiva?

[...] enquanto um cientista do século XX, Jung teve uma luta contínua com a questão de que se sua linguagem seria subjetiva ou objetiva. Jung contou fortemente com o conceito da evidência empírica como uma prova científica objetiva de sua teoria psicológica. Mas, empirismo é certamente um conceito inerentemente ambíguo, onde subjetividade e objetividade tendem

a se tornar nebulosas. Além disto, o empirismo de Jung é baseado na experiência psicológica, qual deve inevitavelmente ser ao menos parcialmente subjetiva, como Jung reconheceu, porque o observador não pode ficar fora da experiência para observá-la [...]. (p. 565)

Conta-se uma história sobre dois grandes intelectuais que viajavam em um trem; enquanto discutiam sobre a teorização dos fatos, iam passando por um campo onde ovelhas pastavam. Um deles então aponta para uma ovelha e pergunta: – O que você me diz disto? Ao que o outro responde: – Que existem ovelhas pretas nesse campo! O primeiro então torna a dizer: – Não, o que você pode dizer é que existe uma ovelha, e que pelo menos um dos lados dela é preto!

Em última instância, tal qual as confissões religiosas as ciências têm suas crenças, cada qual a seu modo próprio e com base em sua visão de mundo, definindo lentes que determinam o modo como devem enxergar ou se relacionar com o mundo.

Paralelamente, Jung ([1931]2009, OC VIII/2) nos lembra que se deve considerar a influência do *espírito da época*⁶ sobre esse sistema: *tempora mutantur, nos et mutamur in illis*⁷. Pode-se criar argumentos para sustentar a existência, predominância e funcionamento da dimensão espiritual ou material, e tanto uma teoria quanto a outra podem satisfazer lógica e epistemicamente; contudo, será a crença ou a aceitação dos postulados que sustentarão espírito ou matéria que os elegerá *verdadeiros* ou não. Nessa escolha, os olhos se voltarão para o espírito da época e verificarão sua poderosa influência sobre as massas.

O fato de a metafísica do espírito ter sido suplantada no curso do século XIX por uma metafísica da matéria⁸ é, intelectualmente falando, uma mera prestidigitação, mas, do ponto de vista psicológico, é uma revolução inaudita da visão do mundo. (JUNG, [1931]2009, OC VIII/2, §651, p. 286)

Embora tenham a ingênua pretensão de realizar um trabalho puramente racional e impessoal, característico do pensamento de base materialista, aliada a uma certa arrogância em ditar a *verdade última* (mais por uma questão de tempo do

⁶ “O espírito da época não se enquadra nas categorias da razão humana. É uma propensão, uma tendência sentimental, que, por motivos inconscientes, age com soberana força de sugestão sobre todos os espíritos mais fracos de nossa época e os arrasta atrás de si” (JUNG, [1931] 2009, OC VIII/2, §653, p. 287).

⁷ “O tempo muda, e nós mudamos com ele”.

⁸ Jung refere-se a uma visão de mundo materialista, uma filosofia que tem por base a matéria como verdade última.

que de qualidade), os sujeitos imersos nesse espírito não se dão conta de que há mais fatores irracionais que racionais na eleição da *verdade*; o problema não está no objeto e sim na lente que observa, e aparentemente a escolha dessa lente não segue lógica ou razão.

Não se deve brincar com o espírito da época, porque ele é uma religião, ou, melhor ainda, é uma crença ou credo cuja irracionalidade nada deixa a desejar, e que, ainda por cima, possui a desagradável qualidade de querer que o considerem o critério supremo de toda a verdade e tem a pretensão de ser o detentor único da racionalidade. (JUNG, [1931]2009, OC VIII/2, §652, p. 287)

Se outrora o pensamento crítico e científico, tal como o concebemos hoje, sofreu sob o domínio da igreja que presunçosamente ditava uma verdade καθολική⁹, o mesmo ainda acontece em nosso tempo, com a diferença de que atualmente a ciência deixa o papel de vítima para ocupar o mesmo posto de seu velho algoz.

Mas nossa consciência mediana ainda não descobriu que é tão presunçoso admitir que a matéria produz a alma; que os macacos geraram o homem; que foi de uma mistura harmoniosa de fome, de amor e de poder que nasceu a *Crítica da Razão Pura* [...] de Kant; que as células cerebrais fabricam pensamento, e que tudo isto não pode ser de outro modo. (JUNG, [1931]2009, OC VIII/2, §653, p. 288)

Jung ([1931] 2009, OC VIII/2) entende que essa poderosa ligação do homem moderno com a matéria na construção de sua visão de mundo se deve à compensação de um espírito de época precedente, este pautado demasiadamente no espiritual para a explicação da natureza das coisas. O psiquiatra suíço acrescenta que “se tivéssemos consciência do espírito da época, reconheceríamos nossa tendência a buscar explicações de preferência no âmbito físico, pela razão de que no passado recorreu-se abusivamente ao espírito como fonte de explicação” (§657, p. 288).

Entretanto, há paradigmas científicos emergentes que buscam romper com esse sistema dualista e arrogante entre ciência e religião, buscando dar espaço para cada um dos saberes, de modo a criar o respeito mútuo e ao mesmo tempo aproveitar, em toda a sua extensão, as contribuições que cada área tenha a oferecer.

⁹ Do grego *katolikí*, ou *universal*, que deu origem à identificação da confissão Católica Apostólica Romana.

Segundo Tacey (2013), estaríamos vivendo em um tempo de transição, no qual o pensamento moderno, associado à lógica secular, ainda é dominante. Todavia, pouco a pouco a religião vai conquistando maior credibilidade, à medida que o seu discurso segue ganhando um respeito equivalente ao dispensado a outras áreas como filosofia, biologia, psicologia etc., mesmo no espaço acadêmico.

O próximo estágio da civilização parece ser aquele em que a religião e a ciência, há tanto separadas pelo iluminismo, vêm juntas em uma reunião pós-iluminista. Nesta nova disposição o trabalho de Jung irá descobrir sua verdadeira importância histórica. (TACEY, 2013, p. 132)

O respeito ao saber de cada área deve perpassar o trabalho de pesquisa na interface da psicologia e da religião. Nessa direção, Ancona-Lopez (2002, p. 79) salienta que se deve “manter ‘um pé em cada campo’, buscando o equilíbrio entre as duas áreas e evitando aproximações redutivas, é o desafio que o pesquisador enfrenta” (p. 79). Tal visão traz uma proposta de *interdisciplinaridade*, pela qual se considera respeitosamente o saber de cada campo.

Entre essas duas posições extremadas, que inevitavelmente levam a uma distorção do objeto de estudo por ignorar suas múltiplas dimensões, a visão interdisciplinar procura caminhos que permitam construir pontes entre as áreas sem negar as diferenças entre elas. (ANCONA-LOPEZ, 2002, p. 79)

Segal (1999) propõe três modelos de relacionamento entre o homem contemporâneo e a religiosidade. No primeiro, por ele denominado *fundamentalista*, há o embate entre religião e modernidade¹⁰, devendo o primeiro prevalecer sobre o segundo, sendo este último até mesmo condenável. Na sequência há a visão *racionalista*, diferindo da anterior somente no polo que deve se sobressair, isto é, a modernidade juntamente com as ciências naturais e sociais, sendo a religião incompatível com estas *verdades* estabelecidas através de análise sistemática física e comportamental. Por último há a via *romântica*, que – diferentemente das anteriores – não propõe um embate ou escolha entre um dos dois modelos; ao contrário, busca conciliá-los, pois “a chave para testar cada um é se religião pode coexistir com ciência. Se sim, então é romântico, caso não possa é racionalista” (p. 549), ou mesmo fundamentalista.

¹⁰ O autor relaciona o paradigma da modernidade ao materialismo e à secularização, em um modelo oposto ao religioso.

Com base nos modelos descritos por Segal (1999), Jung seria enquadrado na classe romântica. Seguindo a mesma linha de pensamento, poder-se-ia conceber o psiquiatra suíço trabalhando dentro da proposta de interdisciplinaridade preconizada por Ancona-Lopez (2002).

Essa via romântica se constitui com Jung com base na concepção de *realidade psíquica*. Nem espírito nem matéria são aqui prerrogativas para a concepção de *realidade*, e sim o nosso mais íntimo e verdadeiro material, o psíquico, que não se limita somente a dar interpretação e tonalidade a todo o material que lhe chega através dos sentidos, mas também imprime sua particularidade em tudo o que expressa.

Em sua breve introdução preparatória para *Resposta a Jó*, Jung ([1952] 2012, OC XI/4) faz uma reflexão crítica sobre *a verdade*. Para ele o pensamento científico, que rege o espírito de nossa época, foi edificado sobre o pilar da crença materialista, onde só é real, verdadeiro ou digno aquilo que é tangível ou palpável. Contudo, Jung adverte quanto a esse risco, e sustenta que a realidade psíquica é tão verdadeira ou importante quanto à física, acrescentando que “não se pode duvidar e que também não precisa ser demonstrada” (JUNG, [1952] 2012, OC XI/4, §553, p. 11). Neste caso, deuses, demônios, emoções e fantasias são tão reais ou verdadeiros quanto a matéria ou qualquer objeto palpável.

Dessa forma, a religiosidade possuiria uma existência concreta, assim como qualquer outra ideia ou fenômeno psíquico, algo tão ou mais real quanto qualquer outro fenômeno exterior à psique, seja de caráter material ou metafísico. Paralelamente, Jung atribui um caráter objetivo à religião, porém deve-se observar que, se a manifestação se dá no âmbito coletivo, mediante um *consensus gentium*¹¹, isto efetivamente evidenciaria um conteúdo do inconsciente objetivo (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1).

Neste mesmo sentido, Segal (1999) afirma que Jung tenta separar o mito do restante do material religioso, oferecendo-o como um fenômeno psicológico e não mais como uma explicação sobre o mundo. Com isso o psiquiatra suíço mostra respeito à ciência, enquanto cabe a esta a competência para explicar o mundo, esquivando-se de discussões metafísicas e aproveitando o material religioso

¹¹ Consenso do povo ou universal.

segundo suas propriedades terapêuticas e regulatórias; mais que isso, enquanto autêntica e natural manifestação da alma humana.

Há de se atentar, contudo, para que não se incorra em reducionismo. Jung ([1938] 2008, OC XI/1) adverte para o risco da psicologização do fenômeno religioso, a exemplo do que fizeram outros autores e de tantos homens da ciência de seu tempo, que presunçosamente tentavam enquadrar todos os fenômenos dentro de seus sistemas de explicação. Segal (1999, p. 557) assinala a impossibilidade dessa redução:

Por que a única função da religião é psicológica? Mesmo se alguém pudesse mostrar que todas as outras funções convencionais da religião não são importantes, ou possam elas mesmas serem psicologizadas, lá ainda estaria faltando os elementos da comunidade, de Deus e da adoração.

Jung ([1938] 2008, OC XI/1) indica o risco de um revide científico, que incorreria no mesmo erro anteriormente praticado pelas confissões religiosas:

O psicólogo, que se coloca numa posição puramente científica, não deve considerar a pretensão de credo religioso: a de ser o possuidor da verdade exclusiva e eterna. Uma vez que trata da experiência religiosa primordial, deve concentrar sua atenção no aspecto humano do problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele. (p. 11)

Hillman (1984) também aponta para os riscos de psicologização ou reducionismo. Para o autor, a alma humana seria o espaço de interseção do divino com o homem, e cada vez mais este espaço interno estaria sendo reduzido à psicologia ou fisiologia:

Há muitas décadas, a partir do momento em que Nietzsche declarou que Deus estava morto, e que Freud achou que a religião é uma questão ilusória, a psicologia vem cada vez mais estendendo os seus domínios em detrimento da teologia, reclamando mais e mais partes da alma como pertencentes aos seus territórios. (HILLMAN, 1984, p. 44)

Se na modernidade os prognósticos para o problema do materialismo e do reducionismo eram negativos, a contemporaneidade pode começar a mostrar sinais mais otimistas. Mais recentemente, Tacey (2013) assinala transformações nessa área, pois “causalidade e racionalidade reducionistas não são mais que os valores supremos de nossa cultura, mas têm sido reduzidos a ‘perspectivas’” (p. 2). Até mesmo no meio acadêmico modelos reducionistas vêm perdendo seu caráter absoluto, ao passo que outros modelos emergentes de pensamento vêm ganhando

força e oferecendo um universo de perspectivas, possibilitando-nos conceber o homem e o mundo em maior extensão e complexidade.

Neste cenário a teologia começa a ser novamente ouvida, embora a religião venha reestabelecer a relação com um novo homem. Para tanto, são necessárias paciência e cautela na criação de um diálogo e na adequação de uma crítica racional moderna com o pensamento religioso. Se por um lado há uma necessidade de aproximação e abertura por parte da ciência, deve ela também estar atenta a distanciamentos e limites.

Segundo Barreto (2007), sendo a experiência insuficiente para legitimar cientificamente o divino¹², e tendo Jung adotado um ceticismo epistêmico que também impossibilitou essa legitimação de forma racional – sem perder de vista que ele tampouco tinha a intenção de refutar o metafísico –, Jung acabaria por se tornar uma espécie de *agnóstico*¹³. Barreto julga haver grande fragilidade epistêmica nesse posicionamento do psiquiatra suíço, todavia entendo ter sido justamente este o grande trunfo de Jung para fugir à fragilidade do materialismo e do ateísmo¹⁴ de seu tempo.

Como já dito, em seu posicionamento Jung não afirmava nem negava a existência dessas realidades metafísicas; sua posição, conforme sugere o termo utilizado por Barreto (2007), era a de um *não saber*. Isto é interessante porque parece haver um contraste entre o seu posicionamento extra-acadêmico, que poderia ser considerado como gnóstico, não necessariamente em termos confessionais haja vista ter ele se declarado protestante; destaco, porém, uma das célebres citações de Jung, de alto teor gnóstico, proferida em entrevista à BBC em 1959: quando questionado sobre se acreditava em Deus, Jung respondeu: “Eu não preciso acreditar, eu sei” (sic). Além disso, obras como *Septem sermones ad mortuos* (JUNG, 2006) – escrito em 1916 – e *Livro Vermelho* (JUNG, 2010) também evidenciam o interesse de Jung pelo gnosticismo, além de inúmeras referências diretas e indiretas presentes em sua obra. A concepção de psique de Jung

¹² Neste caso o autor se refere a termos metafísicos.

¹³ O termo *agnóstico* deriva da palavra grega *gnosis* (Γνωσις) ou conhecimento, precedido pelo prefixo *a-*, que indica negação ou privação; em outros termos, *aquele que não sabe*.

¹⁴ Jung ([1938]2008) discorre sobre o risco e a fragilidade do materialismo e do ateísmo, como será visto mais adiante. Não estamos nos referindo a uma fragilidade em nível epistêmico, mas ao impacto que este posicionamento causa à alma humana.

igualmente encontrava ressonância nas ideias gnósticas acerca da alma humana, em especial na experiência com o divino como via de transcendência, seja espiritual ou psíquica. É nesse mesmo sentido que Tacey (2013, p. 63) afirma:

A cristandade de Jung é uma forma de gnosticismo, e talvez tenham mais a ver gnosticismo que com a face oficial da cristandade. O gnosticismo foi banido pela igreja cristã, mas está retornando hoje, conforme a autoridade da igreja enfraquece. Não se busca acreditar em algo, mas conhecer.

Apesar desta aparente contradição – gnóstico ou agnóstico, mera ilusão gramatical –, o posicionamento de Jung de *não saber* pode oferecer uma via de conciliação entre ciência e religião. Tendo a ele servido para acomodar coerentemente suas ideias, pode vir também auxiliar a sociedade contemporânea a transcender sua neurose materialista, como será visto mais adiante.

A questão levantada por Barreto (2007) também poderia ser interpretada de outra forma. Poder-se-ia conceber que a posição de Jung seria mais *a-epistêmica* que *agnóstica*, isto é, maior que a dificuldade de conhecer através da experiência (*gnosis*) seria transmiti-la através do conhecimento científico (*episteme*)¹⁵. Certos conteúdos poderiam estar além da apreensão cognitiva humana, tal como apontado por Kant, e aqui se poderia até considerar os arquétipos, inacessíveis ao homem *per se*, além de especulações metafísicas e teológicas. No entanto, deve-se também levar em conta a própria experiência humana, a realidade psíquica, incapaz de ser formatada ou reduzida em termos epistêmicos. Embora as pessoas possam alcançar a experiência com o Divino, a *episteme* é insuficiente para abarcar a grandeza desse fenômeno. Aliás, essa vivência é inundada por uma substância adversa à conscienciosa *episteme*. Como veremos adiante, o conteúdo da experiência religiosa jorra das profundezas da psique; a alma humana, a religião e a mitologia vão oferecer uma melhor base para compreender esse material, enquanto a psicologia analítica constitui-se em uma das vias mais adequadas para a abordagem do material religioso.

Conforme citação atribuída a Jesus Cristo, presente na Bíblia (Mt 22:21): “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, tão essencial quanto a aproximação entre as áreas e o respeito mútuo de saberes e práticas é a

¹⁵ Neste sentido o vocabulário grego leva vantagem em relação ao nosso, com termos diferentes para se referir a distintos tipos de conhecimentos.

identificação de seus próprios limites pelas diferentes áreas, o que possibilitará a implementação de diálogos e contribuições em prol de um *saber maior*. Nesse sentido, Zacharias (2010) assinala a importância dos saberes e práticas religiosas e sua relevância para a alma humana, apesar de terem sido exorcizadas pelo movimento científico que predomina em nossa sociedade atual; contudo, nem religião nem ciência nos proporcionaram unicamente bem-estar, pois cada uma pode também manifestar o seu lado sombrio.

Não pretendemos negar o conhecimento científico e tecnológico e tão pouco sua importância no desenvolvimento humano, mas gostaria de afirmar minha posição de que a ciência não é a única verdade pela qual deva se pautar a vida humana e a sociedade. Nem afirmar que a religião tem a habilidade de resolver os problemas do mundo. Aliás, muitas guerras foram e são provocadas por questões religiosas, mas nem por isto a religião deve ser um campo menosprezado [...]. (ZACHARIAS, 2010, p. 174-175)

Para Zacharias (2010), há um quaternário que resumiria os campos do saber humano e que é passível de diálogo entre eles: as ciências, as artes, as filosofias e as religiões. Segundo o autor, não é exclusividade da ciência a construção de um legítimo saber que se baseia na nossa experiência e pode colaborar com importantes contribuições – “assim, os pressupostos da física, da biologia ou da psicologia são tão válidos quanto o é a obra de J. S. Bach, a filosofia de Kant ou os milagres de Lourdes” (ZACHARIAS, 2010, p. 175).

Considerando a importância de cada uma dessas áreas de igual forma, Zacharias (2010) propõe então a *questão do olhar*, pela qual há um único fenômeno que pode ser analisado a partir dos mais diferentes ângulos ou saberes: “A possibilidade do diálogo entre os diversos olhares possibilita maior compreensão do fenômeno observado, com suas múltiplas implicações sem, contudo, abarcar toda a sua fenomenologia” (p. 176).

2.2 A religiosidade

Pelo que se pode constatar até aqui, apesar de alguns limites do entendimento de Jung sobre a religiosidade se encontrarem no nebuloso campo da experiência, da crença ou do mistério, é inegável o caráter psíquico desse fenômeno, aspecto que Jung se considerou competente para estudar. Contudo, o

que mais se pode observar sobre religiosidade? O que isso de fato quer dizer e qual sua importância para o entendimento da psique humana?

Primeiramente, creio ser importante destacar a afirmação de Xavier (2006) quanto à falta de concordância entre os estudiosos frente ao termo *religiosidade*, que assume diferentes significados dependendo da área e do período em que se localize. Da mesma forma, o fenômeno religioso é rodeado por uma série de termos divergentes. No entanto, independente dos diferentes vocábulos que circundam este fenômeno, Jung se valeu especialmente de um deles: religiosidade¹⁶.

Refletindo sobre o termo *religião*, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) afirma que “como diz o vocábulo latino *religere* – [é] uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’” (§6, p. 9). Mais adiante, o mesmo texto inclui uma proposição bastante semelhante, em que o termo numinoso é substituído por “certos fatores dinâmicos concebidos como ‘potências’”¹⁷ (§8, p. 10), exemplificando-as como deuses, demônios, espíritos e ideias¹⁸.

O contato com tais potências não se daria de outra forma que não por intermédio de símbolos, expressos por um colorido próprio obtido dentro do contexto histórico e cultural em que esses sujeitos estão inseridos, representações que podem estar a serviço da humanidade como via para experimentar o potencial transformador da experiência religiosa.

Em outra passagem, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) se dedica a conceituar a religião:

A religião é uma relação com o valor supremo ou mais poderoso, seja ele positivo ou negativo, relação esta que pode ser voluntária ou involuntária; isto significa que alguém pode estar possuído inconscientemente por um “valor”, ou seja, por um fator psíquico cheio de energia, ou pode adotá-lo conscientemente. O fator psicológico que, dentro do homem, possui um poder supremo, age como “Deus”, porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus. Logo que um deus deixa de ser um fator avassalador, converte-se num simples nome. (§137, p. 85)

¹⁶ Considerando suas variáveis *religião* e *religio*.

¹⁷ É curioso ver como Jung utiliza repetidas vezes o uso de aspas ao citar termos relacionados ao fenômeno religioso ou material arquetípico, como: “numinoso”, “potências”, “fatores” etc. Acredito que sua intenção era dar um ar reticencioso aos termos, que não eram capazes de abarcar a grandeza do fenômeno.

¹⁸ É importante destacar a citação do termo *ideias*, havendo Jung ampliado a concepção do religioso, que pode relacionar-se não somente às imagens míticas ou àquelas comumente encontradas em confissões religiosas.

O Divino estaria, assim, carregado de uma poderosa força, que domina o homem voluntária ou involuntariamente, e que pode ser de valor positivo ou negativo. Contudo, nem sempre essas forças avassaladoras são identificadas dentro de uma simbologia religiosa à qual, em nosso entender, deveria habitualmente pertencer, podendo aparecer sob vestes nem tão familiares à teologia.

Segundo Zacharias (2010), a religiosidade pode ir além daquilo que habitualmente tomamos como *transcendente* ou *divino*. O autor cita o exemplo do capital e do estado, por vezes tomados como *divindades*, e acrescenta que “o comportamento religioso e místico é observado em todas as culturas e épocas, mesmo quando a Razão foi elevada à condição de deusa e consagrada na Catedral de Notre Dame durante o Iluminismo” (p. 173).

Se em geral se concebe religião como um corpo doutrinário e de saber sobre a divindade, em se tratando de seus rituais e dogmas Jung ([1938] 2008, OC XI/1) relega esta ideia ao conceito de *confissão religiosa*; por outro lado, a religião ou *religio* estaria relacionada a uma *atitude do espírito humano*. Ainda assim, as duas ideias mantêm uma relação bastante estreita, visto que a confissão deve fundar-se originalmente na experiência com o numinoso.

Jung distingue a confissão, ou profissão de fé, da religiosidade como experiência primordial e individual. Na forma confessional, a experiência não é direta, mas mediada pelo sistema simbólico de uma determinada religião, que fornece significados coletivos e relativamente fixos para a vivência do numinoso; a mediação pressupõe a crença, ou fé, pois que se dá através do estabelecimento de dogmas. Na forma de *religio*, Jung descreve a experiência primordial individual de uma relação direta com o sagrado, um sentimento e consideração do numinoso, que não exige uma crença anterior (e muitas vezes se contrapõe a ela), pois provém da base arquetípica da psique; é o sentimento avassalador da totalidade da alma. (XAVIER, 2006, p. 184).

Nesse mesmo sentido Hillman (1984) diferencia o interesse confessional e religioso: enquanto o primeiro se dá pela via de dogmas, coletivamente estabelecidos e fixados, o último ocorre através de símbolos espontâneos criados pela alma, a qual encontrará correlações nas confissões religiosas que conhecemos. Desta forma, ao se dispensar atenção à alma humana há de surgir o interesse religioso; “em outras palavras, a preocupação religiosa torna-se uma manifestação espontânea de cada um de nós, quando a alma é reencontrada” (HILLMAN, 1984, p. 66).

Jung ([1938] 2008, OC XI/1) aponta o caminho que liga religiosidade e confissão religiosa. Para ele, a experiência vivenciada com o numinoso é sempre transformadora, e a partir dessas experiências religiosas originárias

[...] os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável. Isto não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. (§10, p. 10)

Se a experiência religiosa exerce tanto poder e fascínio no ser humano, não haveria dificuldade em avaliar sua relevância na constituição psíquica do homem, assim como é evidente a notabilidade que o fenômeno religioso possui em nível social quando lançamos o olhar na história da humanidade. Ao avaliar “a psicologia do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral”, Jung ([1938] 2008, OC XI/1, §11, p. 11) aponta para a concepção de um homem que, respeitando sua natureza, não deveria traçar sua jornada distante do potencial numinoso, qualquer que fosse sua expressão.

Jung ([1938] 2008, OC XI/1) oferece maiores detalhes sobre a distinção entre a experiência religiosa mediata ou imediata. A religião, que estabelece uma relação com o numinoso pela via *imediate*, por meio da experiência direta, difere da confissão em que os dogmas e rituais são postos em primeiro plano, oferecendo uma experiência *mediata* às potências que jazem no inconsciente. A confissão funcionaria como um *método de higiene*, visto que a experiência imediata carrega consigo uma série de riscos. Ademais, a instituição religiosa a que o indivíduo está ligado poderia legitimar ou julgar a natureza benéfica ou maléfica de uma experiência imediata, caso ela irrompesse.

No que tange a esta experiência imediata e sua *terrível ambiguidade*, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) posiciona-se favorável em manter quaisquer proteções que pudessem lidar com ela, e isto inclui qualquer expressão confessional. Contudo, havendo indício por parte do paciente que esse modelo de proteção deve dar lugar a outra expressão, o que pode ser verificado, por exemplo, em suas manifestações oníricas, o analista deve dar ouvidos à alma e prosseguir com as medidas ou intervenções necessárias para essa transformação.

Vale lembrar ainda que, mediado ou não, o fenômeno religioso está ligado a uma função natural da psique humana. Já em 1921, Jung ([1921] 2009, OC VI) atribuía à religiosidade o caráter de função, como mostra uma de suas passagens: “Aprendemos da psicologia do primitivo que a função religiosa simplesmente faz parte da psique e está presente sempre e em toda parte, por mais indiferenciada que seja” (§593, p. 302).

2.3 O Deus interior

Assim como cada cultura expressa distintos e variados matizes nos campos estético, linguístico etc., pode-se também observar singularidades nas expressões do divino. Segundo Jung ([1938] 2008, OC XI/1), “toda religião que se enraíza na história de um povo é uma manifestação de sua psicologia” (§137, p. 85). Em outros termos, essas expressões religiosas dependem do aspecto histórico, cultural e psicológico de um dado povo naquele espaço-tempo em questão.

Isto talvez possa soar como um *Deus criado*, como uma mera história fabricada e bem sucedida a favor do entretenimento das massas, ou mesmo uma ilusão que empresta favores morais, como outros pensadores já propuseram.

Entretanto, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) ressalta que essa força religiosa não é passível de ser fabricada ou possuída; somos por ela possuídos ou forjados. Essa força não está sob o nosso domínio; ao contrário, somos nós que transitamos sob seus domínios, regulando em maior ou menor grau o influxo a que nos deixaremos arrebatados. Podemos nos amparar em rituais e outras ferramentas para nos manter mais próximos deste ou daquele aspecto divino, ou mesmo reduzir alguns riscos na relação com ele:

A única tarefa que nos cabe é *escolher* o ‘senhor’ a quem desejamos servir, para que esse serviço nos proteja contra o domínio dos ‘outros’, que não escolhemos. ‘Deus’ não é *criado*, mas *escolhido*. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §143, p. 92).

Se o divino possui este aspecto arrebatador, que foge do controle e da vontade do eu, e tem sua morada própria, isto é, transcende a psique individual ou subjetiva, por outro lado não se pode desconsiderar seu aspecto subjetivo ou cultural, como já dito acima. De acordo com as tendências psicológicas de cada

cultura, seus fatores mais desenvolvidos ou mais sombrios e sua própria semântica, será nesse contexto que certo aspecto da divindade deverá sobressair sobre os demais e ganhar contornos e colorido próprios, assim como se delineará uma relação distinta entre os indivíduos presentes nesse momento (social e histórico) e a expressão religiosa que dela emergiu.

Mediante esses princípios nasceram expressões religiosas múltiplas, nas quais podem ser observadas tanto similaridades quanto particularidades. Por exemplo, deuses já habitaram a Terra enquanto figuras históricas (homens e animais, entre outros seres), personificaram forças da natureza, emitiram suas influências em outros planos de existência e até firmaram residência nos próprios seres humanos. Nestes últimos Jung encontrou ressonância com suas ideias, em especial nos chamados *gnósticos*.

Sem a pretensão de iniciar uma discussão teológica ou metafísica, o psiquiatra suíço não se prestou a analisar a existência de uma potência divina para além do homem, mas sim a presença deste princípio que encontra seu correlato nos aspectos mais profundos da psique. Nesta visão, todas as representações da divindade seriam projeções de forças latentes na alma humana. Em suas palavras, Jung deixa claro seu posicionamento a respeito:

Incorreria em erro lamentável quem considerasse minhas observações como uma espécie de demonstração da existência de Deus. Elas demonstram somente a existência de uma imagem arquetípica de Deus e, em minha opinião, isso é tudo o que se pode dizer, psicologicamente, acerca de Deus. Mas como se trata de um arquétipo de grande significado e poderosa influência, seu aparecimento, relativamente frequente, parece-me um dado digno de nota para a *Theologia naturalis*. Como a vivência deste arquétipo tem muitas vezes, e inclusive, em alto grau, a qualidade do numinoso, cabe-lhe a categoria de experiência religiosa. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §102, p. 64).

Independente da roupagem que estes poderosos fatores inconscientes possam assumir, sua potência reside lá onde a compreensão não alcança, onde somente a *gnosis*¹⁹ é via de acesso, de tal modo que esses fatores evocados – seja de que modo for – ou não – se farão presentes²⁰.

¹⁹ Como dito em nota anterior, o termo refere-se a conhecimento, em especial aquele adquirido somente através da experiência.

²⁰ *Vocatus atque non vocatus Deus aderit* (Evocado ou não, Deus está presente) é um provérbio latino com grande significado para Jung, esculpido no frontispício de sua casa em Küssnacht e em sua lápide. Neste caso, certamente estamos nos referindo à *imago Dei*.

A definição é uma imagem que *não eleva* a realidade *desconhecida*, indicada por essa imagem à *esfera da compreensibilidade*. De outro modo seria lícito dizer que se criou um deus. O ‘Senhor’ que escolhemos não se identifica com a imagem que dele esboçamos no tempo e no espaço. Ele continua a atuar como antes nas profundezas da alma, como uma *grandeza não-reconhecível*. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §144, p. 92).

Dentre as diversas categorias de representação da divindade nas diferentes culturas, uma delas, não tão incomum, é o atributo de insondabilidade desse ser, muitas vezes atingindo uma abstração tamanha que a própria representação é tomada como um esboço pobre de sua incomensurável potência e alcance.

Para Jung, a palavra “Deus” aponta para uma realidade última e não passível de reconhecer. Isto é de certo modo um termo inadequado e carrega tanta bagagem histórica que muitos o têm rejeitado, declarando Deus estar morto, ou mais radicalmente, irrelevante. Jung trata o termo “Deus” com respeito, não por ele ser religioso no sentido convencional, mas devido ele reconhecer que, por toda essa inadequação, o termo carrega as expectativas e esperanças de eras de que há mais para a vida do que aquilo que podemos ver ou tocar. Ao passo que Jung não nega a existência de uma realidade metafísica e última, ele é cético sobre nossa capacidade de a reconhecer. (TACEY, 2013, p. 42)

Esse fator de realidade desconhecida, ou não passível de se reconhecer, possui uma descrição muito próxima daquilo que Jung chamou de *arquétipo*. Muitas vezes por ele tratado como *possibilidade*, deparamo-nos somente com sua *representação*.

A experiência com este material arquetípico pode mostrar-se tão poderosa e transformadora que a grandeza dos atributos de uma divindade não mais que traduz esta experiência numinosa, marcando definitivamente a história dos sujeitos que dela vivenciaram. Contudo, esse material pode manifestar-se no cotidiano de qualquer pessoa, atravessando sua vivência sem que ela mesma se dê conta disso.

Em última análise, todos os acontecimentos psíquicos se fundam no arquétipo e se acham de tal modo entrelaçados que é necessário um esforço crítico considerável para distinguir com segurança o singular do tipo. Disso resulta que toda vida individual é, ao mesmo tempo, a vida do éon da espécie. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §146, p. 94).

A proposta de um Deus interior, enquanto arquétipo, não tem a pretensão de encerrar a compreensão do sagrado. Como já mencionado, não era a isto que Jung se propunha, mas a lançar luz sobre esse fenômeno que possui um caráter inegavelmente psíquico.

Oliveira (2012) afirma que, ao se propor a analisar e discutir a *experiência religiosa*, Jung o faz não pela via filosófica ou ateuista, tampouco teológica. Ele resolve abordá-la sob o ponto de vista psicológico, enquanto experiência interior, pois o *numinoso* não poderia ser apreensível de outra forma que não fenomenicamente psicológico.

Jung julgava trazer uma importante contribuição para o homem moderno, pois este, desencantado pelas ciências naturais, não mais concebia *tronos acima do céu ou rios que o levariam à terra dos mortos*.

[...] tendo as pessoas a plena consciência de que se existe alguma experiência numinosa, é a experiência da psique. Já não podemos imaginar um *Empyreum* girando em redor do trono de Deus e nem nos sonhos iríamos procurar Deus nalgum lugar além da via Láctea. Entretanto, temos a impressão de que a alma humana esconde segredos, visto que para o empírico todas as experiências religiosas consistem em um estado especial da alma. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §106, p. 67).

Para Boechat (2005), Jung concluiu que qualquer sistema que atribuísse qualidades a um Deus exteriorizado, dissociado da experiência de cada indivíduo, estaria condenado ao erro e ao fracasso. Sua defesa era por um Deus ligado ao homem, presente na experiência individual de cada ser, no processo único e distinto de individuação de cada um. Para o autor, essa concepção psicológica do religioso – tal como propunha Jung – é uma importante contribuição para o homem de nosso tempo.

A percepção da natureza psicológica da experiência religiosa é extremamente valiosa para o homem da atualidade. Sua espiritualidade adquire novas formas, ganha novos símbolos, mas é em essência a mesma, em todos os tempos: a experiência profunda do arquétipo do *Self* e seus símbolos. (BOECHAT, 2005, p. 243).

2.4 A semântica junguiana

Ao nos defrontarmos com a teoria de Jung deparamo-nos com uma série de termos que remetem ao vocabulário teológico, especialmente o cristão e o gnóstico, fato que foi objeto tanto de interesse e admiração quanto de repúdio à sua obra.

Se nos dispusermos a sondar o que levou o psiquiatra suíço a se pautar por este arriscado glossário, precisamos levar em conta um conjunto de aspectos. Primeiramente, Jung era declaradamente protestante. A religiosidade esteve presente desde a infância e ao longo de sua vida, como já discutido anteriormente.

As lentes pelas quais ele enxergava o mundo haviam certamente sido impregnadas por esses fatores, apesar de a formação intelectual e profissional terem também exercido grande influência no seu modo de perceber e interpretar o mundo.

Estamos cientes de que esta última, a formação acadêmica, defende uma postura crítica frente ao conhecimento instituído, devendo o pesquisador estar imbuído de neutralidade ao julgar os fatos, comprometido unicamente com a *verdade*. Contudo, devemos lembrar que as verdades últimas, como bem frisava Jung, não são demonstráveis cientificamente. Ao adentrarmos uma discussão sobre a natureza das coisas, o seu encerramento dá lugar a opiniões; no final prevalece aquilo em que se acredita, a forma como se interpreta ou como se percebe a chamada *realidade*. E é neste ponto que se dá uma multiplicidade de linhas de pensamento ainda que em solo científico, ainda que sob a divisa ultrapassada ou não da *universalidade* do conhecimento; ainda assim, aqui resta espaço para o subjetivo.

A ciência ou a academia pode pregar a imparcialidade, porém trata-se não mais que um sutil esforço de alcançá-la, não mais que um ponto de interrogação perdido em meio a uma série de convicções e convenções. Não há imparcialidade na ciência, muito menos no cientista.

Se considerarmos a história desse sujeito, sua constituição psíquica, tipologia, complexos, dinâmica psíquica, o espírito da época e as crenças que foram se estabelecendo e que também entraram em colapso ao longo de sua vida, poderíamos pensar que manter uma neutralidade ou imparcialidade, se não fosse utópico, poderia até ser ingênuo.

Retornando a Jung, pode-se dizer que ele se mostrou bastante honesto e transparente neste sentido. Assim como declarou sua postura religiosa, procurou delimitar sua teoria científica de forma a manter a coerência com sua crença religiosa, sem negar também os recorrentes conflitos e crises presentes em suas ideias acadêmicas e confessionais.

Como observava Jung, a cisão entre ciência e religião existente em seu tempo ocasionava diversos sintomas que emergiam dessa neurose. Acredito, porém, que se considerarmos o contexto da época, o psiquiatra suíço obteve grande

êxito em equilibrar estes dois aspectos em seu pensamento e ao mesmo tempo atender às exigências da comunidade acadêmica.

Isto não quer dizer que Jung tenha inscrito dogmas ou conceitos religiosos em seu corpo teórico científico – sabemos que este não é o caso. Contudo, há sutilezas em seu modo de enxergar e conceber o mundo, pilares de sua cosmovisão compartilhados tanto pela sua visão científica quanto religiosa.

Jung pode não falar de Deus, mas isto não o impediu de, dentro dos limites acadêmicos, tratar de uma *imago Dei*, uma inscrição psíquica da divindade, da mesma forma que, embora não tenha adentrado na discussão da existência de forças e seres divinos, não se viu obrigado a negá-los.

Dentro de sua visão o psiquiatra suíço não foi respeitoso somente com suas especulações metafísicas ou inclinações religiosas pessoais, mas com a natureza psíquica do homem como um todo. Nas *Terry Lectures* (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1), após uma série de conjecturas que evocavam a ideia de Deus e o divino no homem, ele afirma:

Sei perfeitamente que tais formulações evocam inevitavelmente especulações metafísicas desenfreadas. Lamento tal vizinhança com o extravagante, mas é isto, precisamente, o que o coração humano produz e sempre produziu. Uma psicologia que admita a possibilidade de prescindir desses fatos será forçada a excluí-los artificialmente. Eu consideraria este modo de proceder um preconceito filosófico inadmissível do ponto de vista empírico. Talvez devesse acentuar ainda que mediante tais formulações não estatuímos qualquer verdade metafísica. (§166, p. 110)

A história nos mostra que, à medida que a humanidade avançava, foi se constituindo uma espécie de saber sobre o mundo ao seu redor; deuses e outras forças sobrenaturais iam ganhando vida dentro de cada cultura, enquanto mitologias e religiões iam tomando corpo. Paralelamente, um conjunto de termos e ideias para definir os princípios que regiam o universo e o homem, como alma, espírito, Deus etc. iam sendo criados. Mais tarde, os *deuses* foram sendo abandonados e a razão foi cunhando termos mais apropriados à sua natureza; igualmente, sinais foram substituindo símbolos, e a abordagem psíquica foi se tornando cada vez mais pobre.

No entanto, como abordar a personalidade em sua totalidade? Haveria alguma ferramenta que tornasse isto possível? É neste ponto que reside o mérito do

símbolo. Segundo Jung ([1921] 2009, OC VI), “enquanto um símbolo for vivo, é a melhor expressão de alguma coisa” (§905, p. 444).

Em *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Jung (2006) responde a um *jovem erudito*, que aparentemente o criticara em relação aos aparentes equívocos de sua linguagem e pensamento:

A linguagem com que me exprimo deve ser equívoca, isto é, de duplo sentido, se quiser levar em conta a natureza da psique e seu duplo aspecto. É conscientemente e com deliberação que procuro a expressão de duplo sentido: para corresponder à natureza do ser, ela é preferível à expressão unívoca. (JUNG, 2006, p. 427)

Buscando respeitar a natureza psíquica e seu caráter simbólico, Jung comporia seu vocabulário de acordo as necessidades acadêmicas e a alma do homem ocidental. Como ilustração, Jung ([1944] 2009, OC XII) exemplifica com o termo *Si-mesmo*:

É impensável que qualquer figura *determinada* possa exprimir a *indeterminação* arquetípica. Senti-me impelido por isso a dar o nome psicológico de *Si-mesmo* (Selbst) ao arquétipo correspondente – suficientemente determinado para dar uma ideia da totalidade humana e insuficientemente determinado para exprimir o caráter indescritível e indefinível da totalidade. (§20, p. 30)

Bower (1999) faz essa aproximação entre psicologia analítica e religião na busca da construção de uma linguagem mais adequada:

É difícil falar sobre a psique e é difícil falar sobre experiência religiosa. É importante também lembrar que toda linguagem sobre a psique (particularmente o inconsciente) e sobre experiência religiosa (particularmente Deus) é necessariamente metafórica, desde que o que está sendo descrito é essencialmente indescritível [...]. (p. 563)

O autor acrescenta ainda que o uso de linguagem metafórica na psicologia não é exclusivo de Jung, pois também se valeram desse recurso Freud e Klein, entre outros; Jung estaria, contudo, à frente dos demais pois não dogmatizou as metáforas às quais recorria, tendo sempre o cuidado de não confundir a metáfora e tomá-la como alguma espécie de lei. “Eu diria que a metáfora, proclamando a si mesma despidoradamente como incompleta, como descrição parcial, ajuda a proteger, a não cair em algum tipo de reducionismo, dogmático, ‘nada mais que’ erro conceitual” (BOWER, 1999, p. 564).

Havendo o *daemon* subterrâneo iniciado Jung ainda em sua infância no mundo inferior (JUNG, 2006), o psiquiatra suíço responderia ao seu chamado e reivindicaria o trono dos *senhores* que nos governam das profundezas de nossa psique, possibilitando ao homem moderno – este homem que se encontrava só em um mundo desencantado – o reestabelecimento de uma via de comunicação para que pudesse apaziguar-se com seus deuses e exorcizar seus demônios.

2.5 O desencantamento e a sociedade moderna

Como dito no início do trabalho, desde que manifestei interesse pela presente temática defrontei-me com uma série de opiniões e manifestações distintas, ocupando duas polaridades: de um lado, uma avaliação positiva da realização desta pesquisa, julgando-a necessária; do outro, a pesquisa concebida como irrelevante ou sob caráter depreciativo, quando ainda não se manifestavam conjuntamente esses dois polos no mesmo indivíduo. Se já trazia alguns questionamentos sobre um conflito em relação ao religioso no homem contemporâneo, tais desafios ainda mais me incitaram a investigar o que indicaria essa cisão.

Zacharias (2010) identifica a expressão de polaridades nas práticas de psicologia, seja tangendo ao cientificismo seja confundindo-se com práticas religiosas e mesmo manifestando o pensamento mágico. O autor entende ser este um indicador de um movimento *enantiodrômico* neste campo; segundo ele, “estes extremos de oscilação pendular nos remetem ora para o Logos crítico e cético, ora para o Eros crédulo e ingênuo” (p. 173).

Entretanto, o que estaria na constituição dessa expressão neurótica? Gomes e Colonhezi (2005, p. 223) assinalam alguns aspectos em relação à ciência e à religião em nosso tempo:

Com o advento da técnica moderna, os avanços científicos e a secularização da vida, a religião foi perdendo seus fundamentos tradicionais. A ousada tentativa de conceber o universo como humanamente significativo já não é mais creditada somente à religião. O indivíduo ocidental moderno vive, então, em um contexto cultural demarcado pelo pluralismo e por profunda crise de valores e de ideias, crise esta que talvez seja o resultado da postura essencialmente racionalista a qual o próprio ser humano submeteu-se. Norteado pela ciência moderna e cultuando a razão o ser humano embasou sua existência no racionalismo e na filosofia cartesiana e assim obteve avanços inigualáveis no campo da física e da tecnologia, porém submeteu sua humanidade a sua racionalidade, afastando-se das coisas que durante séculos tiveram profundo significado para a humanidade, tais como o mito, o sentimento e a intuição.

Os autores ainda afirmam que máquinas e computadores foram se tornando referências nessa nova construção social, fruto da hegemonia racional e cartesiana própria de nossa cultura, levando os homens a anularem sua capacidade de reagir ao símbolo, o que desencadeou uma série de conflitos nos sujeitos inseridos nesse contexto (GOMES; COLONHEZI, 2005). Para uma compreensão mais clara desse fenômeno, passo a dispensar uma maior atenção a determinados pontos.

Assim como uma psique individual se desenvolve e lança luz sobre algumas de suas áreas específicas, deixando outras à sombra, de acordo com o conceito junguiano de *unilateralidade* também uma psique coletiva o faz. Este é um desenvolvimento natural, mas pode incorrer em certos riscos, entre eles: quanto maior o investimento em certa direção, negando-se uma outra, maior será a força com que se apresentará um fenômeno para reequilibrar estas forças; em outras palavras, maior será o sintoma que acusará esta descompensação.

Se esse frutífero desenvolvimento tecnológico, consequência de um poderoso investimento intelectual, já era assinalado por Jung em seu tempo, hoje, quase um século depois, vemos suas palavras ressoarem tão ou mais adequadas para descrever tal desenvolvimento e sua contrapartida. Segundo ele, “ao magnífico desenvolvimento científico e técnico de nossa época, correspondeu uma assustadora carência de sabedoria e de introspecção” (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §28, p. 19).

Para Jung ([1929] 1985; [1936] 2009, OC VIII/2), existiriam dois tipos de temperamento que não raro são inatos nos sujeitos, não adquiridos por acaso e nem passíveis de ser extirpados facilmente: de um lado um tipo de homem *espiritualista*, de outro, um tipo *materialista*. Jung acrescenta que às vezes uma dessas naturezas pode ser exacerbada, porém pode se tratar simplesmente de uma máscara escondendo a verdadeira natureza de seu oposto. Complementa, ainda, afirmando que em seu tempo – que não difere muito dos dias atuais – era muito mais comum verificar essa falsa expressão nos ditos materialistas.

Em se tratando de unilateralidade e materialismo, Jung ([1946] 2009, OC VIII/2) assinala que a passagem do homem medieval para o homem moderno é

marcada por uma variação de atitude entre extremismos da ignorância mantida pelo catolicismo e do radicalismo materialista científico.

Na perspectiva da consciência moderna, a situação do homem medieval parece, ao mesmo tempo, lamentável e carente de melhoramentos. Mas o alargamento tão necessário da consciência mediante a Ciência apenas substitui a unilateralidade medieval – ou seja, a inconsciência que dominava durante séculos e pouco a pouco se tornara caduca – por uma outra unilateralidade, isto é, pela supervalorização de concepções apoiadas “na ciência”. Todas estas concepções se referem ao conhecimento dos objetos externos, e isto de modo tão unilateral, que hoje em dia o retardamento da psique e sobretudo o do conhecimento em particular se tornou o mais urgente problema contemporâneo. (§426, p. 160)

Nas *Terry Lectures* (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1), o psiquiatra suíço descreve o caso de um paciente acometido por grande sofrimento devido uma fantasia de carcinoma. Apesar de ser muito culto e inteligente, ele não legitimava sua religiosidade; assim como predominava no espírito de sua época, a desidaimonia²¹ o colocava à mercê das forças destrutivas de sua psique, sem armas para lutar contra um inimigo que mesmo o ferindo não acreditava existir.

Aliás, não bastasse a falta da legitimidade das forças intrínsecas da alma do homem, até mesmo a psique era motivo de dúvida e descrença à época de Jung – como ainda hoje o é. Deste modo, o sofrimento psíquico é menosprezado e encarado como sinal de fraqueza, irreal em sua pseudo-imaterialidade²², elevando cada vez mais a vulnerabilidade do homem ainda que sob inegável dor e fatalidade.

Um famoso ditado usado por religiosos afirma que: você pode não acreditar em Deus, mas Deus acredita em você. Da mesma forma, o homem pode não acreditar na alma, mas isto não o torna imune aos benefícios e riscos que nela residem.

No inconsciente habitam forças impessoais que podem facilmente subjugar o frágil *eu* do homem, e o risco se agrava quando ele se encontra desprovido de mecanismos que o protejam dessas forças. Em certa passagem, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) refere-se a esse risco dando como exemplo as transformações ocorridas

²¹ Referente ao termo grego *daemon* (δαίμων), de espírito ou divindade, precedido pelo prefixo *des-* que indica negação ou ausência. Jung utiliza este termo como sinônimo de desencantamento ou desanimação, para expressar a negação da alma, como ocorre ao homem contemporâneo preso ao modelo materialista e racionalista.

²² Levando em consideração que não há como dissociar os eventos da psique e do corpo, ocorrendo sempre os dois fenômenos e de forma simultânea.

no culto cristão que resultaram no movimento protestante, o qual abdicou de vários desses instrumentais dogmáticos ou ritualísticos. Afirma ele:

Quando caiu a barreira dogmática e o rito perdeu a autoridade de sua eficácia, o homem precisou confrontar uma experiência interior sem o amparo e o guia de um dogma e de um culto, que são a quintessência incomparável da experiência religiosa, tanto cristã quanto pagã. (§33, p. 26)

Forças destrutivas internas podem irromper, como no caso do paciente de Jung citado acima, além de sintomas diversos que afetem psique e corpo. Fenômeno similar pode também ser observado no âmbito coletivo, afetando todo um grupo ou comunidade.

Nomeado também por Jung como *des-animação*, um dos primeiros passos da sociedade ocidental na realização desse movimento foi observado por meio da criação da astronomia como ciência. Não por acaso um dos objetos mais distantes dentre aqueles com que o homem se relaciona foi um dos primeiros para a retirada de projeções, o que viria a acontecer mais tarde com montanhas, rios, árvores etc., chegando finalmente a um *erro ingênuo*, “a neurose peculiar aos habitantes das grandes cidades, que é o ateísmo” (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §142, p. 91).

Através desse desencantamento gradual, sem nos darmos conta começamos a violentar os *deuses* e, em consequência, a humanidade. De acordo com Tacey (2013, p. 18):

O problema é que ainda ignoramos a violência feita ao campo do sagrado. Como nós podemos saber da violência se nós pensamos que o sagrado é uma ilusão que nós mesmos fabricamos? Em termos do grego antigo, nossa falha tem sido *hybris*, isto é, a inflamação do humano às custas dos deuses. Tragédias gregas constantemente expressam o problema da *hybris*, mas devido nossa falta de imaginação e consciência simbólica nós estamos incapazes de relacionar esta condição a nós mesmos.

No que tange à *hybris*, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) diz tratar-se de uma inflação do *eu* que segue um movimento de hipertrofia da consciência, depondo a alma de seu trono e desencadeando uma série de *ismos*²³ que só oferecem anarquia e destruição, “isto porque, em consequência da inflação, a *hybris* humana escolhe o eu, em sua miserabilidade visível, para senhor do universo” (§144, p. 93).

²³ Jung ([1938]2008, OC XI/1) aqui se refere em especial aos regimes totalitários que floresciam à época, entre outros movimentos ideológicos sociais de mesmo gênero.

Ainda em referência a esta *hybris*, Jung afirma haver grande proximidade entre ela e o estado patológico.

E por isto [...] o homem moderno sofre de uma *hybris* da consciência, que se aproxima de um estado patológico. A esta condição psíquica do indivíduo corresponde, em larga escala, a hipertrofia e a exigência de totalidade da ideia de Estado. Assim como o Estado trata de 'englobar' o indivíduo, assim também o indivíduo imagina ter 'englobado' sua alma, e faz disto até uma ciência, baseado na absurda suposição de que o intelecto, mera parte e função da psique, basta para compreender a totalidade da alma. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §141, p. 89).

Seguindo esta ideia que ultrapassa a esfera individual e vai refletir-se em movimentos sociais e políticos, marca notável de uma época que presenciara, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) faz menção a regimes totalitaristas que eclodiam em sua época, à voz de um povo que, apesar de vivenciar um enorme avanço no desenvolvimento intelectual, clamava por um modelo político incoerente com seus princípios, modelos teocráticos, uma atmosfera altamente belicosa, eventos de destruição em massa e genocídios. Em sua análise, diz ele:

Não é difícil compreender que as potências do mundo subterrâneo – para não dizer infernal – antes acorrentadas e domesticadas, com maior ou menor êxito, dentro de um gigantesco edifício espiritual, estão procurando criar uma escravidão e prisão estatais desprovidas de qualquer estímulo psíquico e espiritual. Não são poucas as pessoas atualmente convencidas de que a pura razão humana não está verdadeiramente à altura da tarefa imensa de conter o vulcão que entrou em erupção. (JUNG, [1938] 2008, OC XI/1, §83, p. 52).

Algumas linhas de pensamento das ciências humanas se atêm ao aspecto óbvio de doutrinação de uma confissão religiosa, com seu corpo de princípios morais e advertências de punição, tendo herdado um conjunto de costumes evolutivamente selecionados ao longo de milênios. Desta forma, identificam o grande êxito da religião na série de ensinamentos passados de geração para geração, inscritos em grande medida na consciência cultural de um certo grupo, tendo como expoente no homem o que Freud chamou de *superego*.

Jung também considerou este aspecto; entretanto, o espectro de atuação do religioso, como religião ou confissão, *gnosis* ou dogma, está além de interdições morais, frutos de um darwinismo comportamental; ele alcança as instâncias mais profundas da psique, e está também no *exercício da alma*.

Conforme a citação acima, atribui-se um descrédito à *pura razão* como via para alcançar paz ou equilíbrio. Como se sabe, o exercício intelectual ocorre nos domínios da consciência, que é somente uma parcela de nossa personalidade, individual e coletiva. Seja em sono ou em vigília, nossa parcela inconsciente, cuja extensão desconhecemos, mantém-se continuamente ativa, e os *deuses* que lá residem atuam evocados ou não, isto é, as potências que lá se encontram estão sempre aptas para agir, sejam elas *angelicais* ou *demoníacas*, sejam construtivas ou destrutivas. A questão é: quais forças irão agir quando se nega a alma? Que princípios arquetípicos tomarão a frente quando o abismo que os separa do intelecto só aumenta? Que deuses comandarão quando não se escolhe uma hierarquia?

O desenvolvimento intelectual, sem dúvida, desempenhou e ainda desempenha um papel fundamental na humanidade. Os avanços técnicos e científicos nos permitiram lidar melhor com o ambiente ao nosso redor, antecipar e solucionar problemas, proporcionar maior conforto etc. Atualmente gozamos de uma posição privilegiada neste quesito, pois nosso desenvolvimento técnico e intelectual alcança níveis estratosféricos e continua a avançar com velocidade descomunal; mas estamos pagando o preço por negar a religiosidade, por negar a alma.

Pouco mais de meio século após a morte de Jung lemos seus escritos e nos sentimos bastante identificados com o seu sentimento e percepção em relação a esse desenvolvimento do homem e à atmosfera ao seu redor. Apesar das drásticas mudanças ocorridas desde então, o espírito de nossa época ainda mantém muitos daqueles trejeitos e questões presentes na primeira metade do século passado. Em uma de suas passagens, Jung [1928] 2009, OC VIII/2) deixa clara esta questão:

Não há razão, portanto, para nos espantar, se virmos que as compensações religiosas desempenham papel tão importante. Que isto aconteça precisamente em nossa época, talvez com maior intensidade do que antes, não é senão consequência natural do materialismo reinante de nossa cosmovisão. (§483, p. 190)

3 APROXIMAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO E A PRÁTICA JUNGUIANA E A RELIGIOSIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

Eis a razão pela qual eu levo a sério os símbolos criados pelo inconsciente. Eles são os únicos capazes de convencer o espírito crítico do homem moderno. JUNG ([1938] 2008, p. 111).

Como podemos ver no primeiro capítulo, a religiosidade se apresentou como uma das principais preocupações de Jung, e seus apontamentos sobre o fenômeno religioso, que conflitavam com o espírito do homem moderno, ainda hoje nos soam bastante familiares, apesar de haver indicativos de transformações neste âmbito, seja na dinâmica do conflito ou mesmo no estabelecimento de novas relações com a religiosidade.

Neste capítulo buscaremos lançar algumas aproximações entre a psicologia analítica e a religiosidade, traçando uma linha que vai de Jung a trabalhos mais recentes, em especial David Tacey (2013), e oferecendo reflexões a partir de perspectivas acerca da religiosidade e questões que tangem o pensamento e a prática psicológica e analítica em interface com o fenômeno religioso.

Alguns trabalhos também são apresentados a fim de problematizar esse estudo, tais como os do junguiano C. Michael Smith (1995) e do psicólogo Kenneth Ira Pargament (2011), especialistas nos estudos sobre religiosidade em âmbito psicoterapêutico. Esses trabalhos trazem relevantes visões sobre a relação entre religiosidade e psicoterapia, proporcionando diferentes perspectivas acerca da compreensão do fenômeno religioso e sua relação com a prática clínica.

Como visto anteriormente, transitar entre psicologia e religiosidade é deslocar-se em um campo interdisciplinar, e para isto é necessário estabelecer não só uma relação respeitosa mas também limites claros. Tão importante quanto realizar aproximações é efetuar distanciamentos. Nesta direção, serão oferecidas reflexões sobre os limites entre religiosidade e o pensamento e a prática junguiana.

Aliás, além de limites claros deve-se ter também um nítido conhecimento da natureza e condição do fenômeno em questão, isto é, a religiosidade. Para tanto, será apresentada a visão de Tacey (2013) sobre como se configura a religiosidade no espírito do homem contemporâneo dentro de uma concepção junguiana.

Não obstante, esta condição tem um aspecto histórico e cultural próprio. Dentro da visão de Jung, como mencionado anteriormente, a religiosidade se dá na relação com os conteúdos mais profundos da psique humana; entretanto, com um maior desenvolvimento da crítica e da racionalidade no homem moderno, a dinâmica com esse material interior profundo foi alterada. Apesar de os símbolos do inconsciente não serem estranhos ao homem, constituindo um substrato contido na alma de cada sujeito, o espírito crítico do homem moderno mostrava não estar em consonância com este seu outro lado.

Estes símbolos têm a característica de emergir infundidos de uma força animadora, servindo de canais para dar vazão às potências latentes na alma humana e à realização de seus misteriosos desígnios. Contudo, cansado de mistérios e de conviver com realidades que não poderia compreender, o homem tomou uma arriscada decisão: matar Deus²⁴.

Em tempos de domínio da igreja vivia-se sob a divisa de “bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt., 5:3); o desenvolvimento intelectual era desencorajado e a crítica racional julgada como um inimigo da fé. Atualmente, pobres são os religiosos, os que dispensam atenção aos sonhos, aos mitos e a outras manifestações da alma ou dos deuses, porque é deles um reino infantil, tolo e ignóbil.

Para Tacey (2013, p. 3), “se a grande repressão foi sexualidade ao tempo de Freud, espírito²⁵ é o reprimido em nosso”. Ou, nas palavras de Hall (1994, p. 16), “do mesmo modo como os vitorianos eram pudicos com relação ao sexo, assim também nos tornamos pudicos com relação a preocupações honestas religiosas”.

Entretanto, vai se adotando esse modelo de pensamento sem se ter consciência das consequências que daí podem decorrer. “A sociedade pensa que está se protegendo ao repelir o sagrado, mas está chamando o desastre pois o sagrado volta para assombrá-la de diversas formas” (TACEY, 2013, p. 18).

No capítulo anterior foram incluídos os apontamentos de Jung para tais riscos, visto que já em seu tempo o psiquiatra suíço observava a emergência dos

²⁴ Referimo-nos aqui a um superinvestimento no aspecto secular ou não religioso.

²⁵ Tacey (2013) utiliza o termo espírito para designar o aspecto imaterial da realidade humana, assim como o aspecto divino. Jung utilizou-o nesses mesmos sentidos, contudo Tacey dá maior destaque ao termo em seu trabalho.

sintomas desse conflito não só na clínica, mas também em grupos ou nações inteiras. Nessa direção, Tacey (2013, p. 37) alerta que:

A humanidade ateuista moderna pode superar as formas do sagrado, mas não superar a ânsia pelo divino, pois este é um impulso inato. Embora a modernidade tenha abolido religião, ocorre que aquilo que foi rejeitado emerge novamente enquanto um anseio existencial. Assim como Freud disse, o reprimido retorna, e retorna de um novo jeito e com um caráter diferente.

Ainda segundo Tacey (2013, p. 11), “secularismo tem o efeito paradoxal de nos fazer não menos mas *mais* espirituais, na medida em que nós somos impelidos de dentro a procurar sentido”, e por mais que tentemos nos libertar de algum tipo de religiosidade, seremos forçados a procurar algo para substituí-la.

Hillman (1984) chama atenção para a alma humana, residência desses fatores religiosos e via de intermediação entre o científico e o religioso. O autor entende que há um campo nublado entre a psicologia e a religião, onde essa interseção se mostra tão confusa quanto negligenciada por cada uma destas disciplinas:

O lugar que a psicologia e a teologia têm em comum é a alma; porém a alma é um “não lugar”, pois não é considerada preocupação principal nem pela teologia nem pela psicoterapia dinâmica. Uma estuda Deus e suas intenções, e a outra estuda o homem e tudo aquilo que o induz a sentir, expressar-se e agir como o faz, ao passo que o espaço entre ambas é frequentemente deixado livre. Esse vácuo, onde tradicionalmente se espera que Deus e o homem possam se encontrar, acabou sendo a terra de ninguém onde os analistas e os religiosos se confrontam. (p. 39)

Nesse mesmo sentido, Tacey (2013) assinala que o nosso atual contexto configura-se como uma *terra de ninguém espiritual*, por vez que somos educados por meio de uma formação crítica e científica, ansiando por fatos empiricamente verificáveis, de modo que as confissões religiosas tradicionais, através de seus dogmas institucionalizados, nos oferecem a não mais convincente proposta de *fé*. Aparentemente, a saída se processa como uma busca pessoal e interior, e neste ponto a psicologia profunda pode se encaixar perfeitamente e representar um

valioso instrumento na busca por um novo paradigma religioso²⁶ de acordo com nosso contexto pós-secular²⁷.

Uma psicologia profunda baseada na exploração do inconsciente se torna o local para a recuperação da sabedoria em uma era pós-secular. A psicologia profunda oferece a dimensão subjetiva da filosofia da religião que precisamos para encontrar nosso caminho para fora da terra de ninguém. (TACEY, 2013, p. 30)

Tacey (2013) ainda defende que deveríamos nos livrar do peso morto dos dogmas e procurar em nossa alma a substância que irá construir nossa religiosidade, ainda que aquilo que encontremos possa se mostrar próximo aos conteúdos institucionalizados. Este ponto será analisado em maior detalhe mais adiante.

Sem discutir os méritos da existência de um plano divino, a religiosidade, juntamente com seus símbolos e práticas, oferece uma série de benefícios à humanidade, seja de modo institucionalizado ou não. Segundo Tacey (2013, p. 1), Jung encontrou um modo de utilizar esses proveitos em seu método terapêutico:

Jung afirmou que a vida espiritual repousa enterrada no inconsciente e isto poderia ser escavado e trazido para a consciência com resultados terapêuticos. Ele usou este método com clientes em sua prática e acreditava que o mesmo método poderia ser aplicado para sociedade e nações.

Se para alguns autores e pesquisadores vivemos sob o domínio do pensamento materialista e secular, para Tacey (2013) já nos situamos em um momento de transição, nos encaminhamos para um momento pós-secular, adentramos um momento próprio para receber as contribuições da psicologia analítica.

Longe de serem relíquias do nosso passado, os “deuses” ou arquétipos poderiam levar a um renascimento, como começamos a ver a relação humana com o cosmos e suas forças sagradas. Jung predisse que o humanismo secular ficaria sem autoridade, e as pessoas seriam forçadas a procurar por alternativas ao ateísmo. Esta mudança em nossa cultura chegou mais cedo que Jung poderia ter imaginado, já que estamos conscientes hoje que necessitamos de um olhar integral da realidade que inclui o espiritual. Nosso tempo é pós-secular, e como tal é mais receptivo às contribuições de Jung que antes. (p. 2)

²⁶ Adiante serão discutidas em maiores detalhes as possibilidades de um novo paradigma religioso e a contribuição da psicologia analítica para esta questão.

²⁷ Para Tacey (2013), o homem moderno vivia em uma era secular, marcada pela crítica e racionalidade, onde o religioso e os símbolos do inconsciente foram subvalorizados; contudo, estaríamos agora adentrando em uma era pós-secular, em que se começa a atender às demandas religiosas da alma.

Entretanto, como em qualquer transição há dificuldades e, mais ainda, uma série de interrogações. Deixamos um primeiro momento religioso confessional para ingressarmos em uma era secular. Atualmente estamos avançando para uma nova etapa, pós-secular, na qual a religiosidade reivindica seu posto; porém, modelos confessionais tradicionais nem sempre são suficientes para satisfazer essa demanda. Anseia-se por novos modelos, e todos são chamados a refletir e repensar as formas de se relacionar com o fenômeno religioso.

Ao avaliar a importância da religiosidade há um século atrás, Jung já nos indicava alguns pontos a considerar ([1930]2009, OC VIII/2) quando afirmava, por exemplo, que as religiões poderiam servir como uma espécie de *escola* para aqueles que chegariam aos 40 anos, ou seja, que estariam entrando na segunda metade da vida, auxiliando-os a melhor lidar com as questões mais emergentes neste período. Segundo o psiquiatra suíço, se para os jovens o grande propósito é a construção de uma vida, para aquele que estaria ingressando nessa segunda etapa o intuito seria o de capacitar-se para separar-se da vida. Neste sentido, as religiões poderiam nos beneficiar não somente em lidar com os fatores inconscientes, mas também dando um propósito para as nossas vidas. “Tenho observado que uma vida orientada para um objetivo em geral é melhor, mais rica e mais saudável do que uma vida sem objetivo” (JUNG, ([1930] 2009, OC VIII/2, §792, p. 351).

No entanto, como isto poderia ser pensado em nossa realidade? E em termos psicoterapêuticos, como poderíamos trabalhar esta questão na clínica? Como as contribuições de Jung poderiam nos ajudar a refletir em relação a esse novo paradigma religioso? Sem a presunção de responder a todas estas questões, buscarei ao longo deste capítulo ao menos oferecer algumas reflexões para ampliar a consciência e repensar práticas frente a este fenômeno. Inicialmente focarei atenção nos relevantes estudos de Kenneth I. Pargament e C. Michael Smith nessa área, que incluem questionamentos e reflexões em relação ao cruzamento entre psicoterapia e religiosidade.

3.1 Entre práticas seculares e espirituais

O psicólogo americano Kenneth I. Pargament especializou-se no campo de estudo sobre psicoterapia e religiosidade. Em um primeiro momento sua pesquisa focou-se nos benefícios biopsicossociais decorrentes de práticas religiosas, para mais tarde buscar aliar seu material de pesquisa, a religiosidade, à sua prática clínica. Após anos de prática e pesquisa foi então publicado o fruto desse esforço, a obra intitulada *Psicoterapia espiritualmente integrada: compreendendo e lidando com o sagrado* (PARGAMENT, 2011).

Uma de minhas suposições básicas tem sido que nós não podemos trabalhar com questões espirituais a menos que nós entendamos o que espiritualidade²⁸ é. Deste modo, eu tenho tentado fornecer profissionais²⁹ com um modo empiricamente fundamentado de pensar sobre espiritualidade como uma base para a prática clínica. Tenho enfatizado a riqueza da espiritualidade, a importância de estar capacitado para trabalhar com diversas expressões espirituais, tanto tradicional como não tradicional, e a necessidade de recorrer a diversas teorias, pesquisas e métodos clínicos para capturar ao menos uma parte deste complexo e elusivo fenômeno. Além disto, tenho advertido sobre a tentativa de “explicar espiritualidade” através de uma redução aos mais básicos processos psicológicos, sociais ou físicos. Ademais, tenho insistido que espiritualidade seja entendida e tratada como uma dimensão legítima da experiência humana nela mesma. E tenho evitado a tentação de idealizar espiritualidade, salientando, em vez disto, a necessidade de terapeutas reconhecerem o fato básico da vida: que a espiritualidade pode ser parte da solução assim como parte do problema. (PARGAMENT, 2011, p. X).

Deste modo, o autor salienta ainda que a espiritualidade, em suas práticas e pressupostos, pode ser um fator positivo, porém também neurotizante³⁰.

Ainda de acordo com Pargament (2011), para boa parte dos potenciais clientes uma psicoterapia espiritualmente integrada seria bem recebida. Além disso, “questões espirituais frequentemente surgem na psicoterapia, mas sem o reconhecimento consciente de clientes e terapeutas” (p. 17).

O autor faz uma avaliação muito positiva da religiosidade, que considera deve merecer grande respeito e atenção por parte de pesquisadores e psicoterapeutas.

²⁸ O autor utiliza o termo *espiritualidade*. Neste contexto, este termo está relacionado ao sagrado, haja ou não ligação com uma confissão religiosa. Ao abordarmos Pargament utilizarei este termo dentro desta concepção.

²⁹ O autor fala aqui de sua experiência enquanto professor e formador de psicoterapeutas.

³⁰ Por exemplo, extremismos e fundamentalismos religiosos podem servir como esteio para a manutenção de neuroses, o que provavelmente esteja mais relacionado ao conteúdo confessional.

É lamentável que cientistas sociais e profissionais de saúde têm tentado reduzir espiritualidade supostamente a motivações humanas mais fundamentais. O novo foco em espiritualidade, entretanto, poderia nos lembrar que espiritualidade é uma parte crucial da vida que não pode e não deveria ser explicada. Mais que reduzir espiritualidade a atividades mais básicas, o campo de psicologia poderia elevar o foco ao considerar espiritualidade como uma dimensão mais alta do potencial humano. (PARGAMENT, 2011, p. 31)

Nesse mesmo sentido, a religiosidade – ou, de acordo com sua terminologia, a espiritualidade – não seria apenas uma *atividade reativa* humana, isto é, um subproduto decorrente de fatores psicológicos, sociais ou genéticos, apesar de não negar a influência deles no desenvolvimento da religiosidade. Contudo, a religiosidade deve ser encarada como um fator tão distinto quanto essas outras áreas, como uma espécie de instinto, considerando sua emergência na vida individual e coletiva do homem nos mais diversos contextos e momentos (PARGAMENT, 2011).

Smith (1995) assinala a perda do senso do sagrado ao traçar uma linha que se inicia na Idade Média até chegar à contemporaneidade. Pode-se assim observar o reducionismo científico repercutindo também no âmbito psicoterapêutico atual, inclusive na área de *aconselhamento pastoral*³¹.

Ainda de acordo com o autor, trabalhos como os de Rudolf Otto, Gerhardus van der Leeuw e Mircea Eliade seriam responsáveis pela tentativa de recuperar o senso perdido de sagrado do Ocidente, ao mesmo tempo reconhecendo a natureza *sui generis* do sagrado e legitimando o fenômeno enquanto categoria própria (SMITH, 1995).

Tal como apontado por Jung, Smith (1995) ressalta que seja reconhecida a importância da religiosidade, importância esta não só ao homem de outros períodos ou culturas, mas também ao contemporâneo.

Uma variedade de perspectivas suporta a conclusão que recursos religiosos têm um papel efetivo no cenário terapêutico ocidental contemporâneo, um papel não menos efetivo que em situações não ocidentais ou ocidentais históricas. (p. 113)

³¹ O aconselhamento pastoral (*pastoral counseling*) é uma prática disseminada nos Estados Unidos da América, onde religiosos e não religiosos recebem capacitação em psicologia para realizar práticas terapêuticas em âmbito religioso.

Entretanto, se para alguns as aproximações de Jung ao campo religioso se configuraram como um exagero, para Smith (1995) os esforços do psiquiatra suíço podem ter sido insuficientes. O autor entende como necessário o reconhecimento do caráter *sui generis* do Divino:

A teoria da psicologia junguiana produziu uma importante contribuição em direção de uma compreensiva afirmação dos temas religiosos na experiência psicológica, mas não afirma adequadamente a eficácia da realidade do Divino na psique. Mesmo assim o trabalho de Jung fornece uma rica fonte de dados empíricos sobre imagens e motivos religiosos na experiência religiosa, certos problemas aparecem na teoria junguiana quanto a possibilidade de afirmar a realidade Divina como *sui generis*. Jung foi ambivalente, e às vezes conceitualmente incoerente, quando fez afirmações sobre a realidade do Divino e as relações entre esta realidade e os processos do desenvolvimento psicológico. (SMITH, 1995, p. 115).

Como já dito anteriormente, Jung mantinha um posicionamento de *não saber* em se tratando da realidade ou verdade teológica, reconhecendo os limites de sua competência. Entendo que não adentrar discussões metafísicas não necessariamente seja deixar de reconhecer a dimensão espiritual como um campo *sui generis*. Contudo, vários aspectos das teorias e posicionamentos de Jung eram contraditórios e ambivalentes, e o mesmo ocorre neste quesito.

Apesar disso, alguns apontamentos podem nos auxiliar a pensar sobre esta questão. Em uma de suas conferências Jung ([1931] 2009, OC VIII/2) relativiza a natureza daquilo que entendemos por *verdade*, atribuindo mesmo um caráter de crença e fatores irracionais como base para aquilo que adotamos como verdadeiro. Para ele, tanto o espiritual quanto a matéria estão além da única verdade imediata do homem: a *realidade psíquica*. Ao final da conferência, Jung assinala a importância do âmbito espiritual para uma maior compreensão do homem:

Na realidade, as representações espirituais gerais são um elemento constitutivo indispensável da vida psíquica que se encontra em todos os povos que possuem uma consciência já de algum modo desenvolvida. É por isto que sua ausência parcial ou mesmo sua negação ocasional entre os povos civilizados deve ser considerada como uma degenerescência. Ao passo que a Psicologia, em seu desenvolvimento, até aqui se preocupa sobretudo com o condicionamento físico da alma. *A tarefa da Psicologia no futuro será a de estudar as determinantes espirituais do processo psíquico.* (Grifo nosso; §687, p. 302).

Em outro trecho, Jung ([1931] 2009, OC VIII/2) prossegue explorando esses limites da espiritualidade e suas relações com a alma:

Sabemos hoje, é verdade, que existem na alma processos de transformação, condicionados espiritualmente, e que estão, por exemplo, na base das iniciações bem conhecidas da psicologia dos povos primitivos ou dos estados psíquicos induzidos pela prática da ioga. Mas ainda não conseguimos determinar suas leis próprias. Sabemos apenas que grande parte das neuroses se deve a uma perturbação desses processos. (§688, p. 302)

Se tanto o material quanto o espiritual estão para além do conhecimento direto do homem, Jung não se furta a realizar especulações, sejam associadas a espírito ou matéria. Apesar de ele não deixar claro qual a natureza dessa *espiritualidade* a que se refere, prefiro adotar seu próprio posicionamento presente no texto e entender a questão em termos de realidade psíquica, isto é, que ele esteja se referindo ao espiritual enquanto imaterial e transcendente. O que de fato exista para além disso fica a critério de cada um, um mistério que cada homem buscará compreender de acordo com suas crenças ou cosmovisão.

Um outro ponto importante nesta conferência, como é possível notar nas citações, é o destaque dado por Jung à dimensão espiritual e sua compreensão para o trabalho psicoterapêutico. Ele já destacava a necessidade de pesquisar mais sobre esta área e buscar compreender melhor seus mecanismos para aprimorar o processo terapêutico. Quase um século depois, porém, psicoterapeutas mostram-se ainda muito resistentes à concepção desta dimensão no trabalho clínico.

Pargament (2011) aponta para o fato de que grande número de psicoterapeutas têm dificuldade em lidar com religiosidade na clínica, evitando-a durante o trabalho. Este tipo de atitude, segundo o autor, pode levar a grandes dificuldades para o sucesso psicoterapêutico.

Para Smith (1995, p. 22), “as principais escolas e profissões de psicoterapias seculares têm tendido a reduzir ou evitar lidar com materiais religiosos terapeuticamente, mesmo quando emergidos constantemente nas sessões de terapia”. O autor acrescenta ainda que:

[...] uma variedade de psicólogos antropológicos e culturais fornecem uma variedade de perspectivas na distinção entre terapeutas sacros e seculares. Cada perspectiva tenta clarificar estas diferenças enquanto comentam sobre o empobrecimento secular ocidental de recursos religiosos nos pressupostos fundamentais dos curadores. Entrementes, dentro das profissões de psicoterapia ocidental mesma, o abandono do uso ativo dos recursos religiosos, e a perda do senso de sagrado, mal é lamentada. (p. 21)

Entretanto, algumas propostas mais recentes tentam integrar novamente a religiosidade ao trabalho psicoterapêutico. É o caso da *Psicoterapia Espiritualmente Integrada* de Pargament (2011, p. 18), em que a “espiritualidade é o fenômeno central de interesse neste tipo de abordagem de tratamento”.

[...] psicoterapia espiritualmente integrada admite que clientes frequentemente tragam questões espirituais para a sala, e encoraja os clientes a dar voz ao que pode ser difícil expressar. Uma psicoterapia espiritualmente integrada torna o implícito explícito. Nesta forma de tratamento, terapeutas e clientes falam abertamente sobre espiritualidade como uma dimensão significativa em sua própria razão, qual não é reduzida presumidamente a processos psicológicos e sociais mais básicos. Terapeutas e clientes identificam mais claramente o que o cliente admite como sagrado. Eles falam mais diretamente sobre como espiritualidade pode ser uma relação terapêutica. E no processo de tornar o implícito mais explícito, clientes e terapeutas podem fazer melhor uso de um ingrediente potencialmente crucial de sucesso na psicoterapia. (PARGAMENT, 2011, p. 18).

Ainda de acordo com o autor:

Psicoterapia espiritualmente integrada apoia-se no pressuposto que espiritualidade é uma dimensão vital na vida de muitos clientes. Não deve ser dispensado como um conjunto de crenças, práticas ou emoções estáticas ou compartimentalizadas usadas ocasionalmente para melhorar o estado de espírito ou a saúde. Trata-se, ao contrário, de um conjunto de caminhos que as pessoas seguem na busca pelo sagrado. (PARGAMENT, 2011, p. 176).

Sob este modelo de abordagem psicoterapêutica, “espiritualidade não é divorciada da dimensão psicológica, social e física – longe disto. O poder da espiritualidade reside no fato de que ela é totalmente permeada na construção da vida” (PARGAMENT, 2011, p. 21), esteja ela se relacionando positivamente ou não com a vida do cliente.

Já Smith (1995) apresenta a proposta de *psicoterapia sagrada ou religiosa*, diferenciando-a abaixo dos tradicionais modelos psicoterapêuticos seculares:

Psicoterapia secular ocorre de modo característico na cultura ocidental moderna e ou (a) ignora aspectos religiosos, (b) os relegam à um status marginal, ou ainda (c) os reduzem a algo puramente psicológico, biológico, ou outras categorias científicas. *Psicoterapia sagrada ou religiosa*, diferentemente, afirma a dimensão religiosa dos problemas de saúde mental, seja exclusivamente ou em conjunto com categorias psicológicas científicas, e faz uso do imaginário, categorias e crenças religiosas no diagnóstico e tratamento de desordens mentais. (p. 5)

Pargament (2011) elenca pontos importantes a considerar na relação entre psicoterapia e religiosidade. Em se tratando do cliente, destaca que não há como

deixar sua espiritualidade fora do *setting*; problemas espirituais podem causar problemas psicológicos, e vice-versa; a espiritualidade pode ser uma fonte de solução para problemas, assim como pode se constituir em fonte de resistência para soluções. Da parte do terapeuta, o autor considera que esse profissional também não deixa sua espiritualidade fora do *setting*; há variações nos níveis em que psicoterapeutas trabalham a dimensão espiritual em psicoterapia; não há lugar para intolerância religiosa nessa área; e ainda, o trabalho de psicoterapia espiritualmente integrada demanda do terapeuta conhecimento, abertura, tolerância, autoconhecimento e autenticidade. Finalmente, em se tratando do processo psicoterapêutico, Pargament afirma que existe uma dimensão espiritual da psicoterapia; ainda que não seja explicitada a espiritualidade de terapeuta e cliente, ela afeta a relação entre eles e, em consequência, o tratamento; transformações psicológicas e espirituais ocorrem paralelamente ao longo do tratamento; qualquer modelo psicoterapêutico pode ser enriquecido ao se explicitar a dimensão espiritual; e, por último, a psicoterapia espiritualmente integrada pode fornecer novas perspectivas e soluções para problemas religiosos.

Ainda de acordo com Pargament (2011), um dos mais relevantes serviços do psicoterapeuta é auxiliar seus clientes a identificar e a fazer uso de seus próprios recursos, nas mais diversas áreas, para lidar com os conflitos diários. Ao mesmo tempo, considera que a espiritualidade é um componente fundamental que pode ser utilizado durante a psicoterapia, devendo o terapeuta ajudar os clientes a identificar e utilizar os seus recursos religiosos.

Entretanto, o autor alerta para o fato de que pode haver momentos em que os recursos religiosos ou confessionais não devam ser utilizados, quando por exemplo sejam eles mais parte do problema do que da solução; portanto, o terapeuta deve estar atento para tais situações. Podem ocorrer confrontos em relação a posicionamentos religiosos ou confessionais, sem garantia de que não ocorram mudanças no posicionamento do paciente em sua relação com o sagrado. De qualquer modo, o objetivo da psicoterapia espiritualmente integrada é o enriquecimento e a integração da religiosidade, não a sua eliminação (PARGAMENT, 2011).

O autor afirma ainda que a eficácia de uma psicoterapia espiritualmente integrada depende não só da disposição do paciente, como também da disposição e do preparo do terapeuta. Assim, uma clara perspectiva sobre espiritualidade é o alicerce para este modelo de abordagem.

Pargament (2011) reúne quatro pontos para embasar a importância de se dispensar uma maior atenção à espiritualidade: primeiro, a espiritualidade é uma parte natural da vida, podendo ser vista como uma das motivações básicas ou instintos humanos; segundo, ela pode ser um fator de fortalecimento de saúde e desenvolvimento psíquico, embora também possa se constituir em um fator nocivo ao indivíduo; terceiro, a espiritualidade possui caráter terapêutico, quando bem direcionada; e, por fim, o autor crê que este é o momento propício para pôr em prática o que a teoria vem fornecendo como material para essa relação entre psicoterapia e espiritualidade, após o desenvolvimento de tantos estudos sobre o tema, que podem proporcionar as bases necessárias para que a psicologia possa recorrer e dialogar com a dimensão religiosa e seus recursos tão caros ao ser humano.

Apesar dos apontamentos acima, Pargament (2011) chama atenção para o fato de que não há como se conceber um manual de instruções para fins de tratamento, pois isto dependerá do contexto que envolve cliente, terapeuta e terapia. Deste conjunto singular emergirá um modo igualmente distinto de se fazer clínica, integrando também a espiritualidade.

Esta visão aproxima-se bastante do modo junguiano de fazer clínica, ou seja, uma clínica singular e contextualizada. Há de se levar em conta a psicologia de cada sujeito, suas demandas, a relação transferencial e contratransferencial etc. Neste contexto, deverá ser igualmente considerada a religiosidade, suas crenças e práticas, e se atendermos à alma é possível que também venhamos a intervir neste campo.

3.2 Psicoterapia junguiana e atitude religiosa

Como mencionado no segundo capítulo, há quem considere a religiosidade um dos pilares do pensamento junguiano, e que sua psicologia e proposta

psicoterapêutica convirjam para o aspecto religioso da psique. Quanto a esse ponto pode-se verificar uma semelhança entre a proposta de Jung e as contribuições dos autores no subitem precedente. Entretanto, no capítulo anterior privilegiei o aspecto conceitual da religiosidade no pensamento junguiano, ao passo que agora avançarei na tentativa de realizar uma maior aproximação entre esse conceito e a proposta de psicoterapia junguiana.

Antes, porém, um fato importante merece ser sublinhado: as publicações realizadas nesse campo. No capítulo do método mencionei que seria feita uma busca em revistas e periódicos através de descritores relacionados à psicologia analítica e religiosidade. Essa busca resultou em um número muito baixo de resultados, vários deles já bastante desatualizados. Tacey (2013, p. 7) identifica esta mesma dificuldade:

É surpreendente, dado a intensidade do interesse de Jung na espiritualidade e religião, que poucos analistas junguianos tenham explorado este tópico. A maioria dos analistas parecem focar em outras coisas, em questões clínicas ou terapêuticas. A escola desenvolvimentista de psicologia analítica (decorrente de Michael Fordham) quase nunca menciona este lado do trabalho de Jung. A escola arquetípica da América do Norte (Michael Adams, Patricia Berry, James Hillman) parecem desinteressados sobre o trabalho de Jung sobre religião [...].

Groesbeck (1989) também analisa a relação entre as escolas junguianas e o aspecto religioso, embora neste caso não discuta as publicações da área, e sim a relação terapêutica. Ao final da década de 80, o autor classificava alguns modos de trabalho psicoterapêutico em comparação à atitude religiosa na psicologia analítica, associando esses modelos a Jung:

Atualmente, poderia ser dito que existem junguianos ecléticos ou modernos, que trabalham basicamente através de sonhos, tratam relacionamentos através de uma via simbólica e praticam o modelo professor e pupilo. Existem junguianos sacerdotais que podem ser considerados junguianos "clássicos", que têm quase tentado quase ritualisticamente recriar o que ele representou, até mesmo trazendo o background cultural suíço. Eles evocam o numinoso e o arquetípico no processo de cura tanto quanto os padres fazem. Há os junguianos médicos, que têm focado a psicanálise com outras tradições, como Klein, Winnicott, Bion, Langs, Kohut e outros, que expressam Jung e seu processo de cura em termos técnicos e científicos. Há, finalmente, aqueles poucos que podem ser chamados "verdadeiros junguianos", que diferem de outros junguianos na medida em que eles, como Jung, funcionam como Xamãs em seu processo terapêutico lidando diretamente com a doença do paciente de modo a produzir a experiência transformacional de cura. (p. 274)

Groesbeck (1989) associa Jung à figura do xamã, e embasa sua posição citando alguns pontos da vida e obra de Jung, tais como: suas experiências com as potências do inconsciente, ao escrever o *Septem sermones ad mortuos, Liber novus* etc.; sua sensibilidade à situação da psique coletiva de sua época, como ocorrera, por exemplo, durante a primeira guerra; seu caráter dissociativo; além de algumas peculiaridades em sua prática clínica, especialmente o uso de sonhos como instrumento terapêutico.

De certo modo o psiquiatra suíço buscava recuperar esse encantamento perdido dos xamãs e pajés, entre outros curandeiros, um mundo de enfeitados e abençoados como ocorrera outrora. Para Jung ([1927] 2009, O.C. VIII/2), o mundo antigo reconhecia e projetava o demônio, juntamente com os conteúdos autônomos do inconsciente, através de seus sistemas religiosos confessionais, o que não acontece em nossos dias.

Nosso mundo, pelo contrário, libertou-se dos demônios, até ao último resquício, mas os conteúdos autônomos e suas exigências permaneceram. Eles se expressam parcialmente nas religiões; mas quanto mais a religião é racionalizada e enfraquecida – destino este quase inevitável – tanto mais intrincados e mais misteriosos se tornam os caminhos pelos quais os conteúdos do inconsciente chegam até nós. Um dos caminhos mais comuns é a neurose, que é a última coisa que alguém poderia esperar. [...] Com efeito, por trás da neurose se escondem aquelas poderosas influências psíquicas que estão na base de nossas atitudes mentais e de seus poderosos princípios diretores. O materialismo racionalista, uma atitude mental aparentemente insuspeita, é, na realidade, um movimento psicológico de oposição ao misticismo. Este é o antagonista secreto que é preciso combater. (§712, p. 316)

Vale destacar que Jung advoga em favor do misticismo. Bem sabemos que este misticismo corresponde à experiência religiosa de cada indivíduo, não necessariamente com um ser Divino, mas com aquele Deus interior mencionado anteriormente. Nestes termos poderíamos até receber de bom grado as acusações de *místico* feitas ao psiquiatra suíço.

A experiência religiosa é uma necessidade humana ou, como visto anteriormente, uma função da psique que não podemos ignorar sem sofrer as consequências desse ato. Em uma de suas conferências, Jung ([1927] 2009, OC VIII/2) afirma que:

Se, nesta conferência, consegui de algum modo ajudar-vos a reconhecer que os poderes que o homem sempre projetou no espaço sob a forma de deuses e honrou com sacrifícios continuam vivos e ativos em nossa própria

psique, me darei por satisfeito. Esse reconhecimento bastaria para mostrar que a multidão de práticas religiosas e de crenças que, desde tempos imemoriais, têm exercido um imenso papel na história da humanidade não é fruto de fantasias arbitrárias e de opiniões individuais, mas deve sua existência muito mais à influência de forças inconscientes que não podemos negligenciar, sem perturbarmos o equilíbrio psíquico. (§728, p. 321)

Entretanto, ao nos propormos caminhar pelas sinuosas trilhas da psicologia profunda, em especial a psicologia analítica, é inevitável que não nos deparemos com essas potências que jazem nas profundezas da alma humana, tal como ocorrera com Jung.

Hillman (1984) observa que na incursão dessa jornada interior, tal como entendida pela psicologia – uma trilha permeada por complexos, sombras, emoções etc.–, quanto mais se aproxima da essência de si mesmo mais a dimensão humana vai adquirindo traços universais, tal qual a teologia.

É por esta razão, e não por interesses religiosos disfarçados, que o analista acaba se envolvendo tanto com problemas de religião. Não somos padres fracassados que não seguiram a vocação certa. A alma e o inconsciente estão tão interligados, e os problemas da religião são tão vitais para a alma, que somos levados, queiramos ou não, a afirmações sobre Deus simplesmente porque as descobertas mais desconcertantes a seu respeito acabam surgindo no desenrolar de uma análise. Quando Jung alerta para o fato de que a psique tenha uma função religiosa natural, ele não está fazendo proselitismo a favor de uma religião natural ou de algum interesse religioso disfarçado, embora hoje em dia muita gente esteja se valendo de Jung para escorar convicções pouco firmes. (p. 55)

Tacey (2013) também realiza aproximações entre o pensamento junguiano e o aspecto religioso:

O trabalho de Jung evoca o senso do sagrado em seu modelo de psique e seu entendimento de personalidade. Os arquétipos são os “deuses” da mente universal, e o processo de individuação envolve uma permuta dialética entre o desejo do ego e o desejo de forças superiores. Este tipo de psicologia é “religiosa” na medida em que a existência de forças maiores é mais sentida, com mais realidade e efeito, e para influenciarem a estrutura da personalidade e os estágios da vida. (p. 131)

Pode-se observar que fatores maiores que a individualidade do sujeito vão se fazendo presente em sua psicologia e, em última instância, em sua vida. Este algo maior infunde no sujeito tanto ânimo quanto sentido, ou seja, um sentido maior. Hillman (1984, p. 136) faz algumas aproximações entre esse aspecto e a psicoterapia:

De acordo com relatos da tradição, o momento religioso é descrito como um acontecimento intensamente vivido que transcende o ego enquanto revela a

verdade. E é exatamente esse o objetivo da análise. A verdade ali experimentada vai além da verdade causal de uma pessoa: as banalidades do tipo “como fiquei assim”, “quem é o culpado” e “o que devo fazer agora”. A análise se encaminha para a verdade maior da coerência, para insinuações de imortalidade e para descobrir como minha pessoa cabe no esquema mais amplo do destino. Quando estas revelações abrem a porta para o centro emocional, iluminam, ao mesmo tempo, uma parte da escuridão.

Afirmar que esta concepção de psicologia ou psicoterapia destoa dos outros modelos médicos ou psicológicos talvez seja desnecessário; pensar que Jung concebeu este modelo há quase um século, talvez não seja tão fácil de assimilar.

Segundo Storr (1999), diferentemente do que usualmente vemos na medicina ou na psiquiatria, que investe grande tempo e estudo nos distúrbios, Jung voltou-se ao estudo da psique como um todo, o que conseqüentemente deu outro tom ao seu trabalho. Aliás, diversamente dessas outras linhas de pensamento, não é comum Jung focar-se no conceito de *cura*. Há, entretanto, ênfase em uma mudança de atitude, onde a autoaceitação torna-se um dos principais pilares desse novo paradigma – a aceitação daquilo que se é e que não se pode mudar ou ter, descobrindo nesse cenário as possibilidades de uma vida melhor. Ademais, o pensamento junguiano, mais do que com a cura, preocupa-se com o *processo de individuação*, a busca pelo centro regulador da psique, o que simbolicamente poderíamos tomar como a imagem de Deus.

Nesse sentido, Storr (1999) acredita que a visão junguiana de psicoterapia poderia assemelhar-se mais a um modelo religioso que médico-científico. Não por acaso, pois o autor aponta que o próprio Jung já fazia essa correlação entre seu entendimento de psicoterapia e do processo religioso. Esta proximidade, segundo Storr (1999, p. 535), poderia mesmo estar relacionada a uma necessidade de Jung substituir o vazio religioso de sua fé perdida na infância.

Eu acredito que a psicologia analítica de Jung se origina de sua necessidade de reposição da religião que ele perdeu na infância. O processo de individuação é uma busca espiritual, não um método de tratamento médico. É um caminho secular para salvação.

Shamdasani (1999) corrobora este pensamento, afirmando que a psicoterapia teria uma relação muito próxima com a religiosidade, proximidade que, segundo esse autor, o próprio Jung já havia apontado. Para Shamdasani, em um nível

individual “a cura em psicoterapia em última análise consiste no encontro ou recuperação da atitude religiosa” (p. 543).

É neste sentido que sugiro que compreendamos que a psicoterapia, e em particular a psicoterapia interessada no processo de individuação, poderia ser chamada *religio in statu nascendi*. Na concepção de Jung, a fonte de cura em um indivíduo foi a mesma fonte que deu origem para o surgimento das religiões. As analogias mais próximas para este processo de individuação residem nas tradições espirituais, como Kundalini yoga, os exercícios espirituais de São Inácio de Loiola e a alquimia medieval. A diferença fundamental era que a iconografia (idealmente) não era estabelecida previamente. Pois, se a iconografia do processo de individuação, havendo se tornado fixa e codificada, isto também teria, nos termos de Jung, se tornado crença. (SHAMDASANI, 1999, p. 544).

Ainda de acordo com Shamdasani (1999, p. 543), a intenção da psicologia de Jung era a de um processo de tomada religiosa, buscando trabalhar os sentidos da experiência religiosa fosse dentro de um repertório simbólico pessoal ou mesmo de tradições religiosas instituídas:

Jung tentou desenvolver uma psicologia de um processo de tomada religiosa. A tarefa era retratar a tradução e transposição da experiência numinosa dos indivíduos em símbolos, e eventualmente para os dogmas e credos das religiões organizadas.

No entanto, o autor complementa: “Para que uma psicologia de processo de tomada religiosa tenha sucesso, é essencial que a psicologia analítica não sucumba ao tornar-se um credo” (SHAMDASANI, 1999, p. 543). Há de se tomar o cuidado de não confundir a psicologia analítica com uma espécie de confissão religiosa.

3.3 Psicologia analítica: uma religião?

Em uma série de análises e discussões sobre o teor religioso da obra de Jung, intitulada *É a Psicologia Analítica uma Religião?*, deparamo-nos com interessantes contribuições de Bower (1999), Segal (1999), Shamdasani (1999) e Storr (1999).

Segal (1999) apresenta o pensamento de Jung que remonta do gnosticismo à alquimia e finalmente à psicologia analítica, linha que parte de uma confissão religiosa até chegar a uma teoria psicológica, que com sua abordagem mítica e simbólica acaba por satisfazer ciência e religião, conferindo ao pensamento de Jung

a classificação que o autor qualificou como *romântica*³², como já mencionado anteriormente.

A psicologia analítica representa um avanço sobre o gnosticismo e a alquimia somente em separar o que é metafísico do que é psicológico. Neste sentido, Jung é um perfeito romântico. (SEGAL, 1999, p. 557)

Segal (1999, p. 558) ainda adverte para o risco de buscar transformar a psicologia analítica em religião:

Ademais, não há necessidade de que a psicologia analítica seja uma religião. A psicologia analítica oferece tanto insight sobre religião devido a teoria de religião de Jung. Sua teoria reflete sua familiaridade com religião e talvez mesmo sua própria religiosidade, mas sua teoria, para ser iluminadora, precisa não ser ela mesma religião. Aquilo que ilumina precisa se distinguir daquilo que é iluminado.

Esta distinção feita por Segal é bastante relevante quando lembramos que o pensamento científico e o religioso já dividiram o mesmo espaço, o primeiro como uma subárea do segundo. Se retornássemos a esse modelo de indiferenciação nos defrontaríamos com uma pobreza técnica e intelectual, fruto de subdesenvolvimento crítico e científico; ademais, a própria religião sofreria prejuízos. Graças ao rompimento com o domínio do pensamento religioso confessional pudemos nos relacionar de maneira mais consciente com diversas áreas do saber humano, inclusive com a religião. É necessário um distanciamento que nos permita ver essa questão com maior clareza, e neste aspecto o desenvolvimento do pensamento científico contribui também para o pensamento religioso.

O título do artigo de Shamdasani (1999) – *É a psicologia analítica uma religião? In statu nascendi* – alude a uma citação proferida por Jung³³, pela qual todo psicoterapeuta seria também, em última análise, um filósofo. O psiquiatra suíço acrescenta, ainda, que não há grande diferença entre filosofia e religião, sendo que a primeira é uma *religio in statu nascendi*, visto que a diferença entre as propostas

³² O capítulo anterior inclui a classificação de Segal (1999) que diferencia posicionamentos extremos científicos e religiosos, isto é, racionalismo e fundamentalismo, respectivamente, e o posicionamento nomeado romântico, resolvendo a cisão entre esses extremos.

³³ Nós, os psicoterapeutas, deveríamos ser filósofos, ou médicos filósofos – não consigo deixar de pensar assim. Aliás, já o somos, em que pese admiti-lo, porque é grande demais a diferença entre o que nós exercemos e aquilo que é ensinado como filosofia nas faculdades. Também poderíamos chamá-lo de ‘religio in statu nascendi’, já que, na grande confusão que envolve tudo o que está nos primórdios na vida, não existe uma separação que evidencie uma diferença entre filosofia e religião. (JUNG, [1946] 1985, OC XVI/1, §181, p. 76)

de ambas para responderem às questões últimas da humanidade pode mostrar-se confusa e não evidente.

Storr (1999) também identifica essa maior proximidade da psicologia analítica com a religião mais do que com um modelo médico, e não parece importar-se que considerem a psicologia analítica como uma religião.

Se a psicologia analítica é ou não chamada de religião, isto não me importa. Ela pode ser um substituto para a religião para aqueles que acreditam nela. Ela está certamente mais próxima de ser uma religião que um tratamento médico para neurose. Voltando-se para o inconsciente para guiar-se através de análises de sonhos não está longe de orar pela orientação de Deus. (p. 535)

Os autores acima mencionados destacam essa proximidade da psicologia analítica com a religião, aproximação também realizada no subitem anterior; contudo, apesar de até a psicologia junguiana ser passível de configuração como uma *religio in statu nascendi*, julgamos importante uma clara distinção entre a psicologia analítica e a confissão religiosa.

3.4 Religiosidade e prática clínica

Como visto até o momento, em geral o trabalho psicoterapêutico é de certa forma um *trabalho religioso*, porém cabe sublinhar alguns aspectos importantes a considerar na prática clínica.

De acordo com Tacey (2013), Jung teve duas principais fases em relação à religião. Primeiramente, ainda que tenha notado que conflitos religiosos surgiam com frequência através do inconsciente de seus pacientes, considerada a importância dos símbolos religiosos e, especialmente, da experiência religiosa – muito mais valiosa do que dogmas cristalizados de instituições confessionais –, a religiosidade teve uma posição periférica nos interesses do psiquiatra suíço. Entretanto:

Há uma segunda fase em seu pensamento religioso, na qual a religião não é mais periférica ou secundária. Em seu trabalho posterior, Jung focou-se especialmente na religião, vendo-a não somente como um recurso para a individuação, mas uma importante realidade em sua própria condição. [...] As duas fases ou “posições” poderiam, então, ser indicadas como: religião como um recurso para individuação, e religião como um processo de individuação. (TACEY, 2013, p. 147)

Deste modo, Tacey (2013) assinala que nesta fase mais madura Jung dispensaria maior estudo e consideração à religiosidade no desenvolvimento humano, que assumiria papel central nesse processo.

Em se tratando de confissão religiosa, Jung pondera sobre seu potencial de manutenção da saúde psíquica, enquanto fator protetivo para riscos maiores. Sobre este aspecto defensivo, seja em relação ao conteúdo de uma neurose ou mesmo no sentido de evitar a terrível ambiguidade da experiência imediata, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) assinala seu posicionamento terapêutico frente ao paciente que evoca tal questão.

[...] Apoio um meio defensivo contra um grave risco, sem entrar no mérito da questão acadêmica de averiguar se a forma de defesa constitui ou não uma verdade última. Contento-me na medida em que ela é eficaz. (§79, p. 50)

Nesta passagem, Jung mostra-se bastante pragmático quanto a este ponto. Podem ocorrer casos em que uma confissão religiosa seja uma das últimas ou mais importantes barreiras defensivas contra as forças sombrias e destrutivas.

Por outro lado, há também o caso de experiência imediata, em relação ao qual Jung mostra-se ambivalente. Se, por um ângulo, a experiência direta é desejável, por outro existem riscos ao se entrar em contato com as potências que jazem no inconsciente. Como mencionado anteriormente, a mediação dos símbolos religiosos tradicionais pode representar uma via de proteção para o indivíduo durante essa experiência.

Aliás, em se tratando de experiência religiosa a ser vivenciada pelo paciente, Jung ([1938] 2008, OC XI/1) recomenda que o psicoterapeuta se abstenha de pré-julgamentos ou pré-conceitos, dedicando-se tão somente a auxiliar o paciente a identificar o que lhe diz a alma.

Interessa unicamente saber o que o sujeito sente em tal situação. É *sua* experiência, e se ela exerce influência essencial sobre seu estado, qualquer argumentação em contrário não tem sentido. Ao psicólogo não resta senão tomar conhecimento do fato e, desde que se sinta à altura da tarefa, poderá também tratar de compreender a razão pela qual a visão agiu sobre essa pessoa e precisamente desse modo. (§110, p. 70)

Para Jung ([1929] 1985, OC XVI/1), a meta do trabalho psicoterapêutico é levar o paciente a se conectar com o significado dos símbolos que se lhe apresentam, auxiliando-o assim a conscientizar-se acerca da natureza que

transcende sua individualidade, que o posiciona no seio da humanidade e que o leva a obter um sentido junto ao coletivo. Para isso, é mister que se conecte com sua alma, é necessária uma tomada religiosa. No seu entender, “a causa de inúmeras neuroses está principalmente no fato de as necessidades religiosas da alma não serem mais levadas a sério, devido à paixão infantil do entendimento racional” (JUNG, [1929] 1985, OC XVI/1, §99, p. 44).

Jung ([1931] 2009, OC VIII/2) adverte para o risco de se cair em um dos opostos do dualismo entre extremismo materialista ou espiritual:

Se eu reconhecer apenas valores naturais, minha hipótese física minimizará, inibirá ou mesmo anulará o desenvolvimento espiritual de meu paciente. Se, pelo contrário, eu me orientar, em última análise, exclusivamente para uma explicação espiritual, desconhecerei e violentarei o indivíduo natural com seu direito a uma existência física. Grande parte dos suicídios cometidos no decurso de um tratamento psicoterápico se deve a procedimentos errados deste gênero. Pouco me importa que a energia seja Deus, ou que Deus seja a energia, porque isto jamais chegarei a saber, mas eu tenho a obrigação de saber as explicações psicológicas que é preciso dar. (§678, p. 297)

Esta explicação psicológica, contudo, encontra dificuldade ao passo que a explicação espiritualista se mostra tão legítima quanto a científica, o que leva o psiquiatra suíço a questionar-se sobre qual seria a via a ser escolhida pelo psicoterapeuta. A solução para esse embate entre realidade material ou espiritual se localiza na realidade psíquica, pois esta é a única com a qual temos uma relação imediata. Tanto a realidade material quanto a espiritual são mediadas pela psique; assim, “a psique é a entidade real em supremo grau, porque é a única realidade imediata. É nesta realidade, a *realidade do psíquico*, que o psicólogo pode se apoiar” (JUNG, [1931] 2009, OC VIII/2, §680, p. 298).

Certamente não se trata de uma psicologização, como mencionado por diversas vezes ao longo deste estudo; ao contrário, trata-se de uma ampliação de horizonte, pois apoiamo-nos na realidade psíquica sem reduzir ou negar qualquer outra. Isto vai ao encontro, ainda, da abordagem holística junguiana, conforme o psiquiatra suíço nos diz:

Volvemos cada vez mais nossa atenção da doença visível para o indivíduo como um todo, pois chegamos à conclusão de que precisamente o mal psíquico não consiste em fenômenos localizados e estreitamente circunscritos, mas, pelo contrário, estes fenômenos em si representam sintomas de uma atitude errônea da personalidade global. Por isto não podemos jamais esperar uma cura completa de um tratamento limitado à

doença em si mesma, mas tão somente de um tratamento da personalidade como um todo. (JUNG, [1931]2009, OC VIII/2, §684, p. 300)

Aliás, ao considerarmos essa totalidade podemos visualizar os vários aspectos que se influenciam mutuamente, agindo como um sistema complexo, sem que sejamos capazes de identificar qual deles age em primeiro lugar. Segundo Hillman (1984), quando se dispensa atenção à alma e, paralelamente, se desenvolve uma atitude religiosa não só analítica mas confessional, fica difícil fazer uma distinção de suas ações e repercussões no modo como o sujeito age e percebe o mundo.

Talvez não se possa dizer se é psicologia ou religião o que vem “primeiro”. A atitude simbólica da psicologia que se origina na experiência da alma leva ao sentido da presença oculta e numinosa do divino, enquanto a fé em Deus conduz à visão simbólica da vida, na qual o mundo é pleno de significação e de “sinais”. É como se a alma não escolhesse entre psicologia e religião porque uma conduz naturalmente à outra. (HILLMAN, 1984, p. 67)

Zacharias (2010) identifica este tipo de abordagem, que concebe os múltiplos aspectos do homem com toda a sua complexidade, respeitando essa pluralidade disciplinar, como um avanço para a aproximação da *sabedoria*.

Procurar compreender a pessoa como um ser plural e único e, humildemente, atuar dentro dos limites dos nossos conhecimentos, o olhar psicológico, não temendo se confrontar com o sentimento de maravilhoso frente ao mistério da vida, trará dignidade e profundidade ao nosso trabalho e, quem sabe, poderemos ficar um pouco mais próximos da sabedoria. (p. 179)

Além disso, o autor cita alguns pontos que devem merecer a atenção do psicoterapeuta em sua prática nesse campo. Apesar de tratar-se de um fenômeno complexo, comportando diferentes aspectos, o profissional deve atentar para o olhar que dispensa e o papel que lhe cabe no trabalho terapêutico.

Neste sentido, o analista deve estar consciente do olhar profissional que é esperado dele. O psicoterapeuta não é, no exercício de sua profissão, um xamã – embora trabalhe com os mesmos conteúdos. O que diferencia um do outro é o olhar, a maneira e os referenciais conceituais que utiliza para referenciar sua atuação junto ao paciente. [...]

Quando o paciente traz conteúdos religiosos, a conduta mais apropriada ao analista é compreendê-lo sob os parâmetros da ciência psicológica e das crenças do paciente, sejam elas quais forem – sem julgamento ou preconceito. A dinâmica religiosa é do paciente e o analista deve respeitar isso, sabendo que a ciência não invalida a religiosidade, mas que esta compõe o todo do seu paciente.

O analista deve atuar com olhar científico, isto é, seu mapa de referências fundamentado na ciência psicológica, para dialogar com as crenças, experiências e valores de seu paciente, bem como com a vivência e questionamentos religiosos deste, sob o ponto de vista dos conceitos religiosos próprios do paciente e nos limites da prática psicológica cientificamente recomendada. (ZACHARIAS, 2010, p. 177).

Em se tratando de instrumentos para o trabalho terapêutico nesta área, observa-se que o trabalho com sonhos mostra-se um importante recurso para os pesquisadores junguianos (HALL, 1979, 1994; SMITH, 1995; XAVIER, 2005). Hall (1979, p. 334) tece algumas considerações sobre esse recurso:

Praticamente todas as tradições religiosas têm sido vistas como um caminho de contato entre o mundo humano e o mundo mais compreensivo de Deus ou dos deuses. Mas a cultura moderna tem perdido em grande medida seu entendimento, atribuindo aos sonhos unicamente crescimento psicológico ou estudando-os como atividade biológica.

Em seu trabalho, Hall (1979, 1994) discute a emergência de símbolos religiosos através dos sonhos, valendo-se do material colhido em sua prática clínica. O autor aponta que sonhos religiosos podem vir até nós com um repertório de símbolos religiosos tradicionais, isto é, presentes em confissões religiosas e mitologias já conhecidas ao longo da história. Todavia, o material religioso pode manifestar-se dentro de uma simbologia mais pessoal, devendo o terapeuta atentar para a sua identificação para, dessa forma, atender devidamente à demanda de seu paciente.

No entanto, esta não é uma característica exclusiva do material onírico, pois expressões religiosas podem se manifestar em diferentes campos sem que se reconheça sua real natureza. Como apontado anteriormente por Jung, conflitos de natureza religiosa podem surgir enquanto sintomas variados, sendo então essencial a competência do terapeuta para identificá-los. Tacey (2013), por exemplo, afirma que há um colapso entre espírito e natureza, o que acaba por perturbar nossa psique. A necessidade espiritual poderia se confundir com as necessidades naturais, sob pena de não sermos capazes de distingui-las, como, por exemplo, no caso de abuso de psicoativos e da necessidade de transcendência.

Esta visão se aproxima do estudo de Xavier (2005), que apresenta um estudo de caso de um homem de 50 anos, identificado como O., com queixa de alcoolismo. Em sua análise, o autor identifica uma dinâmica entre a confissão religiosa do paciente, que é espírita, e uma atitude religiosa dionisíaca, expressa, inclusive,

através da ingestão de álcool. O autor entende que a confissão religiosa age de forma complementar em relação à sua atitude dionisíaca, parte do desenvolvimento do paciente.

Xavier (2005) entende a relevância de identificar essa dinâmica religiosa para fins de tratamento, algo para o qual os profissionais da saúde deveriam atentar. Destaca, assim, “a necessidade [...] de avaliar a atenção que o fator religiosidade recebe por parte dos trabalhadores da saúde” (p. 98), assinalando que:

É interessante notar que, de acordo com a perspectiva psiquiátrica tradicional, O. teria recebido um diagnóstico de dependência de álcool quando procurou ajuda terapêutica e começou sua análise. Esse diagnóstico, se adotado, teria hipoteticamente, como conseqüências, a adoção de terapia medicamentosa e grupo de auto-ajuda como manejos terapêuticos (visto que, na maior parte dos casos, esse é o procedimento padrão). No entanto, a conseqüência mais grave, talvez, seria a pecha de “alcoólatra” ou alcoolista, que receberia, com todas as suas implicações na terapêutica: abstinência como meta, e não uma diminuição na ingestão, uma moderação no beber, e a maior parte de seus problemas psicológicos, manifestos anteriormente (que estão no cerne de um entendimento dos problemas com o álcool do sujeito, em nosso entendimento - especialmente o problema criativo), seria provavelmente relegada a segundo plano ou sumariamente desconsiderada. (XAVIER, 2005, p. 98)

3.5 Apontamentos para uma nova religiosidade

No início deste capítulo mencionei que estávamos vivendo em nossa contemporaneidade um momento de transformação no paradigma religioso. Foi também comentado que para se trabalhar adequadamente com a religiosidade em clínica deveríamos compreender a religiosidade adequadamente. Neste subitem pretendo apresentar as contribuições de David Tacey em seu recente trabalho sobre a religiosidade em nossos dias, que poderá nos auxiliar na compreensão das transformações que nos cercam. Eventualmente serão trazidos alguns subsídios fornecidos por James Hillman e Lísias Nogueira Negrão, complementados por este último no que tange a importantes dados e análises sobre a religiosidade brasileira recente.

Tacey (2013) inicia seu estudo buscando compreender o que contribuiu para o declínio da religiosidade, outrora tão popular, e tão rechaçada e desacreditada nos tempos modernos. O autor indica que a idealização de um Deus puramente bom nos levou a perder a convicção na divindade. Na tentativa de buscar equilíbrio, atendendo à função religiosa da psique, estaríamos vivenciando o outro aspecto

desse Deus: “A ecologia da alma e da criação é expulsa do balanço quando a humanidade não é mais conectada ao criador. Esta ‘escuridão’ da imagem de Deus está ocorrendo independente de conscientização” (p. 6). Isto ocorre quando “forças espirituais tornam-se sombrias e malignas quando elas não são mais reconhecidas” (TACEY, 2013, p. 9).

Ainda de acordo com o autor, “a realidade de Deus está se recusando a permanecer estática ou ser trancada dentro de formas de religiões obsoletas” (p. 6), apresentando-se de forma mais natural e próxima, não como a idealização inacessível como antigamente.

Tacey (2013) aponta para algumas possibilidades ao lidarmos com esse conflito. Segundo ele,

O desafio hoje não é abandonar a situação que herdamos, mas iniciar daquilo que somos, aceitando a confusão e o tumulto com que nos deparamos. Ao trazer cuidado, atenção e insights para conduzir nossa vida espiritual, nós devemos estar aptos para reaver um senso genuíno do sagrado. (p. 25)

Hillman (1984) identifica uma espécie de movimento religioso *antirreligioso*, em que confissões religiosas e movimentos do gênero, baseados em um modelo já inadequado ou desmitologizado, promoveriam ações em sentido contrário às necessidades da alma. No seu entender,

[...] devem ser consideradas as implicações de uma teologia, na verdade transformada em teotematologia ou no estudo de um Deus “morto”, desmitologizadora da religião, pois a psicologia analítica encaminha-se para um efeito exatamente contrário a tudo isso. Ela se orienta no sentido de “remitologizar” experiências que possam conter envolvimento religiosos [...]. (p. 7)

O autor ainda avalia as possibilidades de uma reinvenção da religião, seja na criação de novos modelos de confissões religiosas ou mesmo por outros meios de relacionamento com o sagrado, descartando a possibilidade de desmitologização da religião.

O movimento no sentido de desmitologizar a religião, de ajustá-la aos nossos áridos esquemas racionais, é comprovadamente equivocado. Assim considerado, Deus está realmente morto. O Deus morto é um Deus desmitologizado e desentranhado de emoções. Ele é uma invenção mental sem realidade psíquica. É possível que uma religião assim possa convencer a mente de um modo mais racional – embora eu também duvide disso. Contudo, de qualquer forma esta será uma religião que não conseguirá prender a alma exatamente por abandonar o inconsciente onde a alma habita. (HILLMAN, 1984, p. 69)

Para Tacey (2013), a religiosidade em nosso tempo encaminhou-se para um tipo de fenômeno pessoal, já que as instituições levaram a uma perda de convicção em um Deus incompatível com o espírito de nossa época: “O colapso da tradição tem causado a privatização, internalização, e de um modo peculiar, reenergização da religião” (p. 11). Como sintoma dessa polaridade que explicita a ação compensatória de uma época, “coisas contraditórias podem ser ditas sobre o mundo contemporâneo, como que a intensidade de nosso relacionamento com o sagrado formalmente decresce e informalmente cresce” (p. 12).

Segundo o autor, esse novo paradigma religioso que emerge diverge dos movimentos institucionalizados tradicionalmente.

Para além de expressões “depreciativas” do sagrado, nós vemos em nossa época a ascensão da espiritualidade como uma expressão legítima da vida interior. Jung, tendo morrido em 1961, não viveu para ver a ascensão da espiritualidade em escala de massas, tal como nós testemunhamos no final da década de 60 e 70, mas ele predisse que a experiência direta do sagrado poderia substituir o foco religioso tradicional na crença em preceitos religiosos e a submissão na autoridade de fora. (TACEY, 2013, p. 26).

Estaríamos, portanto, vivendo em um tempo em que a vivência religiosa particular é privilegiada pela opinião popular em detrimento das vivências institucionalizadas. O termo mais comumente utilizado para traduzir este tipo de vivência e construção pessoal é *espiritualidade* (TACEY, 2013, p. 26).

Espiritualidade ainda existe como a vida interior das tradições religiosas, mas o uso deste termo está começando a parecer marginal, enquanto um vasto número se apropria do termo de um modo diferente. Espiritualidade dentro da religião refere-se à capacidade de entrar no núcleo da tradição e uni-la à experiência. Espiritualidade fora da religião refere-se à capacidade de carregar o espectador a uma dimensão profunda de experiência que tem sido deficitária durante o período de alto secularismo.

Se outrora a espiritualidade estava inserida no seio das religiões, como finalidade ou caminho religioso, hoje são as religiões ou confissões que assumem o papel de coadjuvante na vivência humana, como meros instrumentos para a vivência da espiritualidade.

Tacey (2013) remete ao termo *espiritualidade* que está, no presente, mais próximo das representações coletivas. Em se tratando do vocábulo junguiano este conceito se aproximaria do que Jung entendia por *atitude religiosa*, embora na visão

de Tacey o psiquiatra suíço por vezes se valesse do termo *espiritualidade* também nesse sentido.

Como já dito anteriormente, há uma grande proximidade entre o modelo de pensamento de Jung e o modelo de pensamento gnóstico, que, aliás, aproximam-se desse paradigma religioso emergente que privilegia a experiência pessoal, ou *gnosis*, em vez de dogmas e instituições. De acordo com Tacey (2013), nos primeiros séculos da era cristã o gnosticismo se constituía em uma das facções cristãs que se disseminava entre tantas outras; contudo, a busca por iluminação através do conhecimento demandava uma maior intelectualidade, o que acabou não se tornando popular entre fiéis e governantes. Diferentemente, nosso atual contexto mostra-se bastante propício para a disseminação de um modelo desse tipo, ou seja, de conhecimento ou autoconhecimento, e a exploração de sua simbologia pode ser muito útil ao homem contemporâneo.

Por outro lado, foi aqui afirmado que se por um lado Jung privilegiou a experiência pessoal, por outro também reconheceu a importância das tradições religiosas. Tacey (2013) igualmente reconhece essa ambivalência do psiquiatra suíço, apesar de se poder até notar nele um certo tom nostálgico em relação às tradições religiosas.

Uma parte dele argumentava a necessidade de espiritualidade mas não religião. Outra parte abrigava ligações sentimentais à religião e pensava que nós poderíamos fazer uso disto em nossas jornadas espirituais. Seu ponto de vista modernista lhe disse que nós tínhamos ultrapassado religião e isto era supérfluo; sua visão clínica e pessoal era de que isto [a religião] tinha um papel a cumprir. (p. 56)

Tacey (2013) lembra que Jung teceu várias críticas à tradição religiosa, mas também nela se apoiou em muitos outros aspectos, como por exemplo quando, ao longo de sua obra, referiu-se com frequência ao mito cristão, assim como a uma série de termos desta e de outras tradições religiosas. Por que ele teria assim procedido? Jung tinha consciência de que, apesar da importância que se deveria dispensar à vivência pessoal, não se poderia deixar de lado o passado, as tradições, o legado dos ancestrais, enfim, as raízes de cada homem, pois sem tais raízes não haveria para onde crescer, sem a história coletiva não haveria substância com a qual cada um construísse sua própria história.

Segundo Tacey (2013), se na fase inicial do trabalho de Jung uma espécie de tonalidade egoica temperava um pouco mais o seu pensamento, no qual a autossuficiência do individual ou pessoal funcionava como chave para a religiosidade, por meio de uma experiência religiosa pessoal e dos símbolos que emergiam do inconsciente de cada um; em sua fase posterior uma tonalidade do *si-mesmo* passou a dar a nota fundamental para seus escritos, privilegiando tradições, coletivo e humanidade.

O autor ainda aponta que na fase posterior, quando Jung volta-se um pouco mais para a totalidade, mesmo extrapsiquicamente, para o mundo, a integração se dá não só em âmbito pessoal mas coletivo. Tacey propõe uma ilustração, associando a vivência pessoal a uma barra vertical, enquanto a coletiva (compreendendo o mundo como um todo) é representada por uma barra horizontal, como no seguinte exemplo: “A conexão vertical ao transcendente deve ser completada com uma conexão horizontal com o mundo, e a experiência espiritual não é completa até que seja feito o caminho de volta para os outros” (TACEY, 2013, p. 151).

De qualquer modo, nesse processo é inegável que a relação entre o homem e as confissões religiosas tenha se transformado. A experiência pessoal vai ganhando amplitude, e no contexto pós-secular o homem contemporâneo passa a ansiar por um novo paradigma:

Modernidade é um rito de passagem para um encontro mais profundo com o sagrado. A experiencição moderna é uma iniciação para um novo tipo de fé, a qual é imediata, existencial e psicológica. É uma fé baseada na experiência e não em uma transmissão social ou de autoridade externa. Nós vemos face a face nosso criador e com forças das quais somos constituídos. Nós testemunhamos nossa sombra e luz, os demônios de destruição e os anjos de nossa melhor natureza. Se nós sobrevivemos a este encontro, nós chegamos a um novo paradigma o qual Jung acreditava ser superior para a religiosidade. O período moderno é um inferno de iniciação, mas Jung argumenta que o tesouro do saber imediato vale a pena pela ansiedade que marca o espírito de nossa época. (TACEY, 2013, p. 72)

Tacey (2013, p. 2) deixa claro que a pós-secularidade não indica um retorno às confissões religiosas tradicionalmente instituídas:

“Pós-secular”, entretanto, não implica que a sociedade está prestes a abraçar um velho sistema religioso. Significa que está aberta à exploração do espiritual. Jung alertou que conforme nós procuramos uma nova perspectiva espiritual, as tradições estabelecidas poderiam não nos satisfazer.

O autor acrescenta que “Jung quis renovar o espírito ocidental, mas não reviver as velhas formas. Seu trabalho espiritual é uma tentativa de ‘sonhar adiante’ a tradição judaico-cristã, com imaginação profética e intenção herética” (p. 8).

Tacey (2013) refere-se, ainda, ao surgimento de espiritualidade vinda *de baixo*. Dispenseemos um pouco nossa atenção para esta imagem.

Como visto até aqui, em termos junguianos *localizamos* as potências transformadoras da psique em uma espécie de camada *abaixo*, talvez como resquícios do racionalismo que tem a predileção de *posicionar* a consciência, ou razão, sobre a dimensão inconsciente (neste caso arquetípica). Ademais, construímos uma imagem de *profundidade* da psique, o que inclusive emprestou o nome à *psicologia profunda*. Isto logicamente se dá devido à sua construção ocorrer daqui (da consciência) para lá (a inconsciência). Já no religioso, por exemplo, é comum que se localize as potências transformadoras não embaixo, mas acima. O fato é que se trata de dimensões diferentes, cada uma com sua autonomia e funcionamento próprios. Entretanto, como discursamos *deste lado*, continuemos adotando a imagem de uma espiritualidade vinda de baixo.

Haveria um duplo aspecto nesta espiritualidade vinda de baixo. Primeiro, como dito acima, ela reside nas profundidades de nossa psique, ou ao menos seria esta a via pela qual essas potências chegariam até nós. Um outro sentido seria o da espiritualidade, anteriormente reprimida, emergir através das baixas expressões humanas, de forma sombria, como uma função inferior.

Há um duplo sentido contido na noção que a renovação espiritual vem “de baixo”. Em primeira instância me refiro à espiritualidade emergindo dos mais fundamentais da comunidade. Em seguida, me refiro à emergência dos chamados “baixos” aspectos do caráter humano, incluindo nossos instintos, sentimentos e emoções e experiências corporais. Esta emersão se dá de ambos os domínios pois o espírito é arquetípico e necessita encontrar canais para sua expressão, ainda que esteja excluída dos níveis “mais altos”, pois: 1) a alta cultura religiosa é divorciada do espírito profético, esposada ao passado e inapta a responder ao novo; e 2) a alta cultura intelectual é focada no racionalismo que torna isto incapaz de responder às reivindicações do sagrado. Quando a vida consciente tem sido esvaziada do sagrado, novos valores são encontrados “embaixo”, no inconsciente. Em termos junguianos, a nova espiritualidade emerge da coletividade humana e dos aspectos “sombrios” da experiência. (TACEY, 2013, p. 75)

A pesquisa realizada por Negrão (2008) fornece dados importantes para esta reflexão sobre a religiosidade no cenário atual, e nos auxilia a traçar alguns paralelos com os apontamentos de Tacey. O pesquisador, com base nos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), identificou na última década uma perda significativa da população católica para a comunidade protestante, a qual vem apresentando maior crescimento entre seus adeptos.

Por esses dados, pode-se concluir que o grupo que mais cresceu ao longo da segunda metade do século XX foi o protestante, o qual, de apenas 1,4% do total de religiosos em 1940, multiplicou por 11 vezes seu contingente, atingindo o patamar de 15,4%, em 2000. O mais revelador desses dados é que os grandes responsáveis por esse crescimento geral dos protestantes foram os pentecostais, que, em 1991, já tinham ultrapassado a metade deles (5,6% dos 9%) e, em 2000, chegaram a pouco mais de dois terços dos mesmos (10,4% dos 15,4%). (NEGRÃO, 2008, p. 268)

É importante destacar que o movimento religioso pentecostal privilegia a experiência direta com o divino. Como foi observado até aqui, a experiência religiosa e transformadora é a única capaz de convencer o espírito crítico do homem contemporâneo. Nestes termos, interpretar que o sucesso no crescimento no número de adeptos a confissões pentecostais poderia estar relacionado à sua proposta de experiência direta soaria bastante razoável. Contudo, há de se questionar se este modelo confessional, ainda que privilegie a experiência direta, poderia ao mesmo tempo satisfazer o espírito crítico do homem contemporâneo, como apontado por Tacey.

Além disso, a perda católica no cenário brasileiro pode não ser só numérica, mas também qualitativa. Em sua pesquisa de campo, realizada seu estudo na cidade de São Paulo, Negrão (2008) encontrou um considerável número de sujeitos que se declaravam católicos por questão de identidade ou tradição:

Trata-se, em geral, de católicos de formação que, mesmo após o trânsito pelo campo religioso, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude, por apego à tradição familiar, mas que não mais frequentam missas, nem se submetem aos sacramentos, a não ser, eventualmente, o batismo dos filhos, através do qual pretendem dar continuidade à tradição religiosa familiar. (p. 272)

A pesquisa de Negrão (2008) focou o público que vivenciou algum tipo de mudança ou abertura religiosa em seu histórico, que o pesquisador chamou de *mutante*. Dentre os dados gerais levantados pelo autor lê-se que:

Pelos levantamentos realizados nesses domicílios, verificamos que 389 dos 1.064 moradores que declararam ser religiosos, ou seja, 38% do total, haviam mudado de religião ao menos uma vez. Quanto à não-exclusividade, 122 (11%) declararam participação ou cultivo de crenças de dois ou mais grupos religiosos de referência. Resumindo, observamos que, dentre os 1.064 religiosos encontrados, 399 (ou 38%) eram religiosos mutantes e/ou não exclusivos. Esse volume de mais de um terço dos religiosos o ser nessas condições torna relevante o aprofundamento da análise desses casos. (p. 269)

Vale destacar na citação acima o alto número de indivíduos que tiveram o seu posicionamento confessional alterado, ou que tenham se aberto para transitar em mais de uma opção. Este pode ser o indício de uma característica manifestada pelo homem contemporâneo apontada por Tacey (2013), qual seja, uma subvalorização do aspecto confessional em relação à espiritualidade pessoal. Aliás, este panorama converge para um outro achado de Negrão (2008), pelo qual foi também identificada uma “crescente individualização do religioso, vivido em duplicidades ou mesmo multiplicidades” (p. 270). Este autor ainda acrescenta uma característica que julga crucial em seus achados:

[...] à exceção dos protestantes: o distanciamento dos religiosos da vivência eclesial e dos sacramentos, em direção a uma vivência religiosa individualizada e solitária. Tal distanciamento não é novidade, no caso da Igreja Católica. Foi apenas com a formação de um campo religioso realmente pluralista, cujas origens datam das primeiras décadas do século passado e veio se consolidando ao longo das seguintes, até seu ápice atual, que se tornou possível a freqüente e generalizada vivência concomitante de crenças e práticas de duas ou mais religiões ou de religiosidades pessoais construídas de fragmentos de tradições religiosas diversas. (NEGRÃO, 2008, p. 273).

Negrão (2008) avalia esse tipo de religiosidade individualizada como um fenômeno eminentemente pós-moderno:

Nesse reencontro do pós-moderno com o pré-moderno, cada um seleciona as crenças que lhe pareçam mais plausíveis e pratica isoladamente os rituais que se lhe configurem mais eficazes. Essa recusa do institucional decorre da recusa da "verdade pronta", imposta pelos dogmatismos e exclusivismos. A religião é vista, e por isso valorizada, como uma busca constante em que o indivíduo vai se aprofundando no que lhe parece fazer sentido. Trata-se de uma atitude religiosa ativa, embora individual. (p. 275)

Conforme afirmação de Tacey (2013), nosso período pós-secular busca uma forma de acomodar uma religiosidade que ao mesmo tempo possa conviver harmonicamente com o espírito crítico de nossa época, sem que seja necessário

abrirmos mão de qualquer uma dessas nossas funções tão necessárias – a intelectual e a religiosa.

Na mesma direção e com base em sua pesquisa, Negrão (2008) observa que na população que apresentou posição religiosa individualizada há uma certa proximidade entre religião e ciência ou filosofia. Diz ele:

As religiões citadas, que são as fontes da religiosidade individual, são também as que são apresentadas por seus adeptos como ciências, ocultas ou não, e como filosofias, dirigidas a pessoas de qualquer religião. Essa ausência de exclusivismo sectário abre a possibilidade da construção dos mais variados sistemas próprios e alternativos às religiões institucionalizadas, ao mesmo tempo em que os legitimam, por se reportarem às suas tradições. Foi, portanto, a ênfase não na verdade revelada e dogmática, mas em filosofias orientadoras da conduta individual, que possibilitou o aparecimento tanto de duplicidades quanto da religião individualizada. (p. 276)

Podemos perceber que a religiosidade vai tomando contornos complexos, realizando aproximações e distanciamentos de outras áreas de saber, buscando equilibrar igualmente inovação e tradição, individualidade e coletividade, assim como o homem e o mundo. Prender-se a um aspecto e ignorar outro é incorrer em engano.

Tacey (2013) aponta para uma transcendência necessária ao homem contemporâneo, que deve encontrar uma *ecologia* que ressoe tanto dentro como fora de si mesmo.

A espécie humana tem se encaminhado para um curso antiecológico e autodestrutivo, e talvez as forças de evolução tenham intervindo para parar a loucura. Forças autocorretivas têm direcionado a psique em direção a um fim mais ecológico e holístico. Por “ecológico”, quero dizer a ecologia do espírito, da mente e do corpo, os quais têm estado fora de equilíbrio no sistema patriarcal. A necessidade por uma psicologia ecológica ocorre juntamente da necessidade de uma sensibilidade ecológica no mundo natural. Estas formas de ecologia, psicológica e biológica, dependem um do outro, e não podemos ter um sem o outro. A necessidade de uma ecologia natural pode ser somente baseada em uma consciência de uma ecologia espiritual ou voltada para o interior. O problema da natureza humana e da natureza física espelham-se um no outro e têm emergido enquanto um resultado do dualismo que precisa ser superado. (p. 80)

Tacey (2013) entende que este momento pós-secular constituir-se-ia de um terceiro estágio no desenvolvimento religioso da humanidade, quando poderíamos reaver o encantamento perdido do mundo. Assim ele descreve os três estágios: “O primeiro é um encantamento através do animismo e panteísmo. O segundo é um

desencantamento através da racionalidade e da razão. O terceiro [...] é reencantamento através da ciência pós-moderna, filosofia e psicologia profunda” (p. 117). O autor não entende que a solução esteja em retroceder a modelos pré-seculares, pois as conquistas alcançadas no período secular não são algo a se abandonar; ademais, os velhos modelos confessionais são tão falhos e enganosos quanto o desencantado modelo secular, a literalização do mito é tão nociva quanto a intelectualização secular *teocída*. Seria na síntese destes dois polos que poderíamos encontrar uma saída para esse problema.

Um elemento chave do encantamento pós-razional é uma consciência fluida e metafórica da alma no mundo. O fator animador³⁴ não é sobrenatural mas profundamente natural. A nova compreensão é que o espírito é inerente na natureza, e não necessita ser colocada lá por forças de cima. O espírito não intervém na ordem natural de modo artificial porque ele está “sempre pronto” lá. Assim, o novo entendimento de um universo animado não é nem dualista nem sobrenatural, pois nós experimentamos uma dimensão profunda da natureza que foi anteriormente escondida de nossas vistas. O primeiro estágio de encantamento viu isto mas interpretou de modo literal, enquanto o segundo estágio, da razão, negou sua existência e não apreciou o poder revelatório do mito. (TACEY, 2013, p. 117)

O caminho para superar esta cisão, tal como qualquer outro fator psíquico, se dará através da aceitação e integração dos aspectos inferiores, banidos às sombras, seja o feminino sagrado, os demônios ou quaisquer outros. Nesse sentido, mesmo *bem* e *mal* podem se tornar relativos, dando lugar a algo ainda mais amplo e necessário. Jung encontrou no imaginário oriental a metáfora para esta questão, pela qual Yin e Yang são polos necessários ao equilíbrio das forças naturais; contudo, a finalidade – ou ainda, o fator transcendente – não está nos polos mas em uma inteireza que os transcende, o Tao. Nosso desenvolvimento espiritual se daria, assim, nessa via com luz e sombras em cada um de seus lados, dirigindo-se porém para algo maior (TACEY, 2013, p. 106).

Hillman (1984) observa que mesmo os movimentos confessionais apresentam igualmente sintomas desse problema religioso. Para ele, o aconselhamento pastoral, comum nos EUA, é um indicativo da importância de se dar atenção à alma humana, visto que ministros e outros religiosos identificaram a necessidade de absorver as contribuições da psicologia profunda, preenchendo uma lacuna nos modelos

³⁴ Que enche de *anima* ou de alma.

religiosos confessionais atuais e munindo-se da atitude religiosa dessas ciências emergentes.

À medida, porém, que as igrejas iam ficando vazias, as clínicas começavam a ficar lotadas e os psicólogos das profundezas – especialmente Jung – pareciam encontrar a alma e uma imagem viva de Deus em meio ao seu material de trabalho. Assim, a teologia está se voltando para uma nova direção, onde já existe uma longa tradição religiosa. (HILLMAN, 1985, p. 49).

Nessa visão, a psicologia de Jung oferece ferramentas apropriadas para lidar com a questão contemporânea e auxiliar na travessia dessa fase de transição para um novo modelo religioso. Tacey (2013, p. 10) considera que:

Precisamos novos caminhos para conversar sobre a relação entre o sagrado e a humanidade. A psicologia de Jung é uma importante tentativa de corrigir o pensamento do ego e nos chamar às tarefas e responsabilidades espirituais de nossas vidas.

Por um lado, vê-se a necessidade de voltar a atenção para a alma humana, em que a experiência pessoal e uma religiosidade mais individualizada são reclamadas.

Somos levados à conclusão que a redescoberta da alma através do inconsciente resulta num interesse ao mesmo tempo teológico e religioso. O primeiro surge quando procuramos formular essa vida interior religiosa com todas as suas complexidades contraditórias e relacioná-las aos dogmas oficiais sobre a natureza de Deus. O segundo aparece na presença redesperta do mito interior e de um sentido de destino – o sentido de que, de alguma forma, estaríamos predestinados. Estar destinado implica a existência de uma força transcendente que chama, escolhe ou expressa alguma coisa através de nós, uma força que dá significação. A conexão interior com nossas vidas enquanto ritual, existente em nós como um símbolo da humanidade comum a todos os homens, remitologiza o curso dos acontecimentos, devolvendo numinosidade às coisas do mundo. (HILLMAN, 1984, p. 69)

Por outro lado, porém, é preciso tomar cuidado para não confundir o *eu* com o *si mesmo*. A religiosidade ou espiritualidade só será alcançada em contato com *forças maiores* que a nossa própria individualidade, independentemente de quais substâncias constituam essas forças.

A alma necessita religião como uma fonte de nutrição espiritual e vida cultural. Sem religião, a alma pode perder seu caminho, se tornar perdida no materialismo e no mundano, ou afligida por neuroses e doenças. A alma pode murchar e morrer de isolamento. Não é natural para a alma ficar fechada e emparedada em si mesma; esta é uma condição peculiarmente moderna, promovida por “terapias pessoais” sem memória cultural. A alma anseia por conexão com forças espirituais para fora e além dela; de fato se trata de ímpeto e motivação primária. (TACEY, 2013, p. 143).

4 DISCUSSÃO

Enquanto a Idade Média, a Antiguidade Clássica e mesmo a humanidade inteira desde seus primórdios acreditavam na existência de uma alma substancial, a segunda metade do século XIX viu surgir uma psicologia 'sem alma' (JUNG, [1931] 2009, O.C. VIII/2, §649, p. 285).

Tratar de religiosidade não é uma tarefa fácil, e este é um ponto pacífico entre aqueles que se aventuram nessas trilhas. Para realizar incursões nesse campo são necessárias muita paciência, atenção e especialmente respeito.

Não por menos, Tacey (2013) mostra que a divindade lançada às sombras retorna envolta nessa aura, com tanta antipatia quanto a que lhe havia sido devotada ultimamente. E como qualquer problema relegado à sombra: ruim tratá-lo, pior não fazê-lo.

Grande é o mérito de Jung, pela coragem em dedicar boa parte de seu tempo ao estudo desse campo e, como visto aqui, colocá-lo em privilegiada posição em sua teoria, respeitando a importância da religiosidade para a psique humana.

Entretanto, se por um lado o psiquiatra suíço se dedicou tanto ao tema, deixando tantas referências ao longo de sua obra, isto não torna o estudo da religiosidade em psicologia analítica tão simples como se poderia imaginar ou desejar.

Não foram poucas as referências ao caráter ambivalente ou contraditório nos trabalhos de Jung, além das nossas próprias dificuldades ao tentarmos decifrar os *sinais* e *símbolos* do psiquiatra suíço e nos apropriarmos de seus conceitos e ideias.

Tal como Hermes, ou Exu, transitando entre o mundo dos deuses e dos homens, Jung nos confunde com um dialeto que não é humano, tampouco divino, mas são ambos ao mesmo tempo. Em *Memórias, sonhos, reflexões* Jung (2006) responde em carta a um *jovem erudito*, que questionava esta sua característica paradoxal e contraditória. Disse ele que assim o fazia respeitando a natureza própria da psique, que é igualmente ambivalente e contraditória.

E não vemos exceção à regra ao consultarmos o conceito de religiosidade no pensamento junguiano, juntamente ao seu termo correlativo religião. Se ora Jung se dirige ao conceito de religiosidade subentendendo o aspecto usual da palavra, uma

atitude voltada para a divindade e até mesmo imbuída de valor confessional, também podemos nos deparar com passagens que valorizam um aspecto mais psíquico, voltado aos poderosos fatores que jazem no inconsciente, ao que poderíamos quase chamar de uma *psicorreligiosidade*.

Apesar de Jung eventualmente focar-se em certo aspecto da religiosidade – seja psíquico, confessional etc. –, transitando entre estas dimensões com tanta desenvoltura quanto os *deuses dos caminhos*, sua intenção maior era contemplar o conceito em toda a sua extensão, sem esquecer que o ponto de partida para tanto se dava na única realidade imediata para o homem, a realidade psíquica. Assim, *confessio-religioso*, *psico-religioso*, ou qual seja a dimensão de religiosidade, em última instância se trata de um fenômeno eminentemente psíquico, ainda que encontre desdobramentos nos diversos campos de manifestação humana – biológico, social, espiritual etc.

Questionamos, porém, se não haveria um modo de adequar um pouco mais esta linguagem, de ainda mais refinar a terminologia para que, ao transitarmos por estas diferentes dimensões, pudéssemos acompanhar essa volátil passada junguiana, ao menos no trabalho acadêmico.

Tacey (2011, 2013) assinala, aliás, a dificuldade em trabalhar Jung academicamente; contudo, ele não se refere à *adequação* do pensamento e método de Jung à academia (nem este é o seu interesse), mas à falta de abertura para receber as ideias de Jung nesse contexto, bem como ao igual desinteresse dos junguianos pela academia.

De acordo com o autor, até pouco tempo atrás não se havia notado claramente o negligenciamento da psicologia analítica nesse contexto. Tacey levanta algumas possibilidades do que poderia ter contribuído para que isso ocorresse; refere-se, por exemplo, a uma correspondência trocada com Marie-Louise von Franz, na qual ela argumenta que não considera o ambiente acadêmico adequado ao pensamento junguiano, o que vai ao encontro do julgamento de vários analistas junguianos que consideram que a psicologia analítica deveria ser reservada aos institutos de formação, ambiente adequado para a iniciação aos *mistérios do inconsciente*. Tacey (2013) não descarta, como sugerem alguns junguianos, a possibilidade de que a psicologia analítica sofreria rechaço de

freudianos na academia, contribuindo assim para a exclusão dessa abordagem naquele espaço.

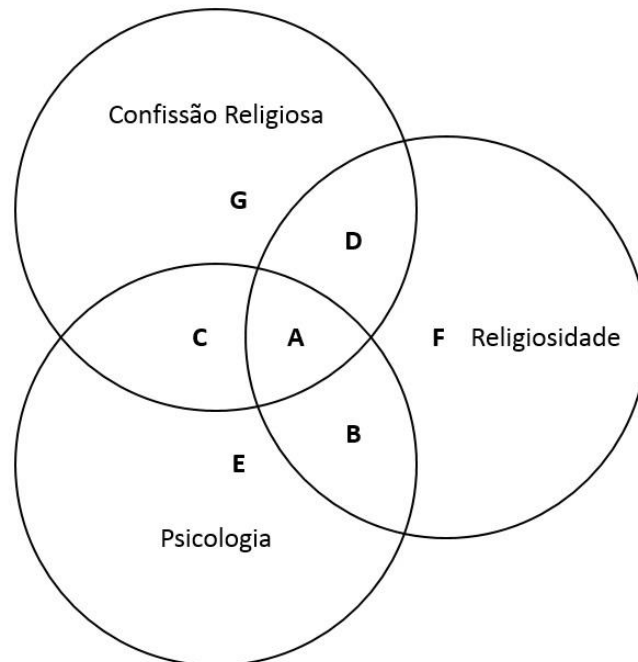
Quando se trata de religiosidade, então, é nesse momento que as resistências erguem-se ainda mais fortes. Não bastassem todos os adjetivos endereçados a Jung – místico, ocultista, profeta, charlatão, entre tantos outros – propor-se a trabalhar religiosidade em psicologia analítica pode significar enfrentar ainda mais dificuldades e desconfianças. Talvez isso explique o número tímido de publicações sobre religiosidade e psicoterapia em periódicos e revistas científicas por parte de estudiosos junguianos.

No entanto, como Tacey (2013) observa, estamos adentrando um período pós-secular, em que questões e conflitos religiosos deverão ser superados, e no qual os paradigmas emergentes não só da psicologia como da ciência em geral deverão oferecer uma maior abertura à religiosidade, criando um campo mais propício e fértil para as ideias de Jung.

Para além de ideias e conceitos, outra dificuldade a ser superada está na prática psicoterapêutica. Ao mesmo tempo que vamos adequando nossa visão sobre a religiosidade, também somos chamados a refletir sobre aspectos práticos da clínica psicológica.

Temos insistido que o fenômeno em estudo – a interface entre psicologia e religiosidade – é de natureza bastante complexa por constituir diversas facetas e estar permeado por diferentes campos de saber. Conforme Ancona-Lopez (2002) destaca, nos deparamos com um campo interdisciplinar e, nesse processo, surgem alguns questionamentos e reflexões intrigantes. Para melhor visualizarmos esta questão, tomemos a figura abaixo como exemplo:

Figura 1 – Relação entre os campos ou disciplinas



Imaginemos a intersecção de três esferas, cada uma com o seu conteúdo próprio, bem como conteúdos que as perpassam separada e conjuntamente. De um lado temos os saberes e práticas da psicologia, com sua contribuição científica sobre o homem; de outro lado há a religiosidade, com suas experiências religiosas e especulações metafísicas; e por último vemos a confissão religiosa³⁵, já com seus dogmas coletivamente definidos, ritualística, código moral, tradições etc.

Podemos conceber a esfera E como o espaço da psicologia, constituído de saberes e práticas psicológicas e que não é alcançado diretamente pela religiosidade ou pela confissão, como por exemplo os conhecimentos e técnicas relacionados ao aspecto cognitivo, testes psicológicos etc.

Da mesma forma, em F vemos categorias exclusivas ao saber e práticas religiosas, como a experiência com o Divino e as especulações metafísicas sobre o inefável de cunho pessoal.

³⁵ Fiz a distinção entre religiosidade e confissão religiosa de acordo com a proposta de Jung exposta no segundo capítulo, de modo que entendo haver grande proximidade entre os dois campos, embora cada um apresente também aspectos próprios – enquanto o primeiro trata de questões teológicas e experiências religiosas que podem ser de caráter individual ou grupal, o segundo, além de abarcar o aspecto religioso, neste caso essencialmente grupal (dogmas, ritualísticas etc.), pode tratar de outras questões como tradições, códigos morais, artístico etc.

Já em G há o espaço próprio das confissões religiosas, como por exemplo, códigos morais, tradições, entre outros, e que não alcança intersecção com nenhum dos dois primeiros aspectos.

Avançando para as interseções, temos em B um entrecruzamento de saberes e práticas da psicologia e da religiosidade. Aqui, por exemplo, nos deparamos com a experiência religiosa, que encontra entendimentos tanto na ótica psicológica quanto na religiosa, e que dispõe de práticas de intervenção de caráter tanto científico quanto religioso. Trata-se de um campo interdisciplinar, e para percorrê-lo há de se encontrar grande dificuldade, e também de se posicionar de forma muito cautelosa e respeitosa.

Se em B poderão surgir divergências entre os campos de intersecção, em D deveremos encontrar uma sintonia bem maior entre as partes. Os entendimentos e práticas devem convergir para este último espaço. As especulações metafísicas, por exemplo, encontram nos dogmas e símbolos religiosos bem definidos de determinada confissão, o instrumento ou substância necessária para sua formulação, assim como a ritualística da confissão fornece o material necessário para a prática religiosa.

Alcançando a última faixa de intersecção, A, pode-se observar a somatória dos dois casos anteriores, B e D. Enquanto religiosidade e confissão convergem em seus entendimentos e práticas, a psicologia alinha-se ao fenômeno com uma substância adversa.

Assim como no caso B, A é um campo interdisciplinar, demandando não só o respeito de todas as partes pelos seus saberes e práticas, como também um diálogo para solucionar os conflitos que possam vir a existir nesse espaço.

Em teoria isto pode parecer simples, mas o trabalho interdisciplinar nunca é fácil, e em se tratando da interface entre psicologia e religiosidade talvez este venha a se revelar como um campo ainda mais crítico. Somem-se a isso alguns posicionamentos científicos que tratam a religião, e até mesmo a mente, como um epifenômeno biológico, frequentemente avaliando a religiosidade como uma ilusão ou fantasia infantil e tola e chegando mesmo a desconsiderá-la como uma outra disciplina, sendo plenamente explicável psicológica, biológica e antropologicamente.

Como visto ao longo do presente estudo, esse tipo de posicionamento é danoso e até mesmo perigoso para o trabalho terapêutico. Entretanto, partindo do pressuposto que haja o reconhecimento mútuo dessas áreas, é normal que cada uma delas faça uma leitura diferente do mesmo fenômeno. Tomemos como hipótese um profissional de psicologia que pode identificar um sintoma e atribuí-lo a um conflito gerado na infância, na relação com os pais, ao passo que do ponto de vista religioso se entenda que um demônio ou espírito maligno possa estar prejudicando esse indivíduo. A primeira hipótese demanda mais tempo de terapia e talvez alguma técnica específica psicológica; já a segunda pode sugerir preces ou rituais específicos. Há de se privilegiar uma? Desconsiderar outra? É possível um trabalho conjunto, reconhecendo a necessidade e importância de ambas?

Enquanto profissional de psicologia, a prática do terapeuta deve se ater àquilo que o seu papel e capacitação teórica e técnica lhe reserva, e para o qual foi preparado. Ele certamente não recorrerá a exorcismos ou aplicará passes, mesmo porque, se o fizer, deverá prestar contas junto ao seu conselho de classe. É de se imaginar, também, que o paciente anseie por práticas psicológicas, pois de outra forma, se buscasse práticas religiosas, teria recorrido a um sacerdote.

Por outro lado, é comum que os profissionais de psicologia trabalhem a partir da crença e repertório cultural do paciente, procurando, dentro de suas possibilidades, articular reflexões e intervenções de acordo com o vocabulário e conjunto simbólico do paciente. Entretanto, pode haver um campo nebuloso nesses limites de interseção entre psicologia e religião ou confissão religiosa.

Vimos com Pargament (2011) que os psicoterapeutas trabalham a religiosidade em diferentes níveis. Isto pode ocorrer desde a evocação da temática para discussão, passando pelo uso de recursos religiosos de modo mais secular (mandalas, meditação secular etc.), por meio da utilização de textos sagrados e até recomendação por parte do terapeuta para a realização de práticas religiosas (oração, meditação religiosa, loga, práticas mediúnicas etc.) fora do *setting* terapêutico ou mesmo dentro do *setting*, sob observação do terapeuta (participação passiva), ou ainda com a participação ativa do terapeuta junto à prática. Isto nos leva à seguinte questão: quais seriam os limites para tais procedimentos?

No capítulo anterior vimos que o símbolo, ou a alma, que estende seus braços desde o caráter mais físico ao espiritual, é a via para trabalharmos os conteúdos, independente de como paciente ou terapeuta os identifique ou nomeie, lidando assim com a realidade psíquica.

Nesses termos, a princípio não haveria impedimento para que, dadas as condições favoráveis³⁶, alguns dos recursos de caráter religioso que citamos anteriormente fossem utilizados em âmbito psicoterapêutico, haja vista não só seu poderoso teor simbólico como sua importância para a saúde psíquica³⁷ (função religiosa da psique).

A psicologia brasileira mostra, também, preocupação em relação a esse tema. No último Congresso Nacional de Psicologia (CNP)³⁸, em dois dos três eixos de discussão foram levantadas questões relacionadas a religiosidade, com atenção especial em relação a laicidade nas práticas e políticas, sem perder de vista o respeito pelo saber e campo religioso.

Em resposta a estas preocupações, um grupo de trabalho foi constituído para elaborar um documento que definiria o posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia em relação ao tema. Tendo sido preparada uma versão prévia no ano anterior, foram feitas mais algumas adequações e o documento, em sua versão final, foi aprovado pela Assembleia de Políticas, Administração e Finanças (APAF) no último dia 31 de maio, através do trabalho de conselheiros de oito CRPs (Conselho Regional de Psicologia).

O documento (CFP, 2014) ressalta a importância da religiosidade e espiritualidade³⁹ para o homem e para a cultura brasileira, devendo a psicologia manter o diálogo com esse campo, considerando não só sua importância prática mas o seu saber próprio. De acordo com o item XI:

³⁶ Como qualquer intervenção psicoterapêutica, há de se avaliar criteriosamente a demanda do paciente, os benefícios da intervenção, os desdobramentos transferenciais e contratransferenciais, entre outros, visando atender ao processo psicoterapêutico do paciente.

³⁷ Uma série de estudos médicos e psicológicos apontam para benefícios psíquicos e somáticos decorrentes de práticas religiosas (PALOUTZIAN; PARK, 2005).

³⁸ O CNP define as diretrizes das políticas a serem realizadas pela psicologia, através de seus órgãos e profissionais, no triênio subsequente, seja no campo de práticas privadas ou públicas. A última edição (CFP, 2013a) teve a participação de quase cinco mil pessoas, contando com 12 mil pessoas nos eventos preparatórios.

³⁹ O documento diferencia a religiosidade enquanto um movimento dogmático ou confessional, e a espiritualidade enquanto um posicionamento ou vivência de caráter pessoal.

Reconhecemos a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. Neste sentido compreendemos que tanto a religião quanto a psicologia transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos. Este fator requer da Psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar da Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, o que nos remete à necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da psicologia. (CRP, 2014, p. 2)

Contudo, há uma grande inquietação em relação ao fundamentalismo religioso. Acontecimentos recentes embasam essa preocupação, como é o caso das tentativas de políticos partidários da chamada *bancada evangélica*, que moveram ações para alterar a legislação que regula a prática psicológica em relação à orientação sexual, caso conhecido como *cura gay*.

Ocorre que o credo evangélico desaprova a homoafetividade e, de acordo com essa crença, este tipo de orientação sexual seria visto como um desvio passível de correção. A psicologia, enquanto ciência, avalia que a homoafetividade não é desvio, doença e nem mesmo indesejável, entendendo que qualquer tipo de ação que vá contra a natureza sexual do indivíduo, seja ela qual for, pode causar sofrimento e danos psicológicos.

Nesse embate entre uma confissão religiosa e ciência, a quem atender? A quem privilegiar na decisão? Qual o limite entre a liberdade religiosa ou confessional e científica ou mesmo político-social?

Em entrevista dada ao programa *Psicologia e Diversidade* (CFP, 2013b), produzido pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), o jurista José Henrique Rodrigues Torres, representando a *Associação Juízes para a Democracia* (AJD), recomendou que haja respeito religioso, mas que antes de tudo se tenha respeito à dignidade e aos direitos humanos. Segundo ele, “talvez o grande desafio seja esse, encontrar uma fórmula para que essas políticas públicas possam ser desenvolvidas sem a influência excludente de valores religiosos” (sic).

O Sistema Conselhos de Psicologia posiciona-se no mesmo sentido, pois no item XIV de *Posicionamento do sistema conselhos de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade* (CFP, 2013a, p. 3) lê-se a seguinte afirmação:

Todavia, somos terminantemente contrários a qualquer tentativa fundamentalista de imposição de dogma religioso, seja ele qual for, sobre o Estado, a Ciência e a profissão e a qualquer forma de conhecimento que procure naturalizar a desigualdade social, a pobreza ou o cerceamento dos direitos constitucionais.

Com base nesta mesma medida que busca regular o embate político-social entre direitos humanos e confissão-religiosidade, seria possível também encontrarmos a dosagem para transpor o embate científico-religioso que se manifesta inclusive na prática psicoterapêutica? Seria possível criar um modelo sem a influência excludente do fundamentalismo religioso assim como do reducionismo científico?

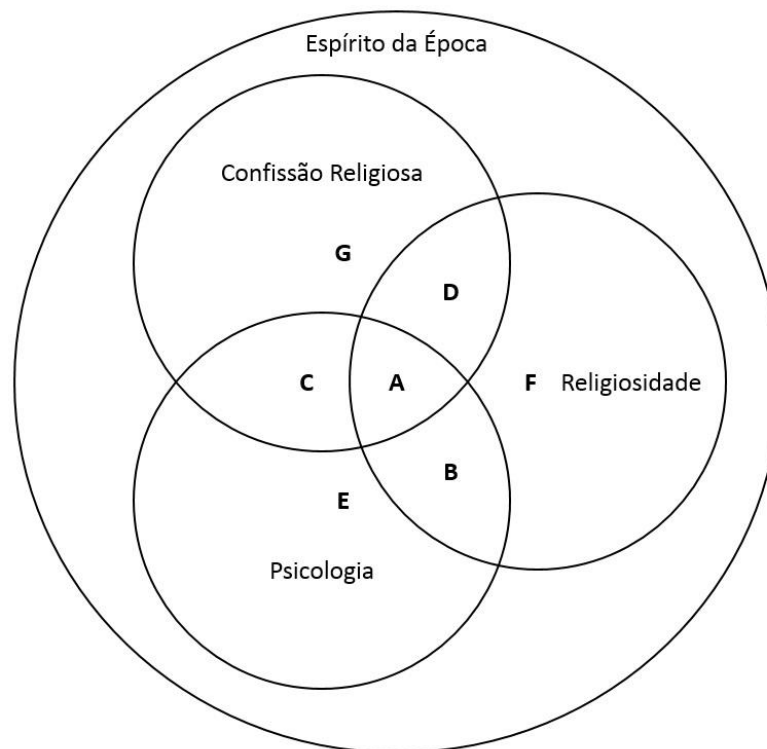
Temos insistido em retratar a complexidade deste campo interdisciplinar entre psicologia e religiosidade. Assim como neste caso sobre as discussões de políticas do CFP acerca da religião, brevemente configurado, pode-se observar ainda a diversidade de áreas que criam interseções nesse plural e complexo fenômeno que é o homem. Deste modo, entre outros campos, o social, jurídico, ético e político lançam também suas próprias questões, privilegiando cada qual seu aspecto que atravessa a existência humana, no sentido de proporcionar maior saúde, equilíbrio e bem estar.

Não por acaso Jung nomeou sua escola *Psicologia Complexa*, visto que seu esforço se dava no sentido de abarcar a pluralidade e a complexidade da existência e do saber humano (SHAMDASANI, 2005). Neste sentido, a psicologia de Jung ao contemplar esses diferentes campos do saber oferece um modelo de ciência que acreditamos ter sido uma importante contribuição para o homem moderno e, mais ainda, também o é para o homem contemporâneo, este último mais apto a absorver estas contribuições. Do mesmo modo, ao privilegiar o aspecto religioso em seu pensamento e sua prática, Jung oferece um modelo que responde ao espírito da época.

Aliás, destacamos a importância de se considerar o espírito da época para uma melhor compreensão das questões que assombram ou que se colocam como

entraves em determinados períodos e contextos. Como apontado por Jung, essa avaliação se torna mais difícil quando estamos mergulhados nesse contexto, permeados por seus vícios. Ao confeccionarmos a ilustração da figura 1 (p. 88) ignoramos uma importante esfera, que abarca e influencia todas as outras e que passa a constar da figura a seguir:

Figura 2 – Relação entre campos ou disciplinas e o espírito da época.



Ao longo do presente estudo buscou-se demonstrar que o espírito de nossa época vive um conflito em relação a religiosidade, o que acaba inevitavelmente afetando todo o sistema. Conseqüentemente, todos aqueles inseridos nesse momento espacial e temporal de alguma forma sentem a aproximação dessas sombras.

O mesmo ocorre no contexto clínico, pois como em qualquer outra função psíquica que apresente problemas, o indicado é – conforme as possibilidades de cada um – buscar conscientizar esses aspectos reprimidos ou subdesenvolvidos e ir integrando-os pouco a pouco. E este processo deve se manifestar em todos os campos humanos, a dinâmica de integração e adequação entre o pensamento

racionalista e religioso deve se expressar nos âmbitos científico, espiritual, ecológico, social e individual.

Em *Resposta a Jó* (JUNG, [1952] 2012, OC XI/4), o psiquiatra suíço analisa a evolução da Divindade, com base em um mito presente na bíblia cristã. Para ele, a *totalidade*⁴⁰ avançaria em uma jornada evolutiva, de aperfeiçoamento. Neste sentido, todo o espírito humano iria se transformando no decorrer dos anos, aperfeiçoando-se intelectual e espiritualmente.

Em um primeiro momento, todo avanço ou aperfeiçoamento se dá unilateralmente, o que Jung ([1952] 2012, OC XI/4) relacionou ao princípio masculino; só mais tarde o princípio feminino realizaria a integração do material até então ignorado. Encontramo-nos em um tempo de integração, pois após termos avançado intelectualmente sentimos que essa mudança ressoa em nossa totalidade; portanto, e assim como ocorreu no tempo de Jó, Deus vê que novamente chegou o momento de se atualizar, acompanhando o avanço realizado pelo ser humano.

Dessa forma, a religiosidade vai se transformando, sendo descrita com traços mais singulares, de modo mais pessoal, e ainda que tradições religiosas aparentem perder potência em certo aspecto, mesmo assim continuam sendo importantes e necessárias à humanidade. Do mesmo modo que Jung destacou as polaridades da psique, advertindo para que não se incorresse na supervalorização ou fixação de um desses polos, igualmente vemos esta mesma regra adequar-se ao desenvolvimento da religiosidade; procurar o equilíbrio para este aspecto entre o individual e o coletivo, o novo e a tradição, o homem e o mundo, este é o desafio para o homem contemporâneo, mais um passo na jornada da evolução humana e divina.

Foi aqui sublinhado que a psicologia analítica possui em sua essência uma atitude religiosa. Alguns junguianos veem nisto uma oportunidade de enaltecer o pensamento de Jung ao ponto de qualificá-lo como a solução para o conflito religioso que assombra a psicologia e a sociedade contemporânea. Acredito que deva haver certo cuidado nesta assertiva; Jung certamente deixou contribuições e valiosos apontamentos para que este conflito seja superado, o que certamente pode ser incorporado, reconhecido ou valorizado na visão e na prática de outras linhas da

⁴⁰ O termo *totalidade* refere-se a uma realidade que abarca uma inteireza da realidade humana, incluindo pensamento científico, Deus, homem, mundo etc.

psicologia, bem como na ciência em geral e no espírito do homem contemporâneo. As contribuições de Jung devem ser valorizadas, porém sem deificá-lo ou criar uma espécie de fundamentalismo junguiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito que os objetivos deste trabalho foram atendidos. Apesar das complexidades que envolvem a compreensão sobre religiosidade para a psicologia analítica, bem como sua concepção na prática clínica e no espírito contemporâneo, julgo que o presente estudo respondeu satisfatoriamente sua proposta.

Entretanto, assim como apontado por Tacey (2011, 2013), não foram poucas as dificuldades com que me deparei ao realizar um trabalho acadêmico com base na psicologia analítica e, ainda mais, ao sondar a religiosidade. Tratar de um tema desses em termos estritamente racionais demandou muito trabalho e paciência; contudo, procurei – sempre que possível – também falar à alma. Outros obstáculos citados pelo autor, e que também constatei durante esta empreitada, foram a antipatia e a desconfiança por parte de acadêmicos, que por vezes expressavam opiniões e comportamentos aversivos ao tema, e em outros momentos causavam alvoroço e descompensações.

Creio que, dentro das possibilidades de se responder em termos acadêmicos, o conceito de religiosidade em Jung tenha ficado claro, haja vista o conceito estender-se para além do alcance da racionalidade. Ademais, propostas como a de Tacey sobre o uso do termo *espiritualidade* oferecem um novo caminho para se conceber esse fenômeno, de maneira mais adequada ao espírito de nossa época. Além disso, deixo em aberto a questão sobre se seria possível refinar a terminologia junguiana para uma distinção mais clara dos sentidos que possam ser dirigidos à religiosidade, e termos afins, ao analisar esse fenômeno em diferentes âmbitos.

Outro ponto que fica em aberto diz respeito ao uso de recursos religiosos e confessionais no *setting* terapêutico, se haveria e quais seriam os limites para a abordagem psicoterapêutica deste fenômeno.

Ademais, uma série de questões foram levantadas ao longo deste trabalho. Parte delas foi respondida, embora um outro número de perguntas permaneça em aberto. Por limitações deste trabalho, ou ainda do espírito de nossa época, deixarei estes questionamentos para estudos posteriores, porém sem descartar a possibilidade de que alguns deles permaneçam sem resposta, ao menos na medida em que buscamos hoje, por mais que o desejemos.

Esta, aliás, é uma das características do pensamento junguiano: a abertura para o mistério, para questionamentos sem respostas, aceitando os limites que possam surgir com humildade e resignação. Sem lugar para pseudoverdades, a proposta é dar conta das angústias e construir um saber autêntico, respeitando a pluralidade disciplinar e a complexidade da existência humana.

Avalio que há um vasto campo de pesquisa para se explorar nesta interface entre psicoterapia e religiosidade, e cito algumas sugestões para pesquisas futuras: (1) levantamento sobre a avaliação da importância da religiosidade por psicoterapeutas brasileiros; (2) levantamento sobre o uso de recursos religiosos na prática psicoterapêutica; e (3) tipo de religiosidade do terapeuta e como ele avalia essa interferência em sua prática.

O presente trabalho ressaltou a relevância do *Livro Vermelho* (JUNG, 2010) para a construção do pensamento junguiano. Igualmente, Stein (2011) o identifica como o mais apropriado instrumento para transmitir o espírito do psiquiatra suíço e, assim, sustentar a existência e manter viva a tradição da psicologia analítica. Esse autor ainda analisa a figura de Filemon, enquanto uma espécie de *gênio*, e que desempenhou papel central na obra de Jung e o inspirou no desenvolvimento de seu pensamento. É na história dessa personagem presente nas práticas de imaginação ativa do psiquiatra suíço que encontramos um símbolo que pode transmitir uma das mais valiosas contribuições que este estudo alcançou.

Na mitologia grega Filemon, juntamente com sua esposa Baucis, recebeu os deuses Zeus e Hermes disfarçados de pedintes, após lhes ter sido negada hospitalidade por todos os demais habitantes da cidade. Apesar de humildes, Filemon e Baucis receberam os convidados e lhes ofereceram a comer o que tinham. Ao perceberem que, mesmo após terem bebido e comido, os alimentos não se reduziam em quantidade, os anfitriões se deram conta de que estavam recebendo deuses em sua casa, e os reverenciaram. Em retribuição à sua recepção e hospitalidade, Zeus os advertiu a deixarem a cidade, pois ela seria inundada por um dilúvio como castigo àqueles que ignoraram os deuses, salvando assim a vida dos devotos e, mais tarde, concedendo-lhes privilégios.

É com esse mesmo espírito que Jung nos adverte a não fechar a porta aos *deuses*, orientando-nos a recebê-los, a dar-lhes de comer e beber, a nutri-los e a adorá-los; de outra forma, as revoltas águas do inconsciente, morada dos deuses, não conteriam esse represamento e poderiam empreender violenta incursão, trazendo tragédia e destruição.

Assim como na história de seu gênio Filemon, Jung propõe uma psicologia de atitude religiosa, repudiando ateísmo, reducionismo, fundamentalismo e quaisquer outros *ísmos* e enganos do gênero, concebendo a realidade tal como ela é, com um posicionamento honesto e aberto a seus *saberes* e *mistérios*.

REFERÊNCIAS

- ALVES-MAZZOTTI, Alda J.; GEWANDSZNAJDET, Fernando. *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. São Paulo: Pioneira, 1998.
- AMATUZZI, Mauro M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ANCONA-LOPEZ, Marília. Psicologia e religião: recursos para construção do conhecimento. *Rev. Estudos de Psicologia*, 2002, v. 19, n. 2, p. 78-85. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v19n2/a05.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2012.
- ARANHA, Mauricio. Alguns aspectos da religião na psicologia analítica. *Ciências e Cognição / Science and Cognition*, [S.l.], v. 1, mar. 2009. ISSN 1806-5821. Disponível em: <<http://www.cienciasecognicao.org/revista/index.php/cec/article/view/18/332>>. Acesso em: 18 out. 2013.
- BARRETO, Marco Heleno. “Crer”, “Saber” e a experiência religiosa em C. G. Jung: um comentário crítico. *Síntese*, v. 34, n. 110, 2007, p. 411-423. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/166/295>>. Acesso em: 17 out. 2013.
- BOECHAT, Walter. As questões com o *self*: espiritualidade, finitude, individuação. In: MONTEIRO, Dulcinéia M. R. (Org.). *Espiritualidade e finitude: aspectos psicológicos*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 227-248.
- BOWER, Frances. Metaphor, mysticism and madness: A response to the three papers on ‘Is analytical psychology a religion?’ by Storr, Shamdasani and Segal. *Journal of Analytical Psychology*. Ano 1999. n. 44. p. 563–570. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00122/pdf>>. Acesso em: 1 dez. 2013.
- BULKELEY, Kelly; WELDON, Clodagh (Eds.). *Teaching Jung*. New York: Oxford University Press, 2011.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. VIII CNP Psicologia, ética e cidadania: práticas profissionais a serviço da garantia de direitos: caderno de deliberações. 2013a. Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/08/MinutaCadernodelibera%C3%A7oes14.08.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2014.
- _____. Psicologia e Diversidade: Estado Laico e Liberdade Religiosa: Pilares da Democracia e do Bem Estar Social. 2013b (publicado em: 29 nov. 2013). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=erTeitif3ds>>. Acesso em: 03 jul. 2014.
- _____. Posicionamento do sistema conselhos de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade. 2014 (deliberado em: 31 maio 2014). Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Texto-aprovado-na-APAF-maio-de-2013-Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade-8-2.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2014.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DOURLEY, John. Tillich, Jung e a situação religiosa atual. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 1, n. 1, 2002. Tradução Jaci Maraschin. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1824/1808>>. Acesso em: 17 out. 2012.

ELKONIN, Diane; BROWN, Otilia; NAICKER, Samantha. Religion, Spirituality and Therapy: implications for training. *J. Relig. Health*, New York, 2012. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/bw2052261532960v/Fulltext.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2012.

GIGLIO, Joel S. *Psicoterapia e espiritualidade*. Campinas: AJB, 1997. p. 48. Disponível em: <<http://ipacamp.org.br/site/monografias/96-psicoterapia-e-espiritualidade>>

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo; COLONHEZI, Laura. A religião como linguagem simbólica: aproximações entre Durkheim e Jung. *Ciência da Religião – História e Sociedade*. Ano 3, n. 3, 2005, p. 217-239. Disponível em: <<http://www3.mackenzie.com.br/editora/index.php/cr/article/view/575/362>>. Acesso em: 18 fev. 2012.

GOMES, Vinicius Romagnolli Rodrigues. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST9/002%20-%20Vinicius%20Romagnolli%20Rodrigues%20Gomes.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2012.

GROESBECK, C. Jess. Religious images in dreams. *Journal of Analytical Psychology*, 1989, n. 34, p. 255–275. Disponível em: <<http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=64dab556-33cc-4a54-93a4-6c3a4e45df52%40sessio nmgr4002&vid=2&hid=4206>>. Acesso em: 27 nov. 2013.

HALL, James A. Religious images in dreams. *Journal of Religion and Health*. 1979, n. 4, v. 18, p. 327–335. Disponível em: <<http://download.springer.com/static/pdf/154/art%253A10.1007%252FBF01533066.pdf>>. Acesso em: 27 nov. 2013.

_____. *Sonhos, símbolos religiosos do inconsciente*. São Paulo: Loyola, 1994.

HILLMAN, James. *Uma busca interior em psicologia e religião*. São Paulo: Paulinas, 1984.

JAFFÉ, Aniela. *From the Life and Work of C. G. Jung*. Einsiedeln: Daimon, 1989.

JOSEPH, Steven M. Desert wanderings: pathways for whole, broken and shattered psyches. *Journal of Analytical Psychology*. 2000, n. 45, p. 385–408. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00172/pdf>>. Acesso em: 27 nov. 2013.

JUNG, Carl Gustav. [1929] Objetivos da psicoterapia. In: *A prática da psicoterapia*. 8. ed. OC XVI/1. Petrópolis, RJ. Vozes, 1985.

_____. [1942] Psicoterapia e visão de mundo. In: *A prática da psicoterapia*. 8. ed. OC XVI/1. Petrópolis, RJ. Vozes, 1985.

_____. [1966] *A prática da psicoterapia*. 8. ed. OC XVI/1. Petrópolis, RJ. Vozes, 1985.

_____. *Cartas*. v. I. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. *Cartas*. v. II. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. *Cartas*. v. III. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Memórias, sonhos, reflexões*. 13. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2006.

_____. [1912] *Símbolos da transformação*. OC V. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. [1934-1954] *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 6. ed. OC IX/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. [1951] *AION, estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. 7. ed. OC IX/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. [1938] *Psicologia e religião*. Petrópolis: OC XI/1. Vozes, 2008.

_____. [1921] *Tipos psicológicos*. OC VI. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. [1927] Psicologia analítica e cosmovisão. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1928] Aspectos gerais da psicologia do sonho. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1930] Etapas da vida humana. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1931] O problema fundamental da psicologia contemporânea. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1934] A alma e a morte. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1936] Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1944] *Psicologia e alquimia*. 4. ed. OC XII. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. [1946] Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: *A natureza da psique*. 7. ed. OC VIII/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Livro Vermelho: Liber Novus*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. [1952], *Resposta a Jó*. 10. ed. OC XI/4. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LUCZINSKI, Giovana F. *O psicólogo clínico e a religiosidade do cliente: impactos na relação terapêutica*. São Paulo: PUC-SP, 2005.

MAIN, Roderick. Religion. In: PAPADOPOULOS, Renos K. *The handbook of Jungian psychology: theory, practice and applications*. New York: Routledge, 2006.

MONTEIRO, Dulcinéia M. R. (Org.). *Espiritualidade e finitude: aspectos psicológicos*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 349.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922008000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 jun. 2014.

OLIVEIRA, Marco F. C. G. *Jung: Um homem Religioso? Os sentidos da experiência religiosa em C. G. Jung*. 2012. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

PALOUTZIAN, Raymond F.; PARK, Crystal L. (Edits.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: The Guildford Press, 2005.

PARGAMENT, Kenneth Ira. *Spiritually integrated psychotherapy: understanding and addressing the sacred*. New York: The Guilford Press, 2011.

PENNA, Eloisa M. D. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, 2004, v. 16, n. 3, p. 71-94. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/psicousp/v16n3/v16n3a05.pdf>>. Acesso em: 20 nov 2012.

PERES, Julio F. P.; SIMÃO, Manoel J. P.; NASELLO, Antonia G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Rev. psiquiatr. clínica*, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 jul. 2012.

SALLES, Carlos Alberto Corrêa. *Confessar com o diabo: a dimensão arquetípica da religiosidade*. Curitiba: CRV, 2012.

SEGAL, A. Robert. Is analytical psychology a religion? Rationalist and romantic approaches to religion and modernity. *Journal of Analytical Psychology*. Ano 1999. n.

44. p. 547–560. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00120/pdf>>. Acesso em: 1 dez. 2013.

SHAMDASANI, Sonu. Is analytical psychology a religion? In statu nascendi. *Journal of Analytical Psychology*. Ano 1999. n. 44. p. 539–545. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00119/pdf>>. Acesso em: 1 dez. 2013.

_____. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

SMITH, C. Michael. *Psychotherapy and the sacred: religious experience and religious resources in psychotherapy*. Illinois: Center for the scientific study of religion, 1995.

STEIN, Murray. 'Divinity expresses the self...' An investigation. *Journal of Analytical Psychology*, 2008, n. 53; p. 305–327. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5922.2008.00729.x/pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2013.

_____. What is The Red Book for analytical psychology? *Journal of Analytical Psychology*. 2011, n. 56, p. 590–606. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5922.2011.01935.x/pdf>>. Acesso em: 27 nov. 2013.

STORR, Anthony. Is analytical psychology a religion? Jung's search for a substitute for lost faith. *Journal of Analytical Psychology*, ano 1999, n. 44, p. 531–537. Disponível em: < <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00118/pdf> >. Acesso em: 1 dez. 2013.

TACEY, David John. *The darkening spirit: Jung, spirituality, religion*. New York: Routledge, 2013.

TACEY, David. The challenge of teaching Jung in the university. In: BULKELEY, Kelly; WELDON, Clodagh (Eds.). *Teaching Jung*. New York: Oxford University Press, 2011.

XAVIER, Marlon. Religiosidade e problemas com o álcool: um estudo de caso. *Psicol. Cienc. Prof.*, Brasília, v. 25, n. 1, mar. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932005000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 nov. 2013.

_____. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *Psico*, Porto Alegre, 37, dez. 2006. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/1433>>. Acesso em: 17 out. 2013.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. Ensaio sobre psicologia e religião: uma questão do olhar. *Psicólogo inFormação*, ano 14, n. 14, 2010, p. 171-180. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PINFOR/article/view/2349/2335>>. Acesso em: 1 jun. 2013.