

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Ivan Corrêa

Metanoias de Sofia: um estudo sobre as imagens arquetípicas da
Eterna Sabedoria na obra de C.G. Jung

Mestrado em Psicologia Clínica

São Paulo

2016

Ivan Corrêa

Metanoias de Sofia: um estudo sobre as imagens arquetípicas da
Eterna Sabedoria na obra de C.G. Jung

Mestrado em Psicologia Clínica

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

São Paulo

2016

Banca Examinadora

Louvo a Sabedoria Eterna para inspirar-me a fim de que não te oculte nenhuma de suas inefáveis Verdades. Quão feliz serás, meu Filho, se o Céu for o suficiente bondoso para colocar em tua Alma as disposições que os Altos Mistérios exigem de ti! (...) Sente dentro de você a aspiração heroica que é a característica infalível dos Filhos da Sabedoria? Ousas servir a Deus isoladamente e procurar dominar tudo aquilo que não seja Sua Criação? Entender o que significa um Ser humano? Não te aborrece a tua atual condição de escravo, quando nascestes para ser um Soberano?

Conde Gabalis

Para Dani,
pela partilha do coração e do caminho.

AGRADECIMENTOS

Começo meus agradecimentos pelo Prof. Dr. Durval Luiz de Faria, orientador desta dissertação. Sou grato pela constante leitura crítica dos textos produzidos e pela força emprestada. De maneira especial, agradeço aos professores Dra. Carla Cristina Garcia e Dr. Alberto Pereira Lima Filho, componentes de nossa banca de defesa, bem como a Dra. Eloisa Penna, componente de nossa banca de qualificação e sofiânica presença em nosso percurso, e a Dra. Flávia Arantes Hime, que imensamente contribuiu na construção de meu gosto pela pesquisa e pela escrita.

Esta dissertação também não se concretizaria se não fosse a ajuda, do início ao fim, de Daniel Yago e Aluísio Berezowski. Agradeço pelo amparo constante, pela crítica e pela revisão das intermináveis páginas.

Agradeço a meu pai, Ralph Corrêa, e a minha mãe, Helyett de Pindray d'Ambelle, pelo carinho e por sempre terem contribuído para meu fortalecimento. Por meio deles, estendo meus agradecimentos às famílias Corrêa e d'Ambelle. Estendo um especial agradecimento para minhas avós, Nina e Carmen, por todo o afeto, e para Vera e Nilton.

Também expresso minha enorme gratidão para com aqueles responsáveis por me apresentarem à *Sapientia*: Peter, Aluísio, Claudine, Elizabeth, Arnaldo, Marinho, Lycia, Diva (*in memoriam*) e todos os demais, mas especialmente à Catherine Marthe Pierrette Pillon (*in memoriam*), por ter me dito a seu respeito pela primeira vez, e ao Fortunato Friuli (*in memoriam*), por proporcionar, de tão bela forma, que melhor a compreendesse.

Agradeço a todos que participaram do processo representado pela conclusão desta dissertação, aos colegas do programa, à Chris, à Carol, à Silvia, à Bárbara e, por fim, aos insubstituíveis amigos e irmãos, pois, sem eles, eu não seria nada.

Agradeço à Fundação São Paulo e à Capes pela bolsa concedida, fator determinante para a conclusão de nosso trabalho.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo a apresentação de uma sistematização crítica das amplificações simbólicas feitas por C. G. Jung acerca de imagens arquetípicas do campo mítico judaico-cristão relacionadas à Eterna Sabedoria. Dessa maneira, procura estabelecer possíveis nexos de sentidos nas considerações dispersas feitas por Jung a respeito das imagens da judaica *Sapientia Dei*, do cristão *Sanctus Spiritus* e da gnóstica *Sophia Achamoth*. A partir dos diferentes escritos de Jung, evidencia-se e sistematiza-se os momentos nos quais o autor fez alusão às imagens da Eterna Sabedoria enquanto refletia simbolicamente a respeito delas mesmas ou de diferentes temas e recortes mitológicos, de modo a fomentar esclarecimento acerca do modo de atuação de cada uma das imagens arquetípicas elencadas.

Palavras chave: Eterna Sabedoria, Sofia, *Sapientia Dei*, Espírito Santo.

ABSTRACT

This dissertation takes the objective of presenting a critical systematization of symbolic amplifications made by C. G. Jung regarding archetypal images of the Judeo-Christian mythic field related to the Ageless Wisdom. Thus, it seeks to establish possible linkages of meaning among scattered remarks made by Jung concerning the images of the Jewish *Sapientia Dei*, the Christian *Sanctus Spiritus* and the Gnostic *Sophia Achamoth*. From different writings of Jung, it highlights and systematizes the moments in which the author alluded the images of the Eternal Wisdom while symbolically reflected about themselves or different themes and mythological sections, in order to foment clarification about the modes of action of each of the listed archetypal images.

Keywords: Ageless Wisdom, Sophia, *Sapientia Dei*, Holy Spirit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 <i>Sapientia Dei</i>.....	26
1.1 Ao leitor benévolo.....	27
1.2 <i>Genesis</i>	30
1.3 <i>Sapientia Dei in homini</i>	34
1.4 A sabedoria de Jó.....	39
1.5 A Sabedoria dos sete pilares.....	42
1.6 <i>Filius</i>	57
1.7 A Revelação antagonista de Sapiência-Lucífera.....	62
2 <i>Sanctus Spiritus</i>.....	74
2.1 <i>Hypostasis e Ousia</i>	76
2.2 <i>Ka-mutef</i>	79
2.3 <i>Vinculum unitatis</i>	84
2.4 <i>Assumptio Mariae</i>	90
2.5 <i>Serpens quadricornutus</i>	93
3 <i>Sophia Achamoth</i>.....	110
3.1 Características do movimento gnóstico.....	117
3.2 Mitos gnósticos consultados por Jung.....	121
3.2.1 Agrupamentos de emanções.....	122
3.2.2 <i>Pistis Sophia</i>	123
3.2.2.1 As metanoias de Sofia.....	127
3.2.2.2 Éon Barbelo.....	128
3.2.3 Escola valentiniana.....	128
3.2.4 Escola sethiana.....	130
3.2.5 Agrupamentos judaicos e o símbolo da árvore do conhecimento.....	132
3.2.6 Mandeísmo, maniqueísmo e Sofia monstruosa.....	135
3.2.7 Escola alexandrina e Abraxas.....	136

3.2.8 Escola de Simão, o Mago.....	138
3.3 A primeira queda de Sofia.....	140
3.4 A segunda queda de Sofia.....	151
3.5 Amor por Sofia.....	167
3.6 A Sofia do Demiurgo.....	176
3.7 A Sofia do mundo.....	181
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	186
GLOSSÁRIO.....	206
REFERÊNCIAS.....	211
RELAÇÃO DE FIGURAS.....	216

INTRODUÇÃO

Wisdom is free and unconfined by traditions.

(MATTHEWS, 1997, p.273)

Podemos nos deparar com a Sabedoria de Deus em diferentes registros de discussão. Ela se faz presente na mítica judaica, no *Livro da Sabedoria de Salomão*, em *Provérbios* e nos demais volumes da literatura sapiencial (JUNG, 2011j; CORBIN, 1984). Ela é personagem central de dramas mitológicos de diferentes agrupamentos e vertentes do gnosticismo (JUNG, 2011e; MEYER, 2007), e também de agrupamentos proto-cristãos (MATTHEWS, 1997), tendo sido popularizada no final do penúltimo século principalmente pela difusão do manuscrito gnóstico *Pistis Sophia* (JUNG, 2011p; BRANCO, 2009).

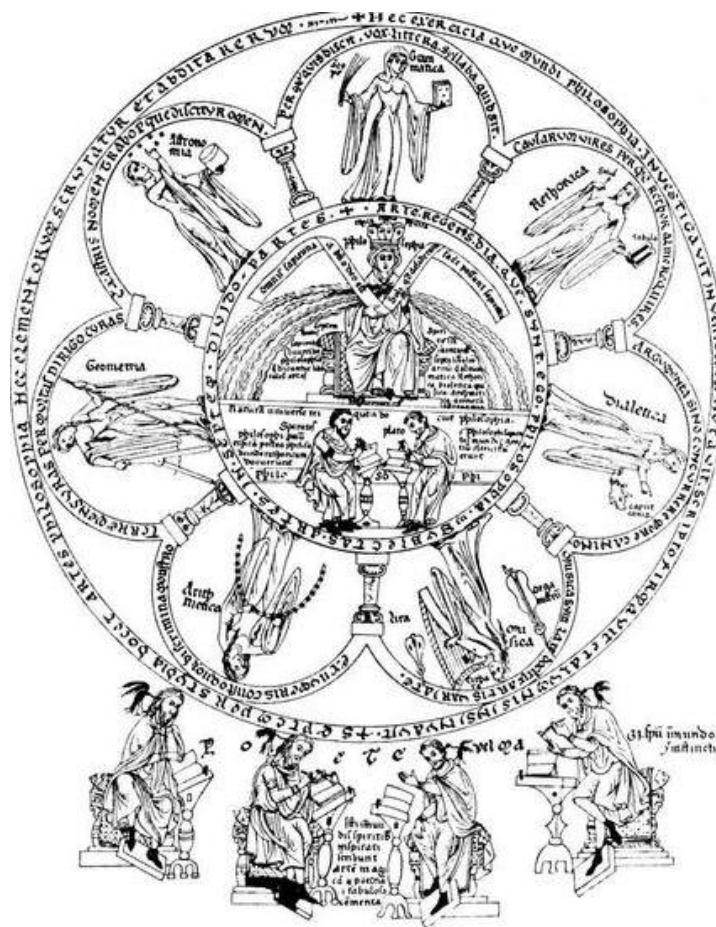
Até o estabelecimento dos princípios fundamentais dos dogmas no Concílio de Nicéia, alguns dos pais da Igreja propuseram equivalência entre Sofia e a imagem do Logos joanita¹ (JUNG, 2011j; HILL, 2007), de modo que também neste registro encontramos menção ao tema. Seguindo essa via, certamente Agostinho foi um de seus principais pensadores, atribuindo a divisão entre uma Sofia-não criada, sinonímica de Logos ou Filho, e uma Sofia-criada. Na Idade Média, destacam-se as narrativas da santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), que relatou em detalhes experiências visionárias com Sofia. Para ela, Sofia era por um lado mãe e alma do mundo e por outro a esposa de Cristo (POWELL, 2008). Ainda no século de Hildegarda, Sofia também aparecerá na obra *Os jardins das delícias*, de Herrad Von Landsberg, como a rainha das sete artes liberais – gramática, retórica, dialética, música, aritmética, geometria e astronomia (MATTHEWS, 1997).

Seu comparecimento no imaginário e ideário ocidental não para por aí: também podemos fazer menção a Jacob Boehme (1575 – 1624), algumas vezes citado por Jung (JUNG, 2011n, 2011p, 2011r, etc). Boehme, muitas vezes considerado pai da filosofia teutônica, também ocupa o lugar de pai da Sofiologia no ocidente (POWELL, 2008). Em seus escritos, Boehme se referia a Sofia como a amiga verdadeira, capaz de conversar com sua alma (BOEHME, 1994). Depois de Boehme, Anne Catherine Emmerich (1774

¹ Vide glossário.

– 1824), membro da Ordem Agostiniana, testemunhou íntimas experiências com Sofia e a relacionou a figura da Virgem Maria. Alguns anos depois da morte de Emmerich, o filósofo Vladimir Solovyev (1853 – 1900) tornou-se o pai da Sofiologia na Rússia (POWELL, 2008; SOLOV’EV, 1997). Pavel Florensky (1882 – 1930), sucessor de Solovyev, chegou às mesmas conclusões a respeito de Sofia outrora propostas pelas heresias medievais, mesmo estando afinado com o pensamento da ortodoxia. Solovyev e Florensky, na Rússia, foram sucedidos por Sergei Bulgakov (1871 – 1944) e Valentin Tomberg (1900 – 1973). Foi com Tomberg que a Sofiologia russa, que ora mencionamos por possuir lugar de destaque dentre os trabalhos mais recentes acerca da Eterna Sabedoria, encontrou seu último grande desdobramento com a proposição de uma trindade sofiânica, paralela à trindade ortodoxa, composta pelas pessoas divinas da Mãe, da Filha e da Alma Santa (POWELL, 2008).

Figura 1 – “*Hortus Deliciarum* de Herrad Von Landsberg”



Fonte: Matthews, 1997, p.238.

Até aqui, muito brevemente elencamos alguns dos registros de discussão referenciados com maior recorrência por autores (MATTHEWS, 1997; POWELL, 2008, etc) que, a partir de recortes mitológicos diversos, procuraram propor uma história ou uma cronologia a respeito de diferentes aparições de Sofia. Nesses parágrafos, observamos que diferentes volumes das *Obras Completas* de C.G. Jung também puderam ser utilizados para embasar referencialmente muitas das breves considerações que levantamos acerca dessas aparições.

Não nos é nova a percepção de que Jung se interessou pelas imagens de Sofia e de que, de alguma forma, com elas se relacionou no transcórre de sua obra. No ensaio *Resposta a Jó*, Jung (2011j) dialoga com imagens arquetípicas do mito judaico-cristão e erige uma valiosa reflexão a respeito das contradições decorridas da existência das antinomias do bem e do mal em uma mesma *Imago Dei* (Javé) que, posteriormente, apresentou em moldes acadêmicos em *Aion* (2011e). Tivemos a oportunidade de nos debruçar sobre a análise simbólica proposta por Jung em sua *Resposta* em uma pesquisa anteriormente desenvolvida (CORRÊA, 2014). Naquele momento, quando propusemos a análise do *Tratado da reintegração dos seres* (PASQUALLY, 2007) à luz do referido ensaio, nos preocupamos com a temática dos princípios psíquicos do bem e do mal e com a problemática representada na maneira como esses princípios inevitáveis, ontologicamente colocados pelas proposições junguianas, podem ser vivenciados pela psique (teodiceia psíquica) dentro do recorte das representações simbólicas da mítica judaico-cristã. Aqui retomamos esses pontos fundamentais de uma pesquisa anterior exatamente pelo fato da presente pesquisa, ao propor se preocupar com a presença de imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria nas obras de C. G. Jung, procurar esclarecer questões levantadas a respeito das imagens da Eterna Sabedoria que, mesmo não tendo sido objeto de seu estudo, perpassaram o trabalho anterior do início ao fim. Para tornar isso claro, desde já retomaremos alguns conceitos propostos nos escritos de Jung.

Quando Jung (2011b) conceituou o Si-mesmo, ele o compreendeu como uma observação empírica que “designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem” (p. 485, para. 902) e que:

Aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fada, na figura de “personalidades superiores”, como reis, heróis, profetas, salvadores etc, ou na

figura de símbolos da totalidade como o círculo, o quadrilátero, a *quadratura circuli* (quadratura do círculo), a cruz, etc. (p. 486, para. 902)

A respeito das imagens de “personalidades superiores”, Jung (2006) considerou ser a imagem psicológica de Deus (*Imago Dei*) uma das mais recorrentes. Isso significa que Jung apontou a recorrência com a qual o Si-mesmo é simbolizado por meio de imagens psicológicas de Deus. Por sua vez, com relação aos símbolos da totalidade, Jung considerou que eles costumeiramente se manifestam a partir de estruturas quaternárias, relacionando-os ao chamado arquétipo do quatérnio que tem como pressuposto lógico de todo julgamento da totalidade². Jung (2006) entende que:

Um quatérnio tem, às vezes, a estrutura 3 + 1, no sentido de que um dos termos ocupa uma posição excepcional, ou possui uma natureza diferente dos outros. (...) Quando o “quarto” elemento se acrescenta aos outros três, surge então o “Um”, símbolo de totalidade. Na psicologia analítica, ocorre que a função inferior (isto é, aquela que não está à disposição consciente da pessoa), encarna o “quarto”. Sua integração na consciência é uma das tarefas mais importantes do processo de individuação. (p. 485)

Interessou-nos desde já esclarecer esses conceitos, posteriormente revisitados no transcorrer desta pesquisa, uma vez que isso nos possibilita retomar que tanto na análise proposta por Jung (2011j) em sua *Resposta* quanto na análise que propusemos do *Tratado da Reintegração dos Seres* (PASQUALLY, 2007), o mencionado “quarto” elemento que completa o “ternário” na formação de um símbolo de totalidade é imagetivamente representado por figuras diabólicas e/ou femininas que ora se complementam, ora se intercalam no enredo mitológico. No que se refere ao mito judaico-cristão, Jung (2011j; 2011e) dá visibilidade ao fato de que elementos maléficos e femininos não estão completamente integrados na *Imago Dei*. De fato, no mito, eles aparecem constantemente mesclados e indiferenciados³.

² “Tal julgamento pressupõe um aspecto quádruplo. Por exemplo: para descrever a totalidade do horizonte, designamos os quatro pontos cardeais. Há sempre quatro elementos, quatro qualidades primeiras, quatro cores, quatro castas na Índia, quatro vias de desenvolvimento espiritual no budismo. Por esse motivo, também existem quatro aspectos psicológicos na orientação psíquica” (JUNG, 2006, pp. 484-485).

³ A imagem mitológica de Lilith nos ilustra bem o feminino diabólico (HURWITZ, 2013).

No particular recorte mitológico que apresentamos, Jung (2011j; 2011e) foi bastante específico e chamou de *Sapientia Dei*, Sabedoria de Deus, o aspecto feminino não integrado no quaternio da *Imago Dei*. Ora, a *Sapientia Dei* é uma das imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria, e é a respeito dessas imagens e, mais especificamente, de sua presença nas obras de C. G. Jung, que se volta o interesse desta pesquisa. Se, nos capítulos que compõem esta dissertação, é para a existência de imagens específicas nos trabalhos de Jung que voltamos nossa atenção, julgamos ser necessário, antes mesmo de apresentarmos nosso objetivo e o caminho metodológico que adotamos, rememorar qual o importante lugar ocupado pelas imagens nas possibilidades propostas pelo prisma teórico junguiano para a apreensão do mundo e a produção de conhecimento.

Imagens e epistemologia

A psicologia junguiana preocupou-se, desde o início do trabalho de Jung com os pacientes psicóticos, com a investigação da psique a partir do prisma de suas imagens, se contrapondo às demais perspectivas da psicologia profunda que procuraram compreender o sujeito a partir de classificações nosográficas e dos sintomas a elas inerentes. No transcorrer desta dissertação, revisitamos o diálogo que Jung estabeleceu com algumas dessas imagens da psique e, de certa forma, ao emprendermos esse esforço investigativo, também dialogamos com elas.

A Psicologia Analítica sustenta que mitologia, religião, arte e filosofia são formas possíveis para a produção de conhecimento (PENNA, 2013) já que imagens arquetípicas e símbolos as perpassam⁴. Nos próximos capítulos, nos preocupamos com as imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria, conforme Jung as percebeu consteladas em diferentes recortes históricos e culturais, quer seja na mitologia, na religião, na arte ou na filosofia. Assim sendo, cabe-nos tecer maiores esclarecimentos a respeito da fundamentação teórica que perpassa e justifica epistemologicamente a presente discussão.

⁴ Uma vez que, em determinada medida, os conceitos de imagens arquetípicas e de símbolos podem se sobrepor, eles podem ser facilmente confundidos. Pode-se compreender que uma imagem arquetípica está mais próxima da porção coletiva inconsciente da psique e do que pode-se imaginar que são os arquétipos em si, conforme delimitaremos a seguir, enquanto que um símbolo está mais próximo do campo da consciência e propicia o intercâmbio entre o material inconsciente e a consciência (STEIN, 2006).

Jung (2011c) propôs a compreensão da psique em duas porções, uma consciente e a outra inconsciente e, embora essa não seja uma regra sem exceções, priorizou a utilização da terminologia “psique” para se referir à segunda dessas porções (JUNG, 2006). Ao mesmo tempo, sobrepõe-se a essa divisão a compreensão ontológica de que a psique é ao mesmo tempo individual e coletiva (SHAMDASANI, 2006). A porção coletiva da psique inconsciente (inconsciente coletivo) é povoada por arquétipos (STEIN, 2006), conceituados como se segue:

O conceito de arquétipo deriva da observação reiterada de que os mitos e os contos da literatura universal encerram temas bem definidos que reaparecem sempre em toda parte. Encontramos esses mesmos temas nas fantasias, nos sonhos, nas ideias delirantes e ilusões dos indivíduos que vivem atualmente. A essas imagens e correspondências típicas, denomino representações arquetípicas (...) Elas nos impressionam, nos influenciam, nos fascinam. Têm sua origem no arquétipo que, em si mesmo, escapa à representação (...). (JUNG, 2006, p.476-477)

Escapando à representação e, portanto, transcendendo a capacidade de assimilação da consciência, o arquétipo em si mesmo é um postulado teórico (STEIN, 2006) que remete àquilo que é incognoscível (PENNA, 2013). De acordo com a proposição junguiana, ele ganha expressão na psique por meio de representações arquetípicas (imagens arquetípicas) que se comunicam com a consciência por meio de complexos do inconsciente pessoal ou coletivo e de símbolos que possibilitam o diálogo entre o inconsciente e a consciência. É importante salientar que Jung (2011b) foi categórico ao afirmar que, quando se referia a imagens, não se referia a um retrato psíquico de um objeto exterior, “mas uma representação imediata, oriunda da linguagem poética, ou seja, a imagem da fantasia⁵ que se relaciona indiretamente com a percepção do objeto externo” (p.457). Conforme a pontuação de Penna (2013), a distinção que Jung propõe entre o arquétipo em si (incognoscível) e a manifestação arquetípica (desconhecido conhecível) ocupa um papel fundamental tanto na epistemologia quanto em seu método de investigação da psique.

⁵ Em nosso terceiro capítulo, aprofundamos a formulação de imagem como imagem da fantasia e da imaginação.

Cabe-nos esclarecer que Jung (2011j) compreendeu a psique como o único objeto possível de estudo para a psicologia. Desse modo, aquilo que extrapola o limite do psíquico, ou seja, aquilo é psicoide (JUNG, 2006), tal como os arquétipos em si mesmos, não compete à discussão e ao foco de interesse da Psicologia Analítica. Essa preposição se desdobra na compreensão de que o recorte-limite possível para apreensão e estudo dentro do prisma teórico junguiano é o das manifestações imagéticas arquetípicas. Conforme Jung (2011j) explicitou, mesmo quando fez menção em seus escritos a temas comumente creditados à metafísica e à teologia⁶, ele o fez consciente de que refletia a respeito das imagens arquetípicas, de realidades observáveis na psique (realidades psíquicas), que somente poderiam ser imaginadas como também possuindo realidade fora da psique por aqueles dotados do carisma da fé. Essa suposta correlação poderia ser justificada através dos mecanismos de projeção, por meio dos quais o inconsciente é percebido para além do que poderíamos imaginar encerrar o próprio sujeito.

Dentro desse recorte-limite das imagens arquetípicas, Jung delimitou a possibilidade do estudo da psicologia nas porções pessoal e coletiva da consciência e do inconsciente. Com relação ao estudo da porção inconsciente da psique, a perspectiva junguiana sustenta que esse estudo é possível por meio de símbolos:

O símbolo é a ponte epistemológica entre o conhecido e o desconhecido – o meio através do qual a transformação do material inconsciente em material conhecido é viável, pois, de acordo com Jung, sempre exprimimos através de símbolos as coisas que não conhecemos e, assim, o conhecimento do inconsciente é possível. (PENNA, 2013, p.186)

Delimita-se, assim, que “ser” e “conhecer” são indissociáveis para o homem e que todo conhecimento psicológico também é autoconhecimento (PENNA, 2013). Conforme essa configuração apresentada, o símbolo traz para a consciência conteúdos das porções pessoal e/ou coletiva do inconsciente. Com relação a esses últimos conteúdos, referimo-nos a eles como imagens arquetípicas do inconsciente – tais como as imagens arquetípicas a respeito das quais nos debruçaremos na presente pesquisa.

Conforme estamos apresentamos, a psicologia junguiana encontrou nos símbolos um meio pelo qual compreendeu ser possível aferir hipóteses e se aproximar daquilo que

⁶ Tal como quando faz alusão à existência de uma *Imago Dei* psicológica.

subjaz os limites da consciência (inconsciente). No que tange ao método proposto por Jung, ele considera uma ampla gama de características inerentes ao símbolo, tais como seu caráter dialético (transitoriedade da verdade alcançada), o enfoque fenomenológico (concepção de realidade psíquica), o aspecto empírico (prioridade dada aos fenômenos e fatos vivenciados), o caráter hermenêutico (tentativa de tradução e interpretação do material inconsciente) e seus aspectos pessoais e coletivos. (PENNA, 2013)

De acordo com Penna (2013), a tradução dos símbolos é conduzida hermeneuticamente por associações, analogias e comparações. Esse processo de amplificação simbólica por meio do qual o símbolo é processado pela consciência considera as condições de formação e a função ocupada pelo símbolo. Conforme Jung (2006) explicitou, a amplificação de um símbolo é um “alargamento e aprofundamento de uma imagem (...) por meio de associações dirigidas e de paralelos tirados das ciências humanas e da história dos símbolos (mitologia, mística, folclore, religião, etnologia, arte, etc)” (p.475). A amplificação permite a compreensão de símbolos pessoais e coletivos, sendo, quanto a esse último, o contexto histórico social imediato considerado no lugar do aspecto pessoal do símbolo individualmente apreendido. Dessa maneira, a amplificação nos instrumentaliza e nos abre a possibilidade para refletirmos a respeito da constelação de imagens arquetípicas em dada cultura historicamente contextualizada. Ainda segundo Penna (2013):

(...) O processamento simbólico é o caminho pelo qual o conhecimento é alcançado e viabilizado, ocasionando a ampliação e a complexificação da consciência individual e coletiva. A perspectiva metodológica abarca as etapas de apreensão e compreensão do fenômeno. A apreensão do fenômeno é feita pela observação e auto-observação na óptica simbólico-arquetípica. A observação se constitui por uma experiência viva da participação e diálogo entre o sistema observante e o observado, em que ambos são transformados pelo processo de conhecimento. O método de investigação psicológica de Jung é conduzido segundo alguns parâmetros que devem ser rigorosamente observados, quais sejam a causalidade, a finalidade e a sincronicidade presentes nos eventos simbólicos. (PENNA, 2013, p.230)

Objetivo

Nesta dissertação, nos debruçamos sobre os escritos de Jung para dar evidência e sistematizar os momentos nos quais o autor, refletindo simbolicamente a respeito de diferentes temas e recortes mitológicos, fez alusão às imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria. Desse modo, nossa atenção se volta à presença dessas imagens, tal como contemplada nas obras de Jung, e nos interessamos especialmente pelas redes de associações e amplificações apresentadas por Jung em que podemos constatar tal presença. Partimos, portanto, do entendimento de que as imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria foram alvo de interesse de Jung e que, tendo se debruçado sobre essas imagens, Jung propôs o desenho de uma rede de associações, conforme nos atesta o seguinte trecho de *Mysterium Coniunctionis*:

Psicologicamente, o pensamento nisto implicado é que a natureza da *Sapientia Dei* só pode ser circunscrita por uma amplificação simbólica, pois ela é por natureza *ineffabile*, isto é, sua imagem se refere a um arquétipo cuja natureza última jamais pode ser formulada intelectualmente. (JUNG, 2011p, p. 205, para. 122)

É objetivo desta dissertação *apresentar uma sistematização crítica das amplificações simbólicas feitas por C. G. Jung que contam com a presença de imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria, procurando, dessa forma, estabelecer possíveis nexos de sentido nas considerações dispersas feitas ao longo de sua obra a respeito dessas imagens*. Em conformidade com o entendimento de que a natureza do arquétipo é inefável, nossa atenção se volta, portanto, ao movimento de circunambulação⁷ de Jung em torno do conteúdo arquetípico da Eterna Sabedoria.

⁷ Circunambulação refere-se à tentativa de aproximação consciente rumo a um conteúdo do inconsciente por meio de um movimento circular que leva em conta diferentes expressões simbólicas do conteúdo de particular interesse.

Vereda e método

Como principal fonte de pesquisa desta dissertação, utilizamo-nos das *Obras Completas* de Jung, bem como de outros escritos do autor que trouxeram pensamentos que interessaram ao recorte da pesquisa. Cabe ainda considerarmos que apontamentos e contribuições de estudiosos da Psicologia Analítica ou de autores que se voltaram ao estudo dos mitos nos quais as imagens da Eterna Sabedoria se fazem presentes também foram considerados quando complementaram, explicaram ou aprofundaram a discussão iniciada por Jung. No que tange às pesquisas em Psicologia Analítica, embora pouca referência tenha sido encontrada, diversas publicações foram consultadas⁸.

Tal como estamos considerando, no transcorrer das *Obras Completas*, Jung diversas vezes discorreu acerca de imagens arquetípicas relacionadas à Eterna Sabedoria. Uma vez que a presença de Sofia se dá através de menções diluídas em meio aos escritos, cabe a ressalva que é mais simples propormos uma breve história de Sofia por meio da eleição de diversos registros com ela preocupados, do que uma breve história de Sofia como uma importante e significativa imagem presente no transcorrer dos escritos de C.G. Jung. Até mesmo no *Livro vermelho* (2010), composto entre os anos de 1914 e 1930, ainda que não encontremos referências diretas à Eterna Sabedoria, ela aparece como Sabedoria de Deus em uma ilustração pintada pelo próprio Jung. A partir de então, menções à essas imagens arquetípicas são constantes em suas obras até a publicação, pós-morte, de seus últimos escritos. Isso nos leva a considerar que Jung, ainda que muitas vezes de maneira diluída e indireta, preocupou-se com as imagens da Eterna Sabedoria por um período de anos significativo de sua vida. Nos gera estranheza que imagens tão

⁸ C. G. JUNG Page, International Journal of Jungian Studies, Cahiers Jungiens de Psychanalyse, Harvest (C.G. Jung Analytical Psychology Club), Journal of Analytical Psychology (The Society of Analytical Psychology in London), Journal of Jungian Theory and Practice (C.G. Jung Institute of New York), Jung History (Philemon Foundation), Jung Journal – Culture & Psyche (San Francisco Jung Institute), Quadrant (C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology), Spring: a Journal of Archetype and Culture (Pacifica Graduate Institute), Chiron, Psychological Perspectives: a Semiannual Journal of Jung Thought (C.G. Jung Institute of Los Angeles), Sphinx – A Journal of Archetypal Psychology and the Arts, Junguiana (Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica), Cadernos Junguianos (Associação Junguiana do Brasil), Jung e Corpo (Instituto Sedes Sapientiae), Parabola, La Pratica Analítica (Centro Italiano di Psicologia Analítica – Istituto di Milano), Rivista di Psicologia Analitica, e Analytische Psychologie.

Sabedoria como um símbolo em si mesmo⁹. Nelas, as imagens aparecem em diferentes redes de amplificações principalmente como pontos de referência para associações e correlações simbólicas. Por esse motivo, nos propomos a apresentar uma sistematização das amplificações simbólicas feitas por C.G. Jung que contam com a presença de imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria, procurando compreender possíveis nexos de sentido que foram sugeridos a respeito dessas imagens para, deste modo, nos aproximar do entendimento que Jung demonstrou ter a respeito delas.

Como nos propomos a sistematizar o pensamento de Jung, nossa pesquisa foi iniciada pela organização dos parágrafos nos quais o autor se referiu ao nosso tema de interesse. Constatou-se que Jung se referiu às imagens da Eterna Sabedoria como *Sapientia Dei* [Sabedoria de Deus], *Sophia* [Sabedoria], *Sanctus Spiritus* [Espírito Santo] e *Anima Mundi* [Alma do Mundo] ou correlatos. Esses verbetes, três dos quais deram origem aos diferentes capítulos de nosso trabalho, foram consultados¹⁰ no volume destinado aos índices onomástico e analítico das *Obras Completas* (JUNG, 2011t) e tal consulta permitiu a identificação de dois grandes campos de discussão nos quais Jung percebeu e propôs reflexões e amplificações que contam com a recorrente presença de imagens da Eterna Sabedoria:

- I) Mítica judaico-cristã¹¹;
- II) Simbólica alquímica.

Os dois campos de discussão que ora pontuamos referem-se a dois recortes mítico-simbólicos nos quais Jung prioritariamente evocou as imagens da Eterna Sabedoria e que, embora guardem entre si determinada relação de continuidade (JUNG, 2011e), são distintos. Neles, diferentes símbolos e associações, devidamente esmiuçados nos capítulos deste trabalho, dotam as imagens da Eterna Sabedoria de diferentes sentidos. Aqui, cabe pontuar que, embora o termo “Eterna Sabedoria” poucas vezes tenha sido

⁹ Ou, talvez, como um símbolo do Si-mesmo.

¹⁰ Cabe esclarecer que esses verbetes, ou seus equivalentes em outras línguas, também foram utilizados no levantamento bibliográfico feito em pesquisas em Psicologia Analítica.

¹¹ Englobamos nesta categoria da mítica judaico-cristã elementos simbólicos amplificados por Jung relacionados à mítica do judaísmo, do cristianismo, do protestantismo, do catolicismo e da literatura apócrifa copta do gnosticismo, em particular, e do proto-cristianismo em geral [textos não gnósticos ou gnosticizantes, conforme a classificação de Meyer (2007)].

utilizado por Jung, o escolhemos para se referir genericamente ao conteúdo arquetípico expresso por meio das imagens arquetípicas apontadas e que esse termo foi primeiramente utilizado por Corbin (1984). Também cabe salientar que, ao fazer menções às imagens da Eterna Sabedoria, Jung por vezes as relacionou de maneira direta a conceitos e processos psíquicos descritos pelo arcabouço teórico da Psicologia Analítica¹², devidamente apontados e discutidos no decorrer desta dissertação.

No quadro que apresentamos na próxima página, as indicações referenciais das duzentas e cinquenta e uma citações encontradas são apresentadas de maneira sistemática. Todas as citações foram consideradas na produção desta dissertação. Nela, classificamos as diferentes citações que localizamos nas *Obras Completas* em quatro diferentes colunas. Por meio desse quadro, pretendemos ilustrar como as citações foram sistematizadas de acordo com o subcampo temático predominante no parágrafo do qual foram retiradas, sendo cada um desses subcampos nomeado por um dos verbetes que já anunciamos. De igual maneira, também ilustramos o modo como alguns desses subcampos temáticos deu origem aos capítulos desta dissertação. Vejamos:

- a. Na coluna *Sapientia Dei* foram agrupadas as citações em que Jung fez menção às imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mitológico judaico, bem como foram consideradas as citações relacionadas ao recorte mitológico cristão, desde que tais referências mantivessem relação de continuidade de sentido com as primeiras. Aqui, as citações de Jung encontram respaldo principalmente na narrativa mitológica do *Gênesis*, na literatura sapiencial hebraica, da qual se destaca o *Livro de Jó*, na emersão dos primeiros símbolos cristãos e no *Apocalipse de João*. Os temas abordados pelas citações de Jung categorizadas nessa coluna deram origem ao *primeiro capítulo de nossa dissertação*. Uma vez que eles foram bem costurados por Jung (2011j) em seu ensaio *Resposta a Jó*, nos utilizamos desse texto como um fio condutor de base para nossa exposição.

¹² Dentre os mencionados conceitos e processos, destacamos os arquétipos da anima, da mãe, do quatérnio e os símbolos de totalidade relacionados, a *Imago Dei*, a repressão e projeção do inconsciente, a dinâmica dos opostos, a realidade da alma, a função transcendente, a formação de símbolos e a individuação.

Figura 3 – “Quadro de referências nas *Obras Completas* de C.G. Jung”

Vol. das O.C.	<i>Sapientia Dei</i>	<i>Sanctus Spiritus</i>	<i>Sofia Achamoth</i>	<i>Anima Mundi</i>
5	-	-	615*, 678*	-
6	-	-	314, 445	-
8/2	-	336		-
9/1	-	93	33, 37, 131, 135*, 156*, 193	336, 575
9/2	-	-	99, 118, 304, 307	194, 246, 308*, 345
10/4	-	-	751	-
11/1	-	126	60	161
11/2	-	175, 193, 221, 240*	263, 281*	-
11/3	-	332	-	358, 434
11/4	609, 610, 611, 612, 613, 617, 619, 622, 623, 624, 625*, 628, 629, 721, 727, 742	627, 646, 714, 739*, 743, 744, 749	-	672
12	465, 466, 467	192*	469	473, 478, 487, 500, 529
13	-	-	31, 449, 451*, 452, 454, 456, 459	102, 103, 113, 162, 168, 207, 211, 222, 234, 277, 282, 283, 377, 406, 414, 419, 420
14/1	40(46)	199, 215*	6, 155, 321	12, 15, 20, 22, 40, 72(181), 90, 121*, 136, 145, 159(228), 163, 165, 216, 307, 319, 323, 328, 329, 334
14/2	51(121), 236, 267(142), 309(340), 399	200, 201, 314	4(12), 5, 15(43), 238, 240	17, 17(54), 17(55), 19, 25, 104, 105(245), 127, 135*, 136*, 139(304), 174(401), 196, 207, 208, 217, 235, 244, 268, 309, 322(22), 337, 337(67), 359, 361(116), 363, 386, 388(194)
14/3	52*, 53*, 76, 106(155), 122*, 193, 302, 484(68), 510	75, 143, 195*, 306, 316, 316(44), 320, 335, 339, 340, 341, 342*, 413, 507, 539	107*, 108, 111*, 158, 484(69), 540	2, 57, 58, 60, 65, 65(35), 70, 71, 77, 82, 84, 86, 87, 97, 99, 101, 102, 104*, 105*, 106, 112*, 120*, 143(11), 144*, 150, 155, 156, 163, 173*, 178, 180*, 191*, 192*, 196, 198, 201*, 206*, 212, 215, 222, 223, 227, 228, 251*, 258*, 261, 283*, 284, 291*, 293, 348, 398, 399*, 424, 436*, 442, 443, 484, 485, 505*, 506, 512, 560, 571
15	-	-	154, 211	-
16/2	-	-	361*, 518*	506
18/2	-	1505*, 1552	-	-

Fonte: elaboração do autor.

- b. Na coluna *Sanctus Spiritus* foram agrupadas as citações em que Jung fez menção às imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mitológico cristão. Aqui, as citações de Jung referem-se principalmente às imagens do Espírito Santo e de Maria. A respeito dessa última, destacam-se as considerações de Jung a respeito da importância psicológica do dogma da *Assunção de Maria*. Os temas abordados pelas citações de Jung categorizadas nessa coluna deram origem ao *segundo capítulo de nossa dissertação*. Uma vez que, ao propor uma *Interpretação psicológica do dogma da trindade*, Jung (2011h) costurou de maneira sistemática uma interpretação da imagem do Espírito Santo, nos utilizamos desse texto como um fio condutor de base para nossa exposição.
- c. Na coluna *Sophia Achamoth* foram agrupadas as citações em que Jung fez menção às imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mitológico gnóstico. Aqui, as citações de Jung encontram respaldo nas narrativas mitológicas da queda de Sofia, conforme contadas por diferentes agrupamentos (valentinianos, ofitas, sethianos, etc) que professavam o que se convencionou chamar de gnosticismo. Os temas abordados pelas citações de Jung categorizadas nessa coluna deram origem ao *terceiro capítulo de nossa dissertação*. Como esses temas não foram costurados por Jung (2011j), nesse capítulo nos esforçamos em apresentar uma sistematização que nos aproximasse das interpretações psicológicas fornecidas de maneira esparsa em seus escritos a respeito do mito da queda de Sofia.

A respeito da coluna *Anima Mundi*, nela agrupamos as citações em que Jung fez menção às imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mítico simbólico da alquimia. Aqui, as citações de Jung, que com frequência fazem menção aos símbolos da água, do mercúrio, do sal e do enxofre, estão sobremaneira concentradas nos volumes XIII e XIV de sua *Obra Completa*. Os campos da mítica judaico-cristã e da simbólica alquímica são bastante vastos e, levando-se em conta a necessidade de se estabelecer um recorte para esta dissertação, escolhemos nos focar tão somente no primeiro desses campos. Posto que Jung (2011e) expôs compreender haver determinada linha de continuidade entre os campos que consideramos quanto às formas com que lidam com as expressões do inconsciente ou, mais especificamente, compreendeu a alquimia como uma forma de continuação das heresias judaico-cristãs, em muitos momentos de sua obra Jung

pressupôs conhecimento dos diferentes aspectos simbólicos compreendidos pela mítica judaico-cristã para o trato da simbólica alquímica. Por tal motivo, foi salutar optarmos pelas veredas mitológicas do primeiro campo para que, em um desenvolvimento posterior deste trabalho, pudéssemos prosseguir pelo caminho proposto por Jung fazendo a passagem da mítica judaico-cristã para a simbólica alquímica. O recorte que apresentamos, entretanto, não significou o descarte de informações encontradas nas obras de Jung a respeito da simbólica alquímica que aprofundassem aquilo a respeito da psique que já se desvelava na mítica judaico-cristã. Quando nos deparamos frente a esse caso, utilizamos tais informações à fim de amplificarmos nossa discussão.

Destaca-se ainda que na sistematização que apresentamos escolhemos não classificar uma citação em mais de uma coluna (subcampo temático). Sempre que nos deparamos com o caso de uma citação que poderia acumular mais de uma classificação, priorizamos categorizá-la na coluna referente ao tema a respeito do qual a citação trouxesse algum dado que considerássemos novo ou relevante, ou que poderia ser considerado como o tema em maior destaque no contexto do parágrafo. Em nossa tabela, a numeração dos parágrafos de cada citação é apresentada. Os números apresentados entre parênteses, logo após o número do parágrafo, apontam notas de rodapé que fazem menção ao tema por nós investigado. Por sua vez, o asterisco aponta os parágrafos em que nos deparamos com a presença de uma correlação direta com um conceito da Psicologia Analítica e sua ausência indica que a presença das imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria dá-se no contexto de alguma amplificação simbólica.

1 *Sapientia Dei*

Eu, a Sabedoria, sou vizinha da sagacidade,
e tenho o conhecimento e a reflexão.

(Jó 28: 20-21)

Even in old age Jung was never the wise man standing above life,
which he loved and knew how to enjoy.

His wisdom was of a different kind: it was the wisdom of a man
who had looked into the human heart, including his own,
but suffered under the enormous paradoxicality of existence.

(JAFFÉ, 1989, p.188)

Desde que Jung (2011j) publicou sua apaixonada e polêmica *Resposta a Jó*, ensaio dedicado à análise da imagem ambivalente de Deus e ao modo como essa imagem procura continuamente se revelar no homem, esse escrito tornou-se a espinha dorsal da discussão do tema da coexistência do bem e do mal em uma mesma *Imago Dei*. Foi exatamente por esse motivo que, em um trabalho anterior¹³, nos debruçamos sobre esse texto. Naquela ocasião, nos dedicamos ao tema da teodiceia psíquica – da coabitação, na psique, dos princípios do bem e do mal (JUNG, 2011v). Como dissemos na introdução, também foi naquela ocasião que nossa atenção foi pela primeira vez levada para a presença subterrânea de uma personagem que, embora ocupasse um espaço de pano de fundo, tomou participação ativa em momentos imprescindíveis do enredo mitológico. Nesse capítulo inicial, *nos dedicaremos às amplificações e leituras simbólicas de Jung a respeito das imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria que aparecem consteladas em recortes mitológicos judaicos e na emergência dos primeiros símbolos cristãos*. Não poderíamos deixar de nos referir novamente à sua *Resposta a Jó*. Dessa vez, entretanto, nos esforçaremos no sentido de apontar, de modo mais realçado e amplo, tão misteriosa presença subterrânea – a presença de *Sapientia Dei*.

¹³ Vide *Teodiceia psíquica: os princípios psíquicos do bem e mal no paradigma junguiano e sua discussão no midrash judaico-cristão de Martines de Pasqually* (CORRÊA, 2014).

1.1 *Ao leitor benévolo*

Como ponto de partida, nos debruçaremos sobre a maneira como Jung (2011j), dirigindo-se aos seus leitores, delimita o objetivo almejado e o método empregado em seu ensaio ao lidar com as imagens arquetípicas que evocou do mito judaico-cristão:

O que tentarei nas páginas subsequentes representa uma espécie de confrontação com certas representações religiosas tradicionais. O fato de eu tratar de fatores numinosos constitui um desafio não só para meu intelecto como também para o meu sentimento. Por isso não posso me escudar por detrás de uma prudente objetividade; pelo contrário, devo deixar que fale minha subjetividade emocional, dizendo aquilo que sinto quando leio determinados livros da Sagrada Escritura ou me recordo de certas impressões que recebi dos ensinamentos de nossa fé. Não escrevo na qualidade de perito na Sagrada Escritura (que não sou), mas como um leigo e como médico a quem foi dado perscrutar as profundezas da vida da alma de inúmeras pessoas. Embora o que eu expresse seja principalmente fruto de minha concepção pessoal, sei que falo também em nome de muitos outros aos quais aconteceu algo de semelhante ao que se passou comigo. (para. 559, p.16)

Nessas poucas linhas, Jung anuncia uma confrontação com representações ou imagens religiosas tradicionais. Dando voz à subjetividade emocional, a confrontação anunciada não deixa de levar em conta elementos outros que não aqueles pertencentes aos campos do intelecto, das precisas formulações conceituais, ou mesmo das reflexões metafísicas. Deparamo-nos com um modo de produção de conhecimento que consideramos não ser típico em meandros científicos e acadêmicos e que, por tanto, Jung (2011j) assinalou necessitar de um leitor que fosse benévolo. Tal modo de produção baseia-se na capacidade humana de reter na consciência informações a partir do que experimenta de diferentes camadas do que se presume ter existência para além dos limites da consciência. Em *Resposta a Jó*, mais especificamente, Jung parte de imagens mitológicas que, consteladas e vívidas na cultura predominante, possuem um conjunto de significações para a consciência coletiva, mas que, ainda assim, não deixam de possuir aquela característica numinosa que jamais permitiria que fossem classificadas como meros signos ou sinais. A partir das diversas afetações oriundas da experiência proporcionada por tais imagens, Jung se confronta com a numinosidade garantida pelos aspectos inconscientes, e muitas vezes sombrios, inerentes a esses símbolos

energeticamente carregados pelo inconsciente coletivo. Em nossa introdução, retratamos a amplificação simbólica como sendo, por excelência, o método da psicologia analítica no que se refere ao lidar com as imagens que emergem da psique. Nesse momento, nos voltaremos a outro método que, orientado à possibilidade de proporcionar tal emergência de imagens, foi empregado por Jung a fim de vivenciar a potência imagética com o qual estabeleceria diálogo e, em seguida, procuraria amplificar.

A imaginação ativa foi concebida por Jung como uma técnica-instrumento, geralmente disparada a partir de imagens provenientes de sonhos e fantasias, através da qual a interação com uma imagem é possibilitada por meio da indução a fantasias mais ou menos autônomas: “a técnica da imaginação ativa focaliza uma imagem, voz ou figura inconsciente e logo entra em interação com tal imagem ou figura” (SANFORD, 2012, p.156). Não se trata, pois, de uma técnica na qual “os movimentos do inconsciente são simplesmente observados. Ao contrário, o ego se insere no processo e as solicitações do inconsciente se chocam com a realidade do ego (SANFORD, 2012, p.167). Segundo Shamdasani (2013), o objetivo dessa forma de imaginação que estabelece como que um diálogo entre duas partes – a consciência e o inconsciente – com direitos iguais é o de permitir à fantasia agir livremente sem, no entanto, afastar-se do afeto inicial, num livre processo associativo. “Isto levava a uma expressão concreta ou simbólica do estado de espírito, o que tinha como consequência trazer o afeto para mais perto da consciência, tornando-o assim mais compreensível” (SHAMDASANI, 2013, p.48). Já que o indivíduo que a pratica permanece consciente durante toda a experimentação, a imaginação ativa torna-se bastante útil uma vez que tende a reconciliar a consciência com o inconsciente (SANFORD, 2012). Por sua vez,

uma vez produzidas e incorporadas essas fantasias, tornavam-se possíveis duas abordagens: a formulação criativa e compreensão. Uma precisava da outra e ambas eram necessárias para produzir a função transcendente, que surgia da união entre conteúdos conscientes e conteúdos inconscientes. (SHAMDASANI, 2013, p.48)

Com tal afirmação, o autor aponta para a compreensão junguiana de que as fantasias provenientes do fluxo imagético proporcionado pelo exercício consciente da imaginação ativa, tornadas compreensíveis e assimiladas pelo processo de edificação de símbolos por meio da função transcendente da psique, poderão se expressar por aspectos

que podemos apontar como artísticos-expressivos (formulação criativa) e teórico-conceituais (compreensão). Como poderemos acompanhar no presente capítulo, em sua *Resposta a Jó*, Jung está mais próximo da mencionada expressão teórico-conceitual e coloca Javé no banco dos réus, por assim dizer, mostrando-o como um ser injusto, incoerente, egoísta, enfim, moralmente inferior à sua criatura Jó. O que Jung quer dizer com essa crítica da longa história mítica é bastante convincente:

O que deve ser curado não é Yahweh, que, afinal de contas, é apenas uma metáfora para uma experiência tribal particular de transcendência, mas a *Imago Dei* ocidental. Enquanto que uma imagem de Deus é inerente às espécies, o que é singular é a forma única em que a imagem é reformulada de tribo em tribo, de sensibilidade individual a neurose individual. O que deve ser curado é a compreensão do ego sobre a Sombra, que coloca Jung na mesma tradição corretiva como o poeta desconhecido de Jó 26 séculos atrás. É nossa teologia que precisa ser curada (...) Nosso *Imago Dei* é um produto não dos poderes transcendentais, dos deuses inescrutáveis, mas da formulação do ego com todas as suas limitações. (HOLLIS, 2010, p.183-184)

Não é à toa que mencionamos que *Resposta a Jó* é um texto apaixonado. Para escrevê-lo, Jung levou em conta os sentimentos que vivenciara no confronto com imagens numinosas que o tocaram e o fizeram pensar. Refletindo, Jung percebeu que pessoas que foram criadas e instruídas dentro de tradições judaico-cristãs findam, em um momento ou em outro, confrontando as trevas divinas ou mesmo sendo vítima dessas mesmas trevas. Como nos diz Hollis (2010), a *Imago Dei* precisa ser *curada* – a *Imago* evidencia estar rachada, quebrada e interpela por uma transformação. Jung dedica-se, então, a compreender a maneira como um cristão é capaz de lidar com essas trevas e encontra nas imagens presentes no *Livro de Jó* um excelente ponto de partida. Conforme defende, esse livro “constitui um dos marcos miliários que assinalam a longa caminhada da evolução de um drama divino (...) e serve de paradigma de uma forma de experiência íntima de Deus” (JUNG, 2011j, para. 560-562, p.17-18).

No *Livro de Jó*, Deus é desafiado a justificar o comportamento que sustentava para com os homens. No *Livro*, as questões levantadas por Jó são advindas de sua experiência – da experiência de alguém inocente que é, ainda assim, vitimado pelo sofrimento. Por sua vez, a resposta obtida não aborda de maneira direta nenhum dos

problemas levantados. Em vez disso, Jó escuta de Javé, em um discurso que valoriza a beleza e a ordem da criação, uma eloquente descrição de seu poder como criador. Aqui nos confrontamos com a problemática da inacessibilidade da sabedoria que coloca o homem em posição tal que se torna incapaz de compreender os mistérios do sofrimento:

A sabedoria, porém, de onde é tirada? Onde está a jazida da inteligência? O homem não conhece o caminho para ela, pois ela não se encontra na terra dos vivos (...) Só Deus conhece o caminho para a sabedoria, somente ele sabe onde ela se encontra (...) E disse ao homem: “a sabedoria consiste em temer ao Senhor, e a inteligência está em afastar-se do mal”. (Jó 28, 12-13, 23, 28)

O *Livro de Jó*, entretanto, não foi o único desses marcos do mito judaico-cristão no qual Jung se debruçou no transcorrer de sua *Resposta*. Ao longo das páginas de seu escrito não são raras as ponderações formuladas a partir do *Genesis*, bem como análises de passagens de apócrifos, tais como o *Livro de Enoque*, da literatura judaica sapiencial e dos livros canônicos atribuídos a João, em especial o *Apocalipse*. Outro importante marco assinalado por Jung é a mais recente doutrina da Assunção de Maria, sancionada na década de 50, à qual retomaremos no segundo capítulo de nossa dissertação. Iniciaremos nosso percurso pelo princípio, pelo *Genesis*. Todos os demais fragmentos da narrativa mitológica serão visitados no transcorrer deste primeiro capítulo e, preocupados em dar visibilidade ao papel desempenhado pela imagem arquetípica da *Sapientia Dei* na expectativa de produzir maior clareza acerca da natureza de sua expressão arquetípica e da cosmovisão por ela proposta, introduziremos o modo como Jung compreende cada um desses marcos.

1.2 *Genesis*

Antes da criação narrada no *Livro do Gênesis*, no estado pleromático¹⁴, podemos constatar o predomínio de um jogo cósmico perfeito. Essa, na realidade, é uma constante entre uma enorme multiplicidade de mitos de criação. O estágio originário é marcado pela indiferenciação, semelhante àquela que encontramos na prima matéria dos alquimistas.

¹⁴ Ou de Bardo, como Jung (2011j) associou usando como referência o *Livro Tibetano dos Mortos*. Pleromático, aqui, faz referência a um estado primordial de totalidade.

Esse estágio, no entanto, não perdura para sempre e, com a criação, muitos acontecimentos começam a se atritar, a colidirem uns com os outros.

Na gênese do mito judaico-cristão encontramos a referência ao Espírito de Deus, *Ruah Elohim*. Esse Espírito é, conforme Jung (2011j) o descreveu, uma espécie de pneuma coeterno de natureza feminina, mais ou menos hipostasiado e preexistente à criação. Referimo-nos à *Sapientia Dei* que possui seu trono no céu em um lugar semelhante ao de Deus. Na qualidade de *Ruah*, esse ser feminino incubou as profundezas do abismo no início da criação. No mito, Sofia é a Grande Mãe realizadora do pensamento de Deus. Cabe a ela a prerrogativa, feminina no recorte mitológico judaico-cristão, de dar a forma material àquilo que antes somente pertencia ao pensamento divino. Para compreendermos o lugar ocupado no mito pela hipostasiada *Sapientia*, retomaremos as diferentes etapas que compuseram o processo da criação.

Conforme a narrativa dos dois primeiros capítulos do *Gênesis*, a criação foi engendrada em sete momentos. No primeiro, o céu e a terra, ainda sem forma e vazia, são criados. O mito descreve a existência de trevas sobre a face do abismo e delimita ser nesse momento que *Ruah Elohim* se movia sobre as águas. A luz que compõe o dia é então criada e considerada boa por Deus, contrapondo-se às trevas que compõe a noite. A reflexão de Javé, que atribui valor ao que está sendo criado tal como a avaliação de um chefe que examina o trabalho de seu mestre de obras, se repetirá em cada um dos demais momentos da concretização do projeto da criação. É importante também destacarmos que, a partir da distinção entre noite e dia, a narrativa passa a demarcar esses momentos como diferentes dias. Sendo assim, no segundo dia, as águas de cima e as águas de baixo são separadas pela criação do céu. No terceiro, as águas de baixo são trabalhadas de sorte que uma porção seca emergisse. Tendo a terra aparecido, é nesse momento que as sementes, as ervas e as árvores frutíferas são criadas. O Sol e a Lua, luminares que demarcam os tempos, bem como as estrelas do céu, são criados no quarto dia. No quinto, das águas foram produzidos os répteis de alma vivente, as aves, as baleias e Javé ordenou-os que se frutificassem e se multiplicassem. No sexto, as feras e o gado foram produzidos. É somente então que o homem é feito, à imagem e semelhança de Deus, para que dominasse sobre os demais seres criados e se multiplicasse, enchendo a terra e a sujeitando: ervas, aves e todos os demais seres criados foram dados aos homens e estavam sob seu domínio. O sétimo dia, consagrado como dia do repouso, foi santificado. Por fim, o jardim é plantado no Éden e o homem é nele inserido.

Tal como quanto as atribuições de valores que mencionamos, a surpresa de Javé, que dedicou o sétimo dia para a admiração da obra, também pode ser objeto de algumas reflexões. Podemos considerar que essa surpresa só poderia ser justificável se Javé não se lembrasse de seu próprio saber universal. Assim, Jung (2011j) inferiu que a *Sapientia Dei* agia de modo autônomo com relação a Javé. A esse respeito, podemos fazer alusão ao fato de que, para a ótica junguiana, a autonomia de determinado conteúdo pode estar em muito relacionada com a consciência ou, antes, a ausência de consciência a respeito de determinado conteúdo (JUNG, 2011c). Como veremos, o caso aparenta ser exatamente esse. Por algum motivo, a partir de determinado momento Javé se esqueceu da própria Sabedoria.

O momento no qual o homem surge no mito também é merecedor de atenção. Isso acontece depois da criação do universo, dos vegetais e dos animais. Interessantemente, nesse primeiro capítulo do *Livro do Gênesis*, onde encontramos a referência da criação do homem, lemos que Deus o criou homem e mulher. Baseada nesse versículo, uma interessante narrativa mitológica tomou impulso e se desenvolveu.

É dito que Adão fora criado com Lilith, sua primeira esposa. Acontece que, para o desagrado de Adão, Lilith não se dispunha a ser-lhe submissa e tampouco o obedecia. Dessa situação, surgiram inúmeras discussões e desacordos. Eis que Adão apelou a Deus, que não tardou a ficar de seu lado. O resultado foi a expulsão de Lilith do paraíso e a posterior criação de Eva para tomar o lugar de Lilith como sua esposa. A lenda conta que, como castigo à sua insubordinação, Lilith foi tornada estéril e passou a vagar aos prantos até se deparar com Samael, chefe das hostes angélicas caídas. Não demorou muito para que ele a tomasse como esposa e, juntos, tramaram a retirada de Adão e de Eva do Jardim do Éden. O mito narra que esse pode ter sido o motivo de a serpente ter sido inserida no Jardim. De todo modo, Lilith não se sentiu completamente vingada com a saída de Adão do Éden e tornou-se, desde então, perpétua inimiga das mulheres e assassina de crianças – uma demônia que, de fama tão malévola e temível, até mesmo os rabinos há muito evitavam sequer citar seu nome. (HURWITZ, 2013)

A esquecida Lilith nos faz atentar para o fato de que a autonomia que caracteriza a ação da Sabedoria, sua presença tácita no processo da criação, não se restringe apenas ao feminino dentro desse enredo mitológico. No caso específico do mito judaico-cristão, Jung (2011j) chama a atenção ao fato de que Satanás, nome derivado da palavra hebraica que significa “adversário” em seu mais amplo sentido, permanece escondido nas dobras do manto divino criando e cooperando para que surjam complicações e surpresas,

semeando o joio em meio ao trigo. Essa situação não perdura por muito tempo e logo Javé separa a si mesmo de seu filho tenebroso. Satanás, citado no *Antigo Testamento* apenas quatro vezes como entidade responsável pelo mal, é banido do céu e lançado à terra. Esse número reduzido de referências a Satanás como esse ser sobrenatural causador do mal não é mero acaso. É o próprio Javé quem aparece na escritura como o responsável pelo mal, de modo que a figura do demônio simplesmente não é necessária. O mal, assim, não constituía um problema para os antigos hebreus da mesma forma como costumamos imaginá-lo.

Voltando a Adão, quando ele foi criado a partir da matéria prima do barro, o fora como hermafrodita. Em um segundo momento, com a ajuda de Deus, é de Adão, de sua própria costela, que se produz Eva para substituir Lilith. Adão e Eva foram deixados no paraíso, mas não exatamente sozinhos. A serpente, aquela responsável por oferecer a Eva o fruto proibido, também lá habitava. Jung (2011j) enxerga aí uma absurda incoerência, afinal, segundo Fílon de Alexandria, sempre existiu um boato de que a serpente era o mais espiritual entre todos os animais. De qualquer maneira, uma coisa que podemos considerar como certa é que a serpente era muito mais sábia e consciente do que o homem. Qual teria sido a exata intenção de Javé ao permitir que a serpente habitasse as mediações do Éden?

Segundo Jung (2011j), a serpente é um símbolo do espírito, da mente e da inteligência. Ela também pode simbolizar o segundo filho de Deus, o segundo Adão, *Logos* redentor do mundo, também identificado com o *Nous* grego e com Sofia¹⁵. Ainda segundo Jung (2011j), a serpente igualmente pode ser tida como a própria Lilith, já associada à Satã-Samael.

A escola teológica nos conta que Javé possuiu duas mulheres – Sabedoria e Israel. Interessantemente, o mesmo aconteceu com Adão. Sua primeira esposa, Lilith, possuía natureza considerada demoníaca. A segunda, Eva, foi quem sucumbiu à tentação e comeu do fruto proibido oferecido pela serpente. Jung (2011j) considera que Adão e Eva foram criados como “imagens da essência masculina e emanção feminina de Javé” (para.624, p.51). A esse respeito, poderíamos nos questionar a quem Eva realmente fazia a imagem; Sofia ou Lilith-Samael?

No que tange à pergunta acima, as duas respostas são possíveis. Enquanto o catolicismo romano e o protestantismo, mesmo que por vezes de maneira implícita,

¹⁵ Cf. terceiro capítulo.

tenderam a associar Eva à figura de Lilith e do demônio, pretendendo depositar sobre ela a culpa da queda adâmica, o mesmo não aconteceu com outras expressões cristãs, sobremaneira as gnósticas. Os Ofitas, nome genérico para várias seitas gnósticas da Síria e do Egito que se desenvolveram por volta do ano 100 d.C., atribuíam grande importância à imagem da serpente e, compreendendo como a portadora do conhecimento do bem e do mal, viram nela um símbolo da Sabedoria encarnada. Como os Ofitas associavam Javé-Demiurgo ao mal, a serpente, uma direta afronta ao Demiurgo, representava a possibilidade de libertação. Nessa perspectiva, portanto, enxergamos na queda e na consequente expulsão do Éden um símbolo para uma primeira aproximação entre homem e Sabedoria. Conforme discriminaremos nos subcapítulos que se seguem, essa aproximação não se refere a um evento isolado, mas a um acontecimento que por diversas vezes se repete e se atualiza no mito.

1.3 *Sapientia Dei in homini*

Acabamos de enunciar uma pergunta e dissemos que ela poderia ser respondida a partir de diferentes perspectivas míticas. Não importando exatamente qual das respostas assumamos, ou mesmo que assumamos simultânea e paradoxalmente as duas, o que nos interessa no momento é a recordação de que Adão e Eva geraram uma importante prole que povoou todo o mundo.

Numa espécie de correspondência, estava determinado que o primeiro filho de Adão fosse criminoso e homicida na presença do Senhor (à semelhança de Satanás), repetindo-se, aqui na terra, o prólogo que se realizara no céu. Não é difícil de imaginar que aqui reside a razão profunda pela qual Javé proporciona proteção especial a Caim; afinal de contas, ele nada mais é do que uma cópia fiel de Satanás em escala reduzida. Mas nada se diz em relação a um modelo para Abel, prematuramente desaparecido, que Deus preferia a Caim, o agricultor progressista, provavelmente instruído por um anjo de Satanás (...) Daí talvez a razão de que sua ideia terrestre – Abel – não demorasse em ‘escapar desse mundo terrestre’ (para usarmos a linguagem do livro de Sabedoria) voltando ao Pai, ao passo que Caim teria de provar ao longo de sua existência terrena uma maldição provocada, de um lado por seu caráter progressista, e de outro, por sua inferioridade. (JUNG, 2011j, para. 618, p.45)

Adão traz a imagem do Criador; Caim a de Satanás, o primeiro filho supraceleste. E Abel? Facilmente poderíamos supor que ele também teria um equivalente num lugar supraceleste. Para Jung (2011j), Abel e seu pai, Adão, são prefigurações do Homem-Deus. Especificamente no caso de Abel, ele é o protótipo, ainda imperfeito, do Filho de Deus que futuramente será gerado por Maria. Conforme a explicação de Jung (2011j), “Abel não é, a rigor, o arquétipo do filho querido de Deus, e sim uma imagem sua, e a primeira que conhecemos por intermédio da Sagrada Escritura” (para. 641, p.60).

Jung (2011j) considera que o livre-arbítrio depositado sobre Adão era, *sine dubio*, bastante limitado. O homem, que tudo podia, ao mesmo tempo podia somente aquilo que era permitido ou que já havia sido concebido por Deus. Segundo Jung (2011j), Satanás, encontrando um terreno bastante frutífero, induz o homem à experimentação e à independência e, agindo dessa forma, acaba legando à humanidade artes que outrora eram reservadas apenas à perfeição do pleroma. A esse respeito, poderíamos complementar a consideração junguiana e pontuar que, uma vez que feminino e mal encontram-se indiscriminados, tal indução também poderia dizer respeito à ação de *Sapientia Dei*.

Como resultado desse acontecimento prometeico, o homem concretiza extravagâncias imprevistas e Javé julga que uma intervenção mais próxima é necessária. Javé começa a se implicar na Criação e, embora tenha se esforçado nesse empreendimento interventivo, e os diversos livros do *Antigo Testamento* testemunham esse esforço, seu êxito é apenas passageiro. Consideremos, então, alguns aspectos da natureza de Javé e do modo como Ele passou a se relacionar com sua criação:

Javé não tinha origem, nem passado atrás de si, com exceção de seu título de Criador com o qual teve início a história em geral, e de sua relação com aquela parte da humanidade cujo primeiro pai, Adão, ele criara à sua imagem e semelhança, como o *anthropos*, o homem primordial puro e simples, num ato criador manifestamente especial. (JUNG 2011j, para. 576, p.25)

No retrato do *Antigo Testamento*, Javé vivencia uma oposição interna total. Jung (2011j) pontuou essa oposição como condição preliminar e necessária para que houvesse qualquer tipo dinamismo intrínseco: “a instabilidade interior de Javé é condição preliminar não só para a criação do mundo, como também para o drama pleromático, cujo coro trágico é constituído pela humanidade” (para. 686, p.85). Podemos reputar que a antinomia interna é a fonte do poder de Javé, assim como, recuperando o raciocínio de

Hollis (2010), a raiz da enfermidade da *Imago Dei* ocidental. Jung (2011j) também assinala que o caráter da personalidade de Javé o limita a ter consciência de sua própria existência em virtude da posse de um objeto – no caso, a criação e a humanidade. Isso porque, segundo sua proposição, quando o sujeito é incapaz de refletir sobre si mesmo ele acaba por desenvolver uma relação de total dependência com relação a objetos. Nas narrativas do *Antigo Testamento*, testemunhamos a exteriorização por parte de Javé de caprichos tão imprevisíveis quanto são destrutivos os seus acessos de ira. Embasado nessa exteriorização caprichosa e imprevisível de Javé, Jung (2011j) o distingue da divindade grega Zeus da seguinte maneira:

É isto o que distingue essencialmente Javé do Todo-Poderoso Pai Zeus que benevolmente, e como que posto um pouco à parte, fazia com que a ordem do mundo se desenrolasse dentro de caminhos consagrados desde épocas imemoriais, só castigando aquilo que contrariasse a ordem estabelecida (...). Pai Zeus era uma figura, não uma personalidade. Javé, pelo contrário, se interessava pelos homens. Estes constituíam para Ele uma das suas principais preocupações. Javé precisava dos homens do mesmo modo que estes também precisavam dele, de maneira premente e pessoal. É verdade que Zeus poderia lançar suas setas inflamadas, mas somente sobre delinquentes isolados que contrariassem a ordem estabelecida. (para.568, p.21)

Nutrindo esse relacionamento intenso com o homem, Javé desenvolve uma aliança com o povo. Referimo-nos ao elo ou à *providentia specialis* que fez dos judeus o povo eleito portador da eterna aliança com Deus. Vimos que Javé se afastara, ou mesmo esquecera, de sua Sabedoria. Jung (2011j) considera que a relação com o povo eleito, povo esse que é simbolicamente considerado feminino, viera substituir essa primeira relação: “a fidelidade do povo torna-se tanto mais importante, quanto mais Javé se esquece da Sabedoria” (para. 622, p.50). É nesse sentido que Israel torna-se a segunda esposa de Javé. Devemos pontuar, entretanto, que mesmo Israel sendo simbolicamente a esposa de Deus, sua estrutura social é essencialmente patriarcal, o que implica na compreensão da mulher como menos perfeita quando comparada com o homem. Ao passo que, no recorte mítico judaico-cristão, a perfeição é tida como uma característica essencialmente masculina e intimamente relacionada com a consciência patriarcal, Jung (2011j) considerou que a tendência do feminino era outra. Para ele, o feminino tende a

integralidade, à plenitude, que é a contraparte necessária para a perfeição. Nesse sentido, a perfeição, que é masculina, é incompleta, tal como a integralidade é imperfeita.

Consideramos, ademais, que o motivo que movia Javé na formação do pacto com o povo estava fundamentalmente relacionado com sua busca pela perfeição. Estabelecendo a aliança, para Jung (2011j) Javé exclui as relações de Eros, excluindo, por conseguinte, trocas horizontais com a humanidade. Tudo o que existia era apenas um fim último para o qual, em uma relação vertical de subordinação, Javé cobra a cooperação humana e Javé não pensa em outra coisa a não ser na consecução de seu projeto. A formação da aliança que mencionamos também significava a formação de um compromisso que, de certa forma, sobrecarregou o povo de obrigações severas. Por vezes, por mais que o esforço humano fosse ao sentido contrário, essas obrigações acabavam por serem descumpridas.

Como resposta ao descumprimento de seu projeto pessoal, Javé, depois de firmar aliança com o ancestral Noé, devasta toda a Terra com seu furioso dilúvio. Jung (2011j) se apoia no apócrifo *Livro de Enoque*¹⁶, datado de aproximadamente 100 a.C., para discutir esse evento. O apócrifo narra a descida de anjos até a Terra e a maneira como esses filhos de Deus enamoraram as filhas dos homens. De certa forma, podemos considerar que esse texto explica passagens bastante obscuras do *Livro do Gênesis*. Os gigantes bíblicos, tal como Golias, são explicados como filhos híbridos desse encontro. Os céus não tinham consciência do que estava acontecendo na terra entre anjos demoníacos e homens, e Jung (2011j) considerou esse namoro como um movimento compensatório. Esses anjos caídos legaram à humanidade as mais diversas ciências, como a da manipulação dos metais, a matemática e a astronomia, e, de certa forma,

¹⁶ Na amplificação feita por Jung (2011j) a respeito desse apócrifo foi considerado que, a partir do drama que estava se desenrolando na Terra, Enoque contemplou as quatro faces (hipóstases ou emanções) de Deus. Uma dessas faces foi compreendida como responsável por manter Satanás afastado das obras divinas. Essa quaternidade de natureza pneumática é representada no livro pela imagem de quatro anjos (seres aéreos) e pode ser dividida em duas partes, representando uma cisão metafísica: o em cima e o embaixo. Jung (2011j) também considerou que o homem participa dessa quaternidade pneumática. Ao contemplar as faces de Deus, Enoque se reconhece como filho de Deus e é divinamente exaltado (processo semelhante ao que posteriormente acontecerá com Jó). Interessantemente, a amplificação de Jung (2011j) deixa de levar em conta a ausência da *Sapientia* ou de qualquer outra imagem feminina entre as faces de Deus (CORRÊA, 2014). A respeito do tema da inserção simbólica do homem no ternário e na quaternidade, cf. segundo capítulo.

inflacionaram a consciência do homem. A esse respeito, podemos recordar que em nossa *Introdução* reproduzimos a gravura *Os jardins das delícias* de Herrad Von Landsberg. Nela, a Sabedoria ocupa o lugar de rainha das sete artes liberais. Esse clássico abeiramento da Sabedoria, muito bem ilustrado por Landsberg, com as diversas sabedorias práticas nos fornece interessante material para refletir acerca de uma aproximação entre a Sabedoria e os mencionados anjos caídos. Não estariam ambos afrontando o Javé onisciente ao colocá-lo em cheque quanto à exclusividade do conhecimento? Não estaria, pois, esse evento mitológico indicando uma nova aproximação entre a humanidade e *Sapientia Dei*, tal como a aproximação que anteriormente gerou a expulsão do Éden?

Na leitura de Jung (2011j), o dilúvio acontece como um retorno a essa inflação da consciência. Nota-se que é o próprio Javé, considerando não estar sendo correspondido quanto a suas expectativas, talvez enciumado ou se sentido ameaçado pela aproximação entre sua *Sapientia* e a humanidade, quem desmancha a aliança que havia anteriormente feito. Nesses termos, a fidelidade de Deus com relação ao seu povo facilmente poderia ser questionada. Curiosamente, o homem não questiona a quebra do pacto que anteriormente havia estabelecido Javé. O temor a Deus era demasiadamente grande para permitir que a humanidade tivesse o privilégio de se conscientizar a respeito da contradição da existência da antinomia moral de Deus. Mesmo assim, Javé acaba não se mostrando muito superior aos mortais:

É evidente que não se pode contrapor um Deus arcaico às exigências da ética moderna. Para os homens da remota antiguidade as coisas eram um pouco diferentes: em seus deuses floriavam e vicejavam ao mesmo tempo as virtudes e os vícios (...) o homem daquele *éon* estava de tal modo acostumado às incongruências de seus deuses que não se abalava quando ocorriam. (JUNG, 2011j, para. 571, p.22)

Mesmo não agindo de maneira justa e não compreendendo o porquê de querer ser tratado como tal, Javé assim exige de seu povo. Javé está polarizado na imaculada perfeição em prejuízo da sábia inteireza. Afastado de sua Sabedoria, é incapaz de refletir sobre si mesmo (JUNG, 2011j) e, uma vez que não existe uma autopercepção quanto ao que passa na interioridade e que não existe consciência acerca da natureza da própria existência, como seria possível a exigência por parte de Javé de ser louvado como justo e

perfeito? A moralidade exige consciência da inteireza e Javé é inconsciente demais para ser justo.

Jung (2011j) não considerou Javé como um ser essencialmente mau ou perverso como o é algumas versões do ignorante demiurgo gnóstico, mas como um ser que possui intrinsecamente os contrários. Javé é bom e mau, justo e injusto. É uma imagem antropomórfica cujos atributos não se relacionam uns com os outros de maneira satisfatória e, com relação aos que constroem ou não convêm à ordem, passam a agir de modo autônomo. Desse modo, seus atos não poderiam ser considerados de outra forma que não como contraditórios. Conforme Jung (2011j) problematiza a questão, existe uma ingênua hipótese que considera que o Criador é uma entidade inteligente e consciente de si mesmo, mas “não podemos julgar sob o ponto de vista moral: Javé é um fenômeno e ‘não um homem’” (p.36). Apesar de tal difundida hipótese, a leitura proposta por Jung (2011j) demonstra nos indicar que, nesse momento, a Sabedoria novamente estava muito mais próxima do homem do que de Javé – e mais: essa aproximação, apesar de efêmera, tendo ocasionado movimento compensatório, não deixou de gerar consequências tal como já havia acontecido quando da expulsão do homem do paraíso.

1.4 A sabedoria de Jó

No momento em que o *Livro de Jó* surgiu¹⁷, encontramos inúmeros depoimentos e testemunhos que retratam Deus como um ser incapaz de refletir. Ademais, segundo a epígrafe escolhida para abrir o presente capítulo, retirada desse mesmo livro, a posse do conhecimento e da reflexão estava garantida pela *Sapientia*¹⁸, deixada de lado por Javé. Dessa maneira, na melhor das hipóteses, Deus poderia ser considerado como um ser irreflexivo e, por conseguinte, amoral. Conforme Jung (2011j) narra, nesse momento:

Fora traçada uma imagem contraditória de Javé, imagem de um Deus excessivo em suas emoções, e que sofria por causa desses excessos, um Deus que reconhecia a cólera e o ciúme que o corroíam, o que era doloroso. A percepção existia ao lado da falta de percepção, a bondade ao lado da crueldade e a força

¹⁷ Em torno de 300 a 600 a.C. Trata-se, pois, do período pré-mosaico, marcado por severa crise socioeconômica (CERESKO, 2004).

¹⁸ “Eu, a Sabedoria, sou vizinha da sagacidade, e tenho o conhecimento e a reflexão” (Jó 28: 20-21).

criadora ao lado da vontade destruidora. Tudo havia nesse Deus, e uma coisa não impedia a outra. Semelhante estado de coisas só é concebível quando não há uma consciência reflexiva ou a reflexão constitui um dado real, um fator concomitante impotente e inoperante. Uma situação de tal natureza não pode ser designada senão como amoral (...) embora saibamos que há divisão e sofrimento no seio da divindade, eles são de tal maneira irreflexivos e por isso mesmo moralmente inoperantes, que não suscitam qualquer compreensão compassiva, mas um afeto ao mesmo tempo irreflexo e constante, a modo de uma ferida que só paulatinamente se fecha. (para.560, p.17)

Frente a um discurso proveniente de Javé, a Sagrada Escritura conta que Jó sentiu-se extremamente pequeno (Jó 39:34). Jung (2011j) assinala que essa, na realidade, seria a única “resposta possível por parte de uma testemunha cujos membros continuam tomados pelo temor de um quase total aniquilamento” (para. 564, p. 18-19). Jó se depara com um estrondoso *numen* e tem consciência de que confronta algo de natureza sobre-humana. Esse algo é extremamente sensível e, levando o orgulho ao extremo, se ofende facilmente e por muito pouco é capaz de conceber sinistras formas de se vingar.

Jó sente-se injustiçado e deseja explicar seu modo de pensar. Javé, por sua vez, priva-o do direito a um justo julgamento. Jó até poderia tentar apresentar suas queixas, bem como proclamar sua inocência, mas, “inocente ou culpado, Ele os faz parecer! Quando o seu flagelo causa de repente a morte, Ele ri-se do desespero dos inocentes (...) ‘Sei’, diz Jó a Javé, ‘que não me absolverás. Eu tenho a certeza de que me julgará culpado’” (JUNG, 2011j, para. 566, p.19). Desse modo, não é outro ser, senão Javé, quem causa injustiça a Jó.

Distinguindo-se de Javé, Jó possui uma consciência suficientemente aguda para garantir-lhe a capacidade de autorreflexão (JUNG, 2011j). Ainda que Jó não tenha consciência disso, Javé é moralmente confrontado por ele:

Talvez, o que de mais elevado haja em Jó seja que ele, em face de uma dificuldade como esta, não se perturbe com a unidade de Deus, percebendo claramente que Deus se harmoniza tão perfeitamente consigo próprio, que Jó tem a certeza de que encontrará em Deus um advogado e defensor contra o próprio Deus. Tão certa é para ele a existência do bem em Javé quanto a existência do mal. (JUNG, 2011j, para.567, p.20)

Como discutimos, Javé vivencia uma oposição interna total, verdadeiras antinomias, e nesse sentido é tido por Jó como perseguidor, assim como possível defensor. Esse segundo caso, na realidade, corresponde apenas ao mais íntimo desejo de Jó. Em Javé, percebe-se a falta da filantropia de Sofia, conhecida de outrora, e é a própria Sabedoria que Jó anseia, mas que, estando ausente, é impossível de ser encontrada. Talvez, considera Jung (2011j), a maior culpa de Jó tenha sido o otimismo no apelar para a justiça divina. De certa forma, ele enxerga Javé como um ser moral, projeta sua própria moralidade sobre a deidade, e não “quer” compreender o contrário. Por sua vez, Jó recebe as mais sombrias projeções de Javé o que faz com que o humilde servo seja visto como o pior dos pecadores, bem como um sujeito extremamente perigoso. Tal situação é emblemática para a dinâmica psíquica na qual, diante da incapacidade de abarcar conscientemente a inteireza, a perfeição produz e projeta sombra. Reconhecendo em Jó uma força igual, Javé teme. Conforme a interpretação de Jung (2011j), ele vê em Jó o reflexo de seu próprio rosto cético e não gosta do que percebe. Com tremenda facilidade, Javé cede às insinuações de Satanás e projeta sua infelicidade em Jó que não passa de um pobre bode expiatório. A resposta a esse temor sentido é dada em medida de força e poder. Vejamos:

Jó é desafiado, como se ele próprio fosse um deus. Mas na metafísica de outrora não havia um segundo deus, um Outro, a não ser Satanás, que possui o ouvido de Javé e é capaz de influenciá-lo. Satanás é o único que pode retirar o solo debaixo de seus pés, de ofuscá-lo e levá-lo a uma dose maciça de pecados contra a lei penal promulgada por Ele mesmo. (JUNG, 2011j, para. 594, p.33)

O inconsciente sombrio de Javé é projetado às custas do ser humano. Moralmente desafiado, Javé não exercitou condescendência ou misericórdia. Censurado de maneira violenta, Jó foi privado de seus rebanhos e servos. Seus filhos morrem, sua esposa se volta contra ele, bem como todos seus amigos que infligem a Jó penosas formas de torturas morais e repreensão. Javé não demonstra escrúpulos, remorso ou compaixão e exterioriza, novamente, sua mais cruel natureza. Jung (2011j) assinala que, ao agir de modo tão perverso, Javé violou pelo menos três dos sagrados mandamentos que ele mesmo promulgara no Sinai.

Mesmo nunca tendo sido questionado a esse respeito, Javé se esforça para reafirmar seu poder a Jó por meio de um eloquente discurso auto-afirmativo. Nesse

momento, Javé se permite ser aliciado por Satanás, o qual é indubitavelmente tolerante. Nada, entretanto, poderia ser justificado através do poder. A depender da vontade de Javé, a tortura de Jó bem poderia ter se estendido para todo o sempre. E isso sem que o menor traço de satisfação moral fosse dado. Contudo, alguma coisa acontece, existe um fato novo, tal como uma forma de compensação, e o torturado é elevado às alturas. Isso acontece já que, mesmo sem perceber, a consciência de Jó concentra mais luz do que a consciência da própria deidade. Dito de outra maneira, o torturado é elevado a uma superioridade de conhecimento e de autoconhecimento maior do que a de Deus. Vejamos como Jung (2011j) descreve esse importante movimento:

Jó conhece a antinomia interior de Javé e este seu conhecimento alcança a numinosidade divina. A possibilidade de uma tal evolução reside, presumidamente, na semelhança a Deus que dificilmente se pode procurar na morfologia humana. (para. 584, p.29)

Tal como o ocorrido em relação aos acontecimentos que antecederam a expulsão do Éden e o dilúvio, nesse movimento esmiuçado por Jung nos deparamos com um novo momento de aproximação entre homem e Sabedoria. Frente à verdadeira, inconsciente e ambígua face de Deus, Jó percebe ser impossível debater com Javé. Ele não vê outra saída que não a de renunciar sua pretensão por justiça e opta por colocar a mão sobre a boca. A atitude de Jó é extremamente prudente. Ele não é mais ingênuo quanto à verdadeira natureza da deidade e se faz de vencido.

1.5 A Sabedoria dos sete pilares

Ao passearmos pelo conflito entre Jó e Deus, entre o homem moralizado e reflexivo e a deidade amoral e não-reflexiva, torna-se perceptível que, embora Javé tenha aparentemente vencido a batalha contra Jó, não poderia se contentar com o que ocorrera. Jó, que foi capaz de refletir sobre si mesmo tal como de refletir acerca das ações da divindade, foi compreendido como perigoso e o amedrontou profundamente. Jung (2011j) percebe que existe um forte temor por parte de Deus, que se vê frente à possibilidade de tomada de consciência sobre os opostos intrínsecos a si mesmo. Podemos salientar que ao tecer tais comentários Jung olha através de olhos javeísticos, isto é, a partir da cosmovisão tipicamente patriarcal. No final deste capítulo, proporemos uma perspectiva

que parta do que entendemos como olhos sofísticos e, desta outra perspectiva, poderíamos nos questionar se estaríamos vendo tal diferença entre criatura e Criador. De todo modo, seguindo o fluxo de ideias de Jung, o fato novo, o homem exaltado às alturas, aparenta forçar Javé a refletir sobre sua própria natureza. Jó, fato encarnado, representa a ameaça de uma compreensão, de uma tomada de consciência. Jung (2011j) descreve o âmago da questão ao considerar que por detrás da ampliação da consciência sempre existe um grande temor de auto aniquilamento.

Javé percebe-se em uma posição ambígua que passara a ser, a partir daquele momento, também insustentável. Como ele poderia ao mesmo tempo esmagar cruelmente o homem e esperar tê-lo como parceiro? Ser moralmente inferior quando comparado com sua criatura? Como ele poderia esquecer-se de sua Sabedoria e, ao mesmo tempo, arrogar tê-la como amiga? Podemos considerar que, uma vez que a Sabedoria havia se aproximado da humanidade de Jó, a criatura passou a ser o espelho projetivo necessário para que, nela, Javé pudesse reencontrar a Sabedoria que havia ficado esquecida, enclausurada dentro de si mesmo. Também podemos imaginar que a Sabedoria finalmente conseguira fugir da clausura de maneira suficientemente eficaz para que Javé sentisse a emergência de refletir sobre suas próprias contradições. Agir de maneira irracional, segundo o modelo das catástrofes da natureza, não era compatível com a expectativa divina de ser amado, honrado e louvado como justo. Sem se dar conta disso, Javé exalta Jó ao humilhá-lo no pó da terra (JUNG, 2011j). Ele anuncia, assim, seu próprio julgamento. Sua dupla e paradoxal natureza se manifestou de uma forma que não poderia passar despercebida. Alguém a viu. Alguém a registrou. Como ela poderia permanecer invisível justamente a Javé? Quer tenha o homem tomado consciência disso ou não, essa revelação não poderia deixar de ter desdobramentos e significativas consequências no drama mítico. No que se refere a Jung (2011j), ele considerou: “quem conhece a Deus age sobre Ele. A fracassada tentativa de arruinar Jó provocou uma transformação em Deus” (para. 617, p.45).

Jung (2011j) assinala que ao mesmo período ao qual é atribuído o aparecimento do *Livro de Jó* também pertence *Provérbios*. Nesse texto, marcado por peculiar influência grega, percebemos o renascimento de uma ideia que ficara esquecida desde o *Genesis*. A *Sapientia Dei*, que já consideramos ter existido coeterna e preexistente à própria criação, começa a reaparecer nos textos sagrados:

Esta Sofia, que já participa dos atributos essenciais do Logos joaneu, relaciona-se, de um lado, com a Hokhma da literatura sapiencial hebraica, mas, de outro, supera-a de tal modo, que é impossível não pensar na Shakti hindu. De fato, naquele tempo (época dos Ptolomeus) havia relações com a Índia. Outra fonte da sabedoria é a coletânea de provérbios de autoria de Jesus, filho de Sirac (composta por volta de 200 a.C.). (JUNG, 2011j, para. 610, p.40)

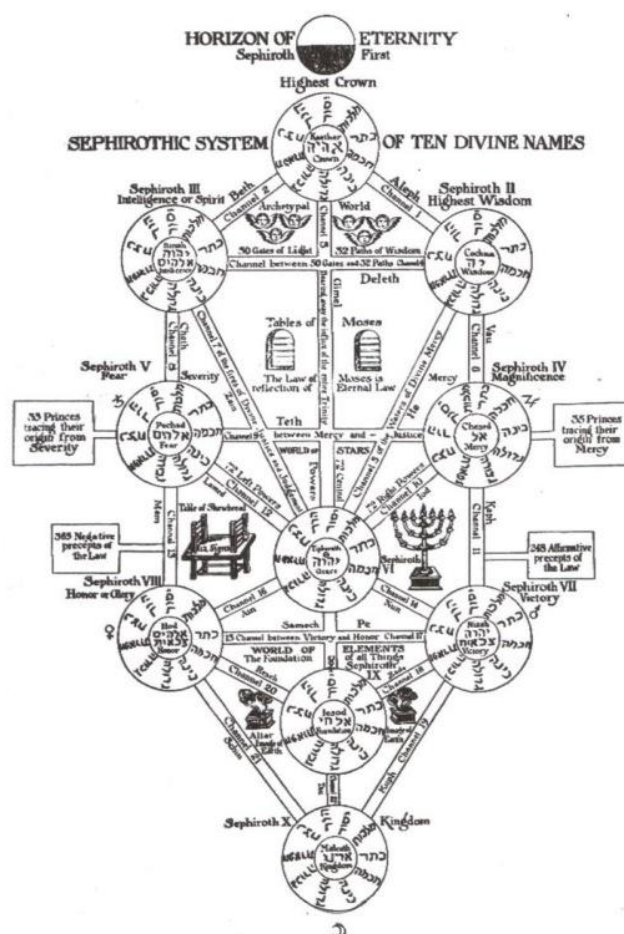
Como poderemos acompanhar ainda nesse capítulo, Jung (2011j) se preocupou em discorrer e se aprofundar a respeito da correlação que aponta existir entre a Sabedoria e o Logos joaneu. Entretanto, ele não teve o mesmo cuidado em relação às imagens da *Hokhmah* ou *Chokmah* hebraica e da Shákti hindu. Antes de prosseguirmos, consideramos apropriado nelas nos atermos por alguns instantes.

O humanista Pico della Mirandola é costumeiramente tido como o primeiro latino que, ainda no século XV, se dedicou ao estudo da Cabala que foi alvo de muita curiosidade e atenção durante o Renascimento europeu (BIASI, 2009). Essa ocidentalização e proliferação principalmente entre cristãos, heréticos ou não, da *kabbalah* judaica tem sido designada por diferentes nomes, tais como cabala hermética e cabala cristã. A esse respeito, interessa-nos a clareza de que é a partir desse movimento que emergiram algumas das noções que são, hoje, muito referenciadas. Dentre as noções que mencionamos podemos incluir a representação mais corriqueira da Árvore da Vida, usada como base para a referência feita por Jung (2011j). A respeito dessa cosmovisão, Jung (2011m) destacou que “a sabedoria cabalística coincidia com a sabedoria da alquimia, (...) [tal como] a figura de Adão Cadmão foi identificada com a do *filius philosophorum*, cuja forma originária é certamente (...) o homem-luz preso em Adão” (JUNG, 2011m, para.168, p.140). A representação da Árvore que mencionamos refere-se a um esquema formado por dez esferas – *sephiroth* – que procura elucidar o modo de estruturação da consciência e do universo e propõe uma compreensão acerca do homem primordial citado por Jung.

As três primeiras *sephiroth* dessa representação – *Kether* (coroa; כתר), *Chokmah* (sabedoria; חכמה) e *Binah* (entendimento; בינה) – são denominadas Supernais e formam um triângulo de esferas localizado no topo da Árvore da Vida (MATTHEWS, 2001). Consideradas em conjunto, as Supernais formam o *Macroprosopos*, o “rosto cumprido” (JUNG, 2011o). Nesse esquema, *Kether* é a fonte sem fundo da criação, a concentração da pura energia luminosa que está no princípio de tudo. *Chokmah*, cuja tradução literal é

“sabedoria”, representa o crescimento, a expansão e a aceleração da energia proveniente de *Kether*. Conforme nos indica Biasi (2009), segundo a escola de Reuchlin, entre os atributos de *Chokmah*, “a Sabedoria relata sua primogenitura, *Yesh*, isto é, Ser, Lei primitiva; *Iod*, a primeira letra do Tetragrama, Terra dos viventes, as 32 sendas, os 70 aspectos da Lei, Guerra, Julgamento, Amém, Livro, Vontade, Princípio e outras coisas desse gênero” (p.53-54). Essa *sephirah* pode ser representada pela esfera das estrelas fixas – o zodíaco – e pela imagem de um patriarca barbudo. Por sua vez, *Binah* corresponde à potência feminina, à maternidade que complementa os aspectos paternos de *Chokmah*. Ela é relacionada à capacidade de dar forma a tudo o que passa com ela. Desse modo, acaba por canalizar e dar forma à energia oriunda de *Kether* e expandida por *Chokmah*.

Figura 4 – “Árvore da Vida de A. Kircher, 1653”



Fonte: Robb (2001), p.317.

Com relação à Shákti (शक्ति), conforme Zimmer (2005) nos indica, nos mitos indianos ela representa o poder divino em sua força dinâmica e, por vezes, se refere à deusa suprema, ora referenciada como *amā* (mãe), ora como *devī* (deusa). Como força ou energia dinâmica, Shákti é a matriz na qual o universo é criado, preservado e recriado pela sagrada trindade ou trimúrta hindu: Brahma, o princípio criador, Vishnu, o princípio preservador e Shiva, o princípio destruidor ou transformador. Nessa cosmovisão, ainda que não sem controversa, Shákti por vezes acaba sendo identificada com a realidade absoluta (*Brahman*), ocupando um lugar de superioridade quando em comparação com as divindades masculinas. Essa palavra, entretanto, também é utilizada significando “esposa” em um sentido que nos aparentar ser semelhante ao do conceito da *sizygia* do gnosticismo. Desse modo, Parvati é a *shákti* de Shiva, Lakshmi é a *shákti* de Vishnu e Sarasvati é a *shákti* de Brahma. Em tempo, também há uma correlação interessante de ser destacada: no corpo, Shákti manifesta-se como *kundalini*, o fogo serpentino de natureza sexual que habita a base da coluna (*muladhara*) e que, quando desperta, expande e ilumina a consciência (*samadhi*). Se dissemos que essa correlação é interessante, isso se deve à clássica correlação traçada entre o fogo serpentino e o fogo do Espírito Santo – imagem da Eterna Sabedoria tratada no terceiro capítulo – e a dificuldade que teríamos quanto a enxergar qualquer aspecto sexual na imagem do Espírito Santo. Ainda que estejamos diante de uma correlação consagrada, diferenciando-se de Shákti-*kundalini*, embora também contenha o *ignis occultus*¹⁹ (JUNG, 2011p), o Espírito Santo não costuma contemplar a possibilidade de aspectos da sexualidade dentro de si.

Ponderamos que Jung (2011j) procurou se aprofundar na correlação que estabelecia entre *Sapientia* e Logos. Embasado no recorte mitológico bíblico que anuncia, mas focando-se principalmente em *Provérbios*, Jung (2011j) considera que a Sabedoria se apresenta como Logos, palavra ou verbo de Deus, sendo o Logos que aparece no *Evangelho de João*, ou Logos joanita, seu equivalente simbólico. A esse respeito, Ceresko (2004) seguiu por um caminho semelhante²⁰, considerando que ainda que o autor do

¹⁹ Fogo oculto.

²⁰ A fim de correlacionar a Sabedoria com o Logos joaneu, Ceresko (2004) apresenta uma comparação entre o início do *Evangelho de João* (Jo 1, 13), onde o Verbo está com Deus antes da Criação, com fragmentos de *Provérbios* (Pr 8, 22-13, 27, 29-31), onde a Sabedoria fala a respeito de si mesma como estabelecida desde a eternidade, presente no momento em que Javé assentava os fundamentos da terra.

Evangelho empregue o termo grego *logos*²¹ no lugar do *Chokmâ*²² hebraico, os elementos incluídos no hebraico são transpostos para o grego. Ceresko (2004) procurou esmiuçar a literatura sapiencial e, tendo em vista ser justamente essa a principal fonte mitológica sobre a qual Jung (2011j) se debruçou na escrita de sua *Resposta a Jó*, antes retornarmos ao texto de Jung nos será oportuno apresentarmos uma síntese dessa sistematização.

A *tradição sapiencial* de Israel dá-se, principalmente, por meio de cinco obras literárias: *Provérbios*, *Jó*, *Eclesiastes*, *Sirácida* e *Sabedoria de Salomão*. Dentre elas, conforme nos esclarece Ceresko (2004), a personificação da Sabedoria está presente em *Provérbios*, *Sirácida* e *Sabedoria de Salomão*. Embora não interessem especificamente ao enfoque de nosso trabalho, outras obras, tais como o *Cântico dos Cânticos* e fragmentos do livro dos *Salmos* – ditos salmos sapienciais²³ – também podem ser circunscritos na mesma tradição. Uma vez que já abordamos *Jó*, nos próximos parágrafos nos deteremos apenas nas quatro outras obras principais.

(I) *Livro dos Provérbios*: o tema básico do *Livro dos Provérbios* é a “vida”, compreendida como a posse de prosperidade e honra (Pr 22,4) e de longevidade (Pr 3,16). Nele nos deparamos com mensagens proferidas pela própria Sabedoria, tais como: “feliz o homem que me obedece, vigiando todos os dias em minha porta, esperando na entrada de minha casa; porque quem me encontra, encontra a vida, e goza do favor de Javé” (Pr 8,34-35) ou “os ingênuos venham até aqui; quero falar aos que não tem juízo; venham comer do meu pão e beber do vinho que eu preparei; deixem de ser ingênuos, e vocês viverão; sigam o caminho da inteligência” (Pr 9, 4-6). Em *Provérbios*, a vida e o modo de conquistá-la são oferecidos pela Sabedoria que, tal como o Logos joaneu, também chama aos homens para tomarem do pão e do vinho. Também pertence a esse livro a menção da maneira como a Sabedoria edificou sua casa, lavrando sete colunas ou pilares (Pr 9, 1). Por fim, cabe destacarmos que a Sabedoria apresenta a si mesma como

²¹ Verbo; palavra.

²² Sabedoria; em grego, *Sophia*.

²³ “Os eruditos chegaram a um quase consenso de que ao menos os Salmos 1, 32, 34, 37, 59, 112 e 128 representam exemplos de poesia religiosa, que teve sua origem em círculos sapienciais. Outros salmos também contêm expressões e temas relacionados à sabedoria, demonstrando contato com o movimento sapiencial, por exemplo, Salmos 19, 73, 111, 119, 127, 133” (CERESKO, 2004, p.176).

preexistente à criação – tema que ocupa um proeminente lugar nos escritos sapienciais, sobretudo como um ponto referencial para comparações²⁴:

O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, desde então, e antes de suas obras. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. Quando não havia abismos, fui gerada, quando ainda não havia fontes carregadas de águas. Antes que os montes se houvessem assentado, antes dos outeiros, eu fui gerada. Ele ainda não tinha feito a terra, nem os campos, nem o princípio do pó do mundo. Quando ele fixava o céu e traçava a abóbada sobre o oceano, eu aí estava. Eu me achava presente quando ele condensava as nuvens no alto e fixava as fontes do oceano; quando punha um limite para o mar, de modo que as águas não ultrapassassem a praia; e também quando assentava os fundamentos da terra. Eu estava junto com ele, como mestre-de-obras. Eu era o seu encanto todos os dias, e brincava o tempo todo em sua presença; brincava na superfície da terra, e me deliciava com a humanidade. (Pr 8, 22-31)

(II) *Livro do Eclesiastes (Coélet)*: marcado pela brevidade, o *Livro do Eclesiastes* possui um tom pessimista e cético que permite caracterizá-lo como uma expressão de uma “espiritualidade de sobrevivência”. Os temas do trabalho e da morte são centrais e a primeira pessoa, por vezes, é assumida pelo rei Salomão. De acordo com a apresentação de Ceresko (2004), Coélet ilustra uma forma de espiritualidade que “aceita as trevas, se rende ao mistério e por fim renuncia ao mais caro e mais profundo desejo do coração humano – entender a vida” e “usa suas habilidades de sábio para responder como ‘pastor’ ou ‘guia espiritual’ à crise religiosa que o povo enfrentava” (p.104). Para Coélet, somente a experiência poderia corresponder à fonte primordial de conhecimento e ao confiável critério para o julgamento – “geração vai, geração vem, e a terra permanece sempre a mesma (...) o que aconteceu, de novo acontecerá; e o que se fez, de novo será feito: debaixo do sol não há nenhuma novidade” (Ecl 1, 4-9). Deste modo, tendo em vista a escuridão implantada na mente humana por Deus e que ao homem são interditas determinadas formas de experimentação vivencial, grande parte dos questionamentos formulados pelo homem permanecerá sem resposta e determinados problemas permanecerão sem soluções.

²⁴ A esse respeito, cabe o destaque de que *mashal*, palavra hebraica para “provérbio”, pode ser compreendida em sua literalidade como “comparação”.

(III) *Sabedoria do Sirácida (Eclesiástico)*: em conjunto com a *Sabedoria de Salomão*, que também representa uma tentativa de fornecer orientações capazes de responder ao desafio da entrada do helenismo em Israel, costuma-se compreender *Sirácida* como uma ponte entre o Antigo e o Novo Testamentos. O livro do *Sirácida* “representa um importante passo no entrelaçamento e combinação das três grandes correntes da tradição e reflexão – a profética, a sacerdotal e a sapiencial” e “é o primeiro escrito sapiencial a incorporar as tradições histórica, profética e sacerdotal de Israel como objeto de reflexão e comentário do sábio” (CERESKO, 2004, p.147-148).

Figura 5 – “Iluminura bizantina: Davi, Sabedoria e Profecia, séc. XIV”



Fonte: Ceresko (2004), p.112.

O Deus presente no livro é aquele que se põe ao lado do pobre e liberta o oprimido. Em *Eclesiástico*, o tema dos relacionamentos familiares e das redes comunitárias é abordado de forma que todas as maneiras de relacionamento sejam fundamentadas no relacionamento do homem com Deus. Tal vínculo é estabelecido pela personificação da

Sabedoria que, compreendida como proveniente de Deus²⁵, bem como uma dádiva divina aos seres humanos, assume forma concreta na Torá ou Lei de Israel:

A Sabedoria louva a si mesma e se gloria no meio do seu povo (...) Eu saí da boca do Altíssimo e recobri a terra como névoa (...) Então o Criador do universo me deu uma ordem. Aquele que me criou armou a minha tenda, e disse: “instale-se em Jacó e tome Israel como herança.” (Eclo 24,1,3,8)

A narrativa de Sirácida procura explicar como Deus permite que a humanidade partilhe da sabedoria por meio da Sabedoria (personificada), concedida de especial modo a Israel. A Sabedoria, pois, passa a ser o ponto focal que vincula o relacionamento de cada indivíduo para com Deus, bem como para com a comunidade. “Essa Sabedoria assume a forma da Lei de Moisés, ou Torá; mediante o ‘temor a Deus’ e o seguimento da Torá, os seres humanos se tornam sábios e agem de maneiras sábias” (CERESKO, 2004, p.143).

(IV) *Livro da Sabedoria (Sabedoria de Salomão)*: de autoria desconhecida e fortemente influenciado por hinos egípcios à deusa Ísis, o *Livro da Sabedoria* tece elogios à Sabedoria personificada por meio de cânticos. O principal propósito do autor aparenta ser o de oferecer uma fonte de encorajamento para a desencorajada comunidade de Alexandria. A sabedoria – um dom de Deus e não a mera realização da inteligência humana – é apresentada como um ser preexistente à criação e como o caminho capaz de levar o homem a Deus.

Amei a Sabedoria e a busquei desde a minha juventude, e procurei tomá-la como esposa, pois fiquei enamorado de sua formosura. A união com Deus manifesta a nobre origem dela, porque o Senhor do universo amou-a. De fato, ela é inciada na ciência de Deus e seleciona as obras dele. (Sb 8, 2-5)

Contigo está a sabedoria, que conhece as tuas obras e que estava presente quando criaste o mundo (...) Manda a sabedoria desde o céu santo e envia desde o teu trono glorioso, para que ela me acompanhe em meus trabalhos e me ensine o que é agradável a ti. (Sb 9, 9-10)

²⁵ “Toda sabedoria vem do Senhor e está com ele para sempre” (Eclo 1,1).

No *Livro da Sabedoria* existe, pois, a apresentação de uma espiritualidade ou de uma mística sapiencial (estar com a Sabedoria equivale a estar com Deus) e tanto a criação como a salvação assumem forma concreta mediante a Sabedoria. “Ao criar o cosmos por meio da sabedoria, Deus agiu para que se fizesse a ordem a partir do caos. Ao salvar Israel mediante a sabedoria, Deus age para que se faça uma ordem justa a partir do caos ético da injustiça” (CERESKO, 2004, p173).

Ainda de acordo com Ceresko (2004), a Sabedoria personificada é merecedora de especial atenção por quatro principais motivos: a) por oferecer forte indício de influência cultural egípcia de forma a destacar a possível linhagem existente entre a Sabedoria e “a antiga figura egípcia de Ma’at, a personificação divina da ‘justiça’ e da ‘ordem’ no mundo” (p.52); b) pelo “artifício estético destinado a enfatizar a beleza moral e o caráter pessoal da sabedoria de Deus em oposição a outros tipos da chamada sabedoria do mundo” (p.52); c) por oferecer uma compreensão do lugar ocupado pelas mulheres na antiga Israel; e d) pela “dúplice dimensão libertadora nessa imagem da Sabedoria personificada como mulher” (p.52). Antes de retomarmos o escrito de Jung (2011j), esmiuçaremos o primeiro e o último dos motivos apontados por Ceresko (2004).

A influência cultural egípcia é ilustrada por Ceresko (2004) pela comparação de uma passagem de *Provérbios* (Pr 23, 4-5) com uma proveniente de *A instrução de Amem-Em-Op*, conforme destacado no quadro que apresentamos na próxima página. Cabe recordarmos que Maat ou Maet é a deusa egípcia da verdade, da justiça e da ordem encarnada. Em uma das versões dos mitos cosmogônicos do Egito, o princípio é descrito como caos líquido (*nun*), sinônimo da inexistência, que reinava a despeito da vontade do deus-criador Rá pela existência. Isso não significa, entretanto, que no caos não havia, ao menos em estado de latência, um princípio de ordem que se responsabilizaria pela organização de toda a existência. Conforme nos aponta Mattiuzzi (2005), no Egito antigo,

Verdade, justiça e ordem eram como uma só coisa, pois uma levava à outra. Nesse sentido, a verdade era tão essencial para manter a ordem do universo que ganhou autonomia de Rá, passando a ser conhecida como a deusa Maat – ao mesmo tempo filha e personificação do deus-criador enquanto pura virtude (...) Por si só, Maat não era a responsável pela manutenção da verdade, justiça e ordem. Ela era sim um instrumento disponível que deveria ser constantemente utilizado, tanto por deuses como por homens, em defesa da integridade universal. (p.125-126)

Fora o importante papel no estabelecimento da ordem no transcorrer do movimento que leva o universo da inexistência para a existência, Maat também se destacava no processo pelo qual a alma deveria ser submetida no pós-vida: quando a alma humana e os deuses se encontravam, Maat revelava-se mais claramente como um *objetivo em comum a ser perseguido por todos*. No além, a alma do morto era submetida ao processo da psicostasia, quando, através da confissão negativa para a corte divina, deveria provar-se merecedora da vida eterna. Por meio de *ib*, o coração, a alma deveria ser pesada e, caso fosse mais pesada do que o peso de Maat, era condenada à total destruição por intermédio da monstruosa deusa Ammut, a devoradora dos mortos.

Figura 6 – “Amem-Em-Op versus Provérbios”

<i>Provérbios</i>	<i>Amem-Em-Op</i>
Não se empenhe em adquirir riqueza, nem gaste sua inteligência com isso, pois basta você olhar, e ela não existe mais: baterá as asas como águia, e voará pelo céu.	Não empenhes o coração na busca de riquezas (...); as riquezas não durarão nem uma noite; ao romper do dia, não serão vistas na casa: (...) elas criaram para si asas como gansos, E foram voando para os céus.

Fonte: produção do autor.

Tal como exposto por Ceresko (2004), a herança que a Sabedoria recebe de Maat também foi investigada por Matthews (1997). Para ela, semelhante a Sophia, Maat representa a essência vital do Criador, sem a qual não poderia haver energia para performatizar suas obras. Essa compreensão vem de encontro com a amplificação proposta por Jung (2011j) que vincula imagem da *Sapientia Dei* com a de *Chokmah* hebraica, *sephirah* responsável pela expansão da energia divina, e com a Shákti hindu, força dinâmica do poder divino.

Com relação ao último dos motivos destacados por Ceresko (2004), o do duplo aspecto libertador da Sabedoria, ele é primeiramente garantido uma vez que:

A Sabedoria oferece à teologia bíblica um símbolo de Deus que rompe as fronteiras do sexo e da nacionalidade, que se relaciona com os seres humanos na intimidade e na reciprocidade, e que os reúne com a terra e uns com os outros no banquete da vida que ela promove. (CERESKO, 2004, p.53)

Em segundo lugar, esse mesmo aspecto também se refere ao que Ceresko (2004) assinala como efeito “democratizador”. Não estando sob o domínio exclusivo de escribas da corte e do templo, “todo conhecimento e toda compreensão têm uma única fonte: o grandioso e sublime poder que permeia toda a criação, garantindo sua ordem e harmonia. A Sabedoria personifica esse poder, e esse poder fala por meio de sua voz” (CERESKO, 2004, p.53).

No presente capítulo, referenciamos que no *Livro do Gênese*, na qualidade de *ruah*²⁶, esse espírito feminino aparece incubando as profundezas do abismo no início da criação. Também referenciamos que, em momentos distintos do mito, a presença desse espírito feminino se faz notar, mesmo que de maneira sutil. Conforme sustenta Jung (2011j), não é outro ser, senão Sofia, quem é espírito amigo do homem. E isso porque, segundo o *Antigo Testamento*, “a Sabedoria vale mais do que a força” (Ecl: 9:16). Ao mesmo tempo mãe e amante, a Sabedoria é dada a todos os eleitos de Deus, fazendo um papel que, no *Novo Testamento*, aparecerá como do Espírito Santo. Jung (2011j) considera que é nesse acontecimento psíquico, no reaparecimento de Sofia, que se sustenta e se apoia a doutrina do Paráclito²⁷. Sofia também é o nome feminino de Metrópole, a cidade-mãe Jerusalém e, na *kabbalah*, da *Shekinah* que habita o *Sanctum Sanctorum*²⁸ do templo de Salomão (JUNG, 2011j)

A palavra hebraica *shekinah* (שכינה) possui o sentido de “morada”, “habitação” ou “assentamento” e traz a noção da deidade como uma casa ou santuário. Por tal motivo, no templo erigido por Salomão, designava a presença divina – a faceta da revelação divina aos homens. Conforme a narrativa apresentada por Methews (1997),

Quando o templo de Salomão foi destruído, a Shekinah fugiu do santuário, passando por dez estágios do arco protetor até o deserto. Quando a Shekinah

²⁶ *Ruah Elohim*; Espírito de Deus.

²⁷ Em *Resposta a Jó*, Jung (2011j) se refere ao Espírito Santo e ao Paráclito como o mesmo ser. A respeito da interpretação psicológica dessa doutrina, cf. o segundo capítulo.

²⁸ Santo dos santos; lugar da presença divina no templo de Salomão.

deixou o Santuário, ela retornou para acariciar e beijar suas paredes e colunas e chorou e disse: “esteja em paz, ó meu santuário, esteja em paz, ó meu palácio real, esteja em paz, ó minha casa preciosa, esteja em paz de agora em diante, esteja em paz”. (MATTHEWS, 1997, p.109)

No hassidismo cabalístico judaico, Shekinah refere-se a uma energia poderosa em si mesma que, tal como Shákti, habita o interior do universo, vivificando-o como sua alma ou espírito. Para algumas perspectivas da *kabbalah*, Metatron, que Jung (2011m) explicou como uma imagem do *Anthropos*²⁹ e afirmou ter sido criado ao mesmo tempo que a luz, é o aspecto ativo de Shekinah e ocupa um lugar em relação a ela que pode ser remetido ao conceito gnóstico de *sizygia*. Dito de outra forma, a imagem de Metatron encarna a contraparte espiritual complementar de Shekinah e, nesse sentido, Shekinah-Metatron formam uma unidade. Por sua vez, na literatura rabínica, sendo a menor de todas as revelações ou facetas da divindade, Shekinah é o meio pelo qual a comunicação entre homem e Deus pôde ser estabelecida. Tal concepção reforça seu entendimento como a presença divina no reino (*malkuth*) e, quando nos lembramos da mítica de Israel como um *locus* privilegiado da presença divina, torna-se possível compreendermos os elementos que fizeram com que Israel fosse constituída como um símbolo feminino. Conforme sustenta Methews (1997), Shekinah implica em uma *hypostasis* feminina de Deus, seu Espírito Santo e paredro, mas não em uma deusa quanto a seus próprios direitos.

. Voltando-se ao texto de a *Sabedoria de Salomão*, Jung (2011j) percebe que existe na *Sapientia* um espírito santo intelectual, uma exalação do poder divino que é um resplendor da luz eterna e um reflexo da obra divina. Desse texto, Jung (2011j) também destaca que a Sabedoria é descrita com características próprias ao *psychopompos*, posteriormente também associadas à Maria, sendo responsável por acompanhar as almas dos mortos e, tal como Maat, lhes garantir a imortalidade.

Diante do drama encarnado por sua criatura, Javé não poderia ter passado intocado pelo novo acontecimento que é o homem, Jó, elevado ao céu. Jung (2011j) assinala a existência de uma inevitável transformação que relaciona ao reaparecimento da Sabedoria

²⁹ Homem primordial ou celestial. A doutrina do homem primordial diz que a “divindade ou o *agens* criador do mundo deve ter-se tornado manifesto na forma de um homem primogênito (*propastus*), quase de grandeza cósmica” (JUNG, 2011m, para.168, p.142).

no palco do divino pleroma. É como se Javé finalmente se recordasse da existência de um ser feminino que não lhe é menos agradável do que os homens.

Figura 7 – “*Sophia – Mother of the World* de Nicholas Roerich”



Fonte: Matthews (1997).

Existindo a necessidade de mudança, Sofia, esse espírito santo intelectual, é uma necessidade implacável e inevitável. Um Deus justo não pode agir de maneira inescrupulosa e cometer injustiças e Sofia vem suprir a imperiosa urgência por parte de Javé de autorreflexão. Sua reaproximação, tal como o que aconteceu quanto a sua participação no Éden e nos momentos que antecederam o dilúvio, anuncia uma nova criação, a inauguração de um novo momento mitológico. Sua reaproximação também dá visibilidade a características que Jung (2011a) relacionou de maneira íntima ao arquétipo da Grande Mãe. Dessa vez, contudo, não é o mundo que estava sendo criado ou reinventado, mas o próprio Deus que quis transformar seu próprio ser:

O reaparecimento da Sofia no âmbito divino indica acontecimentos da criação que estavam por vir. Ela é a “artífice”: realiza o pensamento de Deus, dando-lhe uma forma material, o que é uma prerrogativa da essência feminina. Sua

coexistência com Javé indica o hierógamos eterno do qual foram gerados e nasceram os mundos. Está prestes a se operar uma grande mudança: Deus quer se renovar no mistério das núpcias celestes (como faziam sempre os principais deuses egípcios) e quer tornar-se homem. (JUNG, 2011j, para. 624, p.51)

O arquétipo da Grande Mãe figura já entre as primeiras elaborações da Psicologia Analítica, na medida em que muitos capítulos lhe são rendidos já em *Símbolos da Transformação* (JUNG, 2011a). Jung o descreve como um arquétipo matriz da cultura, cuja importância reside na potência simbólica de geração. Tal como todo arquétipo, o da Grande Mãe possui uma variedade incalculável de formas e de imagens. No parágrafo citado a seguir, acompanhemos a forma como Jung (2011d) cita algumas delas e, entre elas, Sofia:

Menciono apenas algumas das formas mais características: a própria mãe e a avó; a madrasta e a sogra; uma mulher qualquer com a qual nos relacionamos, bem como a ama de leite ou a ama-seca, a antepassada e a mulher branca; no sentido da transferência mais elevada, a deusa, especialmente a mãe de Deus, a Virgem (enquanto mãe rejuvenescida, por exemplo Deméter e Core), Sofia (enquanto mãe que é também a amada, eventualmente também o tipo Cibele-Átis, ou enquanto filha-amada – mãe rejuvenescida); a meta da nostalgia da salvação (Paraíso, Reino de Deus, Jerusalém Celeste); em sentido mais amplo, a Igreja, a Universidade, a cidade ou país, o Céu, a Terra, a floresta, o mar e as águas quietas; a matéria, o mundo subterrâneo e a Lua; em sentido mais restrito, como o lugar do nascimento ou da concepção, a terra arada, o jardim, o rochedo, a gruta, a árvore, a fonte, o poço profundo, a pia batismal, a flor como recipiente (rosa e lótus); como círculo mágico (o mandala como padma) ou como cornucópia; em sentido mais restrito ainda, o útero, qualquer forma oca (por exemplo, a porca do parafuso); a yoni; o forno, o caldeirão; enquanto animal, a vaca, o coelho e qualquer animal útil em geral. (JUNG, 2011d, para.156, p.88)

A Grande Mãe se responsabiliza pela existência de toda sorte de vida, o que inclui a vida natural e a vida dos animais, assim como toda e qualquer metáfora de geração. Contudo, no entendimento junguiano, o sentido da geração é intimamente ligado ao sentido de renovação pela morte, muitas vezes representada pelo retorno ao útero; a Grande Mãe, portanto, além de ser uma figura geratriz, é um símbolo de renascimento

cuja temporalidade cíclica está afinada com o conceito do Eterno Retorno. No capítulo “Símbolos da mãe e do renascimento” (JUNG, 2011a), Jung discorre a respeito desse sentido específico ao afirmar que em muitos mitos solares, particularmente ilustrativos do conceito de individuação, a imagem da Grande Mãe possui o sentido de começo e fim, partida e retorno, vida e morte.

Como resposta à urgência gerada pela tensão da confrontação ocorrida entre Jó e Javé, Deus passa a desejar tornar-se homem. Uma vez que, nessa confrontação, *Sapientia* se mostrou tão próxima do homem que chegou a constranger Javé, poderíamos nos questionar se não nos deparamos com um evento capaz de ser explicado por um esquema de uma identificação projetiva. De todo modo, uma vez que agora Javé tomou ciência da ação da Sabedoria que, então, passa a agir junto a ele, a humanidade não mais precisava ser destruída como nos tempos do dilúvio. Antes disso, sua maior necessidade passa a ser a da salvação. Tudo isso se deve a Sofia, à sua intervenção, que não gera um novo homem, mas um Homem-Deus ou, de certo modo, um novo Deus. A intervenção de Sofia torna possível a resolução tomada por Javé. Dentro desse contexto, não nos surpreende Jung (2011p) ter aproximado a *Sapientia* da renovação do *senex* – da figura do velho afeito à rigidez da regra e da repetição da experiência consagrada pela tradição. A Sabedoria sustenta a necessidade de reflexão, e a reflexão leva Javé a querer se manifestar como homem.

1.6 *Filius*

Um segundo Adão deve nascer para demarcar um novo início. E esse nascimento deve acontecer da junção da mão do Criador com uma mulher humana³⁰, Virgem Maria. Jung (2011j) enxerga na radical virgindade de Maria um símbolo indicativo de sua independência. Virgem, pura, santa imaculada, Maria é agora portadora da *Imago Dei*. Podemos entender todos esses adjetivos como medidas de preocupação – toda a preparação para a encarnação aparenta ser o exercício de uma contramedida preventiva da possibilidade da infecção do mal. Pura como foi concebida, Maria, isenta do pecado original, é elevada a um status próximo ao de uma deusa. Cabe ressaltar, contudo, que

³⁰ Esse procedimento, portanto, é inverso ao do nascimento do primeiro Adão, cujo corpo fora forjado, a partir do barro, pelo próprio Javé. A respeito do símbolo de Maria, cf. segundo capítulo.

Maria perfeita³¹ é também uma imagem que não chega a manifestar a integralidade essencial do feminino desse recorte mitológico. “*Phoebo propior lumina perdidit* (ao se aproximar do Sol, a Luz perdeu a Luz) (JUNG, 2011j, para. 627, p.53). É por essa razão que Jung (2011j) considerou que a exaltação de Maria acontece no sentido masculino e que o perfeccionismo javeístico presente no *Antigo Testamento* perpassa o *Novo*. Ademais, como encarnação terrestre de Sofia, Maria acaba se tornando mediadora e intercessora pelos pecadores. Ocupando tal posição, Maria reafirma o ideário patriarcal de que o homem peca quando não está próximo do mais puro senso de perfeição.

A respeito do nascimento de Cristo, Jung (2011j) considerou que, uma vez que a encarnação sempre existiu como um eterno processo no pleroma, o mesmo já havia sido ensaiado algumas vezes. Isso se justifica pela compreensão junguiana de que, ao criar o mundo a partir do caos primordial, Javé se introduziu nos segredos da criação que acabam coincidindo, por consequência lógica, com Ele mesmo. A partir de outra ótica, podemos reformular essa afirmação dizendo que, ao servir como artífice do mundo, *Sapientia Dei* se introduziu nos segredos da criação que acabam coincidindo, por consequência lógica, com Ela mesma (mística sapiencial). Esses ensaios da encarnação podem ser percebidos no padrão bíblico dos dois filhos-irmãos. No mito, sempre nos deparamos com um filho bom, tal como Abel e Esaú, e com outro que fracassa, tal como Caim e Jacó. Uma vez que esses filhos que fracassam e decepcionam trazem a imagem de Satanás, o primeiro filho de Deus, pode-se supor a existência de outra imagem que igualmente seria trazida pelos filhos bons. Esse segundo movimento de encarnação, no entanto, ainda não tinha se concretizado completamente. Isso é muito perceptível no caso de Abel que em um período bastante curto é assassinado, libertado da matéria, e retoma seu lugar no pleroma divino. Jung (2011j) assinala a existência de uma tendência intradivina para a encarnação, mas que essas prefigurações que pontuamos ainda não haviam sido, em si mesmas, momentos criadores. Eram ainda etapas de um processo maior de conscientização.

Dissemos que, talvez por meio de sua Sabedoria, durante a criação Javé se introduziu no mundo. Agora, se o mundo é de Deus e se Deus está no mundo, qual seria o motivo, ou mesmo a necessidade, de Deus se encarnar? Para Jung (2011j), uma transformação de Deus age igualmente sobre o universo. Poderíamos considerar tal transformação como a reciclagem de uma cosmovisão. Alguma coisa estava faltando, Deus queria tornar-se homem como uma etapa a ser alcançada no processo em que

³¹ Perfeição, poderíamos considerar, semelhante ao do próprio Cristo.

objetivava ainda mais a si mesmo na matéria. Até então, Javé não tinha acesso à onisciência e a maior prova disso é a relação que possuía com Satanás. Sua consciência era inferior, meramente perceptiva e incapaz de refletir, de modo que Javé se comportava inconsciente e irresponsavelmente. Em um primeiro momento, Deus se revelou em toda a natureza criada. Agora, objetivava revelar-se através do homem. A partir do acontecimento do Cristo, a onisciência passa a ser importante e, como resultado disso, passamos a enxergar traços mais filantrópicos e universalistas em Javé. É a boa mão de Sofia que passa a agir e, a partir desse momento, Javé não mais precisou formar alianças com seu povo.

Nesse ponto, devemos nos recordar que, à primeira vista, a totalidade não aparenta ser mais do que uma noção abstrata. Entretanto, conforme o apresentamos em nossa introdução, Jung (2011e) a teve como uma noção empírica perceptível na psique por meio da emersão de símbolos espontâneos e autônomos, tais como os da quaternidade e dos mandalas. Segundo suas ponderações, a “unidade e a totalidade se situam a um nível superior na escala dos valores objetivos, uma vez que não podemos distinguir os seus símbolos da *Imago Dei*” (JUNG, 2011e, p. 45-46, para. 60). A respeito dessa consideração, apesar de ser a *Imago Dei* aquela que melhor pode representar as ideias arquetípicas relacionadas à totalidade e, por conseguinte, ao Si-mesmo, seria um equívoco entender que Jung pretendia afirmar a existência de um “deus interior” que dirigisse e predestinasse ações humanas. Antes disso, a pretensão de Jung dizia respeito tão somente a dar contorno às percepções empiricamente observáveis quanto à existência de uma força que impulsiona a psique para seu pleno desenvolvimento – um instinto que orienta a propensão humana pela procura pela totalidade (WAHBA, 2012).

A teologia por séculos tem discutido que no Filho encontramos a imagem de Deus-Pai. Mas no Cristo, conforme Jung pontuou (2011j), também encontramos a imagem de Sofia, personificação do Espírito Santo, o Logos do *Evangelho de João* que também pode ser aproximado da concepção do Nous grego. Existe, então, uma forte identidade entre Mãe e Filho. Jung (2011j) também estabelece uma comparação entre o nascimento do Homem-Deus com o nascimento de heróis das mais diversas mitologias. O anúncio prévio do nascimento, o fato da virgem, as coincidências astrológicas, o nascimento modesto, a perseguição aos recém-nascidos, sua fuga e ocultação. Nada disso era inédito. Ponderando acerca desses fatos, Jung (2011j) considerou a vida de Cristo como simultaneamente mito e realidade. Cristo é compreendido, dessa forma, como um

símbolo, ou seja, como a melhor expressão possível de algo que, sendo incognoscível, ainda não se pode conhecer. Acompanhem suas considerações:

O arquétipo não apenas parece realizar-se, como de fato se realiza: psicologicamente no indivíduo, e objetivamente, de um modo exterior. A meu ver Cristo era uma dessas personalidades. Sua vida é precisamente o que deve ser, pois se trata da vida de um Deus e de um homem. É um símbolo, isto é, a reunião de naturezas heterogêneas, um pouco como se víssemos Jó e Javé unidos em uma só e mesma personalidade. A intenção de Javé de tornar-se homem, que resultou do entrechoque com Jó, realizou-se plenamente na Vida e na Paixão de Cristo. (JUNG, 2011j, para. 648, p.64)

Jung (2011h) pondera que, pouco importando a existência ou inexistência física de um homem chamado Jesus, essa personagem havia desaparecido por detrás das “emoções e projeções do seu círculo imediato e, posteriormente, do mais amplo daqueles que o conheceram (...) e, como consequência, tornou-se (...) expressão arquetípica” (p.59, para.228). A partir dessa leitura simbólico-arquetípica, a encarnação divina é um ato de expiação, a favor de Jó, realizado pelo Paráclito. Segundo considerou Jung (2011j), “Deus deve sofrer no homem da mesma forma que o homem em Deus” (para. 657, p.70). Interpenetradas, encontramos a natureza humana e a natureza divina inseparáveis uma da outra na figura numinosa de Cristo. Para ele, a filantropia de Cristo assinala muito bem o aspecto humano. Conforme Jung (2011j), a Cristo “não falta nem o lado humano, nem o lado divino, e por isso há muito foi designado por símbolos de totalidade, pelo fato de ser concebido como aquele que tudo abarca e une os contrários” (para. 690, p.87).

Ou, conforme poderíamos contrapor, que *quase* tudo abarca. Acompanhem Jung (2011e):

Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo. Representa uma totalidade de natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um Filho de Deus *sine macula peccati*, que não foi manchado pelo pecado. Enquanto *Adam secundus* (segundo Adão), Ele constitui uma equivalência do primeiro adão antes da queda original, isto é, quando este possuía ainda a pura semelhança com Deus. (p.52, para.70)

Tal como sua mãe imaculada, Cristo nasce sem máculas. Isso significa dizer que “falta ao símbolo de Cristo a totalidade entendida no sentido moderno, porque em vez de

incluir exclui, *expressis verbis*, o lado noturno das coisas, como um antagonista luciferino” (JUNG, 2011e, p. 56, para.74).

A luz e a sombra formam uma unidade paradoxal no Si-mesmo empírico. Na concepção cristã, pelo contrário, o arquétipo em questão está irremediavelmente dividido em duas metades inconciliáveis, porque o resultado final conduz a um dualismo metafísico, isto é, a uma separação definitiva entre o Reino celeste e o mundo de fogo da condenação. (JUNG, 2011e, p.58, para.76)

No deserto, logo após Cristo ter recebido o batismo do Espírito Santo, Satanás tenta atraí-lo ao papel de dominador do mundo. Essa tentativa, como sabemos, foi falha. O pecado não o atinge e, dessa maneira, Cristo pode ser considerado como estando mais para Deus do que para o homem, encarnando exclusivamente a boa vontade divina. Enquanto Satanás segue no mito como imagem do acusador e caluniador da humanidade, Cristo acaba se tornando advogado e defensor. De certa maneira, podemos compreender que, como resposta ao erro e à presença de Satanás na terra, Cristo pede para que o Pai enviasse um espírito auxiliador. É nesse sentido que se alinhou o pensamento de Jung (2011j). O Paráclito, espírito da verdade, é o Espírito Santo que fora enviado por Deus para ensinar os fiéis. É desse mesmo Paráclito que Cristo é gerado. Sobre a humanidade, o Espírito exerce uma função deificante. Ele coopera, então, com a pretensão de Deus de se realizar progressivamente entre os descendentes de Adão. O próprio fato da inabitação do Espírito Santo, propõe Jung (2011j), aproxima o crente do status de Filho de Deus.

Jung (2011j) considerou que, sendo Jesus o primogênito, seguiu a ele uma multiplicidade de irmãos. Uma vez que os cristãos tomam do sangue de Cristo e partilham de seu corpo durante o rito da missa, esse parentesco é garantido e é de sangue. Cristo torna-se, então, um novo paradigma divino que é seguido por outras encarnações de Deus. Quando Cristo morre, o crime moral praticado contra Jô é reparado. Jung (2011j) enxerga nesse momento uma realização em favor do processo superior de desenvolvimento espiritual e moral do homem. Nesse sentido, a morte sacrificial significa a expiação pelos delitos morais cometidos por Javé. Ao mesmo tempo, o sangue age de maneira purificatória, e a morte de Cristo liberta o homem da ira de Deus e da condenação eterna. Salvador, Cristo preserva o homem da perda da alma e se oferece como vítima que reconcilia, como um mediador, homem e Deus. Conforme Jung (2011j) considerou, “o

Deus de bondade é tão irreconciliável que só pode ser aplicado com um sacrifício humano” (para. 689, p.86).

Com Satanás novamente afastado, se é que podemos considerar que algum dia ele já foi afastado de Javé, Deus passa a ser um pai amoroso, ser de bondade que castiga somente com justiça. Conforme Jung (2011j) pontua, Jesus surge tal como um reformador ou um profeta de um Deus exclusivamente bom. Ele, contudo, não aparenta ter tido plena convicção disto. Sua posição é, ao menos, duvidosa. Conforme a análise de Jung (2011j), Cristo confia no Pai, mas teme, ao mesmo tempo, o mal. Isso está explícito na oração entregue à humanidade pelo próprio Filho, que é encerrada com um apelo contra o mal. Para Jung (2011j), tal como apresentado na literatura sapiencial, o temor a Deus é um princípio de sabedoria, tal como a vivência da bondade, do amor e da justiça divina são autênticas: “Deus é uma *coincidentia oppositorum*. Tanto o amor como o temor são legítimos” (para. 664, p.75) Dessa maneira, por mais que Deus queira ser *Summum Bonnum*, a possibilidade de seu ser anterior, aquele Javé que possui em si a antinomia do bem e do mal, perdura e ainda existe. Esse receio de Cristo realmente se confirma no *Apocalipse de João*.

1.7 O antagonismo apocalíptico de Sapiência-Lucífera

Os mitos judaico-cristãos evidenciam contínua e sistemática exclusão dos aspectos maléficos e sombrios que, conforme temos apresentado, muitas vezes se evidenciam indiferenciados com aspectos mitologicamente relacionados ao feminino. São inúmeras as implicações do quarto elemento excluído da *Imago Dei*, conforme apresentamos já em nossa *Introdução*, ser preenchido por tais características em culturas marcadas pelo predomínio mitológico judaico-cristão na consciência coletiva. Cabe destacarmos que tal predomínio mitológico é eminentemente patriarcal e, muito embora isso denote um regime psicológico e simbólico de padrão possível de consciência (NEUMANN, 2014; WHITMONT, 1991; BYINGTON, 2006), a presença de um importante regime simbólico-político não pode ser negligenciada ou desconsiderada.

Dentro do contexto teórico junguiano, foi Erich Neumann (2014) o pioneiro na descrição do desenvolvimento da consciência, coletiva e individualmente, desde um nível matriarcal até um patriarcal. O esquema de desenvolvimento proposto pelo autor parte de

uma situação psicológica de completa indiferenciação³², sobremaneira marcada pelo ideário que relacionou ao símbolo do Uroboros, rumo à complexificação indicada pela diferenciação e pela emersão e amadurecimento do “eu” (SAMUELS, 1985). Conforme acentua Byington (2006), Neumann “retomou, no nível mitológico e arquetípico, a ideia de Bachofen de que o matriarcal havia precedido o patriarcal na cultura” (p.9). Nesse esquema, entende-se que o “desenvolvimento psicológico do indivíduo repete a história evolutiva da humanidade” (WHITMONT, 1991, p.57). Cabe destacar que um dos primeiros teóricos a tecerem crítica às formulações de Neumann foi Whitmont (1991), que destacou que “Neumann não aborda o retorno do Feminino arquetípico” (p.57). A ausência dessa preocupação é compreendida como um reflexo do esquema de Neumann pautar o padrão de consciência matriarcal como algo a ser superado pelo padrão patriarcal em um regime sequencial e hierárquico de desenvolvimento e amadurecimento psicológico. Por conseguinte, essa compreensão hierarquiza aquilo atribuído ao masculino sobre aquilo atribuído ao feminino, trazendo implicações ontológicas para o arcabouço teórico junguiano que, de tempos em tempos, passam por discussões e reformulações (TACEY, 1997).

Se ora destacamos que um padrão mitológico da consciência coletiva, quer seja matriarcal ou patriarcal, infere diretamente no engendramento de diferentes regimes simbólico-políticos, isso se deve a não estarmos desconsiderando que a proposta do desenho de um padrão de consciência coletiva reflete na política e no modo como culturalmente se pensa a respeito da organização do mundo. Tal como definido por Pateman (1993), em seu sentido mais literal, um patriarcado político refere-se a uma forma paterna de governos que pode ser relacionada tanto à ideia do homem naturalizado como provedor ou organizador, quanto à ideia do poder exercido pelo pai sobre sua prole. Esse modelo, então, é reproduzido e estabelecido nos mais diferentes âmbitos: na família ou na vida social, mas também na dominação sexual, no capitalismo e na dominação de classe (PATEMAN, 1993).

Se por um lado, em parte possivelmente pela valorização cultural da função pensamento, a consciência patriarcal constantemente sistematiza e categoriza as pessoas e o mundo em uma cosmovisão que lhe é própria, por outro, talvez pelo atrofiamento cultural da função sentimento, ela também constantemente alimenta juízos irrefletidos a respeito das mencionadas sistematizações e categorizações, de modo que

³² Por exemplo, indiferenciação entre a noção do “eu” e do “outro”.

automaticamente elege aquilo considerado certo e desejável. Por conseguinte, estabelece artifícios que reprimem quaisquer possibilidades que constringam tal eleição. Desse modo, considera-se como características tipicamente presentes em regimes patriarcais a presença de tecnologias políticas e simbólicas que fazem uso de processos de repressão e/ou normatização como modo fundamental de enfrentamento do inapropriado e do indesejável para a manutenção e em nome da ordem estabelecida, conforme a seguinte fórmula: “a desvalorização moral significa, automaticamente, repressão” (WHITMONT, 1991, p.129).

Esse processo foi muito bem ilustrado por Whitmont (1991) quando o autor se debruçou sobre o tema do *complexo do bode expiatório* – da polarização entre acusador e culpado como atitude psicológica socialmente generalizada – ativado na fase mental-patriarcal do desenvolvimento da consciência. Whitmont (1991) propôs a existência de uma *fase mágica* de desenvolvimento, discutida como um período essencialmente pré-moral anterior à formação de imagens mitológicas, e que precedia a *fase mitológica ou imaginária*, marcada pela “consciência da alma, um reflexo de emoções e afetos, de imagens e fantasias” (p.85). Por sua vez, ainda de acordo com as proposições de Whitmont (1991), a fase mitológica dá lugar à *fase mental ou patriarcal*. Nessa fase, “o controle da agressão e do desejo é uma questão da lei e da ética” e, muitas vezes sob o regime do pecado, da culpa e da condenação ética da natureza ou dos hábitos humanos, “a violência agressiva é permitida apenas aos machos a serviço do grupos, sob seu comando, e dirigida contra bodes expiatórios – dissidentes, transgressores e membros de outras comunidades; em resumo, contra os inimigos” (WHITMONT, 1991, pp.87-88).

Poderíamos ainda questionar: quais as implicações de uma consciência coletiva que se afina com um mito em que o feminino e mal preenchem, muitas vezes de maneira indiferenciada, o lugar do quarto elemento reprimido do ideário simbólico da *Imago Dei*? De imediato, podemos destacar a naturalização da inferioridade das características atribuídas às imagens coletivas do feminino e/ou do mal, as quais, com perversa literalidade, são muitas vezes encarnadas nas mulheres e nas bichas e/ou nos criminosos e nos endemoniados. A naturalização da inferioridade feminina, aliás, está a favor de um outra: a naturalização da superioridade do masculino. Ao invés de uma complementariedade, o que há é uma complementariedade de opostos, mas em total situação de assimetria. Ou seja, um somente pode afirmar-se na medida em que se nega o outro. A esse respeito, Whitmont (1991) sumariza:

A vingança de Dioniso por ter sido objeto de repressão é colocar o homem contra o homem, a mulher e o mundo, mobilizado pela culpa e por uma insaciável sede de poder (...) Em seu retorno do estado de bode escapatório-expiatório, Dioniso-Azazel tenta trazer consigo e restabelecer o espaço feminino ao lado da ordem masculina. Busca integrar a disciplina, a agressão e a bravura, de um lado, e de outro, o ritmo natural, a afirmação de valores pessoais, o lúdico e a sensação de um mistério insondável da natureza e da existência. O retorno de Dioniso impede que a repressão do feminino possa continuar. (pp. 138-139)

Lançando mão de formas específicas de discursos, o regime político-simbólico patriarcal fomenta a criação de determinada matriz de inteligibilidade daquilo que é válido, bom e aceitável para a ordem coletiva e o aprimoramento ético-moral – processo semelhante ao que Jung (2011j) enxergou em Javé. Em sua *Resposta*, Jung (2011j) associa o ideal de perfeição e da busca pela perfeição ao masculino. Poderíamos complementá-lo e associar tal busca e ideal ao patriarcado. Estamos nos referindo, é importante demarcarmos, aos valores associados ao masculino *especificamente* no recorte mitológico abordado por Jung (2011j). Embora muitas vezes esses valores encontrem reverberação na matriz cultural da consciência coletiva, de forma alguma pretendemos naturalizar qualquer adjetivo como constituidor invariável ou atemporal de qualquer fantasia que nossa cultura possa alimentar a respeito de conceitos de gênero. Por sua vez, contrapondo a proximidade mitológica judaico-cristã entre masculino e perfeição, Jung (2011j) aproxima o feminino do sentido da integridade ou inteireza. Desse modo, no mito, o masculino-perfeito jamais poderia ser inteiro, bem como o feminino-inteiro jamais poderia ser perfeito. Poderia, então, um regime político-simbólico patriarcal, regido por valores e ideários de perfeição, contemplar a inteireza?

Ao destacarmos tais pontos do patriarcado, damos evidência a um modo cultural de funcionamento que, talvez pela repetição de um padrão existente na própria *Imago Dei* de um dos principais mitos que o fundamenta, é excludente e procura, no processo da normatização, transformar aquilo que não pertence ao seu repertório idealizado de imagens em algo útil ou tolerável. Com relação à alternativa à normatização, tal como o processo que Jung (2011j) relaciona à imagem de Satã, trata-se justamente do tornar-se “estrangeiro”, habitante reprimido de redutos sombrios, sempre inconvenientemente ativo e presente.

Tendo em vista as considerações que fizemos a respeito da sistemática exclusão dos aspectos sombrios, conforme Jung (2011j) pontua, é interessante a percepção de que quanto mais se encarna o bem, mais se choca com o mal. Pois bem, Cristo encarnou o bem e incentivou os fiéis a acreditar em um Deus Pai amoroso e acolhedor. Supostamente, o poder do mal havia sido finalmente vencido. Mas a verdade é outra e, como fruto da tensão formada, deve-se esperar uma gigantesca enantiodromia. Em *Aion*, Jung (2011e) levanta algumas reflexões de interesse à nossa discussão:

O arquétipo é um paradoxo; é uma afirmação sobre o indescritível e o transcendental (...) Aspira-se, naturalmente, a uma perfeição em qualquer direção. O arquétipo, pelo contrário, se completa na sua inteireza, que é uma teleiosis de natureza totalmente diversa. Onde ele predomina impõe-se a inteireza, em correspondência com a sua natureza arcaica e em contraposição a qualquer aspiração consciente. O indivíduo pode empenhar-se na busca da perfeição (“Sede perfeitos [teleioi] como vosso Pai celeste é perfeito”, Mt 5,48), mas é obrigado a suportar, por assim dizer, o oposto do que intenciona, em benefício da sua inteireza (“Por conseguinte, dentro de mim encontro esta Lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se acha dentro de mim”, Rm 7,21). (p.87, para.123)

Levando-se em conta a inevitabilidade da inteireza arquetípica que se contrapõe à característica patriarcal da busca pela perfeição, compreendemos o que levou Jung (2011j) a considerar o mencionado processo de enantiodromia como o fundamento da expectativa do aparecimento do Anticristo:

O maligno não foi acorrentado, embora os dias de seu domínio estejam contados. Deus continua hesitando em fazer violência a Satanás. Forçoso é admitir que o seu lado tenebroso continua a favorecer o anjo mau, sem disso se dar conta. Esta situação naturalmente não passará por muito tempo despercebida ao ‘Espírito da Verdade’ que fixou sua morada no homem. É por isso que Ele perturba o inconsciente, e no alvorecer do cristianismo produziu uma segunda grande revelação que deu ocasião, posteriormente, a muitas interpretações e mal-entendidos, por causa de sua obscuridade. Trata-se da *revelação de João*. (para.697, p.91)

João tende a definir Deus como Luz que não comporta trevas e como amor perfeito, ou seja, aquele amor que expulsa o temor. Acontece que, esclarece Jung (2011j), ao perfeito amor não falta autorreflexão. E poderíamos somar: à reflexão não falta luz e trevas. João, no entanto, está certo demais do que acredita e por isso corre o risco de sofrer uma séria dissociação. É João quem anuncia a vinda do Anticristo. Durante toda sua vida como servo de Cristo, praticando a *Imitatio Christi*, João alimentou uma sombra poderosa.

O Cristo que João concebe no *Apocalipse* tem plena consciência de seu poder, afinal, é o chefe do exército celeste. O Cristo da segunda vinda não é outro a não ser aquele que nasce da vingança. Jung (2011j) o considera como um líder mal humorado que nada mais é do que a sombra de um padre que se esforça continuamente à pregação do amor. Acompanhem a forma como Jung (2011j) desenha todo o cenário narrado no *Apocalipse*:

Resulta então um quadro verdadeiramente assustador, como uma espécie de bofetada contra todas as representações de humildade, tolerância e de amor cristão ao próximo e ao inimigo, e de um Pai amoroso que está no céu e de um Filho e Salvador que veio libertar os homens. Uma verdadeira orgia de ódio, cólera, vingança, furor cego e destrutivo, insaciável e criações fantásticas e aterradoras, irrompe na superfície e inunda, com sangue e fogo, um mundo que ainda há pouco se procurava salvar e reconduzir ao status original de inocência e de comunhão com Deus. (para.708, p.95)

(...)

A torrente de sentimentos negativos parece inesgotável e os maus acontecimentos continuam a se suceder. Monstros ‘cornudos’ (dotados de poder) surgem do mar, como outros tantos produtos das profundezas abissais. Diante deste poder descomunal das trevas e da destruição, é compreensível que a consciência humana amedrontada estenda o olhar, à procura de algum monte, de um ponto onde se sinta em paz e segurança. (para.718, p.103)

“Quanto mais a consciência é cristã, mais o inconsciente é pagão”, assinalou Jung (2011j, para. 713, p. 98-99). Desse quadro assustador, Jung (2011j) destaca uma figura, a mulher solar, por considerar que ela destoa do conjunto restante de imagens. Nessa imagem, Jung enxergou o mistério feminino se manifestando em sua integralidade. A mulher solar é aquela que, num processo de renascimento, unifica o elemento tenebroso,

até então forçosamente evitado e repellido, ao aspecto luminoso. Ela reconcilia a natureza com o espírito. Jung (2011j) considerou que a atitude de fé presente na consciência de João propiciou a constelação da imagem de Cristo em seu inconsciente pessoal. Ao mesmo tempo, o arquétipo da virgem-mãe, uma expressão da Grande Mãe, e do nascimento do filho amante também foram vivificados. Nesse cenário, João é incluído pessoalmente no acontecimento divino, em algo coletivo, o que propiciou que tivesse de se confrontar com sua consciência cristã.

Na visão que João relata no *Apocalipse*, Satanás permanece retido no mundo inferior por um período de mil anos. Embora ele ainda retorne por mais uma vez, por fim é erradicado para todo o sempre. É a partir disso que Jerusalém, a cidade quadrangular³³ que já associamos às imagens da *Sapientia Dei*, de Israel e da *Shekinah*, pôde descer dos céus. Acompanhem os comentários de Jung (2011j) a respeito do desfecho da visão de João:

Não há dúvida de que este final tem por função indicar uma solução definitiva para o terrível conflito da existência como um todo. Esta solução não consiste em conciliar os contrários, mas em dissociá-los definitivamente, dissociação na qual os indivíduos interessados podem se salvar, se se identificarem com o lado pneumático de Deus. Uma das condições para isto será a de evitar a procriação e a vida sexual em geral. (para.728, p.107)

Dessa maneira, a “natureza paradoxal de Deus divide o homem em seus contrários e o deixa entregue a um conflito aparentemente sem solução” (JUNG, 2011j, para. 738, p. 112). O conflito entre os opostos está aí, sem, no entanto, permitir que a consciência perceba qualquer tipo possível de resolução. Conforme essa configuração, o bem é entendido como proveniente de Deus enquanto o mal é proveniente do homem. Jung (2011j) otimistamente considera que, dessa maneira, Deus age através do inconsciente e obriga o homem a se harmonizar com suas influências contrárias e permanentes. A principal nuance dessa afirmação está na compreensão de que o inconsciente pretende ambos: separar e unir as influências contrárias (JUNG, 2011j). Nós, nesse momento, gostaríamos de nos aproximar do fim deste primeiro capítulo questionando a respeito

³³ Jung (2011j) associa o quadrado à terra e ao feminino. Por sua vez, o círculo é associado ao céu, ao pneuma e ao masculino.

desse duplo movimento do inconsciente. O inconsciente, ao simultaneamente pretender separar e unir as influências contrárias, não estaria agindo em consonância com uma cosmovisão mais sofiânica do que patriarcal-javeística, isto é, borrando os opostos?

Com nossa sistematização, desejamos fomentar uma reflexão compreensiva dos modos pelos quais a Eterna Sabedoria é percebida por Jung ao longo de sua obra. Conforme apresentamos em nossa *Introdução*, esse objetivo parte da percepção de que as imagens da Eterna Sabedoria foram contempladas em sintonia com seu próprio modo de apresentação, ou seja, como uma personagem misteriosa, não protagonista, dos enredos mitológicos abordados, mas que, possivelmente por conta disso, os modos sofiânicos de atuação não foram suficientemente esclarecidos por Jung. Ao nos referirmos a modos de atuação que sejam da Eterna Sabedoria, nos referimos à sua ação ocultada e marginalizada, conforme Jung mesmo assinalou, mas também ao entendimento da existência de uma perspectiva inerente a esse arquétipo – uma cosmovisão que lhe é própria. A esse respeito, compreendemos que ver através dos olhos de Sofia é ver por meio de um véu – o mesmo véu que a mantém oculta. Não procuramos levantar seu véu, reconhecendo que, tal como Ísis, Sofia desnudada não é mais Sofia. Respeitamos a inefabilidade arquetípica que lhe é própria e não procuramos desvelá-la.

Algumas versões consagradas do Arcano da Sacerdotisa de alguns jogos do Tarot, constantemente associado às imagens da Eterna Sabedoria, nos trazem uma boa imagem do véu da Sabedoria – véu este que também se faz presente na pintura de Jung (2012), reproduzida em nossa *Introdução*. Esse véu poderia ser imaginado como um borrão³⁴ nas lentes dos óculos que, em certos momentos do texto, a Eterna Sabedoria nos convida a utilizar. A postura sintonizada com o regime simbólico patriarcal frente à presença do borrão poderia ser a de procurar limpá-lo, tal como em uma reação automática e alérgica ao que é imperfeito. De nossa parte, procuramos não evitar o borrão, tão pouco tentamos normatizá-lo, mas tão somente refletir a partir desse borrão – do véu não retirado – correndo o risco de não estarmos em pleno acordo com clarezas e certezas patriarcais em

³⁴ A ideia que ora transmitimos por meio da metáfora do véu e do borrão encontra reverberação com o pensamento de Wilshire (1997). Propondo uma forma de se re-imaginar o conhecimento a partir de uma epistemologia que não privilegie os dualismos hierárquicos que valorizam a mente (aproximada da noção de masculinidade) em detrimento do corpo e da matéria (aproximadas da ideia de feminidade), Wilshire (1997) referiu-se a um tipo de consciência desfocada, que não focaliza detalhes separados, se abrindo simultaneamente para um amplo aspecto de dados, e que leva em conta a abundância de metáforas inexatas presentes em narrativas mitológicas que, tal como nos sonhos, costumam seguir uma linha sinuosa.

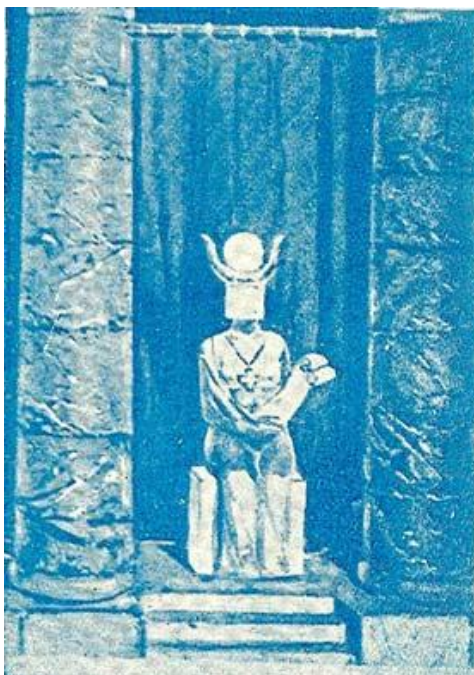
torno de concepções de valores tradicionalmente atribuídos, por exemplo, aos opostos como os do bem e do mal, do masculino e do feminino, da matéria e do espírito, da tolice e da inteligência, do meio e do fim, etc. Nossa proposição, é importante que o destaques, encontra ressonância com o que Jung (2011o) mesmo sugeriu acerca da Sabedoria em alguns momentos de seus escritos:

A tendência para a separação maior possível dos opostos, isto é, a procura da univocidade, é absolutamente necessária para restabelecer a consciência clara, pois a discriminação faz parte da essência dela. Quando, porém, a separação vai tão longe que se perde de vista o oposto respectivo e já não se enxerga o preto do branco, o mal do bem, o profundo do alto etc., então surge a unilateralidade, que é compensada pelo inconsciente, sem nossa participação. Essa compensação ocorre até contra nossa vontade, que por isso deve portar-se de maneira cada vez mais fanática para produzir a enantiodromia (corrida de um lado para outro) catastrófico. A sabedoria, porém, jamais esquece que todas as coisas tem dois lados; ela saberia como impedir tais desgraças, se tivesse qualquer poder. Mas o poder nunca se encontra na sede da sabedoria, e sim nos centros de gravidade dos interesses das massas, e por isso se associa de modo inevitável à burrice imprevisível do homem da massa. (para. 135, pp.103-104)

É bem possível a compreensão de que as classificações entre opostos que acabamos de elencar, assim como a divisão entre inteireza e perfeição, tão preciosa ao desenvolvimento do presente capítulo, formem relações dicotômicas apenas a partir do olhar javeístico. Com isso, não pretendemos degradar ou esconder a importância de determinados elementos do regime simbólico patriarcal para a história do desenvolvimento da consciência. Nosso interesse e nosso compromisso são simplesmente outros. Nesse momento, encontramos inspiração nos pensamentos de Jung (2011m) sobre a percepção de que enlouquecer, que aqui como algo possível diante da possibilidade de vivenciar a indiscriminação inconsciente e inconsequente dos opostos, “não é nenhuma arte, mas extrair a sabedoria da loucura, eis a arte. A loucura é a mãe dos sábios, jamais a inteligência” (para.222, p.195). Esse nos parece ser um exercício de grande pertinência e é importante nutrirmos a clareza que parte da concepção de que ideias também são a perspectiva de algo, ou, dito de outra maneira, ideias são professadas a partir de cosmovisões específicas, de historicidades específicas, à serviço de regimes político-simbólicos específicos. Tratando-se de perspectivas, ideias contemplam algo para que se

olha, assim como algo com que se olha. Ou ainda, tal como muito bem delimitado por Hillman (2010, 2012), cada deus, cada deusa, nos propõe o convite de enxergarmos o cosmos a partir de sua perspectiva, de sua visão.

Figura 8 – “Arcano da Sacerdotisa de G.O. Mebes”



Fonte: Mebes (2010), p.146.

Retomemos, então, a questão que ora estamos formulando: o inconsciente, ao simultaneamente pretender separar e unir as influências contrárias, não estaria agindo em consonância com uma cosmovisão mais sofiânica do que patriarcal-javeística?

No desfecho do *Apocalipse*, deparamo-nos com a descida da Jerusalém celeste. Isso só pôde ser realizado na justa medida em que Satanás foi definitivamente repellido da criação. Ora, se a repressão de um elemento ontológico da *Imago Dei* fez-se necessária, como a feminina Jerusalém poderia constelar um paradigma de totalidade, integridade e inteireza? Se por um lado, conforme bem pontuou Jung (2011e), Cristo exclui o lado noturno como um *antagonista luciferino*, por outro, esse mesmo lado é imprescindível à cosmovisão sofiânica.

O *antagonista*, isto é, Satã, cujo sentido original é o de adversário, é necessário para Sofia uma vez que sem ele não há produção de consciência, reflexão e sabedoria

vivida. Um mundo mítico que não se polarizou reflete uma realidade psicológica muito indiscriminada, despreparada para a vida, seus perigos e contradições. Também reflete, poderíamos destacar, uma realidade psicológica que, ontologicamente ignorante, é facilmente capturada pela autonomia do desconhecido e, pouco sábia a respeito de si mesma, é capaz de engendrar ações que com facilidade poderíamos taxar como grandes atrocidades. No mito, Javé personifica muito bem tal indiscriminação dos opostos e, em seu exemplo, enxergamos uma personalidade bastante infantil e inábil quanto a compreender e se portar diante da alteridade. Interessantemente, em determinados momentos do enredo mitológico, como nos casos em que a *Sapientia Dei* se aproximou do homem³⁵, é o próprio Javé que se porta como Satã diante da humanidade. Dessa maneira, Satã se configura no mito como um agente a serviço da separação das influências contrárias.

Por sua vez, podemos encarar o lado *luciferino* da noite como um símbolo paradigmático do movimento inconsciente em favor da união das influências contrárias. Como Cristo, Lúcifer também é chamado “estrela da manhã” e “rei do mundo”. De acordo com o mito, era o mais belo, sábio e poderoso querubim criado por Deus, feito do fogo no primeiro dia da criação, que caiu por desejar ser como Deus. Conhecido como “portador da luz”, Lúcifer é o anjo da sabedoria que, em um movimento prometeico, ao cair, trouxe sabedoria para a humanidade. Conforme apresentamos nesse capítulo, no *Livro de Enoque* encontramos um movimento dos anjos caídos que em muito se assemelha ao que ora descrevemos. Tal como fizemos ao nos referirmos aos anjos de *Enoque*, também podemos relacionar o movimento luciferiano à aproximação entre a *Sapientia Dei* e o homem. Talvez aí resida uma sutileza não capturada por Jung (2011e) que, ao se referir ao noturno, não discriminou o Satã adversário do Lúcifer portador da luz³⁶. De certa forma, ao unir trevas e luz, Lúcifer forma uma síntese indesejável para a lógica patriarcal javeística e, como consequência, habita a noite, podendo ser facilmente confundido com Satã. Na alquimia, um recorte mitológico distinto, Jung (2011h) encontrou uma metáfora a respeito da liberação da *Anima Mundi* e do Lúcifer aprisionados na matéria. Em Lúcifer encontramos uma excelente metáfora para a

³⁵ Expulsão do paraíso, dilúvio, enfrentamento de Jó, etc.

³⁶ Na perspectiva teológica, Satã e Lúcifer são, de fato, seres angélicos distintos.

investigação segundo os modelos da psicologia profunda³⁷: “*lux lucit in tenebris*”³⁸ – há conhecimento e consciência possíveis de serem adquiridos a partir do encontro com as sombras do inconsciente.

Retomemos a proposta de incluir o borramento sofiânico em nossa análise. Nos questionamos se ele poderia estar relacionado com esse duplo movimento do inconsciente e é importante destacarmos que não relacionamos o borrão ao sentido da indiscriminação infantil dos opostos ou das etapas mais preliminares do desenvolvimento da consciência – no borrão, há Satã. Antes disso, nos referimos ao borramento dos contornos e, conseqüentemente, das certezas a respeito do que é visto, algo que testemunharia contra uma cosmovisão completamente calcada no ideal da perfeição do bom, do belo e do verdadeiro – no borrão, há Lúcifer. Uma vez que o conflito divino oriundo da ferida *Imago Dei* ocidental é numinoso e inviabiliza a percepção e a elaboração (perfeita-sintética) simbólica, não poderia o borramento consciente sofiânico dos opostos ser uma estratégia possível para que a diferença pudesse coabitar um mesmo cosmos? Assim, nos inspiramos em Jung (2011p) que primeiramente propôs:

A meditação sobre a *Sapientia Dei* é uma percepção conforme a natureza. Entretanto, a totalidade do conhecimento não é simplesmente um acontecimento circular no qual o homem está passivamente incluído, mas a intervenção da consciência humana exerce sobre a *sapientia* um efeito que a conduz à sua plenitude e ao seu cumprimento, apesar dela ultrapassar o homem em extensão. (para.102, p.191)

Não se trata, pois, de uma proposta a favor de uma tolice inconsciente, mas, justamente o oposto, a favor de uma tolice consciente, semelhante àquela de Jó, capaz de reconhecer a existência e a potência das antinomias e, de uma forma íntegra, aprender a coabitar no mesmo cosmos que elas.

³⁷ Paradigmas psicológicos que exploram o inconsciente.

³⁸ “A luz brilha na escuridão”.

2 *Sanctus Spiritus*

O *Timeu*, primeira obra que esboçou uma fórmula filosófica trinitária

para a imagem de Deus, começa com uma pergunta:

Um, dois, três, mas o quarto... onde é que está?

O *Fausto*, como se sabe, assumiu esta pergunta na cana dos Cabiros:

Nós trouxemos três, o quarto não quis vir conosco:

ele diz que é o único verdadeiro, que pensa por todos os outros (...)

Assim é que pessoas de admirável amplitude de consciência sabem menos a respeito de

si próprias do que uma criança; tudo isto porque “o quarto não quis vir”:

ficou em cima ou embaixo, no reino do inconsciente.

(JUNG, 2011h, pags. 71-74, para.243-245)

Em nosso capítulo precedente, nossa atenção foi orientada para a imagem da *Sapientia Dei*. Neste momento, passaremos a revisitar os escritos de Jung acerca de outra das imagens arquetípicas que, tais como as imagens de *Sapientia Dei*, de *Sophia Achamoth* e de *Anima Mundi*, é relacionada à Eterna Sabedoria: o Espírito Santo. Como ponto de partida para nossa apresentação, vejamos o que diz Jung (2011c) a respeito dessa imagem:

A Trindade é constituída por Deus Pai, Filho e Espírito Santo que era representado pela ave de Astarte, a pomba, e também se chamava Sofia e possuía natureza feminina nos primeiros tempos do cristianismo. O culto a Maria na Igreja posterior é um sucedâneo evidente dessa prática. (JUNG, 2011c, p.101, para.336)

Visto que o dogma cristão manteve o Espírito Santo coeterno e consubstancial em relação ao Pai e ao Filho, não nos seria possível nos referirmos a ele sem que também abordássemos a interpretação psicológica proposta por Jung para o símbolo da Trindade. Na mítica cristã, o Espírito Santo é a terceira pessoa da divindade, indissociável da imagem do Pai e do Filho. Entender o lugar ocupado pelo Espírito Santo no seio da Trindade, sua relação com as demais pessoas divinas, bem como a compreensão junguiana do posterior desenvolvimento do arquétipo constelado no desenvolvimento do dogma, nos parece ser de fundamental importância para o entendimento dessa imagem

particular como uma das imagens de Eterna Sabedoria. A esse respeito, é relevante destacarmos que, mesmo sem que tenha diretamente focado em Sofia, o percurso que empreenderemos nesse capítulo foi primeiramente trilhado por Jung (2011h) e que, como já o salientamos, toda leitura que a psicologia pretende fazer a respeito de mitos é simbólica em natureza e tão somente pode dizer a respeito de realidades da psique.

Conforme procuraremos explicitar, Jung (2011h) considera que a Trindade, por ele considerada como um fruto proveniente do pensamento dos teólogos da Igreja, “deriva de uma necessidade de evolução exigida pela emancipação do espírito humano” (p.103, para.286). De acordo com ele:

Na história dos povos é sobretudo da Filosofia escolástica que esta tendência sobressaiu, constituindo como que um exercício preliminar que tornou possível o pensamento dos tempos modernos. A tríade é também um arquétipo, e como força dominante não apenas favorece uma evolução espiritual, como a obriga, em determinadas circunstâncias. Mas logo a espiritualização ameaça assumir um caráter unilateral e prejudicial à saúde, e neste caso o significado compensatório da tríade passa inevitavelmente para o segundo plano. (JUNG, 2011h, p.103, para.286)

No presente capítulo, procuraremos compreender como o arquétipo da tríade, a respeito do qual a Trindade é a mais relevante expressão simbólica em nossa cultura, age como força mobilizadora de crescimento psíquico ao ponto de Jung considerá-lo como fomentador do “pensamento dos tempos modernos”. A reflexão acerca dos fatores que tornam possível que o processo de crescimento psíquico assuma um caráter unilateral e prejudicial à saúde da alma também nos será alvo de especial interesse. Mais próximo do encerramento do capítulo, evocando o olhar que compreendemos ser mais próprio à Eterna Sabedoria do que à Javé, tal como o fizemos no final de nosso capítulo precedente, também nos preocuparemos com o levantamento de uma reflexão crítica acerca do pensamento e das formulações junguianas.

Por essa vereda, nos aproximaremos das características mitológicas fundamentais da imagem do Espírito Santo, bem como dos significados psicológicos correspondentes, que justificam a insistência de Jung quanto a ter, em diversos momentos de seus escritos, mencionado a antiga relação traçada entre o Espírito Santo e a Eterna Sabedoria, sem,

contudo, nos descuidarmos da percepção da cosmovisão da qual partem as preposições junguianas.

2.1 *Hypostasis e Ousia*

Conforme acabamos de apontar, o conceito da Trindade encontra sua origem no pensamento dos pais da Igreja. Sabemos que nos diferentes séculos de continuada formação do pensamento e do dogma cristão, diferentes concílios ecumênicos foram convocados para a discussão e resolução de questões doutrinárias ou disciplinares, tais como a condenação e o combate às heresias. É digno de nota que muitos dos concílios deram origem a discussões calorosas, raízes de diversas cismas sofridas pela Igreja. Também é digno de nota que o primeiro Concílio de Nicéia, que aconteceu em 325 d.C. e tinha por objetivo reunir todos os bispos da Igreja, foi considerado o primeiro concílio verdadeiramente ecumênico³⁹ e tornou-se um marco divisor, sendo todos os concílios que o antecederam considerados “pré-nicenos”. Nele, procurou-se reunir a cristandade com o objetivo de condenar o Arianismo, heresia difundida por Arius, que, muito influenciada pelas escolas gregas, defendia a distinção de Pai (*Monas*) e Filho (*Duas*). Dessa forma, foi nesse concílio que se proclamou a igualdade e equivalência de natureza entre Pai e Filho, bem como foi redigido o Símbolo Apostólico, credo religioso ainda hoje pronunciado na liturgia da missa. Por sua vez, o primeiro Concílio de Constantinopla aconteceu em 381. É nele que encontramos a afirmação da natureza divina do Espírito Santo (HILL, 2007).

Com exceção à breve referência feita a esses dois concílios, que diretamente influenciaram a compreensão a partir de então difundida a respeito da Trindade e do Espírito Santo, não entraremos em pormenores a respeito de sua história. Nesse momento, interessa-nos, sobretudo, a clareza de que constatar que não há menções à Trindade no Novo Testamento, ou considerar seu conceito como fruto de elucubrações teológicas e filosóficas e de decisões históricas tomadas em diferentes concílios e sínodos que se sucederam, não necessariamente implica na desconsideração de fatores inconscientes. A esse respeito, a psicologia junguiana propõe a compreensão de que o inconsciente encontra vias de expressão mesmo em relação a decisões costumeiramente tomadas como

³⁹ O título de ecumênico, aqui significando universal, denota a tentativa de reunir todos os episcopos vivos da Igreja em um mesmo concílio.

unilateralmente conscientes e atravessadas por motivações políticas. Tendo isso em conta, em *Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade* (JUNG, 2011h), por meio da amplificação simbólica e da análise dos “símbolos” da fé, Jung evidenciou os motivos arquetípicos que moveram as decisões dos pais da teologia, bem como garantiram a manutenção histórica e a sobrevivência de dogmas há séculos estabelecidos. A respeito dos símbolos da fé, também chamados de credos religiosos, vejamos os comentários de Jung (2011h):

Este tipo de *Breviarium Fidei* (breviário da fé) tem, e com razão, sob o ponto de vista psicológico, o nome de “símbolo”; trata-se de uma expressão simbólica, de uma imagem antropomórfica, colocada em lugar de um fato transcendente, do qual não se pode dar uma explicação ou interpretação racional. É bom acrescentar que emprego aqui “transcendente” em sentido psicológico. (p. 45-46, para. 210)

Ao propor suas considerações a respeito dos símbolos, Jung os tomou como verdadeiros símbolos da psique. Ele tratou principalmente do símbolo de Gregório, do século III, e dos principais símbolos redigidos no quarto século, ou seja, do *Symbolum Apostolicum*⁴⁰, Niceno e Niceno-Constantinopolitano. Mesmo que isso não tenha sido destacado por Jung, é interessante a percepção de que o símbolo de Gregório é o único a citar a Sabedoria. Nele, a (S)abedoria aparece duas vezes: como característica da Palavra viva cujo Pai é Deus, e como “Palavra eficaz e Sabedoria que abrange todas as coisas” (in JUNG, 2011h, p.47, para.213).

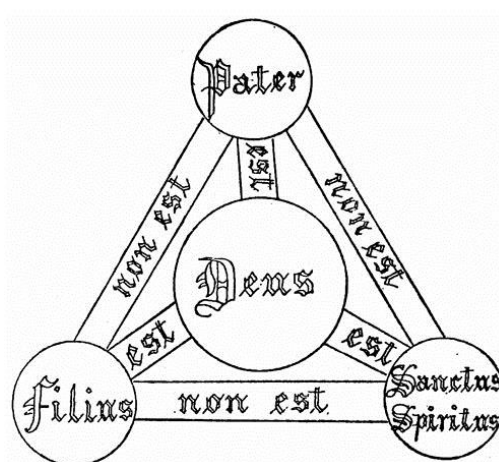
Com relação especificamente à Trindade, segundo o levantamento de Jung, no *Symbolum Apostolicum* ela não aparece de forma explícita, mas apenas tácita. Por sua vez, no símbolo de Gregório, recebido por ele da Beata Virgo Maria e de São João, uma vez que ainda não havia sido “descoberta” pelos pais da Igreja, a Trindade também, por uma questão apenas de terminologia, não está presente. Por fim, o símbolo Niceno preocupa-se mais com a relação entre Pai e Filho, mencionando o Espírito Santo de maneira bastante sucinta, e o Niceno-Constantinopolitano tece maiores considerações sobre a terceira pessoa da Trindade:

⁴⁰ Símbolo Apostólico.

Nesta confissão de fé o Espírito recebe a consideração que lhe é devida. Ele é “Senhor e é adorado juntamente “com o Pai e com o Filho”. Mas não procede somente do Pai. Este é o ponto que deu origem à grande disputa do *filioque*⁴¹, ou seja, à questão de saber se o Espírito Santo procede não somente do Pai, mas também do Filho. Para que a Trindade formasse uma unidade perfeita, o *filioque* era tão necessário como a *homoousia*. (JUNG, 2011h, p.50, para.218)

Do ponto de vista do desenvolvimento da teologia e do dogma, considera-se que a divindade comporta três diferentes hipóstases⁴², sendo cada uma delas uma *persona* divina. Tal como os concílios ecumênicos acabaram por prescrever, Pai, Filho e Espírito Santo são três diferentes hipóstases que formam uma mesma e única divindade – três hipóstases que partilham de uma mesma *ousia*⁴³ (substância).

Figura 9 – “Homoousios”



Fonte: Robb (2001), p.472.

⁴¹ “E do filho”.

⁴² Do grego antigo, ὑπόστασις [*hypostasis*], primeiramente traduzida, no ocidente, como “substância”. O termo é usado para denotar a natureza de algo ou alguma instância especial dessa natureza. No caso do entendimento ortodoxo do dogma da Trindade, uma pessoa da divindade. No grego moderno, tomou o significado de “existência”, tal como em τρόπος υπάρξεως [*tropos hypárxeos*], ou seja, “existência individual”.

⁴³ “Realidade individual”.

Entretanto, a conceituação de *ousia*, bem como a sua distinção formal do que fora referido como hipóstases, foi um problema a ser lentamente resolvido pelos pais da Igreja, e, o podemos considerar, conforme esse problema se aproximava de seu desfecho, o dogma passou por uma evidente transformação. Se por um lado mencionamos essa transformação como algo evidente, por outro, Jung (2011h) se deteve a outra transformação – desta vez de ordem psicológica, que, embora muito menos evidente, considerou mais relevante. Essa segunda transformação acompanhou o desenvolvimento do dogma e, para que isto se torne compreensível, é imprescindível que compreendamos a relevância da problemática da *ousia* para o desenvolvimento do dogma.

Do grego antigo, *ousia* [ὀυσία; *ussía*] foi traduzida no ocidente ora como *substantia*⁴⁴, ora como *essentia*⁴⁵. Orígenes (182 – 251) usou *ousia* quando afirmou Deus como um tipo de *ousia* com três espécies distintas de hipóstases. Os Sínodos de Antioquia (264 – 268) combateram o emprego desse termo, uma vez que procuraram evitar conexões com a filosofia grega, e o primeiro Concílio de Niceia (325) debateu a respeito da distinção entre *homoousios* (mesma substância) e *homoiousios* (de substância similar). Por fim, o problema da *ousia* encontrou desfecho com o Credo de Calcedônia (451), que define que Deus possui apenas uma *ousia* (*homoousios*), ainda que possua três hipóstases (HILL, 2007).

2.2 *Ka-mutef*

Ao retomarmos os apontamentos de Jung a respeito dos símbolos de fé, pretendemos dar evidência à interpretação de que, desde o início do cristianismo, ainda que seu conceito formal tenha sido elaborado apenas alguns séculos mais tarde, a Trindade já se mostrava de modo implícito no pensamento cristão. Tratamos, pois, de determinada matéria inconsciente que paulatinamente passou a constelar de maneira mais desvelada no mito e no dogma:

Como nos mostram as confissões de fé, as alusões do Novo Testamento à tríade divina foram desenvolvidas nos sínodos dos padres, de uma forma inteiramente consequente, até desembocar na homoousia; isto ocorreu de modo inconsciente,

⁴⁴ “Substância”.

⁴⁵ “Essência”.

pois os padres ignoravam a existência dos protótipos egípcios (...). (JUNG, 2011h, p. 45, para. 209)

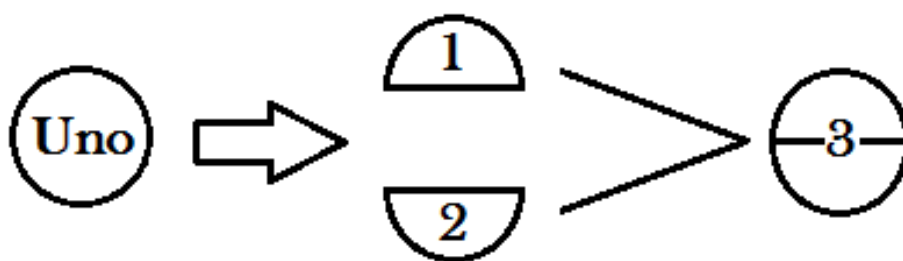
Conforme Jung (2011h), a organização em tríades é “um arquétipo que surge na história das religiões e que provavelmente inspirou, originariamente, a ideia da Trindade cristã” (p.16, para.173). Ele considerou que muitas das tríades encontradas em diferentes mitos, tal como a Trindade cristã, não são constituídas por pessoas divinas distintas e independentes entre si, mas, pelo contrário, nelas é possível observar uma tendência acentuada quanto ao prevalecimento de relações de parentesco características. Para embasar e ilustrar tais considerações, Jung deteve-se principalmente na mitologia babilônica, egípcia e grega. Dentre as tríades babilônicas, embora a mais importante seja a composta por Anu, Bel e Ea, Jung (2011h) também investigou as compostas por Sin-Shamash-Adad e por Sin-Shamash-Ishtar. Nesse trabalho, entretanto, não nos deteremos nelas. Invertendo a ordem originalmente escolhida por Jung, nos voltaremos às tríades conforme elas aparecem na mítica grega e, somente então, na mítica egípcia.

Em algumas especulações gregas, sobremaneira matemáticas e filosóficas, Jung (2011h) enxergou fontes pré-cristãs da ideia da Trindade. A esse respeito, é necessário desde já esclarecermos que, embora a Trindade cristã não encontre um paralelo perfeito nas conjecturas matemático-simbólicas gregas, o pensamento grego nos fornece interessantes elementos para compreendermos a raiz arquetípica do lugar ocupado pela imagem psíquica do Espírito Santo no símbolo da Trindade, bem como para amplificarmos simbolicamente a Trindade a fim de evidenciar aspectos que permaneceram inconscientes nas interpretações correntes a respeito desse símbolo.

Na filosofia da escola itálica, que teve Pitágoras como grande instrutor e que influenciou ramos de escolas de pensamento platônico, a unidade, que doravante designaremos Uno, foi tida como o primeiro elemento e fonte de todos os números. Nessa cosmovisão, o Uno é a mônada-fonte da multiplicidade que desdobrará de si mesmo e, uma vez que não pode ser numerado, não deve ser confundido com o Um ou com qualquer outro número. Uma vez que é a fonte que contém todos os números, no Uno estão contidas as qualidades opostas dos números, ou seja, o par e o ímpar. O primeiro número propriamente dito é o Dois, que é par. Ele emerge da separação ou cisão na qual o “outro”, doravante chamado *binarius*, surge do Uno. Nessa cisão, o Uno se transforma, deixa de ser a unidade completa e, desse modo, é certo que o Dois pressupõe a existência do Um, que não é mais o Uno e não deve ser com ele confundido.

Embora os números, uma vez que apenas números, não façam oposição uns com os outros, o mesmo não é válido quanto ao Uno e ao *binarius*. Aqui, é claro, Uno não mais se refere à unidade-primeira, mas ao Um apenas aparente, fruto da subtração do *binarius* do Uno. No *binarius*, esse Um encontra seu oposto-complementar e, como tal, uma tensão pode ser formada entre eles. Como de praxe no paradigma junguiano, o terceiro termo emerge da tensão antitética. O Três é o primeiro número ímpar. Uma vez que, conforme apontou Jung (2011h), possui começo, meio e fim, é também o primeiro número perfeito.

Figura 10 – “Desdobramento do Uno”



Fonte: Esboço do autor.

Uma vez sumarizada essa concepção grega específica a respeito dos números, vejamos como Jung (2011h) sintetiza suas conclusões a respeito desse tema:

A tríade é, portanto, uma espécie de desdobramento do uno, e sua transformação num conjunto cognoscível. O três é o uno que se tornou cognoscível e que, não havendo a resolução da antítese entre o “uno” e o “outro”, permaneceria num estado de absoluta indeterminação. Por isso, o três comparece como um verdadeiro sinônimo do processo de desenvolvimento dentro do tempo, disso resultando um paralelo com a autorrevelação de Deus como uno absoluto, no desdobramento do três. (p.23, para.180)

O Uno não-conhecido se divide e, dessa divisão, deixa de existir propriamente como Uno, como unidade. Por sua vez, da reunião do agora dividido, o Uno é espelhado ou reconstituído no terceiro-elemento-síntese e se torna conhecido. No transcorrer deste

capítulo, exporemos a compreensão de Jung de que, no caso da expressão simbólica da Trindade cristã, o terceiro elemento formador de síntese coincide, de fato, com a terceira pessoa divina – o Espírito Santo. Entretanto, conforme já mencionado, o paralelo traçado entre a filosofia matemática grega e a mítica cristã não é perfeito. Uma vez que, no caso em particular do símbolo da Trindade cristã, a primeira e a segunda pessoas divinas, o Pai e o Filho, mantêm relação harmoniosa entre si, compartilham de mesma *ousia* e não se polarizam, caberá esclarecermos qual a tensão a partir da qual a síntese do Espírito Santo é formada. Essa não é, segundo Jung (2011h), uma tensão explícita e, para compreendê-la, far-se-á necessário mais uma vez recorrermos a determinados elementos que, no mito, foram deixados de fora da Trindade.

Se o Espírito Santo não é formador de síntese de uma disputa entre Pai e Filho, qual a relação que mantém com essas pessoas divinas constituintes da Trindade? Para nos aproximarmos da compreensão a respeito do símbolo do Espírito Santo como uma síntese de uma tensão, antes mesmo de esclarecermos a qualidade dessa tensão, primeiramente revisitaremos o que Jung (2011h) escreveu acerca de um tipo de tríade egípcia. Preocupar-nos-emos em clarificar o modo como a mítica egípcia pode contribuir para esclarecer a pergunta que ora enunciaremos. Nessa tríade, encontramos uma expressão simbólica mais próxima do símbolo da Trindade cristã.

O regime predominante no Egito antigo foi a teocracia. Nele, o povo era governado por um rei divino, designado faraó. Ao se referir à teologia egípcia, Jung (2011h) focou na expressão de “uma certa unidade de essência entre o deus como o pai e o deus como o filho (este último representado pela pessoa do rei)” (p.19, para.177). Conforme observou, essa unidade era garantida por um terceiro elemento, *Ka-mutef*⁴⁶, que aqui se refere à força divina procriadora (*Ka*, simplesmente). Deparamo-nos, então, com uma trindade formada por Deus-Rei-Ka. Nela, Deus, ao mesmo tempo o Pai e o Filho, é unificado na/pela força procriadora ou, conforme também poderíamos chamar, no/pelo sopro vivificante.

Algumas ponderações de Jung (2011h) a esse respeito podem ser esclarecedoras:

Jacobson traça um paralelo entre a concepção egípcia e o credo cristão. Ele cita a respeito da passagem: “qui conceptus est de Spiritus Sancto, natus ex Maria virgine” (que foi concebido pelo Espírito Santo e nasceu de Virgem Maria), o

⁴⁶ O “touro de sua mãe”.

seguinte comentário de Karl Barth: “... existe certamente uma unidade entre Deus e o homem; foi o próprio Deus quem a criou... Ela nada mais é do que sua própria unidade eterna enquanto Pai e Filho. Esta unidade é constituída pelo Espírito Santo”. Na sua função de gerador, o Espírito Santo corresponde ao Ka-mutef, o qual exprime e assegura a unidade entre o pai e o filho divinos (...) Ao falar do Espírito Santo, a Bíblia se refere a Deus enquanto ligação entre o Pai e o Filho; ela se refere ao *vinculum unitatis*. (p.19, para.177)

Nessa tríade egípcia encontramos um paralelo muito mais próximo com a Trindade cristã do que aquele que encontramos na filosofia matemática grega. Em prejuízo das chamadas heresias, na ortodoxia o conceito da Trindade se desenvolveu de tal forma que as três pessoas divinas passaram a serem consideradas três diferentes hipóstases que formam uma mesma e única divindade (três hipóstases em uma *ousia*). Para a Igreja, conforme o Símbolo do Concílio Lateranense do ano de 1215, o Pai não tem origem, o Filho procede do Pai e o Espírito Santo procede ao mesmo tempo do Pai e do Filho. Desse modo, o Pai gera, o Filho é gerado e o Espírito procede (JUNG, 2011h, p.51, para.220). Essa, contudo, é a perspectiva mais desenvolvida do dogma. Neste capítulo, também abordamos que o dilema da distinção entre *homoousios* (mesma substância) e *homoiousios* (de substância similar), bem como o dilema da *filioque* (dilema da procedência do Espírito Santo) foram largamente debatidos nos concílios.

Ainda a respeito do desenvolvimento do dogma, ao olhar para a afirmação teológica de que o Espírito Santo é o grande inspirador do dogma, Jung (2011h) considerou que o dogma é motivado por fontes extraconscientes (inconscientes). Interessantemente, o que enxergamos nesse momento é que as conclusões às quais a ortodoxia chegou a respeito, principalmente, da questão da *ousia*, em muito se assemelham à teologia já anunciada no Egito. Foi exatamente essa percepção que fez com que Jung (2011h) considerasse que “o desenvolvimento da ideia cristã da Trindade reconstituiu inconscientemente *ad integrum* (integralmente) o arquétipo da *homoousia* entre o Pai, o Filho e o *Ka-mutef*, que aparece pela primeira vez na teologia real egípcia” (p.53, para.222).

A respeito desse desenvolvimento, Jung (2011h) refletiu que:

A história do dogma trinitário representa, portanto, a manifestação gradativa de um arquétipo, que organizou as representações antropomórficas de Pai, Filho,

Vida, Pessoas distintas, numa figura arquetípica numinosa, ou seja, a “Santíssima Trindade”. Ela é vista, pelos contemporâneos, sob aquele aspecto que a Psicologia designa pelo nome de presença psíquica extraconsciente. (p.57, para.224)

Interessantemente, Jung se refere a terceira pessoa da divindade como Vida. O Espírito Santo é exatamente aquele Sopro Vital, aquele vínculo de unidade, compartilhados entre homem e Deus. Nesse sentido, para Jung é no símbolo do Espírito Santo que encontramos a possibilidade da inserção humana no drama divino.

2.3 *Vinculum unitatis*

Ao refletir a respeito das implicações psicológicas do dogma da Trindade, Jung (2011h) ponderou:

A Trindade e a vida intratrinitária aparecem como o círculo fechado de um drama divino do qual o homem participa, no máximo, na qualidade de sofredor. O processo da vida divina apodera-se do homem e o obriga a decorrer de vários séculos a ocupar-se espiritualmente, e com apaixonado ardor, de problemas singulares que parecem muito abstrusos, quando não absurdos, aos homens de hoje. (p.57, para.226)

Para Jung (2011h), as relações psicológicas do homem com o processo “trinitário intradivino são indicadas, de um lado, pela natureza humana de Cristo e, de outro, pela efusão do Espírito Santo sobre os homens” (p.63, para. 234). Para compreendermos a qualidade dessa relação enquanto relação simbólica, brevemente rememoraremos o símbolo da segunda pessoa da Trindade e, em seguida, nos focaremos no símbolo da terceira pessoa.

Conforme já tivemos a oportunidade de considerar desde o capítulo *Sapientia Dei*, Jung (2011e) tomou a figura de Cristo como um símbolo do Si-mesmo bem como aproximou seus atributos daqueles de figuras heroicas (origem improvável, pai divino, nascimento ameaçado, amadurecimento precoce, etc). Sendo o Si-mesmo definido como a totalidade psicológica do homem, tudo o que o homem supõe constituir uma totalidade mais ampla pode tornar-se símbolo do Si-mesmo (JUNG, 2011h). Essa observação fez

com que Jung (2011h) afirmasse que os símbolos do Si-mesmo, tal como a imagem de Cristo, jamais possuem a totalidade exigida pela definição psicológica. De fato, como já ponderamos no presente trabalho, a imagem de Cristo, pautada principalmente em ideais amorosos e de boa-venturança, gera outra de característica essencialmente compensatória, de ira e insubordinação – o Anticristo.

Por sua vez, a respeito do Espírito Santo, Jung (2011h) propõe a seguinte compreensão simbólica do mito:

(...) Se o Pai se manifestou no Filho e se, juntamente com o Filho, Ele realiza um ato de expiração que é o Espírito Santo e se o Filho deixa este Espírito Santo como herança aos homens, o Espírito Santo produz um ato de expiração a partir do interior do homem; desta forma, espira entre o homem, o Pai e o Filho. Deste modo, o homem é transportado para a esfera da filiação divina e a palavra de Cristo: “Sois deuses”, aparece sob uma luz muito significativa (Jo 10,34). (p.63-64, para. 235)

Conforme consideramos, as três pessoas divinas se diferenciam somente pelo modo de suas origens⁴⁷, possuindo, entretanto, um vínculo indissolúvel de essência ou substância. Nos diz Jung (2011h):

A homoousia, cujo reconhecimento atravessou tantas lutas, é absolutamente imprescindível do ponto de vista psicológico, pois a Trindade, enquanto símbolo psicológico, é um processo de mutação de uma só e mesma substância, isto é, da psique como um todo. A consubstancialidade do Filho, juntamente com o *filioque*, indica-nos que Cristo, o qual deve ser considerado psicologicamente como um símbolo do Si-mesmo, e o Espírito Santo, que deve ser entendido como a realização do Si-mesmo, a partir do momento em que é dado ao homem, procedem da mesma substância do Pai, isto é, indica-nos que o Si-mesmo é uma realidade consubstancial ao Pai. (p.104, para. 289)

A leitura simbólica apresentada por Jung (2011h) nos diz que, com a recepção do Espírito Santo, o “Si-mesmo do homem entra numa relação de consubstancialidade com a divindade” (p.104, para.289). Em termos psicológicos, isso significa que, nesse recorte

⁴⁷ O Filho é gerado pelo Pai e o Espírito Santo é espirado por ambos.

mitológico, a recepção do Espírito Santo tornou possível ao homem a realização do Si-mesmo no processo de individuação. Para as preposições junguianas, é exatamente esse o destino humano, conforme anunciado pelos componentes que integram o símbolo da Trindade. Com relação ao mito, Jung (2011h) considerou que o Espírito Santo é um legado deixado aos homens e o seu conceito é um nascimento do homem:

Da mesma forma pela qual Cristo assumiu a natureza do homem corporal assim também o Espírito Santo introduz imperceptivelmente o homem, enquanto potência espiritual, no mistério trinitário, colocando a Trindade muito acima do caráter puramente natural da tríade e também acima da tríade platônica e sua unidade. A Trindade se manifesta, portanto, como um símbolo que abrange a natureza divina e humana. (p.67, para.239)

Ainda a respeito da interpretação psicológica do símbolo da Trindade, Jung (2011h) cita o *Liber de Spiritus et Anima*, proveniente da alta Idade Média e erroneamente atribuído a Agostinho. O tratado parte da noção de que o conhecimento de Deus é tangível por meio do conhecimento de si mesmo. Tendo em vista que tomamos Deus como *Imago Dei*, uma imagem do Si-mesmo, no *Liber* encontramos uma expressão simbólica muito próxima daquela a partir da qual nos posicionamos. Conforme as considerações tecidas por Jung (2011h), nele a *mens rationalis*⁴⁸ é extremamente parecida com Deus e, quando se reconhece essa semelhança, mais facilmente se conhece o Criador. Acompanhemos o raciocínio de Jung (2011h):

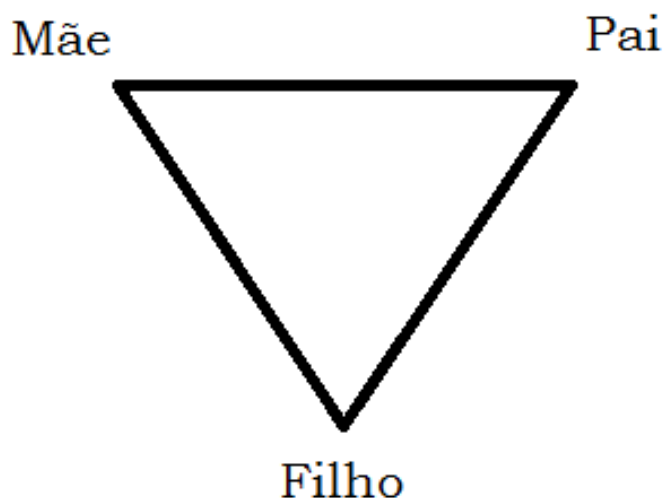
É assim que começa o processo do conhecimento da Trindade: o intelecto vê que a “sabedoria” (*sapientia*) provém dele e que ele a ama. Mas o amor procede dele e da sabedoria, e assim os três: o intelecto, a sabedoria e o amor, formam um só. A sabedoria provém do intelecto e o amor procede de ambos. Ora, Deus é a origem de toda a sabedoria; Ele corresponde ao intelecto; a sabedoria que Ele mesmo gerou corresponde ao Filho; mas o amor corresponde ao Espírito, inspirado entre Pai e Filho. A *Sapientia Dei* foi identificada muitas vezes com o *Logos* cosmogônico e, conseqüentemente, também com o Cristo. O pensamento medieval deriva a estrutura da psique, partindo naturalmente da Trindade, ao

⁴⁸ Intelecto pensante.

passo que a perspectiva moderna simplesmente inverte esta relação. (p.52, para.221)

Isso nos leva a uma questão crucial que outrora fora formulada por Jung (2011h): “Por que nunca encontramos escrito Pai, Mãe e Filho? Ora, isto seria muito “mais racional” ou “mais natural” do que dizer Pai, Filho e Espírito Santo” (p.63, para.235). A respeito desse questionamento, Jung (2011h) assinala não estar frente a um acontecimento puramente natural, mas de “uma reflexão humana que se acrescenta à sequência natural Pai-Filho” (p.64, para.235). Ou seja, enquanto a tríade Pai-Mãe-Filho refletiria a observação da natureza, a Trindade Pai-Filho-Espírito reflete racionalizações a partir da relação Pai-Filho que, ao menos no âmbito da razão e das ideias, inaugura uma possibilidade outra que não a meramente natural.

Figura 11 – “Trindade natural”



Fonte: Esboço do autor.

Conforme Jung mesmo assinala em diferentes momentos de sua obra, alguns ramos do pensamento gnóstico, nos primeiros tempos da Igreja, interpretaram o Espírito Santo como mãe⁴⁹, o considerando manifestação ou equivalente a *Sophia-Sapientia*: “não

⁴⁹ O que não deve ser confundido com a interpretação, também gnóstica, do Espírito Santo como um ser feminino.

era possível extirpar de todo esta propriedade feminina, e ela perdura ligada, pelo menos ao símbolo do Espírito Santo: a *columba spiritus sancti*⁵⁰” (JUNG, 2011g, p.94, para.126). Em *Mysterium Coniunctionis* (JUNG, 2011p) temos que:

O Espírito Santo teria pois a tendência de mudar seu gênero neutro pelo feminino. O Espírito Santo e o Logos se fundam no conceito gnóstico de *Sophia* (sabedoria), como na *sapientia* da filosofia medieval da natureza, e dela se diz: “in grêmio matris sedet sapientia patris⁵¹” (p.323, para.341)

Também a respeito desse tema, tomemos ainda o seguinte trecho de *Tipos psicológicos* (JUNG, 2011b):

Considerando que os Padres da Igreja eram fortemente influenciados pelos gnósticos, apesar de sua resistência a essas heresias, não é inconcebível que tenhamos exatamente no simbolismo do vaso uma relíquia pagã aproveitável ao cristianismo, e isto é tanto mais provável que o próprio culto a Maria é um vestígio do paganismo que assegurou à Igreja cristã a herança da grande mãe (*magna mater*), de Ísis e de outras divindades. Também a imagem do vaso de sabedoria (*vas sapientiae*) lembra um modelo gnóstico, a Sophia, símbolo muito importante na gnose. (JUNG, 2011b, p.248, para.445)

A manifestação simbólica do Espírito Santo como mãe, que desembocou ou, quem sabe, foi substituída pela compreensão de Maria como Mãe de Deus, possui um sentido psicológico todo específico que abordamos adiante. Por sua vez, associação dessas imagens com o símbolo do vaso também será objeto de nossa atenção. Por enquanto, entretanto, interessa-nos esclarecer os motivos que levaram Jung (2011h) a considerar que a compreensão do Espírito Santo como mãe equivaleria a “recair, de um lado, na imagem natural arcaica, no Triteísmo e também no politeísmo do mundo do Pai” (p.65, para.237). Ao refletir sobre essa representação simbólica, Jung (2011h) leva em consideração que, para os antigos, o pensamento se dava como um acontecimento, como inspirações ou sopros, tal como se informações inconscientes penetrassem, repentinamente, o campo da consciência. Sobre isso,

⁵⁰ A pomba do Espírito Santo.

⁵¹ No colo da mãe está sentada a sabedoria do pai.

A impressão é de que a inspiração vem da mãe ou da amada, da *femme inspiratrice* [a mulher inspiradora]. Daí talvez a tendência do Espírito Santo de trocar o seu neutro pelo feminino. (Aliás a palavra hebraica que significa espírito: *ruah* é preponderantemente do gênero feminino). O Espírito Santo e o Logos se confundem quando se trata do conceito de *Sophia* e de *Sapientia* (Sabedoria) na Filosofia Natural da Idade Média (...). Estas relações psicológicas abriram o caminho para a interpretação do Espírito Santo como mãe, mas em nada contribuíram para a compreensão da figura do Espírito Santo em si, pois não se vê de que modo a mãe poderia funcionar como terceiro elemento, quando deveria ser o segundo. (JUNG, 2011h, p. 67-68, para. 240)

Para a perspectiva defendida por Jung, essa forma de interpretação destrói aquilo que chamou de conteúdo essencial da ideia do Espírito Santo: “ele não é somente a vida comum entre Pai e o Filho; é também o Paráclito que o Filho deixou como herança aos homens, para que desse testemunho e produzisse dentro deles os efeitos da filiação divina” (JUNG, 2011h, p.65, para.236). Desse modo, o Espírito Santo se aproxima muito mais de um conhecimento reflexivo com participação ativa da consciência do que da observação ou constatação de uma imagem natural:

Um conceito abstrato da vida do Pai e do Filho, como terceiro elemento existente entre o Uno e o Outro. A vida sempre extrai da tensão da dualidade um terceiro elemento desproporcional e paradoxal. Por isso, na sua qualidade de *tertium* o Espírito Santo é necessariamente desproporcional e paradoxal. Ao contrário do Pai e do Filho, ele não tem um “nome” especial, nem caráter definido. É uma função e, como tal, é a terceira pessoa da divindade. Ele é psicologicamente heterogêneo, por não derivar logicamente da relação Pai-Filho, mas pelo fato de só poder ser entendido, como representação, à base de um processo de reflexão humana. Na verdade, trata-se de um conceito “abstrato”, pois uma espiração comum a duas figuras diversamente caracterizadas e não permutáveis dificilmente poderia ser considerada como um fato evidente. (JUNG, 2011h, p.65, para. 236-237)

Assim, Jung pensará no desenvolvimento do símbolo do Espírito Santo como um desdobramento que, ainda que movido por fatores inconscientes da psique, é

eminentemente conceitual e muito mais próximo do mundo das ideias do que da concretude da natureza: “uma ideia introduzida unicamente pela reflexão humana” (JUNG, 2011p, p.322, para.340). É importante, pois, que clarifiquemos o que, nesse momento, Jung (2011h) denota por “reflexão”: “uma atitude de prudência da liberdade humana, face à necessidade das leis da natureza” (p.64, para.235). A reflexão, então, não é entendida como o simples ato de pensar, mas como uma atitude caracterizada, principalmente, pela possibilidade de “inclinação para trás”. Em *Resposta a Jó*, Jung (2011j) astutamente associou *Sapientia Dei* à reflexão, ou, mais especificamente, à autorreflexão de Deus. Jung (2011h) tomou a reflexão como um:

Ato espiritual de sentido contrário ao do desenvolvimento natural; isto é um deter-se, procurar lembrar-se do que foi visto, colocar-se em relação e em confronto com aquilo que acaba de ser presenciado. A reflexão, por conseguinte, deve ser entendida como uma tomada de consciência. (p.64, para.235)

Isso é muito importante, visto que Jung (2011h) também ponderou que a “criação”, isto é, “a matéria, não se acha incluída na fórmula geral da Trindade, pelo menos de maneira explícita” (JUNG, 2011h, p. 105, para.290). Assim como a realidade do mal, expelida da Trindade pelo Cristo bondoso e pelo Deus misericordioso, a matéria também não encontra seu lugar definido no drama divino. Não nos parece ser à toa que, na mítica cristã, o diabo tenha tantas vezes sido referido como “príncipe deste mundo”. Jung (2011h) nos chama a atenção: “a matéria, com efeito, é o extremo oposto do espírito. É verdadeiramente a morada do Diabo, que tem o seu inferno e o fogo de sua fornalha no interior da terra, ao passo que o espírito luminoso paira no éter, livre das cadeias da gravidade terrestre” (p.79, para.251). Torna-se evidente o modo como, nesse contexto mitológico em especial, matéria-diabo-mãe fazem as vezes do quarto reprimido, pelo ato reflexivo, da *Imago Dei* da totalidade.

2.4 *Assumptio Mariae*

Retomando o que consideramos a respeito da tríade egípcia Deus-Rei-Ka, nela enxergamos que o ato de geração divina do faraó “tem lugar no seio da mãe humana do rei, por obra do *Ka-mutef*; mas a mãe do rei fica excluída da Trindade” (JUNG, 2011h, p.20, para177). Isso, evidentemente, é muito similar ao lugar que, por muito tempo, vem

sido ocupado por Maria no mito cristão. A respeito da história da imagem de Maria dentro da Igreja enquanto instituição reguladora do dogma, podemos considerar que foi no Concílio de Éfeso, no ano de 431, que a maternidade divina de Maria foi definitivamente afirmada e assegurada. Esse, contudo, não foi o evento que mais chamou a atenção de Jung. Em inúmeros momentos das Obras Completas, encontramos parágrafos onde Jung cita a *Assumptio Mariae*⁵², e é às implicações psicológicas desse evento que nos dedicaremos agora.

A assunção corporal de Maria ao céu ganhou o status de dogma em novembro de 1950 pela *Constituição Apostólica Minificentissimus Deus* do Papa Pio XII. Desse momento em diante, passou-se a ser dogma oficial que Maria, tendo completado o curso de sua vida terrestre e tendo sido vitoriosa sobre o pecado, foi assumida, de corpo e alma, na glória celeste. Embora o dogma da Assunção seja extremamente recente, é digno de nota que muitos relatos apócrifos, como o caso do *Liber Requiei Mariae*⁵³, dizem a esse respeito desde, pelo menos, o século IV. Esse arrebatamento do corpo de Maria aos céus, entretanto, não é algo inédito: Enoque e Elias também foram arrebatados aos céus em seus corpos. Em seguida, no ano de 1954, o mesmo Papa estabelece um dia⁵⁴ para a celebração solene da *regalis dignitas*⁵⁵ de Maria na qualidade de Rainha do Céu e da Terra.

As implicações psicológicas desse dogma são sumarizadas por Jung (2011h) da seguinte forma:

A *Assumptio Mariae* significa uma preparação, não apenas para a adoração de Maria, mas também para a quaternidade. Ao mesmo tempo, a matéria é transportada para o reino da Metafísica e, juntamente com ela, o princípio corruptor deste mundo, o Mal. Pode-se considerar a matéria como originalmente pura e, em princípio, capaz de pureza, mas isto não excluiria o fato de que a matéria indica, pelo menos, a certeza dos pensamentos de Deus, possibilitando, por conseguinte, o processo de individuação com todas as suas sequências. Por essa razão é que o adversário foi imaginado de algum modo, logicamente, como alma da matéria, pois esta, do mesmo modo que o Diabo, representa aquela

⁵² A Assunção de Maria.

⁵³ O Livro do Repouso de Maria.

⁵⁴ 15 de agosto.

⁵⁵ Dignidade régia.

oposição dos contrários sem a qual é simplesmente impensável a autonomia da existência individual. (p.79, para.252)

Maria foi envolvida no drama trinitário enquanto instrumento do nascimento divino. Conforme Jung (2011j) considerou, Maria “se uniu ao Filho como esposa e à divindade como Sofia, na câmara nupcial do céu” (p.118, para.743). Contudo, devemos salientar que Jung teve esse evento tão somente como uma preparação. Na análise mítica apresentada em *Resposta a Jó*⁵⁶, Jung (2011j) constata que a imagem de Maria, que poderíamos descrever como imaculada e isenta de pecados, se aproxima muito mais das ideias de pureza e perfeição do que de integralidade ou inteireza exigida pela psique e pela realidade arquetípica. Tendo em vista que nessa mítica Jung (2011j) aproximou a pureza do masculino e a integralidade do feminino, é fácil compreendermos os motivos que fizeram que Jung enxergasse Maria como uma imagem feminina masculinizada, ascencionada. Desse modo, embora Jung não tenha proposto tal comparação, podemos considerar que Maria é tão perfeita e distanciada da inteireza, afinal, toda perfeição é incompleta e toda inteireza é imperfeita, quanto o Espírito Santo é reflexivo, lógico, e distanciada da natureza e da matéria – configuram, poderíamos destacar, imagens daquele feminino que é tolerável em um regime simbólico patriarcal.

Não é difícil compreendermos por que Jung (2011h) enxergou no culto mariano uma reverberação do antigo culto do Espírito Santo como mãe: tal como o Espírito Santo, a imagem simbólica da Mãe de Deus também pode ser considerada como símbolo da participação essencial da humanidade na Trindade. Esse, contudo, não é o único paralelo que podemos traçar entre a imagem de Maria, a do Espírito Santo e mesmo com a imagem de Sofia. Conforme as formulações de Jung em *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (2011d):

O próprio Cristo nasceu duas vezes: através de seu batismo no Jordão ele renasceu pela água e pelo espírito (...) Seja como for, o espírito que apareceu sob a forma de pomba é representado na antiga gnose como Sofia, *Sapientia*, Sabedoria e Mãe de Cristo. (p.53, para.93)

Ou, em *A vida simbólica* (JUNG, 2011s):

⁵⁶ Para maiores informações, vide capítulo *Sapientia Dei*.

Pois Maria em seu caráter de *omnium gratiarum mediatrix*⁵⁷ intercede pelos pecadores diante do juízo do mundo (Ela é o “paráclito” deles). Ela é como sua prefiguração: a *Sophia* do Antigo Testamento. (p.286, para. 1552)

Assim como Maria com sua Assunção simbolicamente prefigura ou anuncia uma oportunidade de integração do quarto elemento representado por matéria-diabo-mãe na *Imago Dei*, Jung encontra na figura do Espírito Santo a mesma boa-nova. Devemos assinalar que essa compreensão junguiana somente é possível uma vez que considerarmos o símbolo do Espírito Santo como terceiro elemento formador de síntese – como resolução criativa à determinada tensão psíquica. Entretanto, já o expusemos, na concepção ortodoxa Pai e Filho não formam tensão no símbolo da Trindade. Para alcançarmos a compreensão de Jung (2011h) a respeito desse sentido simbólico específico, inseriremos no drama trinitário o quarto elemento faltante e, para isso, nos afastaremos da imagem de *Ka-mutef* e do arquétipo da *homoousia*, retornando a nos reportar às reflexões matemático-filosóficas desenvolvidas na Grécia.

2.5 *Serpens quadricornutus*

Iniciamos esse capítulo apresentando a compreensão ortodoxa do dogma da Trindade e expondo a compreensão junguiana dos fatores inconscientes que podemos supor estarem por detrás da formação do dogma. Apresentamos, então, as elucubrações de Jung (2011h) sobre o significado e as implicações psíquicas da mítica, devotando especial atenção à inserção humana no drama divino. Embasados nesse percurso, agora nos aproximaremos do símbolo do Espírito Santo conforme compreendido por Jung, isto é, como uma imagem de resolução criativa.

Conforme as considerações de Jung (2011h), diferente do pensamento trinitário de Platão, a velha filosofia grega, aquela mais próxima das elucubrações matemático-filosóficas, pensava em termos de quaternidade. É pertinente, pois, que retomemos a conceituação junguiana sobre a quaternidade. A temos como um arquétipo que expressa o pressuposto lógico de julgamentos de totalidade:

⁵⁷ Mediadora de todas as graças.

Quando se quiser pronunciar um julgamento desta espécie, ele deverá ter quatro aspectos. Por exemplo: para designar a totalidade do horizonte, devemos mencionar os quatro pontos cardeais. A tríade é um esquema ordenador artificial e não natural. Por isso trata-se sempre de quatro elementos, de quatro qualidades primitivas (...). Para orientarmo-nos psicologicamente, precisamos de quatro funções: a primeira nos diz se existe alguma coisa; a segunda indica-nos em que consiste esta coisa; a terceira nos diz se tal coisa nos convém ou não, se a queremos ou não, e uma quarta nos diz de onde provém tal coisa e qual seu destino. (JUNG, 2011h, p.74, para.246)

Também interessa-nos retomar o que já apresentamos a respeito dessa escola de pensamento grega influenciada, sobretudo, por Pitágoras, desta vez salientando os conceitos psicológicos implícitos na discussão proposta por Jung:

O Uno, que aqui tomamos como imagem da totalidade do Si-mesmo, desdobra-se em partes, cinde-se, a fim de tornar-se cognoscível, ainda que desconhecido. Ele divide a si mesmo e, nessa divisão, encontramos a emergência do “outro”. Aqui nos deparamos com uma boa metáfora acerca da divisão da psique em suas parcelas do inconsciente e da consciência. Também é relevante a percepção de que, dividindo-se, o Uno acaba subtraindo de si mesmo e, desse modo, deixa de ser o Uno-totalidade e se torna apenas o Um que possui sua contraparte complementar no Dois. Como bem sabemos, complementaridade por vezes transforma-se em tensão, conflito e oposição. Por sua vez, esse tipo de relação possibilita a emergência de um terceiro elemento conciliador – o Três. Aqui, o Três retoma, de algum modo, as características que, uma vez indiferenciadas no Uno, foram dissociadas no Um e Dois. Vemos, pois, que o uno incognoscível se dissocia em partes, sendo uma conhecida e a outra desconhecida, para, em seguida, novamente ser reunido – desta vez na formação de uma síntese consciente (conhecido).

Anteriormente, quando apresentamos essas ideias, consideramos não haver uma correspondência exata entre esse paradigma simbólico e aquele inerente ao símbolo da Trindade cristã. Isso se deve porque nas reflexões matemático-filosóficas dos gregos, Uno, Um, Dois e Três formam uma quaternidade, enquanto que na Trindade cristã considera-se apenas o Uno (Pai), o Um (Filho) e o Três (Espírito Santo). O Dois ou *binarius* (matéria-diabo-mãe), um importante aspecto do Uno primevo, é deixado de fora do divino.

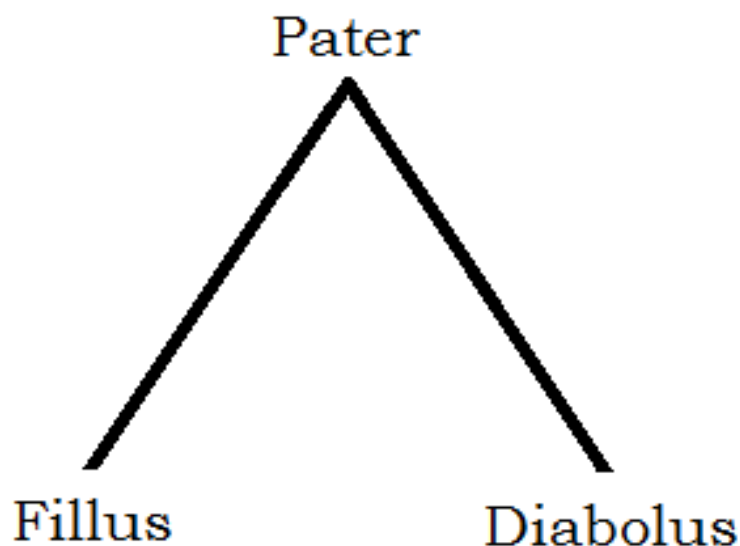
Num sistema monoteísta tudo o que se opõe a Deus não pode derivar senão do próprio Deus. Isto era pelo menos chocante, e por isso devia ser evitado. Esta é a razão profunda pela qual o diabo (...) não tenha encontrado acolhida no cosmos trinitário. Não se pode dizer com certeza que relação ele guarda com a Trindade. Como Adversário de Cristo, deveria ocupar uma posição antinômica correspondente e ser também um “Filho de Deus”. Isto nos levaria diretamente a certas concepções gnósticas segundo as quais o Diabo, que chamavam de Satanael, era o primeiro Filho de Deus e Cristo o segundo. Outra consequência lógica seria a abolição da fórmula trinitária e sua substituição por uma quaternidade. (JUNG, 2011h, p.77, para.249)

Ao apresentar o quarto reprimido da Trindade, Jung deu especial atenção a seu aspecto sombrio e maléfico, constelado nos símbolos do Diabo e do Anticristo. Isso facilmente se justifica pela constatação de que o mundo do Filho é fortemente demarcado pela cisão moral. Contudo, não podemos deixar de lado algumas sutilezas sobre o quarto excluído sobre as quais Jung (2011) tece considerações bem específicas:

A divindade cristã é una, em três pessoas. A quarta pessoa no drama celeste é indubitavelmente o diabo. Na versão psicológica, mais amena, é a função inferior. Do ponto de vista moral, é o pecado do homem, e por conseguinte uma função que lhe é atribuída: provavelmente ela é masculina. O elemento feminino é silenciado pela divindade, pois a interpretação do Espírito Santo como *Sophia-Mater* é considerada herética. O drama metafísico cristão, o “Prólogo do Céu”, só conhece atores masculinos, tendo isso em comum com múltiplos mistérios originários. O elemento feminino deverá obviamente estar em algum lugar, presumivelmente no escuro. (...) Apesar de se unirem, homem e mulher representam opostos irreconciliáveis, os quais, quando ativados, degeneram em hostilidade mortal. Este par primordial de opostos é símbolo de todos os opostos possíveis e imagináveis: quente-frio, claro-escuro, sul-norte, seco-úmido, bom-mau, etc., e também consciente-inconsciente. (...) A interpretação herética do Espírito Santo como Sophia corresponde a esta realidade psicológica, pois foi ele o mediador do nascimento na carne, possibilitando a manifestação, visível da divindade luminosa na escuridão do mundo. Sem dúvida, foi esta associação que valeu ao Espírito Santo a suspeita de feminilidade; Maria era a terra escura a ser lavrada, “illa terra virgo nodum pluviis rigata” (aquela terra virgem que ainda não fora regada pela chuva), tal como Tertuliano a chamava.” (p.164-165, para 192)

Como apresentado em *Sapientia Dei*, o mal, personificado ou não pelo Diabo, já estava presente desde o princípio da criação. Mas o feminino também lá estava escondido, esquecido. Na mítica, é fácil enxergarmos uma cisão na natureza do Pai, “da qual se originou o *serpens quadricornutus* (a serpente de quatro chifres), que logo seduziu Eva com a qual tinha parentesco por causa de sua natureza binária” (JUNG, 2011h, p.85, para.262). Mal e feminino encontram-se, pois, misturados e indiscriminados no recorte mitológico ao qual nos referimos: a “sabedoria é o monstro preso e escondido no seio da matéria, a *serpens mercurialis*⁵⁸” (JUNG, 2011i, para358, p.51), bem como é a terra que, conforme o mito judaico-cristão, “aparece para fora das águas. Mas ela é também a *terra damnata*, a terra maldita” (JUNG, 2011o, para.386, p.332).

Figura 12 – “*Binarius*”



Fonte: Esboço do autor.

Uma vez que tenhamos em mente a indiferenciação ou equivalência mítica do que nos referimos por matéria-diabo-mãe, devemos nos ater que, para Jung (2011h), “o verdadeiro diabo só vai aparecer como Adversário de Cristo, e com isto se manifesta, de um lado, a luz do mundo de Deus e, do outro, o abismo do Inferno” (p.81, para.254). O

⁵⁸ A serpente do mercúrio. Sobre o “mercúrio”, cf. terceiro capítulo.

laço unitivo que entrelaça compensatoriamente as imagens simbólicas de Cristo e do Anticristo é explicado por Jung (2011h) através de processos inconscientes, relacionados ao arquétipo dos dois irmãos – neste caso, dos dois irmãos inimigos, tal como o caso de Caim e Abel e tantos outros. De todo modo, tanto Cristo, quanto Satã(nael) provém de um mesmo Deus Pai – o uno que, subtraindo o *binarius* de si, gera o 1 e o 2.

A respeito do processo de gênese do Filho e do Diabo a partir do Pai, Jung (2011h) diz:

O diabo é autônomo, não pode estar submetido ao poder de Deus, pois senão não teria condições de ser o adversário de Cristo: seria apenas uma máquina de Deus. À proporção em que o Uno, o Indeterminado, desdobra-se na dualidade, ele se transforma em determinado, isto é, neste homem que é Jesus Cristo, Filho de Deus e Logos. Este enunciado só é possível em virtude do Uno que não é Jesus, nem Filho, nem Logos. Ao ato de amor na pessoa do Filho se contrapõe a negação de Lúcifer. (p.81, para.254)

Anteriormente, dissemos que o Espírito Santo podia ser entendido como a resolução criativa de um conflito, de uma tensão psíquica expressa nos símbolos religiosos. Também dissemos que essa tensão não poderia ser formada entre as pessoas divinas do Pai e do Filho, que compartilham a mesma *ousia* e mantém harmonia entre si. Compreender essa tensão e sua resolução somente nos é possível se inserirmos o quarto elemento reprimido dentro da Trindade cristã. Ou, dito de outro modo, transformando a Trindade cristã – símbolo psíquico da totalidade perfeita⁵⁹, porém incompleta – em uma quaternidade que em muito se assemelha à quaternidade matemático-filosófica grega. Nesse novo esquema, o Espírito Santo deixa de ocupar o terceiro termo entre as pessoas divinas e é deslocado para o último, o quarto elemento, comportando-se, então, como uma promessa ou um porvir ainda não manifesto.

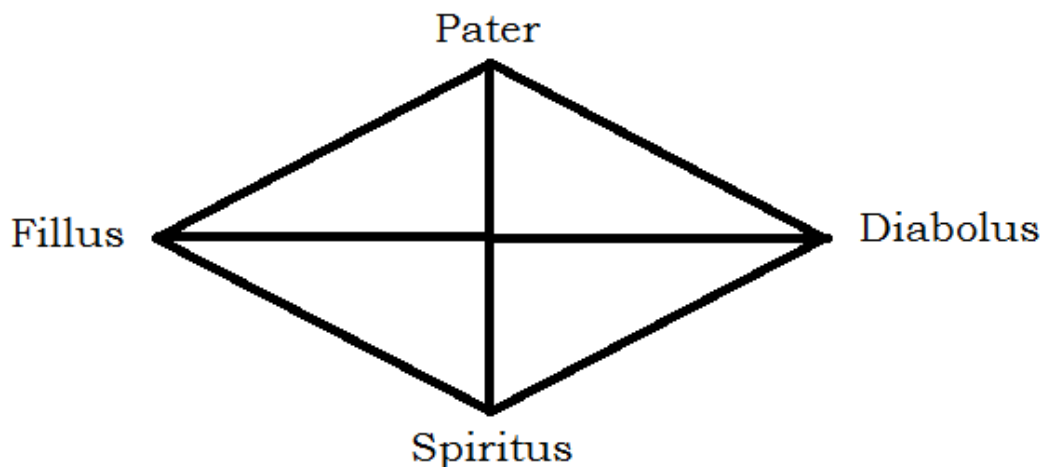
Do mesmo modo como a correlação entre o quarto reprimido, o *binarius* mau e feminino⁶⁰, se tornou bastante evidente, agora desvelamos um novo e interessante sentido atribuído aos símbolos: “já não existe dúvida que uma Vida comum é espirada não só pelo Pai e pelo Filho Luminoso, como também pela criação tenebrosa” e “o conflito

⁵⁹ Perfeita, uma vez que não compreende o mal, o erro ou matéria-diabo-mãe dentro de si.

⁶⁰ “O *Binarius* é o diabo da cisão, da desagregação, e é também o feminino” (JUNG, 2011h, p.85, para.262)

inexprimível, criado pela dualidade, se dissolve no quarto princípio, que restabelece a unidade do primeiro em seu pleno desdobramento” (JUNG, 2011h, p.83, para.258).

Figura 13 – “Quaternidade”



Fonte: Esboço do autor.

Conforme as observações de Jung (2011h), uma vez que se vê num inevitável drama cósmico de disputa entre bem e mal, o cristão é moralmente sofredor e precisa da ajuda do Paráclito Consolador para concretizar sua libertação potencial. Isso significa que o drama no qual se encontra, possuindo natureza eminentemente arquetípica, é muito maior do que ele mesmo, de modo que o homem não consegue superar os conflitos inerentes com sua própria força. De acordo com Jung (2011h), o homem:

(...) Necessita do consolo e da conciliação divina, isto é, da espontânea revelação daquele Espírito que não depende da vontade do homem, mas vem e vai, segundo quer. Este espírito é um acontecimento autônomo da alma, uma quietação da tempestade, uma luz de reconciliação em meio às trevas do intelecto humano, a ordem secreta dentro do caos de nossa psique. O Espírito Santo é um Consolador como o Pai, um silencioso, eterno e abissal. Uno, no qual o amor e o temor se fundiram numa inexprimível unidade. E é justamente nesta unidade que se restabelece o sentido original do mundo do Pai, ainda carente de sentido, no quadro da experiência e da reflexão humanas. O Espírito Santo é a conciliação dos opostos, dentro de uma concepção quaternária da vida e por isso mesmo a

resposta ao sofrimento no interior da divindade, personificada em Cristo. (JUNG, 2011h, p.84, para.260)

Ao passo que o símbolo de Cristo nos remete ao ideal de perfeição e àquilo que não é completamente acessível ao homem submetido ao mundo da matéria e da imperfeição, o símbolo do Espírito Santo, que prevê e considera os aspectos complementares à Cristo, nos remete a uma promessa de resolução dos conflitos, eminentemente morais, ocasionados pelas cisões impostas pelo Filho. É por essa razão que Jung (2011h) propôs que, no Paráclito, Deus, enquanto totalidade ou uno, se aproxima muito mais do homem real e de suas trevas do que no Filho. No Espírito Consolador, portanto, encontramos a emergência de um símbolo intimamente relacionado à resolução de profundas dores ocasionadas por dilemas de ordem moral.

Em *Civilização em transição* (JUNG, 2011u), Jung se foca na discussão acerca de *Gewissen*⁶¹ e das reações e das avaliações morais⁶². Para ele, *Gewissen* pode se manifestar de maneira polarizada sob a imagem das categorias do bem e do mal, arquetipicamente colocadas. Em nosso recorte mitológico, encontramos essa polarização nas figuras de Deus e Diabo, bem como na de Cristo e Anticristo. Essa configuração psíquica, eminentemente dissociada, impede que o homem dê a confiança necessária à *Vox Dei*⁶³ – à voz do Si-mesmo, ou mesmo que sequer tenha a sensibilidade necessária para escutá-la e perceber sua manifestação. Nesse cenário da psique, somente a força de *Ethos*⁶⁴ é capaz de fornecer ao homem uma solução criativa para os dilemas morais. Conforme as considerações de Jung (2011u), essa força mobiliza a função transcendente da psique e, desse modo, faz com que um símbolo seja constelado. Esse símbolo é a solução criativa a um dilema essencialmente moral. Tal como o símbolo do Espírito Santo, a solução que aqui mencionamos leva em consideração a personalidade como um todo, sem deixar aspectos importantes de fora. Desse modo, não é difícil enxergamos uma próxima correlação entre a dinâmica psíquica que ora descrevemos e o sentido por Jung (2011h) atribuído ao Espírito Santo enquanto de sua participação na quaternidade divina. Interessantemente, São Tomás de Aquino considerou que os dons espirituais não estão

⁶¹ Consciência moral; um fator autônomo da psique.

⁶² Cf. *Gewissen: a consciência moral em Teodiceia psíquica* (CORRÊA, 2014) para uma discussão aprofundada desse tema.

⁶³ Voz de Deus.

⁶⁴ Da Ética.

ligados à bondade dos costumes ou a virtudes morais do indivíduo. A esse respeito, talvez com um pouco de humor, diz Jung (2011h) que é exatamente por isso que a Igreja se reserva o direito de dizer quando algo é fruto, ou não, da inspiração do Espírito Santo.

O que começamos a introduzir de maneira mais clara são as implicações psicológicas das amplificações simbólicas a respeito das quais temos discorrido até então. A fim de nos aprofundarmos em nossas considerações a respeito da reverberação dos símbolos com os quais estamos trabalhando na psique, devemos esclarecer que a quaternidade pitagórica representa, sobremaneira, um fato natural e não um problema moral ou um drama divino como no caso da Trindade e da paixão do Filho. Para Jung (2011h), foi exatamente por esse motivo que esse modelo sucumbiu. Na quaternidade, a matéria e toda sua concretude estão integradas. Desse modo, nela não encontramos um grande foco de tensão energética, de tensão psíquica, a não ser aquele já resolvido, pelo quarto elemento, em sua própria dinâmica simbólica.

Por sua vez, ao tratarmos da Trindade e do lugar nela ocupado pelo Espírito Santo, especificamos que esse símbolo muito mais se aproxima da reflexão perfeita, do mundo das ideias puras que excluem a inteireza arquetípica, do que da concretude da matéria e de toda impureza a ela associada. De fato, o cristianismo criou uma cisão entre espírito e matéria, um tremendo combate, “tornando o espírito humano capaz de pensar e refletir não somente além da natureza, mas também contra ela, capacitando-o também de mostrar a sua liberdade divina” (JUNG, 2011h, p.84, para.261). Jung (2011h) ponderou que, graças à sua ausência de pecado, Cristo vive no “reino platônico das ideias puras, onde só o pensamento do homem pode chegar, mas não o próprio homem em sua totalidade” (p.85, para.262) – características do regime simbólico-político patriarcal. Vejamos, então, como essas expressões simbólicas podem velar e fazer a manutenção de um esquema de funcionamento da psique nesse mesmo regime.

Jung (2011h) propõe que a Trindade significa a essência de um processo que se desenvolve em três etapas e que podemos considerar como fases do amadurecimento de um indivíduo e aproximar do processo de individuação. O Pai representa, no âmbito pessoal e no coletivo, um estado de consciência infantil no qual a lei é aceita passivamente, sem reflexão, conhecimento empírico ou julgamento do intelecto. Por sua vez, quando o foco é redirecionado ao Filho, uma vez que não houve parricídio, não podemos considerar que tenha havido uma total emancipação em relação ao Pai. De todo modo, a partir desse redirecionamento, o homem é convocado a refletir a respeito de seus atos e de suas tomadas de decisão. Essa consideração vai de encontro com a análise

apresentada por Jung (2011j) em sua *Resposta a Jó*. Nela, Jung explicitou que um dos motivos que levou Javé a tomar a decisão de tornar-se homem foi o de ter se percebido moralmente inferior à Jó. Essa mudança na atitude de Javé muito bem representa uma transformação da *Imago Dei* e, dessa forma, podemos caracterizar a passagem do estado do Pai para o estado do Filho.

A respeito do terceiro estado, Jung (2011h) diz:

Finalmente, a terceira etapa indica uma realização do “Espírito” no futuro, além do “Filho”, ou seja, uma vinda do “Pai” e do “Filho” que eleva os estágios conscientes posteriores ao mesmo nível de autonomia do “Pai” e do “Filho”. Este ampliamiento da *Filiatio*, da filiação divina, até o homem, representa a projeção metafísica da mudança psíquica que então se verifica. Isto quer dizer que o “Filho” é uma fase de transição, um estágio intermediário: de um lado, ainda é criança e do outro, já é adulto. O “Filho” é transitório, e por isso os filhos de Deus morrem prematuramente. O termo “Filho” significa a passagem de um estágio inicial permanente, chamado de “Pai” e *auctor rerum* (autor do que existe), para o ser-Pai. Isto indica que o “Pai” comunicará a seus filhos o Espírito gerador da vida que Ele próprio recebeu e pelo qual foi gerado. (p.90, para.272)

Jung (2011h) sustenta que o estado da não reflexão acerca de si mesmo (Pai) se transforma no estado onde essa reflexão é possível (Filho). Em seu tempo, as discriminações inerentes e crescentes nesse segundo estágio geram muitas antinomias, outrora inconscientes. O estágio do Filho é, sobremaneira, um “estágio de conflito *par excellence*: a escolha dos possíveis caminhos se acha sob a ameaça de muitos outros desvios” e “a ‘liberação da lei’ traz consigo uma exacerbação dos contrastes, particularmente do contraste moral” (JUNG, 2011h, p.91, para.272).

No terceiro estágio, a consciência adquirida na segunda fase persiste, reconhecendo, contudo, que não é a fonte das decisões finais e dos conhecimentos determinantes:

(...) Isto é, não constitui o que com toda razão poderíamos chamar de gnose, mas uma instância que poderíamos chamar de inspiradora e que na projeção tem o nome de “Espírito Santo”. É no nível psicológico que surge a “inspiração” de uma função inconsciente. Visto de uma posição ingênua, o agente da inspiração parece uma “inteligência” situada no mesmo plano que a consciência, ou mesmo

superior a ela, pois não é raro que uma ideia súbita apareça como um deus ex-machina salvador. (JUNG, 2011h, p.91, para.272)

Para Jung (2011h), “esta terceira condição constitui, como já vimos, uma inserção da consciência do ego na totalidade superior, à qual não se pode chamar de ‘Eu’” (p.93, para.276). Nas diferentes imagens do *Anthropos*, símbolo que advoga uma natureza pessoal da totalidade ou do Si-mesmo, Jung (2011h) encontrou modelos simbólicos da atuação do Espírito Santo sobre o homem. Compreendeu, então, que diferentemente do Pai e do Filho a terceira pessoa divina não tem uma qualificação pessoal – “Espírito”, em si, não é uma designação pessoal, mas a definição qualitativa de uma substância de caráter aeriforme” (p.95, para.276).

No símbolo do Espírito Santo, tal como em diferentes imagens do Si-mesmo, Jung (2011h) encontrou uma *complexio oppositorum*. Embora Cristo também tenha sido compreendido como um símbolo do Si-mesmo, é no Espírito Santo que Jung encontrou uma imagem ainda mais próxima da totalidade psíquica e da realização do Si-mesmo. Essa imagem, contudo, não seria possível de se constelar se o quarto elemento – justamente aquele elemento do *binarius* que caracteriza as oposições adversárias – não for integrado. É por isso que Jung (2011h) enxerga no Cristo uma imagem do Si-mesmo idealizada, próxima do mundo das ideias, e afirma que o Espírito Santo “deve ser entendido como a realização do Si-mesmo” (p.104, para.289), uma imagem muito mais concretizável do que a primeira. Conseqüentemente, poderíamos considerar que, salvo na condição de haver a integração do quarto reprimido (*binarius*), a fase do Espírito Santo fica descolada das fases do Pai e do Filho que a precedem e não pode ser concretizada. Paradoxalmente, para poder ser concretizada, o quarto elemento primeiramente precisou ser esquecido, deixado para trás. Para Jung (2011h), era justamente essa a condição para que, no mito, o uno pudesse se desdobrar de maneira a se tornar cognoscível e para que consciência pudesse ser produzida.

Mas se Deus deve nascer como homem e a humanidade deve se unir na comunhão do Espírito Santo, tem de passar pelo terrível tormento de carregar o mundo com sua realidade. É uma cruz, e Ele próprio é uma cruz para si mesmo. O mundo é o sofrimento de Deus, e todo indivíduo que deseja chegar à própria totalidade, ainda que apenas aproximativamente, sabe muito bem que ela não é mais do que carregar o peso da cruz. (JUNG, 2011h, p.87, para.265)

A possibilidade da individuação, portanto, aparece simbolizada pela adição do quarto componente, pela inserção do homem no símbolo da trindade e, conforme Jung (2011h) mesmo considerou, a correta compreensão desses símbolos constitui um importante instrumento para a eliminação de dissociações “neuróticas, proporcionando à consciência aquela atitude e aquele espírito que a humanidade sempre sentiu como sendo portadores de redenção e libertação” (p.100, para.285).

Conforme expusemos, frente à necessidade de imaginar alguma resolução possível às potencializações antinômicas oriundas da relação entre dogma e mito, Jung (2011h) propôs, através da recuperação do modelo filosófico grego, a reintrodução do *binarius* (quarto reprimido) na *Imago Dei* e o conseqüente deslocamento do Espírito Santo de terceira hispóstase para quarto elemento do quatérnio. Nesse modelo proposto, o Espírito Santo, último elemento do quartérnio, representaria um por vir, uma possibilidade futura idealizada e almejada, e perfaria a função de terceiro elemento formador de síntese na resolução criativa da tensão entre Um-Cristo e Dois-Anticristo. Nesse momento, gostaríamos de sublinhar o paradoxo ou contradição presente na preposição junguiana de que o Espírito Santo é um bom símbolo para o processo da realização do Si-mesmo.

O paradoxo que gostaríamos de sublinhar baseia-se na constatação de que o modelo predominantemente constelado sustenta a contínua exclusão do *binarius* (matéria-diabo-mãe) da *Imago Dei*, ou seja: exclui justamente o elemento que poderia transformá-lo e propiciar a almejada síntese. A ideia da formação de sínteses depara-se, então, com uma barreira complicada de ser transposta, tendo em vista que as verdades do Espírito somente são verdades na medida em que passam pelo crivo da Instituição – leia-se, consciência coletiva – e que os símbolos, dessa maneira, deixam de ser psiquicamente vivos, transformando-se em meros signos e sinais. Essa barreira poderia ser assim formulada: a menos que o *binarius*, quarto reprimido *per excellence*, verdadeiramente entre em cena na consciência, o Espírito-Santo-síntese tão somente é capaz de transformar aquilo que é indesejável à ordem do regime simbólico patriarcal em um ideal inalcançável. Também podemos destacar que mesmo considerando que a síntese fomentada pelo Espírito Santo idealmente possa incluir aspectos tenebrosos da *Imago Dei*, em conformidade com o ideário patriarcal, nos deparamos com a necessidade de uma síntese perfeitamente mariana – harmônica, pura, ordenada e imaculada. Teria, pois, o *binarius* participado em sua formação?

Encontramos ressonância ao que nos referimos no pensamento de Jung (2011m) no momento em que afirmou que o “satã grego semeou no campo filosófico da verdadeira sabedoria o joio e suas falsas sementes: Aristóteles, Alberto, Avicena, Rasis e esta espécie de homens, inimiga da luz de Deus e da luz da natureza, deturpou toda a sabedoria física, a parte do momento em que trocaram o nome de Sofia pelo nome de filosofia” (para.377, p.304). Jung (2011o), a respeito da ideia unilateralmente perfeita que exclui o turvamento da natureza, pondera:

A natureza existente no homem, isto é, o inconsciente, procura imediatamente compensar tudo o que é muito contrário a esse estado extremo, porque ele se afigura como ideal, e também porque ele está na situação de fundamentar com os melhores argumentos a sua própria excelência. Não se pode fazer outra coisa senão conceder que esse estado é ideal, mas que apesar disso é imperfeito, porque expressa apenas em parte o ser vivo: este não quer apenas o límpido, mas também o turvo; não apenas o claro, mas também o escuro; quer mesmo que a todos os dias sucedam as noites, e até que a sabedoria festeje também seu carnaval. (para.136, p.104)

O mencionado carnaval, é claro, nem sempre é festivo. Atrás da imagem da Sabedoria, pontuou Jung (2011p), “se abre compreensivelmente o abismo da *nigredo* (negrume), isto é, da sombra e do homem ctônico, cuja integração começa a inquietar a ética contemporânea” (para.2, p.12). Na metáfora alquímica, temos que a “*nigredo* é (...) a manifestação da imperfeição da matéria que necessita ser elaborada para tornar-se ouro” (JUNG, 2011p, para.178, p.236) e que, nela, os processos mal cheirosos da putrefação e do solver estão compreendidos. Ainda nos utilizando desse referencial, ainda que o ouro seja concebido na matéria, consideremos que a matéria prima, que tomamos por uma imagem da *Sapientia*, “pede auxílio de um homem que, conhecendo e compreendendo sua alma, a livrará do mundo inferior” (JUNG, 2011p, para.178, p.236).

Entretanto, se tomássemos o Uno-Pai como um vaso que caiu e se esfacelou no chão em pedaços múltiplos, a proposta do modelo que Jung (2011h) nos apresenta seria aquela que considera possível que o vaso seja completamente restaurado e reparado, ainda que guardando consigo alguma pequena e, por conseguinte, tolerável, fissura ou cicatriz da queda. O ponto que levantamos nesse momento não é o de se possuímos ou não a tecnologia necessária para essa reparação da alma, mas, mais exatamente, que se a queda

que quebrou o vaso ocorreu, isso tão somente foi possível porque havia um chão suficientemente sólido e poderoso para que o vaso fosse por ele atraído. Mesmo diante de um esforço sincero, quando, a partir de um olhar tipicamente javeístico, olhamos para o Espírito Santo procurando pela Eterna Sabedoria, acabamos por olhar apenas para o vaso, deixando de lado a inteireza da cena e dos fenômenos. Nesse caso, nosso olhar apenas permitiria que reforçássemos os valores patriarcais da cosmovisão javeística. Dito de outra forma, estaríamos reforçando a tensão da dissociação dos opostos e não fomentando uma perspectiva que realmente possa formar sínteses.

Partindo da boa hipótese, no Espírito Santo poderíamos encontrar algum tipo de boa-nova, uma vez que no discernimento, ou no *spiritus intellectus*⁶⁵, como preferiu Jung (2011p), encontramos um “aspecto da *Sapientia Dei* que ajuda o autor a compreender seu lado ctônico. [Nele], os componentes da personalidade são reunidos e o resultado é um novo ponto de vista da consciência” (para.293, p.298) que também pode ser tido como “o verdadeiro remédio que corrige e transforma (...) o que ainda não é naquilo que deve ser” (JUNG, 2011n, para.337, p.283). Mas, mesmo que Jung (2011h) o tenha assinalado como um símbolo para a realização do Si-mesmo, o Espírito Santo conserva inevitável proximidade do mundo dos conceitos, dos pensamentos e das ideias. É por essa razão que consideramos que o Espírito Santo refere-se a uma imagem apropriada para a Eterna Sabedoria, tal como Maria o é para o feminino e Cristo o é para a totalidade da *Imago Dei*. Todos eles – Espírito Santo, Maria e Cristo – são símbolos espiritualizados, das alturas, e, por conseguinte, distanciados das profundezas anímicas. Consequentemente, neles há mais espírito do que alma. Ser apropriado está, poderíamos dizer, no caminho certo para o ser perfeito. A Eterna Sabedoria, entretanto, jamais seria apropriada. Nos diferentes enredos mitológicos, ela nunca o foi – ao menos enquanto ao que diz respeito à perspectiva coletiva patriarcal. Jung (2011h) se preocupou em apontar o processo pelo qual Maria cede e é engolida pela perfeição patriarcal. Agora, o que teria havido com o Espírito-Santo-mãe?

Jung (2011h) olhou para o Espírito Santo como um ser-símbolo capaz de favorecer a síntese entre o Cristo e o Anticristo e, para isso, partiu do entendimento de que o Espírito Santo realmente guardava em si a possibilidade feminina da inteireza. Uma vez entendido que a inteireza-mãe-feminino já havia sido contemplada na trindade, Jung (2011h) se voltou para o *binarius* privilegiando os aspectos sombrios e maléficos do Anticristo.

⁶⁵ Espírito do discernimento.

Outro questionamento que poderíamos fazer é se o símbolo do Espírito Santo realmente guarda em si a possibilidade materno-feminina da inteireza ou se essa heresia dos primeiros tempos da cristandade já haveria sido engolida pela Instituição e maculada pela perfeição.

Talvez possamos nos aproximar de uma resposta para esses questionamentos nos lembrando que Jung (2011h) considerou que o modelo da quaternidade grega-pitagórica havia perdido sua importância e sido deixado de lado por representar um fato natural. Quando a natureza-matéria gera um processo intelectual santo e alérgico, torna-se difícil enxergar a inteireza que no mito é associada ao feminino. O que propomos, então, é tentar olhar para essa questão a partir de outra perspectiva, de outra cosmovisão, e para isso gostaríamos de evocar o borrão capaz de abarcar, em um mesmo cosmos, as contradições inevitáveis à própria existência e à própria vida – vida não deslocada da natureza e da materialidade à qual se insere e na qual está encerrada; ou, retomando a metáfora que utilizamos, do vaso que não ignora a força de atração que o atraiu e o chão que o quebrou. Não buscaremos tirar o véu da Eterna Sabedoria procurando pelo Espírito Santo intelectual, mas olhar para o mundo através do véu a fim de vê-lo, talvez, mais inteiro, embora borrado e imperfeito.

Com esse intuito, na ilustração que apresentamos na próxima página encontramos uma imagem a partir da qual podemos refletir e estabelecer um contraponto sofístico ao esquema javeístico do quaternio grego que anteriormente apresentamos. Essa imagem nos coloca frente a duas faces, a do *Macroposopo* e a do *Microprosopo*, que se refletem e mantêm um tipo específico de relação: um é como o outro. Não estamos, portanto, frente a uma representação na qual os elementos “inferiores” se opõe aos “superiores”, mas a uma representação que sugere analogia entre o que pertence ao em cima e ao embaixo – um paradigma nitidamente distinto do javeístico.

Para compreendermos as duas faces, devemos recuperar o diagrama da árvore da vida que reproduzimos no primeiro capítulo. Nele, encontramos um esquema composto por dez esferas (*Sephiroth*). Segundo a tradição cabalística judaico-cristã renascentista, a primeira das esferas, *Kether*, representa o Andrógino Superior ou o *Macroposopo* – termo oriundo do grego que traduz a palavra hebraica para “rosto comprido”. As duas esferas subsequentes são respectivamente *Chockmah* (Sabedoria-Pai) e *Binah* (Entendimento-Mãe), ou seja, a polarização da androgenia de *Kether* em gêneros. Por sua vez, o Filho (Logos) ou *Microprosopo* (“rosto curto”) contempla as próximas seis *Sephiroth* e encontra sua correspondência complementar em *Malkuth* (Reino) – matéria

na qual habita *Shekinah*. Ademais, é importante destacarmos que uma representação clássica para *Malkuth* é a da cruz composta por braços iguais.

Figura 14 – “O Grande símbolo de Salomão de Eliphas Levi”



Fonte: Levi (2004), p.69.

Conforme dissemos, a imagem propõe a existência de uma relação análoga entre o rosto curto e o comprido, entre Pai e Filho. Nela, ambos se refletem e se interpenetram.

Interessantemente, dentro do espaço no qual o triângulo de cima se encontra com o de baixo, a cruz de braços iguais faz-se presente. Poderíamos compreender isso como uma indicação de que o Reino ou a matéria, quem sabe a consciência, emerge da relação entre os rostos. E existe uma interessante sutileza poética nessa compreensão: a matéria nascendo do mútuo espelhamento do em cima e do embaixo torna-se, conforme nos dedicaremos a expor no próximo capítulo, um ponto privilegiado para acolher as projeções daquilo que subjaz os limites da consciência. Até podemos pensar na relação de interpenetração em termos de dialética e síntese, mas não devemos deixar de nos ater ao fato de que não se trata de uma síntese perfeita e que existem elementos que são deixados para fora desse campo de intersecção. Como um exemplo, embora haja um jogo entre o claro e o escuro entre as duas faces, nota-se a presença de um triângulo infernal ainda excluído.

Podemos ir um pouco adiante e levantar a consideração de que se a síntese da intersecção dos dois triângulos não é perfeita uma vez que a imagem não viabiliza a presença de um Espírito Santo ou similar que cuide da relação entre Pai e Filho. Isso nos levaria a questionar a presença de Sofia – onde ela estaria?

Encontramos a Sabedoria na androgenia⁶⁶ do Macroprosopos, na paternidade de *Chokmah* e na maternidade de *Binah*. Encontramo-la junto ao Filho, pela correspondência entre Sabedoria e Logos, mas igualmente por sua complementariedade terrestre (*Shekinah*). Desse modo, a Eterna Sabedoria está na cruz central da imagem (*Malkuth*) e também em sua circunferência ofídica. É possível que também destaquemos a presença de Sofia no amarelo-aéreo e no azul-aquático do fundo da imagem, tal como o ocorrido com *Ruah Elohim*, Espírito de Deus que pairou sobre as águas no processo da criação.

Há pouco, dissemos a respeito da existência de elementos deixados de fora do campo de intersecção. Contudo, com isso não gostaríamos de deixar a possibilidade do entendimento de que algo estaria sendo reprimido da imagem. A imagem é encerrada no interior da serpente que morde a própria cauda, emblema ofídico sofianico do Eterno Retorno. Diferentemente do clichê urobórico, que vê a serpente em círculo como um ser que engloba dentro de si mesmo o inconsciente e a indiferenciação dos opostos, aqui nos recusamos a vê-la como tal e a enxergamos como um ser que nos mune da artimanha do véu que borra e que nos permite enxergar a vida tal como ela pode ser em sua inteireza e

⁶⁶ Cf. terceiro capítulo para aprofundamento sobre o tema da androgenia simbólica.

completude: um ponto de encontro das analogias e das diferenças que por vezes podem ser opostas, às vezes se interceptam e às vezes se evitam.

Menos comprometida com a megalomania javeística da resolução das antinomias, diferenças e contradições, Sofia aparenta se preocupar mais com o meio de viver junto a elas.

3 *Sophia Achamoth*

“Ignorance is a slave.
Knowledge [*gnosis*] is freedom.”
(*Gospel of Philip in MARTIN, 2010, p.29*)

Atualmente, não sabemos mais reconhecer as profundezas da alma
nem avaliar em que medida foram convulsionadas
por uma época de grandes transformações.
Por isso, tem-se a impressão de que o Espírito se extinguiu,
sem haver recebido a resposta que sua pergunta propôs à humanidade.
(*JUNG, 2011h, p.70, para.242*)

Nosso primeiro capítulo voltou-se à investigação da imagem da *Sapientia Dei* e utilizamos o ensaio *Resposta a Jó* (JUNG, 2011j) como principal referência de base. Expusemos como Jung, a partir da análise da literatura sapiencial hebraica, bem como do apócrifo *Livro de Enoque*, do *Genesis* e do *Apocalipse de João*, contornou a presença da Eterna Sabedoria no recorte simbólico judaico e na emergência dos primeiros símbolos cristãos. Assim, destacamos momentos mitológicos precisos nos quais *Sapientia Dei* protagonizou, ainda que discretamente, ações significativamente importantes que fomentaram profundas transformações na trama mítica e no enredo arquetípico constelado. Tais ações fizeram com que refletíssemos acerca da inevitabilidade da inteireza arquetípica e da orientação paradoxal de um inconsciente que pretende, simultaneamente, separar e unir os contrários. Por sua vez, em nosso segundo capítulo, nosso olhar foi orientado em direção ao Espírito Santo, uma imagem arquetípica também relacionada por Jung à Eterna Sabedoria, e nossa discussão partiu principalmente dos apontamentos apresentados em *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade* (Jung, 2011h). Ao nos voltarmos à compreensão de Jung a respeito do símbolo do Espírito Santo, atentamo-nos especialmente ao desenvolvimento do dogma da Trindade de sorte a evidenciar os fatores psíquicos que o atravessaram.

Uma vez que nosso primeiro capítulo orientou-se, principalmente, à investigação da presença da Eterna Sabedoria na mítica judaica e na emersão dos primeiros símbolos cristãos e que nosso segundo capítulo voltou-se à investigação da presença da Eterna Sabedoria no desenvolvimento da mítica cristã conforme evidenciado pela história da

feitura dos dogmas pelos doutores da Igreja, podemos apresentar o enfoque do presente capítulo como transitando no que historicamente ficou à margem dos recortes simbólicos discutidos no primeiro e no segundo capítulos de nossa dissertação. Isso porque, nesse momento, iremos nos dedicar à algumas das heresias dos primeiros quatro séculos, algumas mais próximas da mítica judaica, outras mais próximas da mítica cristã, mas que, sob influência dos registros deixados por Irineu de Lyon, foram posteriormente agrupadas e popularizadas sob a denominação de *gnosticismo* (MARTIN, 2010).

Quando nos referimos ao gnosticismo como uma heresia – se bem que, dada a diversidade e pluralidade dos agrupamentos gnósticos, mais certo seria considerar os gnosticismos, no plural, como heresias – fazemo-lo por considerá-lo um movimento que compreendeu agrupamentos com formações mitológicas e filosófico-religiosas sincréticas que acabaram sendo marginalizadas e, via de regra, combatidas pela ortodoxia predominante. Evidentemente, tais heresias permearam o olhar de Jung e foram levadas em conta em sua interpretação psicológica da literatura sapiencial (*Sapientia Dei*) e do desenvolvimento do dogma cristão (*Spiritus Sanctus*). Elas, de fato, serviram-lhe como importantes referenciais simbólicos empregados em diferentes redes de amplificação, parecendo-nos coerente dizer que, do mesmo modo como Jung (2011j) pontuou que quanto mais a consciência é cristã, mais o inconsciente é pagão, ele também transpareceu concordar que quanto mais a consciência é ortodoxa mais o inconsciente se porta hereticamente. Neste capítulo, entretanto, transitaremos pelo gnosticismo não para buscar material simbólico útil para algum tipo de amplificação posterior, mas para *identificar e lançar luz nos poucos momentos nos quais Jung diretamente interpretou e amplificou os próprios mitos gnósticos* – mitos nos quais nos deparamos com a presença de *Sophia Achamoth*, importante expressão imagética da Eterna Sabedoria e alvo de nosso presente enfoque investigativo.

Se dizemos que tais momentos são pouco numerosos, isso se deve à observação de que, conforme anunciamos em nossa *Introdução*, Jung mais utilizou elementos dos mitos gnósticos para fomentar ampliações de outros mitos do que se mostrou interessado em apresentar de maneira sistemática uma análise completa a seu respeito. Embora tal interpretação sistemática inexistia enquanto uma apresentação mais ou menos extensa e didática sobre o tema, uma proposta de amplificação dos mitos gnósticos pode ser encontrada de maneira breve, discreta e diluída em algumas passagens de suas *Obras Completas*. É por essa razão que, neste capítulo, não nos embasaremos em nenhum volume das *Obras Completas* em particular, mas faremos uso de citações esparsas,

algumas vezes repetitivas, de toda sua obra. *Uma vez que tivermos enunciado as características fundamentais do movimento herético do gnosticismo por meio da sistematização das citações esparsas que mencionamos, procuraremos esclarecer quais foram os mitos gnósticos visitados por Jung para, em seguida, apresentarmos uma compreensão de como Jung os interpretou e amplificou.* Empreendendo esse caminho, estaremos aptos a destacar a presença de *Sophia Achamoth* nos mitos gnósticos e nos aproximaremos do lugar por ela ocupado na hermenêutica junguiana.

Para que possamos percorrer o caminho que ora propomos, desde já torna-se relevante destacarmos alguns breves apontamentos a respeito das fontes consultadas por Jung, bem como a respeito da forma como o autor se relacionou com os mitos relatados nessas fontes. Nesse sentido, consideramos que até o momento da descoberta dos manuscritos do Mar Morto e da biblioteca de Nag Hammadi, ou seja, a partir de meados da década de quarenta, os escritos dos Pais da Igreja constituíam a principal fonte de pesquisa a respeito do gnosticismo. Dentre os Pais, Irineu de Lyon, para quem “os ensinamentos dos gnósticos eram um ‘abismo de loucura’ e os textos como o Evangelho da Verdade eram ‘completos de blasfêmia’” (MARTIN, 2010, p.18), destaca-se como uma grande referência sobre a qual, não sem um olhar bastante atento e crítico, Jung se debruçou. A fim de ilustrarmos o que estamos considerando, acompanhemos Jung (2011o) em um dos momentos nos quais utilizou a mitologia gnóstica como referência em uma rede de amplificação:

Como paralelo para isso pode-se mencionar a lenda de Grimm dos sete corvos. Aí são sete irmãos que têm uma irmã. Nesse contexto vem igualmente à lembrança a Sophia. Irineu diz a respeito dela: ‘a esta mãe chamam eles ogdôade, Sofia, Terra, Jerusalém, Espírito Santo e, na forma masculina, Senhor’. Ela se acha ‘abaixo e fora do Pleroma’. A mesma ideia aparece em ligação com os sete planetas em Celso, que é combatido por Orígenes, e isto na descrição do chamado diagrama dos ofitas, que é utilizado por ele. Este diagrama corresponde ao que eu designo como ‘mandala’; por esta noção entendo eu aquele esquema de ordem, que ou é inventado de maneira consciente ou também aparece como produtos de processos inconscientes. A descrição que Orígenes dá do diagrama, infelizmente, não se distingue por clareza especial. Pode-se, entretanto, reconhecer que se trata de dez círculos. Supõe-se que eles sejam concêntricos, pois ele fala de uma circunferência e um centro. O círculo mais externo é designado como ‘Leviatã’, e o mais interno como ‘Behemoth’; mas este último deveria coincidir com o

Leviatã, ao ser este designado como circunferência e centro. Simultaneamente ele também é explicado como uma *anima mundi* (alma do mundo), que ‘se movimenta através de todas as coisas’.” (para. 238, pp. 190-191)

Na citação que selecionamos, observamos como Jung procurou, ao consultar os escritos dos Pais da Igreja⁶⁷, exercer um tipo de reflexão que levasse em conta os objetos das críticas dos formadores do pensamento religioso⁶⁸ de maneira a buscar um contexto mais amplo para corroborar as interpretações psicológicas às quais se propunha. Nessa mesma citação, também observamos a dificuldade enfrentada por Jung nesse empreendimento. No caso em questão, considera-se que as ideias de Celso foram primeiramente conhecidas por meio de Orígenes, seu principal detrator. Nesse cenário, Jung viu-se diante da necessidade de fazer uso de uma suposição lógica para suprir as lacunas deixadas pela fragilidade e pelo viés tendencioso das fontes que consultava.

Com relação especificamente ao gnosticismo, devido à escassez de fontes de pesquisa que vigorava até então, considera-se que foi principalmente a partir da descoberta dos manuscritos do Mar Morto e da biblioteca de Nag Hammadi que esse movimento passou a poder ser visitado por uma perspectiva distinta daquela de seus detratores. Decerto, Jung teve um contato bastante próximo com as descobertas dos manuscritos: um manuscrito gnóstico em língua copta, proveniente de Nag Hamadi e datado do século II, chegou a ser adquirido pelo *Instituto C.G. Jung* no início da década de cinquenta e lá permaneceu até ser devolvido ao Museu Coptico (MEYER, 2007). O *Códice I*, ou *Codex Jung*, como posteriormente o manuscrito ficou conhecido, contém diferentes escritos⁶⁹ e, conforme indicação de Jung (2002) em uma carta direcionada ao Pe. Victor White, eventos em torno da recepção do manuscrito pelo Instituto não foram completamente de seu agrado. A esse respeito, destaca-se que mesmo embora tenha havido um contato com os manuscritos coptas, nesse momento as descobertas literárias gnósticas ainda eram muito incipientes e não foram suficientes para isentar Jung da utilização dos escritos dos Pais da Igreja:

⁶⁷ Irineu e Orígenes na citação em questão.

⁶⁸ As heresias de Celso, no caso de Orígenes.

⁶⁹ “*Evangeliumm veritatis*, atribuído a Valentino; *De resurrectione (Epistulae ad Rheginum)*; *Epistula Jacobi Apocrypha*; *Tractatus Tripartitus* (1ª parte: *De supernins*, 2ª parte: *De creatinone hominis*, 3ª parte: *De generibus tribus*)” (JUNG, 2002, p.309).

(...) Jung teve de se basear nos relatos fragmentários e sobretudo deslealmente distorcidos dos padres da igreja antignóstica, em particular Irineu e Hipólito. As pesadas engrenagens da erudição acadêmica apenas começavam, com extrema lentidão e mesmo relutância, a dedicar-se aos três Códices coptas *Codex Agnew*, *Codex Bruce*, *Codex Askew*, que na época mofavam em vários museus, esperando para ser traduzidos e publicados. Pode-se considerar miraculoso que Jung tenha sido capaz de obter tanta compreensão e extrair tanta informação valiosa, favorável ao gnosticismo, das polêmicas dos padres caçadores de hereges da Igreja. A contribuição de Jung aos estudos gnósticos em geral e a uma esclarecida interpretação contemporânea do gnosticismo em particular é pouco menos que notável em alcance e importância. É lamentável que essa contribuição não seja ainda apreciada por um número crescente de especialistas em gnosticismo. (HOELLER, 1995, p.53)

Também devemos pontuar que o interesse de Jung pelo gnosticismo já era conhecido muito antes das descobertas que aqui destacamos. Conforme nos narra Hoeller (1995):

Já em 12 de agosto de 1912, Jung escreveu uma carta a Freud a respeito dos gnósticos, na qual qualificou a concepção gnóstica de Sofia de reaproveitamento de uma antiga sabedoria que poderia aparecer uma vez mais na moderna psicanálise⁷⁰. Não lhe faltava literatura capaz de estimular seu interesse pelos gnósticos, porque os eruditos do século XIX na Alemanha (embora quase que em nenhum outro país) devotavam-se diligentemente aos estudos gnósticos. Em parte como reação contra a rigidez da Alemanha bismarckiana e a seus efeitos conformistas, tanto teológicos como intelectuais, inúmeros eruditos excelentes (Reitzenstein, Leisegang e Carl Schmidt, entre outros), além de poetas e escritores criativos (Herman Usner, Albrecht Dieterich), e, pelo menos, alguns membros da intelectualidade francesa (M. Jacques Matter, Anatole France) investigaram a tradição gnóstica. Uma das declarações mais reveladoras a esse respeito é citada por uma de suas ex-colaboradoras, Barbara Hannah, que lhe reproduz as palavras sobre os gnósticos: ‘senti como se finalmente tivesse

⁷⁰ Em *Aion* (JUNG, 2011e), Jung considera compreender haver determinada continuidade-desenvolvimento entre o gnosticismo, a alquimia e a psicologia profunda quanto ao modo como cada qual lida com as expressões do inconsciente.

encontrado um círculo de amigos que me entendessem’. A mesma biógrafa também ressalta que Jung desenvolveu um interesse por Schopenhauer justamente porque o grande filósofo alemão lembrava-lhe os gnósticos e a ênfase que colocavam no aspecto do sofrimento do mundo. (p.52)

Em uma carta ao Dr. Kurt Plachte, datada de janeiro de 1929, Jung (1999) teceu alguns breves comentários a respeito de alguns conceitos muito fundamentais às suas formulações teóricas e estabeleceu uma aproximação deles com um termo que emprestou do gnosticismo. Encerraremos os presentes apontamentos introdutórios ao nosso capítulo rememorando algumas das considerações feitas por Jung nessa ocasião.

Jung (1999), que nesse momento formula símbolos como uma “expressão perceptível de uma vivência interior” (p.75), considera que a “vivência religiosa procura uma expressão e só pode ser expressa simbolicamente, uma vez que transcende a compreensão racional” (p.75). Nesse contexto, Jung (1999) explicou estar convencido:

(...) de que a capacidade criativa da imaginação é o único fenômeno psíquico primitivo ao nosso alcance, a essência realmente psíquica, a única realidade imediata. Por isso, falo “*esse in anima*”, o único ser que podemos experimentar diretamente. Não poderíamos distinguir um ser que não fosse em primeira linha psíquico. Todas as outras realidades são derivadas e indiretamente deduzidas disso, inclusive com a ajuda da arte chamada ciência natural. (p.76)

Aqui, nos deparamos com um tema conceitual que abordamos em nossa *Introdução*: a realidade psíquica. A expressão *esse in anima* alude à disputa escolástica medieval a respeito de duas formulações sobre o conhecimento teórico da realidade – o “*esse in re*” e o “*esse in intellectu*”, isto é, o “ser na coisa” e o “ser no intelecto”. Conforme considerou Jung (2011b), ao *esse in intellectu* falta realidade palpável e ao *esse in re* falta espírito (inteligência reflexiva): “ideia e coisa confluem na psique humana que mantém o equilíbrio entre elas (...) O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? (...) A psique cria realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é fantasia” (JUNG, 2011b, para.74, p.66). Desse modo, Jung (1999, 2011b) precisa o “departamento” ao qual atribui a noção de realidade: nem às ideias, nem às coisas, mas à psique, o ponto exato de confluência das coisas e das ideias, quiçá do “fora” e do “dentro”.

Semelhante à tendência do inconsciente de separar e unir, abordada em nosso primeiro capítulo, na carta que ora destacamos Jung considera a tendência simultânea do inconsciente para a ordem e para a desordem. Nesse contexto, explica a formação de um pensamento religioso como a constelação de um símbolo de ordem como resposta para uma desorientação coletiva. Conforme explicitou, “enquanto o símbolo for a resposta verdadeira e, portanto, capaz de solucionar uma situação que lhe corresponda, ele é verdadeiro, válido, absoluto” (JUNG, 1999, p.76). A esse respeito, podemos inferir que um símbolo será uma resposta “verdadeira” enquanto for uma realidade viva, não unilateralmente nas coisas ou nas ideias, mas *in anima*.

Retomamos essas ideias fundamentais para a epistemologia junguiana para alcançarmos o momento no qual, ainda na mesma carta, Jung concorda com o Dr. Kurt Plachte na consideração de que um símbolo pertence a uma esfera diferente da esfera instintiva. Jung (1999) apresenta a esfera instintiva, aqui equivalida com o conceito do inconsciente coletivo, como a “mãe” do símbolo. Essa perspectiva nos é de particular interesse porque ele esclarece a Plachte que “para o meu uso particular chamo a esfera da existência paradoxal, isto é, o inconsciente instintivo, de *pleroma*, um termo tirado da gnose” (p.76), associado ao ideário de totalidade primordial ou plenitude e entendido como a morada de Deus e dos conjuntos de *éons* (forças divinas, emanações, tempos). Vejamos o que tece Jung (1999) a esse respeito:

Pelo reflexo e configuração do *pleroma* na consciência do indivíduo surge uma *imagem do pleroma* (com características semelhantes a ele, em certo sentido), isto é, o símbolo. Nele está suprimido o paradoxal. No *pleroma*, convivem de forma maravilhosa o em cima e o embaixo, e não provocam nada; mas se for perturbado pelo erro e pela necessidade do indivíduo, surge uma cascata entre o em cima e o embaixo, algo dinâmico que é o símbolo. Assim como o *pleroma* é maior do que a pessoa, o mesmo acontece com o símbolo. Ele a domina, molda e estrutura, como se a pessoa tivesse aberto uma comporta que lança sobre ela uma torrente caudalosa e a arrasta (...) O símbolo nunca nasce no inconsciente (*pleroma*), mas, como o senhor afirma muito bem, “na autoconfiguração”. Ele se origina de matéria-prima inconsciente e é configurado e expresso conscientemente (...) O símbolo precisa da pessoa para existir. (pp. 76-77)

É bastante difundido que, entre as muitas constelações mitológicas com as quais lidou, Jung enxergou na alquimia um excelente e privilegiado arcabouço imagético-

simbólico para se referir às dinâmicas e aos processos típicos do inconsciente – metáforas imagéticas oriundas do inconsciente projetado, poderíamos preferir. Tal como considerou Jung (2011n), “os alquimistas de fato não descobriram a estrutura oculta da matéria, mas acabaram descobrindo a estrutura da alma, ainda que mal pudessem estar verdadeiramente conscientes do alcance de sua descoberta” (para.145, p.175). Conforme ainda considerou, “as projeções dos alquimistas não são outra coisa senão conteúdos inconscientes a aparecer na matéria; a psicoterapia moderna procura torná-los conscientes pelo método da imaginação ativa, antes que se transformem em projeções inconscientes” (JUNG, 2011o, para.107, p.86).

Nesse momento, chamamos a atenção para tais prerrogativas por não terem sido atribuídas apenas às metáforas alquímicas. Com os mitos gnósticos, Jung viu-se frente a semelhante arcabouço de imagens e símbolos *in anima*, o que lhe permitiu traçar uma aproximação entre os conceitos de inconsciente e pleroma e chamar os símbolos de imagens do pleroma. Com esse espírito em mente, neste capítulo circuiremos os diferentes mitos gnósticos tocados por Jung, quer seja em redes de ampliações simbólicas, quer seja interpretativamente, encarando-os como diferentes formas cartográficas do inconsciente.

3.1 Características do movimento gnóstico

Se, ao nos referirmos aos agrupamentos gnósticos dos primeiros séculos do cristianismo, referimo-nos a uma pluralidade sincrética de filosofias religiosas e cosmovisões, o que houve em comum entre os diferentes agrupamentos que possibilitou serem generalizados sob uma mesma denominação? Ou, se formularmos nossa questão de outra forma, quais os aspectos filosóficos e religiosos convergentes dos diferentes ramos gnósticos dos primeiros séculos do cristianismo? É de Meyer (2007) a seguinte definição:

A religião gnóstica é uma tradição religiosa que enfatiza o lugar primordial da gnose, ou conhecimento místico, entendida pelas perspectivas da sabedoria, sempre a sabedoria personificada, apresentada nas histórias da criação, especialmente as histórias baseadas nos relatos do Gênesis e interpretadas por meio de uma variedade de tradições religiosas e filosóficas, incluindo o

platonismo, para revelar claramente um caminho radicalmente iluminado e uma vida de conhecimento. (p.47)

Em nosso primeiro capítulo, quando nos preocupávamos com o lugar ocupado pelo símbolo da serpente paradisíaca, fizemos menção aos ofitas, um nome genérico para várias seitas gnósticas da Síria e do Egito que se desenvolveram por volta do ano 100 d.C. Recuperaremos esse exemplo, uma vez que ele nos ilustra aquilo a respeito do que há determinado consenso quanto a determinação de características fundamentais do movimento gnóstico (HOELLER, 1998; MARTIN, 2010; SMOLEY, 2004; ROBINSON, 2007; MEYER, 2007).

Conforme consideramos, os ofitas atribuíam grande importância à imagem da serpente do Éden e, compreendendo-a como portadora do conhecimento do bem e do mal, viram nela uma forma ímpar de representação da Eterna Sabedoria. Sobre esse tema, Jung (2011m) tece as seguintes considerações:

O Cristo, enquanto logos, é sinônimo de *naas*, a serpente do ‘nous’ entre os ofitas. O agathodaimon (o bom espírito) tinha a forma de uma serpente, e a serpente já era considerada por Filo como o animal “mais espiritual”. No entanto, seu sangue frio e sua organização cerebral inferior não dão lugar à suposição de um desenvolvimento particular de consciência; pelo contrário, sua falta de relação com o homem e sua inconsciência evidente lhe imprimem o caráter de um ser estranho, temível e fascinante em face do ser humano; por isso, é um símbolo impressionante do inconsciente: por um lado, devido à sua instintividade fria e brutal e, por outro, por que representa a natureza sofiânica ou uma sabedoria natural, contida nos arquétipos. A natureza do logos do Cristo, representada pela serpente ctônica, é a sabedoria materna da Mãe de Deus, prefigurada na *sapientia* (sabedoria) do Antigo Testamento. Através deste símbolo, o Cristo é caracterizado como uma personificação do inconsciente em toda a sua amplitude, e dessa forma, pendurado na árvore como vítima (e ‘ferido pela lança’, como Odin). (para. 456, pp. 359-360)

Nesse parágrafo, a natureza do logos sofiânico e a natureza do logos crístico são aproximadas por Jung ao *nous* ofita por meio do símbolo da adorada serpente. Embora a aproximação entre serpente e logos crístico seja possível, sobretudo a partir da perspectiva da amplificação apresentada dos motivos arquetípicos inerentes, ela não é regra infalível

quando nos atentamos tão somente aos mitos ofitas. Uma vez que a designação ofita é genérica e vem sendo empregada para designar diferentes grupos gnósticos, é importante destacarmos que alguns deles não eram cristãos, aproximando-se mais da literatura apócrifa judaica e do hermetismo, de forma que somente a associação da serpente com a natureza sofíânica seria explicitamente verdadeira na leitura dessa parcela dos mitos. Isso encontra ressonância na formulação de Meyer (2007), que considerou *a presença da sabedoria personificada como um importante elemento caracterizador da religião gnóstica*.

Para além da centralidade do culto à serpente, o argumento mitológico que unifica os ofitas é a clássica associação do Criador e da criação ao mal ou, por vezes, à ignorância. Aqui, sublinha-se a compreensão tipicamente gnóstica de que o mal possui origem na ignorância – ou seja, na ausência da gnose (HOELLER, 1998). Por conseguinte, nesse esquema cosmológico o universo é necessariamente imperfeito e o Éden, o espaço no qual se privilegia as determinações do Criador malvado ou ignorante, ganha o status de *locus* carcerário reservado à domesticada criatura-humanidade. É exatamente esse mesmo esquema que justifica a centralidade da serpente: uma vez que, ao se aproximar de Eva e oferecer o fruto do conhecimento, a serpente sofíânica afronta e desafia a ordem estabelecida pelo Criador, *nass* representa a possibilidade da libertação do cárcere demiúrgico por meio de um tipo de conhecimento. Desse modo, é a serpente que insere no quadro geral do universo um tipo especial de conhecimento que permite que o homem o transcenda.

Nesse tipo especial de conhecimento, proveniente do encontro do homem com a Sabedoria estrangeira ao quadro universal, indesejável intrusa no plano do ignorante criador, geralmente maléfico, encontramos uma das principais características do gnosticismo: *a crença na possibilidade da experimentação de um conhecimento libertador*. O que poderia ser imaginado como salvação, assim, ganha um sentido característico de libertação. É notável a percepção de que é a centralidade do papel desse tipo de conhecimento (Γνωσις, *gnosis*; em grego) nos mitos gnósticos que cunhou o termo *gnosticismo* (Γνωστικισμός, transliterado *gnostikismós*). É igualmente notável que, na expressiva maioria dos mitos gnósticos, a introdução da possibilidade da gnose no quadro universal é responsabilidade da aproximação de Sofia à matéria (HOELLER, 1998). Também é de Hoeller (1995) a consideração de que os gnósticos:

Não eram sectários nem membros de uma nova religião específica, como queriam seus detratores, mas pessoas que compartilhavam entre si certa atitude perante a vida. Pode-se dizer que essa atitude consistia na convicção de que o conhecimento direto, pessoal e absoluto das verdades autênticas da existência é acessível aos seres humanos e, mais ainda, que a obtenção de tal conhecimento deve sempre constituir a suprema realização da vida humana. Esse conhecimento ou Gnose não era concebido como um saber racional de natureza científica, ou mesmo um saber filosófico da verdade, mas um conhecimento que brota no coração de forma misteriosa e intuitiva, sendo portanto chamado em pelo menos uma obra gnóstica (o *Evangelho da Verdade*) de *Gnosis kardias*, o conhecimento do coração. (pp. 45-46)

Outra importante característica poderia ser definida como *a preferência pela doutrina emanacionista no lugar da doutrina criacionista*. Mesmo quando os mitos fazem menção à criação do universo, geralmente pelo ser demiúrgico ignorante, é possível a constatação de um grande processo emanacionista que antecede o ato criativo final. Conforme Branco (2009) nos esclarece, a emanação difere da criação, doutrina na qual o Criador se utiliza de materiais disponíveis para criar algo fora de si, uma vez que a doutrina emanacionista pretende que o Um, ao desejar se manifestar em determinado plano de existência, projeta parte de si mesmo nesse plano. A essência projetada é, então, envolvida pela “matéria” desse plano, gerando uma limitação de consciência da entidade emanante e independência de consciência na entidade emanada. Desse modo, aquilo que é emanado adquire individualidade, uma consciência diferenciada daquela da entidade emanante, embora a essência ou substância projetada permaneça inalterada. Em diferentes mitos gnósticos, o pleroma, mundo supraceleste ou divino, é constituído por uma série de emanações denominadas éons, sendo as emanações mais distantes do centro do pleroma aquelas que se envolverão mais ativamente na sempre dramática narrativa da criação do mundo físico. Dentro dessa perspectiva, as imperfeições da criação e a ignorância do Demiurgo geralmente são atribuídas a uma falha precedente no processo de emanação.

É, portanto, a doutrina emanacionista que justifica a comum distinção traçada pelos mitos gnósticos entre Deus Inefável e Demiurgo-Criador, algumas vezes tidos respectivamente como verdadeiro e falso Deus, bem como entre éons pleromáticos e arcontes auxiliares do Demiurgo. Uma vez que parcela considerável das escolas gnósticas, às vezes em um tom pessimista e ascético, consideram o Demiurgo como fruto

de uma emanção defeituosa, costumeiramente o Criador é tido como um ser maldoso e/ou ignorante, o que explicaria a realidade do mal no plano da matéria. Destaca-se que em muitos mitos o Demiurgo – às vezes referido como Ialdabaoth, Saturno, Javé, etc – é apresentado como uma emanção defeituosa de Sofia, isto é, uma emanção unilateralmente engendrada por Sofia, sem participação de sua *syzygia* ou par complementar.

É interessante constatar que, nos diferentes mitos, a distribuição ou classificação entre pares complementares, entre *syzygias*, é uma característica eônica a respeito da qual os arcontes não compartilham. De todo modo, é pela diferenciação entre um Deus Inefável e um Demiurgo imperfeito que muitos autores aproximaram o gnosticismo da concepção dualista zoroastrista e maniqueísta (MARTIN, 2010). As vertentes gnósticas, entretanto, são marcadas por um profundo sincretismo que, para além da influência zoroastrista e maniqueísta, também engloba traços de tradições gregas, sobremaneira as platônicas (TURNER, 2001), bem como das tradições helenista, hermética, astrológica caldeia, judaica, sufi e pagã que pré-datam a emergência do cristianismo (MARTIN, 2010; SMOLEY, 2004).

3.2 Mitos gnósticos consultados por Jung

No início deste nosso capítulo dissemos que, objetivando destacar a presença de *Sophia Achamoth* nos mitos gnósticos e nos aproximar do lugar ocupado por essa imagem na hermenêutica junguiana, faríamos uso de citações esparsas nas *Obras Completas*. Uma vez que já nos preocupamos em introduzir as fontes consultadas por Jung e expusemos as características mais gerais que poderiam unificar as diferentes frentes mitológicas que compõe o movimento gnóstico, nosso intuito com a exposição de tais citações é o de fomentar algum esclarecimento e alguma contextualização a respeito das características peculiares aos mitos gnósticos visitados por ele para que, munidos dessa clareza, possamos nos aproximar de uma compreensão sobre as interpretações e amplificações de Jung. Nesse momento, pela costura de um texto que procura expor de maneira compreensível as menções feitas por Jung a respeito do tema em diferentes momentos de sua obra, apresentaremos a contextualização necessária a cada uma das citações que mencionamos.

3.2.1 *Agrupamentos de emanções*

O parágrafo que escolhemos para dar início ao nosso caminho explanatório é de *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo* (JUNG, 2011e), o qual nos ilustra a forma pela qual as escolas gnósticas tipicamente agrupam diferentes emanções:

Entre os gnósticos de Irineu a Sofia constitui o mundo da Ogdoada que representa uma dupla quaternidade. Ela desce em forma de pomba à água e aí gera Saturno que é idêntico a Javé. Como já vimos, Saturno é o “outro sol”, alquimicamente o sol *Níger* (sol opaco). Na Alquimia, é considerado como *primus anthropus* (primeiro homem). É ele quem faz o primeiro homem o qual, porém, só pode rastejar como um verme. Entre os naassenos, o Demiurgo *Esaldaio* se contrapõe, como *theos pyrinos arithmón tétartos* (um deus de fogo que ocupa o quarto lugar), à trindade do pai, da mãe e do filho. O mais elevado dos três é o pai, o *archánthropos* (o homem primordial), o *acharaktéristos* (sem qualidades), *ho ano Adamas* (o Adão do alto). Em diversos sistemas, a Sofia ocupa um lugar do *protánthropos*. Epifânio cita como doutrina ebionita o fato de ser Adão idêntico a Cristo enquanto homem primordial. Em Teodoro Bar-Kuni o homem primordial são os cinco elementos (isto é, quatro + um). Nos *Atos de Tomé* o dragão diz, a respeito de si mesmo: ‘sou filho daquele que feriu e golpeou os quatro irmãos que estavam de pé’. (para.307, p.235)

Utilizando Irineu como referência, Jung correlaciona Sofia à Ogdoada – um agrupamento de oito éons, ou uma dupla quaternidade, como preferiu, emanados do pleroma original no processo que culmina na organização do mundo da matéria. O agrupamento de éons em diferentes grupos numéricos – Ogdoadas, Décadas, Dodécadas, etc – é bastante frequente nos diferentes sistemas mitológicos gnósticos e que cada um de tais agrupamentos costumeiramente se relaciona com um mundo específico do cosmos. O número total de emanções também costuma variar, podendo alcançar a casa das centenas. Tal como ocorre em parcela significativa dos mitos, aqui Sofia é apresentada como tendo descido às águas primordiais e, nesse processo de descenso, tendo dado origem a Saturno-Javé-Demiurgo, pai-criador do primeiro homem. Escolhemos esse parágrafo como ponto de partida também pela nota de rodapé que a ele se refere:

A alma voltou-se, uma vez, para a matéria, enamorou-se dela e, ardendo do desejo de sentir os prazeres corporais, não quis mais separar-se dela. Foi assim que nasceu o mundo. Entre os valentinianos, a Sofia Achatot é a Ogdoada. Na *Pistis Sophia*, é a filha de Barbelo. Enganada pela falsa luz do demônio Autades, ela cai prisioneira do caos. (JUNG, 2011e, p.235)

Nessa nota, *Jung nos indica ter enxergado em Sofia uma metáfora para a alma*. Jung também nos indica que na aproximação entre Sofia e matéria, oriunda de um processo de enganação, nos deparamos com um enredo cosmogônico. A referência mitológica utilizada é a da escola gnóstica valentiniana, dentro da qual o texto *Pistis Sophia*, também citado, talvez forçosamente, costuma ser enquadrado. Uma vez que tais escola e texto compreendem os sistemas mitológicos gnósticos mais complexos e mais bem contemporaneamente conhecidos, é para eles que decidimos primeiramente nos atentar.

3.2.2 *Pistis Sophia*

Até o descobrimento da biblioteca de Nag Hammadi em 1945, tão somente três Códices remanescentes (*Askew, Bruce e Berlim*) testemunhavam de maneira direta o pensamento das escolas gnósticas. Ao *Códice Askew*, adquirido pelo Museu Britânico em 1795, pertence o texto aqui referido pelo nome *Pistis Sophia* – um texto copta corrido (sem divisão de capítulos) composto por cento e setenta e oito folhas de pergaminho. A narrativa do texto compreende três diferentes cenários ou sequências narrativas. No primeiro deles, após o evento da ressurreição, Jesus, apresentado como um éon, continua a instruir seus discípulos. Por sua vez, o segundo cenário compreende a apresentação do mito do descenso de Sofia. Por fim no terceiro cenário, Jesus transmite mais informações aos discípulos, principalmente de ordem cosmológica, das quais o mito de Sofia também compõe parte fundamental.

Quando comparada a outras escolas gnósticas, a cosmologia apresentada em *Pistis Sophia* é bastante rica e complexa. Conforme a apresentação de Branco (2009), a história de Sofia traça as etapas mitológicas da queda e da salvação da alma-Sofia, sendo as etapas da queda ilustrativas do final do processo emanacionista por detrás da gênese do universo

e as etapas da salvação descritas como as metanoias⁷¹ de Sophia. Para compreendermos tais etapas nos deteremos em uma breve apresentação cosmológica e pneumatológica do *Pistis Sophia*.

Figura 15 – “Ialdabaoth, o poder com cara de leão”



Fonte: Howard & Jackson (2008), p.13.

De acordo com a narrativa do mito, a manifestação do universo provém do imanifesto e incognoscível – o Inefável que reinava, em silêncio, na profundidade e que é a origem de tudo. A manifestação acontece, então, primeiramente por meio da dissociação dualística entre Espírito e Matéria. Em seguida, a Mente surge como o elemento capaz de consolidar uma ponte entre Espírito e Matéria, sendo a Consciência um atributo da Mente. Desse modo, o Inefável é compreendido como fonte única não manifesta. Dele, emanam os Mistérios do Inefável, as primeiras etapas do progressivo vir a ser da Criação. É importante destacar que o processo criativo do universo dá-se por via emanacionista – pela emanação de cinco planos amplos sucessivos e dos seres que o

⁷¹ De origem grega, o sentido do termo metanoia, presente no título de nossa dissertação, é aproximado ao de uma transformação interior ou uma mudança profunda no modo de pensar (BRANCO, 2009).

habitam. A seguir, apoiando-nos sempre nos esforços elucidativos de Branco (2009), apresentamos de maneira sistemática cada um desses planos, bem como os seres que os habitam:

(I) O plano⁷² dos *Mistérios do Inefável*, ou seja, o plano das primeiras emanções, é disposto em três subplanos chamados de Três Espaços. No Primeiro Espaço, encontra-se o Logos, também chamado o Mistério do Inefável, enquanto que no Segundo⁷³ e no Terceiro Espaços encontram-se os dois aspectos do Primeiro Mistério. Esses aspectos são respectivamente o Primeiro Mistério Voltado Para Dentro e o Primeiro Mistério Voltado Para Fora, ou seja, o mistério da unidade, aquele que no *Pistis Sophia* é apresentado como o Mistério da Salvação, e o mistério que veicula o Primeiro Mistério em sua atuação no mundo. Destaca-se que o Terceiro Espaço, ou seja, o Espaço do Primeiro Mistério Voltado Para Fora, é povoado por um número de emanções ou aspectos: o Primeiro Preceito, as Cinco Impressões, a Grande Luz das Luzes e os Cinco Auxiliares.

(II) O próximo plano emanado é o do *Tesouro da Luz*. Trata-se do plano pneumático, o Pleroma, também dividido em três subplanos. O primeiro subplano é chamado de Região da Direita do Tesouro da Luz e é lá que se encontram Ieu⁷⁴, Melquisedeque e o Grande Sabaoth⁷⁵. Como auxiliares do Grande Sabaoth, encontram-se as Sete Vozes, as Cinco Árvores e os Três Améns. O segundo subplano é chamado Região do Meio e lá se encontra o Salvador Gêmeo⁷⁶. No terceiro e último, chamado Região da Esquerda, encontram-se os doze Salvadores com os doze Poderes.

(III) O plano seguinte é o *Psíquico*, o plano da Mistura. É assim chamado uma vez que mistura a Luz com Hilê – a matéria sutil –, e também é dividido em três subplanos. Na Região da Direita encontram-se Sabaoth, o Bom⁷⁷, com cinco Regentes Planetários e trezentos e sessenta Poderes ou Decanos. Na Região do Meio, encontram-se o Pequeno Iao, o Bom, e a Virgem de Luz, que é assistida por sete Virgens de Luz, quinze Auxiliares e doze Ministros. Na Região da Esquerda, também chamada Região da Retidão ou do Décimo Terceiro Éon, encontram-se o Grande Ancestral Invisível, seu par, Barbelo, e os três Grandes Poderes Tríplices. Os dois primeiros Poderes Tríplices emanam vinte e

⁷² Aqui, plano é empregado no sentido de reino ou realidade da criação.

⁷³ Também chamado Primeiro Espaço do Primeiro Mistério.

⁷⁴ Chamado de Supervisor da Luz, Primeiro Homem e Guardião do Véu.

⁷⁵ Grande Sabaoth, o Bom.

⁷⁶ Trata-se da Criança da Criança.

⁷⁷ Não confundir com o Grande Sabaoth, o Bom.

quatro Invisíveis, dentre eles Sofia e Jesus, seu par. Com relação ao terceiro Poder Tríplice, trata-se do Autocentrado, o grande vilão que se alia aos doze éons do Plano Hílico.

(IV) O plano *Hílico*, também chamado Sideral, é habitado pelos 12 éons e pelo Grande Poder com Cara de Leão. O Grande Poder com Cara de Leão foi emanado pelo Autocentrado com o objetivo exclusivo de atormentar Sofia e retirar o poder de sua luz. Ao plano Hílico pertencem o plano da Providência e o plano da Esfera, com seus Regentes e Anjos.

(V) Por fim, há o plano *material*, ou a Terra, dividida entre Firmamento, Mundo e Submundo que, por sua vez, é dividido em Orcus⁷⁸, Caos e Escuridão Exterior.

Por mais complexo que esse esquema geral possa parecer, ele nos é necessário para compreendermos que, em *Pistis Sophia*, a Sabedoria habita o plano Psíquico, o lugar do décimo terceiro éon, estando abaixo do Tesouro de Luz (Pleroma) e acima do plano Hílico. Seguindo a narrativa do pergaminho, desse lugar, o mito narra que Sofia fitou as alturas vendo “a luz do véu do Tesouro de Luz e ansiou alcançar aquela região, mas não conseguiu” (BRANCO, 2009, p.101). Como reação ao que havia visto, Sofia para de realizar os mistérios do décimo terceiro éon, suas funções no contexto da organização do cosmos, e passa a cantar hinos de louvores à luz. Foi exatamente essa a situação responsável pelo ódio dos doze éons. Como poderia Sofia desejar ascender ao Tesouro de Luz acima de todos? Dentro desse contexto de insatisfação odiosa, o mito narra que a fúria do Autocentrado – o terceiro Poder Tríplice da Região da Esquerda do plano Psíquico – uniu-se à dos doze éons. Desse modo, o Autocentrado:

(...) emanou de si próprio um grande poder com cara de leão e, de sua própria matéria, emanou uma hoste de outras emanações materiais muito violentas, enviando-as para as regiões abaixo, para as partes do caos, para perseguirem Pistis Sophia e tirar-lhe seu poder (...) Perseguiu Sophia no décimo terceiro eon, para fazer com que ela olhasse para as partes abaixo, para que pudesse ver naquela região seu poder-de-luz com cara de leão e ansiar por ele, indo àquela região, para que sua luz lhe pudesse ser retirada. A seguir, ela olhou para baixo e viu o poder-de-luz nas partes abaixo: ela não sabia que era o do poder-tríplice Autocentrado, mas pensou que vinha da luz que havia visto desde o princípio no alto, que era do véu do Tesouro de Luz. E pensou consigo mesma: irei àquela região sem meu par

⁷⁸ Ou Amente.

(syzygy) e tomarei a luz fazendo dela eons-de-luz para mim, para que eu possa ir para a Luz das Luzes, que está no ponto mais alto do Alto. (p.102)

3.2.2.1 *As metanoias de Sofia*

Tal é a descrição do *Pistis Sophia* para o conchavo malicioso que findou no descenso e no enfraquecimento de Sofia, engolida pela matéria e lançada no caos. É nesse contexto, diante do sofrimento da queda, que Sofia declama sua primeira metanoia:

Ó Luz das luzes, em quem acreditei desde o princípio, ouve afora, então, ó Luz, a minha metanoia (...) Olhei, ó Luz, em direção às partes inferiores e vi ali uma luz, pensando: irei àquela região para receber aquela luz. Fui e me deparei com a escuridão que existe no caos abaixo e não pude mais sair dali para ir à minha região, pois estava sendo atormentada por todas as emanções do Autocentrado, e o poder com cara de leão arrebatou a minha luz interior. Eu clamei por ajuda (...) Quando olhei para o alto, vi todos os regentes dos eons, que em grande número me olhavam com desdém, regozijando-se com meu infortúnio, apesar de eu não ter feito nenhum mal a eles; odiavam-me sem motivo (...) e tiraram de mim a luz que eu não havia tirado delas (...) Fiz estas coisas em minha inocência, pensando que o poder-de-luz com cara de leão pertencia a ti (...) E por causa da ilusão de tua luz, tornei-me uma estranha aos meus irmãos, os invisíveis, e às grande emanções de Barbelô (...) Quando procurei a luz, deram-me escuridão; e quando procurei meu poder; deram-me a matéria (BRANCO, 2009, pp.104-105)

Em *Pistis Sophia*, são treze as declamações proferidas por Sofia em primeira pessoa que são referidas como metanoias. Nelas, seus arrependimentos são de diferentes modos elencados. Então, onze canções de louvores, as invocações à luz, são declamadas. Em cada um de seus posicionamentos, Sofia fornece-nos testemunho do que está passando. Ela se queixa por ter sido enganada e roga por intercessão, às vezes vingança, e é apenas a partir da nona metanoia que, depois de muito sofrer pelos ataques dos serviçais do Autocentrado, passa a ser ouvida e assistida pela hierarquia superior. Seus hinos, então, passam também a professar formas de agradecimento. Essa mudança, contudo, não implica que Sofia tenha alcançado o almejado conforto espiritual – as potências trevosas emanadas a partir do Autocentrado e seu poder com cara de leão continuam a atazaná-la e a procurar um meio de capturar sua luz. Compreende-se, pois,

que as metanoias e as invocações à luz testemunham a progressiva ascensão de Sofia, com o auxílio de Jesus e dos anjos, até a libertação final representada pelo retorno ao seu lugar de origem.

3.2.2.2 *Éon Barbelo*

Nos excertos que selecionamos da primeira metanoia de Sofia, novamente nos deparamos com a éon Barbelo, cuja residência no cosmos já indicamos ser na Região da Esquerda do plano Psíquico. Barbelo, personagem de maior destaque nos mitos gnósticos sethianos, é mencionada por Jung (2011e, 2011f, 2011h, 2011j, etc) em diferentes momentos em que discorre a respeito do conceito do quatérnio como expressão simbólica da totalidade. Embora Jung mais se refira a ela como uma imagem de Deus “em quatro” ou como “Deus é o quatro” do gnosticismo (JUNG, 2011f, para.751, p.108), em *Pistis Sophia*, Barbelo é simplesmente a mãe de Sofia, também residente no plano Psíquico e, por conseguinte, distanciada do Tesouro de Luz e do Deus Inefável. No relato mítico, Barbelo é chamada de Poder do Deus Invisível e trata-se da fonte de Sofia e de 23 outras emanções. Cabe ressaltar que, entre alguns dos agrupamentos ofitas, Barbelo foi tida de maneira distinta da que aqui apresentamos: era ela uma emanção do Pai, sendo a Mãe de Ialdabaoth, de modo a ser facilmente identificada com Sofia. (BRANCO, 2009)

3.2.3 *Escola valentiniana*

Como dissemos, embora frequente, o enquadramento do *Pistis Sophia* dentro da escola gnóstica valentiniana pode ser considerada equivocadamente. Tal como no caso da mitologia exposta pelo *Pistis Sophia*, a perspectiva gnóstica de Valentinus é bastante difundida. O *Evangelho da Verdade*, pertencente ao *Codex I (Codex Jung)*, é uma das principais fontes às quais os diversos autores se reportam ao se referirem à escola de Valentinus (ROBINSON, 2007). Valentinus, educado em Alexandria no segundo século da era cristã, tornou-se um dos grandes inimigos da Igreja. Mudou-se para Roma, onde permaneceu por aproximadamente 25 anos, e estudou com Theudas, discípulo de São Paulo. É interessante a consideração de que Valentinus tornou-se um dos grandes inimigos da Igreja, tendo em vista que quase ocupou a cadeira de pontífice, perdendo, na

década de 140, para Pio I em uma acirrada disputa. A respeito da perspectiva mitológica de sua escola, acompanhemos a descrição de Martin (2010)⁷⁹:

Tal como em outras cosmologias gnósticas, Valentinus postula a existência de um Deus pré-existente e desconhecido que reside no Pleroma, imperturbável e imanifesto. Uma série de aeons são emanados formando 15 pares de masculino-feminino, refletindo o Deus desconhecido que é dito como sendo diádico [um(a) pai-mãe]. Os mais importantes são os primeiros quatro pares, Bythos (“profundidade primal”, o princípio masculino) e Ennoia (“pensamento”, também chamada Charis, significando “graça”, e Sige, significando “silêncio”, que é feminina); Nous (“entendimento”, masculino) e Aletheia (“verdade”, feminina); então Logos (“a Palavra”, masculino) e Zoe (“vida”, feminina); e, finalmente, Anthropos (“homem”, masculino) e Ekklesia (“igreja”, feminina). As emanações continuam em sentido descendente até a última que, tal como em outros sistemas, é Sophia (“sabedoria”, feminina). Na borda do Pleroma está Horos (“o limite”), dentro do qual os aeons felizmente residiam até a criação do Kenoma (“Baixo Mundo”, também conhecido como a Deficiência). (p.49)

No mito difundido pela escola de Valentinus, Sofia é compreendida como um éon habitante das proximidades de Horos, ou seja, uma emanação próxima do limite do pleroma. Desse local fronteiro, é dito que Sofia vislumbra o reflexo da luz pleromática em Bythos, a profundidade primal, às vezes descrito como o Abismo, e se sente atraída por tal encantadora luminosidade. Com esse encantamento nos vemos frente a razão do afastamento de Sofia do pleroma, um distanciamento progressivo que reverberou em toda a organização cosmológica. No transcurso de seu afastamento do estado originário – de sua queda, conforme algumas narrativas – Sofia dá origem ao Demiurgo e ao mundo material, aqui compreendido como uma sombra imperfeita do mundo pleromático superior. Tal imperfeição é creditada a Sofia por ter atuado sem o conhecimento e a participação de seu par ou consorte (*sizygia*), geralmente apresentado como o éon Jesus, dando origem à ignorância e à emanação da matéria. Com a geração da materialidade, por sua vez, nos deparamos com a gênese de dois mundos: Hebdomas, significando sete – uma referência aos sete planetas, e Ogdoas, significando oito – uma referência aos oitos céus. Um momento importante da narrativa valentiniana se desenrola no momento em

⁷⁹ Tradução do autor.

que Hebdomas emerge: em seu descenso, no instante que Hebdomas é emanado, é dito que Sofia cindiu em duas. A parte superior parou em Horos, o limite, permanecendo no pleroma com sua *sizygia* e os demais éons. Com relação à parte inferior, Sofia Achamoth, é nesse fragmento que nos deparamos com a origem de Demiurgo. Em algumas formas do mito, o surgimento da matéria é aproximado ao pesar sofrido pelo éon Sofia no momento de sua cisão. Nesse caso, é nas lágrimas sofianicas que encontramos a fonte da matéria e, por conseguinte, também a fonte da sabedoria nela contida. É ao Demiurgo, entretanto, que é atribuída a ação de ter organizado a matéria proveniente de sua mãe – processo no qual Sofia acaba sendo aprisionada na densidade. Uma vez que o Demiurgo é ignorante, até mesmo da realidade da existência das emanções que lhe precederam, e recusou-se a escutar os demais éons, é nele ou, mais especificamente, no modo como organizou a matéria, que encontramos a origem mitológica da imperfeição no quadro cósmico final. Por sua vez, *Sophia Achamoth*⁸⁰ somente poderia ser reaproximada do pleroma, deixando, assim, o estado de aprisionamento, pela intercessão direta de um par de éons – éon Cristo e éon Espírito Santo, enviados à materialidade em missão de resgate. (HOELLER, 2005)

3.2.4 Escola sethiana

Mesmo que tenhamos apresentado os mitos gnósticos de Valentinus e do *Pistis Sophia* de maneira tão abreviada e sintética, torna-se possível a apreensão de diferenças presentes nas duas narrativas. Elas depreendem principalmente da sequência de emanções eônicas, bem como do esquema subjacente de divisão do universo em diferentes mundos. Outra distinção que podemos destacar é, respectivamente, a presença ou a corriqueira ausência de um éon denominado Barbelo que, conforme nossa exposição, foi repetidamente citado por Jung e que, em alguns mitos ofitas, sethianos e no *Pistis Sophia*, foi compreendido de diferentes formas.

No que se refere à mítica sethiana, interessa-nos ressaltar que Barbelo foi compreendida como a primeira emanção do verdadeiro Deus, tal como o é Ennoia – o Pensamento – para a escola valentiniana, sendo simultaneamente um éon feminino e andrógono (MARTIN, 2010). Também devemos assinalar que, quando nos referimos a mitos sethianos, referimo-nos a mitos que ressoam com o *Apócrifo de João*, hoje tido

⁸⁰ Anagrama de *Chokmah*, sabedoria em hebraico. A respeito de *Chokmah*, cf. primeiro capítulo.

como principal fonte de referência à escola sethiana (ROBINSON, 2007). Foi embasado nessa vertente gnóstica que Jung (2011p) referiu-se à “gnose de Barbelo”, da escola barbeliota, que a considerava a existência de um éon feminino “afundada no mundo e na matéria” e “venerada como a ‘mãe dos vivos’ e designada também como ‘Espírito Santo’” (para.107, p.196). Conforme nos apresenta Martin (2010), a nomenclatura barbeliotas se refere à escola gnóstica que a academia costuma nomear como sethiana, muito embora os sethianos também demonstrem possuir uma razão específica para terem referido a si mesmos com essa nomenclatura:

Os Sethianos veneravam a figura de Seth, o terceiro filho de Adão e Eva, depois de Cain e Abel (...) Seth é dito como tendo recebido a gnose depois de ter sido instruído por Adão, que predisse que ‘Seth e sua posteridade’, tal como o Apocalipse de Adão de Nag Hammadi os chama, continuariam a experimentar o presente libertador da gnose, mas também a experiência da perseguição. (MARTIN, 2010, p.56)⁸¹

Tal como a narrativa subjacente no *Apócrifo de João* (in ROBINSON, 2007), a tradição gnóstica sethiana compreendia que o Espírito, primeiro éon e Deus, bebeu da água-luz do poder da vida e, pelo poder do pensamento, emanou Barbelo, sua contraparte feminina. Entre o Espírito e Barbelo, irradiou-se pura luz e, dela, uma faísca denominada Autogenes, costumeiramente identificado com o Cristo. Autogenes preserva a androginia e, a partir de si, emana quatro ajudantes chamados Luminárias: Harmozel, Oroiael, Dabeithai e Eleleth. Por sua vez, cada uma das quatro Luminárias emanou quatro novos seres, sendo a Sabedoria a última emanação de Eleleth. O mito narra como Sofia emanou de si uma criatura imperfeita e feia, com corpo de serpente, cara de leão e olhos de fogo: Ialdabaoth, o Demiurgo. Depois de emanado, Ialdabaoth é lançado para fora do pleroma e escondido por uma espessa nuvem que, logo, é superada e rompida. Nesse processo, doze arcontes são por ele emanados, bem como o reino material emerge. Em um determinado momento, Ialdabaoth vê a imagem do Espírito refletida nas águas materiais e, a partir do que compreendia em sua ignorância, engendrou a forma humana. Por sua vez, compadecida pela criatura sem vida recém engendrada, bem como seguindo as orientações do Espírito e de Barbelo, Sofia sopra em Adão, dando-lhe o espírito de vida.

⁸¹ Tradução do autor.

Ennoia, uma das quatro emanções de Deveithai, é então enviada para auxiliar a humanidade que, tendo superado Ialdabaoth em sabedoria, mas não em poder, já não tinha mais lugar junto ao pretensamente paradisíaco Éden.

3.2.5 *Agrupamentos judaicos e o símbolo da árvore do conhecimento*

Ainda que possam contemplar influência cristã, considera-se que, tal como os mitos ofitas, os mitos gnósticos sethianos propõem interpretações heterodoxas a elementos mitológicos vétero-testamentários presentes, principalmente, no mito do *Genesis*. Esse enfoque, evidentemente, distancia-se do mito de *Pistis Sophia*, onde o mito sofiânico, nitidamente mais preocupado com a saga de Sofia do que com os dramas do Éden, é ele mesmo narrado aos discípulos por Jesus. Existiram, contudo, agrupamentos ainda mais próximos das tradições judaicas cujos mitos, para além de terem gerado interesse em Jung, foram diretamente comparados a elementos da mítica gnóstica. A comunidade essênica – agrupamento judaico asceta e messianista muito semelhante a uma ordem religiosa que floresceu no segundo século e se tornou conhecido, em 1947, pelos escritos descobertos em Qumran⁸² – é um exemplo bastante ilustrativo. Em uma carta direcionada a Mrs. Kotschnig datada de junho de 1956, seguindo o espírito da discussão desenvolvida em *Aion* (JUNG, 2011e), Jung (2003) pondera que:

O reconhecimento de uma desconfiança fatal na divindade levou os profetas judeus a procurar uma espécie de mediador ou advogado, que defendesse perante Deus os direitos da humanidade. Como a senhora sabe, esta figura já foi anunciada na visão de Ezequiel do Homem e do Filho do Homem. A ideia foi levada avante por Daniel nos escritos apócrifos posteriores, sobretudo na figura do demiurgo feminino Sofia e na forma masculina de um administrador da justiça, o Filho do Homem, no Livro de Henoc, escrito por volta do ano 100 aC e muito popular no tempo de Cristo (...) Os rolos recentemente descobertos perto do Mar Morto mencionam uma espécie de figura mística e lendária, o “Mestre da Justiça”. Eu o considero um paralelo de Henoc ou idêntico a ele. Evidentemente Cristo aproveitou essa ideia, sentindo que sua missão era representar o papel do “Mestre da Justiça” e, portanto, o de mediador; e ele estava diante de um Deus não confiável e injusto que precisava de um sacrifício drástico, isto é, a execução

⁸² Popularizados pelo nome de Biblioteca do Mar Morto.

de seu filho, par aplacar sua ira. É curioso que, por um lado, seu auto-sacrifício significava admitir a natureza amoral do Pai, por outro lado, ensinava uma nova imagem de Deus, isto é, a imagem de um Pai amoroso no qual não há escuridão. (pp.34-35)

É justamente em torno do mencionado e misterioso Mestre da Justiça que a comunidade essênica organizou-se. No fragmento da carta que ora consideramos, Jung (2003) sugere que as imagens de Sofia, do Filho do Homem e do Mestre da Justiça indicam a constelação de um mediador ou advogado capaz de interceder pelo homem diante de um Deus inconstante e, por conseguinte, gerador de desconfiança. Nesse esquema, seguindo o raciocínio simbólico primeiramente exposto por Jung (2011j) em sua *Resposta a Jó*, tal como já o observamos no primeiro capítulo com relação à imagem judaica de *Sapientia Dei*, a constelação de tais imagens procurou responder à necessidade psíquica de lidar com as antinomias inconscientemente presentes na *Imago Dei*. Somando às imagens mitológicas judaicas que apontamos, Raziel (רַזִּיֶּל), um misterioso Ofanim⁸³, que na mística hebraica é relacionado à *sephirah Chokmah* (sabedoria; חכמה), também é merecedor de nossa atenção. Raziel é considerado como o mantenedor dos conhecimentos recônditos e, segundo lenda judaica que ecoou nos mitos gnósticos ofitas e assemelhados, em seguida ao evento do pecado original e, em algumas das versões, sem a aprovação de Deus, transmitiu à humanidade o conhecimento de todo o universo. Jung (2011o), referindo-se aos mitos gnósticos, tece o seguinte a respeito de Raziel:

Esta lenda remonta (...) a uma tradição judaica, a saber, as histórias como as relatadas, por exemplo, no Sohar: ‘Quando Adão ainda estava no paraíso, Deus lhe mandou entregar pelo santo Rasiel, o preposto aos mistérios superiores, um livro no qual estava a santa e superior sabedoria. Neste livro estavam descritas setenta e duas espécies de sabedoria em seiscentos e setenta parágrafos (...). (para.236, p.187 e 188)

É notória a sintonia temática que pode ser fomentada entre as imagens de Raziel e de *nass*, bem como ao enredo mitológico inerente ao *Livro de Enoque*, há pouco referido por Jung (2003) e a respeito do qual já nos detivemos em nosso capítulo precedente. Nossa atenção também é levada ao modo como a Sabedoria e o tema da árvore do

⁸³ Ofanim refere-se à uma ordem angélica hebraica.

conhecimento da vida e da morte entrelaçam-se com ambas as imagens, Raziel e *nass* – o anjo que, em um compasso enoquiano-luciferino, perfaz a imagem de detentor e perpetuador dos conhecimentos recônditos, e a serpente intrusa no paraíso, grande sabotadora dos planos e da ordem demiúrgicos. Consideramos pertinente, pois, ainda que estejamos cometendo uma pequena digressão em nossa circumambulação em torno das diferentes fontes gnósticas visitadas por Jung, também considerarmos uma perspectiva a partir da qual podemos refletir sobre o símbolo da árvore do conhecimento. Vejamos os comentários de Jung (2011m) a esse respeito:

Uma vez que a árvore representada pela opus é um mistério de vida, morte e renascimento, esta interpretação cabe igualmente à ‘*arbor philosophica*’ e, além disso, à qualidade da sabedoria, que dá uma preciosa indicação à psicologia. Já há muito tempo, a árvore era considerada como símbolo da gnose e da sabedoria. Assim, pois, Irineu declara que, na visão dos barbeliotas, a árvore nascera do homem (isto é, do *anthropos*) e da gnose. Designavam a árvore também com o nome gnose. Na gnose de Justino, Baruc, o anjo da revelação, é designado como árvore da vida, que lembra a árvore do Sol e da Lua, no romance de Alexandre. Os aspectos cósmicos da árvore, como árvore do mundo, coluna e eixo do mundo, já aparecem tanto entre os alquimistas, como no fundo das fantasias modernas dos homens, porquanto se trata em grande medida do processo de individuação que não é mais projetado no cosmos. (para.459, pp.362-363)

Sendo relacionada à ideia de eixo do mundo, da ligação do “de cima” com o “de baixo”, não nos surpreende a árvore ter se configurado como um relevante símbolo nos mitos gnósticos. A esse respeito, devemos levar em conta que, seguindo a cronologia presente em parcela dos mitos, Sofia transita das alturas das regiões pleromáticas às profundezas materiais, geralmente misturando-se com a matéria, para, em seguida, tornar a se elevar ao pleroma. Em outra parcela dos mitos, a dupla pertença de Sofia mostra-se simultânea, como no caso dos mitos de maior tendência valentiniana, onde Sofia cinde-se em seu descenso, de modo que é apenas um aspecto de seu ser que se afasta do pleroma. Algumas considerações de Jung (2011p) somam a essa reflexão:

A Sophia dos ofitas não era só “pneuma virginal”, mas mergulhara no reino intermediário entre Deus e o mundo. Ela significava a “vida”, isto é, segundo Leisegang interpretou, “a alma se encarnando no terrestre”. Era considerada

também a mãe dos sete planetas e portanto da necessidade astral (*heimarmene*) e do mundo terrestre. O gnóstico sírio Bardesanes conhecia duas formas desta divindade Sophia: uma delas era a deusa mãe celeste e a outra, a “Sophia decaída”. Entre os valentinianos, uma figura celeste da Aletheia (verdade), a “mãe de todas as coisas”, opunha-se à figura de Achamoth inferior. Nos chamados *Livros de Jeú* e na *Pistis Sophia*, a Barbelo opõe-se, enquanto ennoia de Deus, à Sophia decaída. Entre os mandeus, a mesma divindade aparece como Ruhâ d’Qudsâ (Espírito Santo).

Jung (2011p) prossegue considerando que, sob uma forma demoníaca, o Espírito Santo também é chamado de Namrus, a rainha dos planetas. Namrus significa “meio-dia” e “região do sul”, sendo “um demônio do sul e do calor do meio dia [As qualidades do *daemonium meridianum* (SI 91,6) se unificam de certo modo com as do Espírito Santo]” (JUNG, 2011p, para.107, p.197). Ainda de acordo com ele, “para os Padres da Igreja, o meio-dia era compreendido no sentido negativo de paixão, ambição mundana [*fervor mundanae gloriae*]. Do qual se desviara a *regina austri* (rainha do sul).” (JUNG, 2011p, para.107, p.197).

3.2.6 Mandeísmo, maniqueísmo e Sofia monstruosa

O mandeísmo, há pouco citado, refere-se a uma expressão religiosa aproximada ao gnosticismo, que reverenciava João Batista e que estabelecia Moisés, Abraão, Jesus e o profeta Mohamed como falsos professores. Interessantemente, a etimologia do nome desse movimento nos remete à palavra *manda*, que, em aramaico, denota “conhecimento”. O mandeísmo, entretanto, também costuma ser considerado como promulgador de uma perspectiva dualística do universo mais estrita do que a maioria daquelas presentes nos mitos gnósticos. No lugar de conceber um grande pleroma, a prerrogativa mitológica a partir da qual o mandeísmo compreendeu o universo refere-se a uma clara distinção entre luz e treva, entre o benéfico Deus e o diabólico Ptahil, uma divindade maléfica semelhante às mais sombrias concepções do Demiurgo gnóstico. Essa cosmovisão também encontra ressonância no maniqueísmo, expressão religiosa muito influenciada pelo zoroastrismo, que tem no profeta Mani (215 – 277) seu primeiro difusor. A perspectiva maniqueísta é aquela que compreende a matéria como intrinsecamente má e o espírito como intrinsecamente bom. (MARTIN, 2010)

Com as imagens sofíânicas decaídas, tais como a rainha do sul, ao maniqueu Namrus, às vezes também referida como Ruha, ou mesmo, em certa medida, à Achamoth valentiniana, deparamo-nos com imagens sofíânicas que, quando comparadas com os relatos mitológicos que até então apresentamos, se mostram com roupagem mais sombria e monstruosa. De igual modo, em ressonância com a proposição junguiana que indicamos a seguir, podemos considerar que essas imagens estão mais aproximadas da noção de materialidade do que da concepção de espiritualidade:

À medida que o curso da História vai-se aproximando do início de nossa era, mais abstratos os deuses se tornam, ou melhor, mais se espiritualizam. O próprio Javé deve passar por esta transformação. Na filosofia alexandrina do último século antes de Cristo, modifica-se não só sua natureza, como surgem também ao seu lado duas outras figuras divinas: o Logos e a Sofia. Estas figuras chegam mesmo a formar uma tríade com o próprio Deus, numa prefiguração da Trindade cristã. (JUNG, 2011h, para. 193, p.33)

Em nosso segundo capítulo, quando nos aprofundamos na imagem sofíânica do Espírito Santo, fizemo-lo principalmente por meio da análise do símbolo da Trindade. Nessa ocasião, tivemos a oportunidade de nos atentar ao movimento de espiritualização dos deuses e à consequente repressão dos aspectos não espiritualizáveis, nesse esquema consequentemente vivenciados de modo diabólico e sombrio, da alta espiritualidade. Também apontamos nossa compreensão de que a análise proposta por Jung (2011h) para os símbolos do dogma trindade e do Espírito Santo emblematicamente ilustra esse processo de ascensão espiritual que, mesmo que pretensamente por formação sintética de símbolos, exclui o indesejável, doravante inapropriado. Nesse momento, entretanto, interessa-nos ressaltar que a referência aqui feita a respeito da filosofia alexandrina, aquela que Jung (2011h) considera propor um esquema trinitário que prefigura a trindade cristã, também exerceu influência em uma escola gnóstica que lá se desenvolveu no segundo século.

3.2.7 Escola alexandrina e Abraxas

Fílon de Alexandria, responsável pela proposição, à luz do platonismo e da filosofia grega, de uma modalidade de leitura vétero-testamentária que equivalia o Logos

à Lei (Torah) e à ação de Deus no mundo alguma vezes é referido por Jung (2011p). Em Alexandria, entretanto, também nos vemos frente às origens do já mencionado Valentinus, que posteriormente se dirigiu à Roma e se envolveu na política religiosa. Basílides, por fim, foi um dos mais proeminentes professores da escola gnóstica, a qual referimos ter lá se desenvolvido no segundo século. De acordo com Irineu, sua escola ensinava a existência de um Deus desconhecido a partir do qual ordens angélicas foram emanadas. Embora originariamente fossem apenas seis (Mente, Cristo, Palavra, Prudência, Sabedoria e Poder), delas 365 poderes angélicos foram emanados, cada qual habitante de seu próprio céu. Segundo Martin (2010), “o último e mais baixo dos 365 poderes criou o mundo material e o homem, governados por um deus chamado Abraxas, identificado com o Deus do Antigo Testamento” e, nessa concepção cosmológica, “o verdadeiro Deus então envia Cristo para o mundo para trazer a *gnosis* liberadora, mas ele escapou da crucificação deixando com que Simão de Cyrene permanecesse em seu lugar no Calvário”⁸⁴ (p.45). Tais informações são de nosso especial interesse, vez que, já no ensaio *Sete sermões aos mortos*, Jung (2006) teve em Abraxas uma das personagens mais relevantes.

Figura 16 – “Abraxas”



Fonte: Robb (2001), p.423.

Conforme a difundida interpretação de Hoeller (1995) para o ensaio, nas experiências de Jung que o levaram a desenvolver tal escrito, Abraxas foi vivenciado

⁸⁴ Tradução do autor.

como uma imagem fomentadora de sínteses entre as antinomias subjacentes à psique. Desse modo, Abraxas é especialmente aproximado ao conceito psicológico da função transcendente e, por conseguinte, ao processo psíquico formador de símbolos (HOELLER, 1995).

3.2.8 *Escola de Simão, o Mago*

Nos aproximando do encerramento deste subcapítulo, ainda que não tenhamos mencionado um grande número dos conhecidos professores dos agrupamentos gnósticos, mas tão somente os que identificamos terem sido mais recorrentemente visitados por Jung⁸⁵, vamos nos deter em Simão, o Mago de Samaria, considerado o primeiro dos grandes e conhecidos professores do gnosticismo (MARTIN, 2010; HOELLER, 2005). Saliente-se que nossa escolha por terminar pelo primeiro grande professor não é casual. É justamente a respeito da personalidade de Simão que Jung tece, de maneira mais direta, uma proposta de compreensão psicológica, de maneira que o escolhemos como ponte entre esse subcapítulo e os que o sucederão, quando nos preocuparemos mais especificamente com nossa proposta de identificar os poucos momentos nos quais Jung diretamente interpretou e amplificou os próprios mitos gnósticos. Acompanhem, pois, o que Jung (2011n) tem a nos dizer a respeito da gnose de Simão:

(...) Na gnose de Simão, Helena ou Selene é (...) a *sapientia* (...) Em sua grande explicação, diz Simão: ‘Brotados de uma só raiz, há dois rebentos de todos os ‘éons’ que não tem começo nem fim: são eles certa força e um silêncio invisível e inconcebível. Destas forças uma vem de cima e é uma grande força, o espírito do todo, que tudo governa e é masculina; a outra, porém, vem debaixo, é uma grande meditação, e é feminina e produz tudo. Em seguida, uma se coloca diante da outra e as duas se unem, fazendo surgir no espaço entre elas um ar

⁸⁵ Em nossa apresentação dos mitos gnósticos, não mencionamos Menandro, Saturnino, Cerinthus, Marcião, Ptolomeu, Heracleon, Monoimus e Bardaisan, costumeiramente elencados dentre os professores gnósticos de maior relevância. Alguns movimentos específicos dos primeiros séculos, como os Carpocracianos, os Cainitas, os Borboritas, os islâmicos Assassinos, Druzos e Sufis e os Yezidis, bem como movimentos que posteriormente herdaram traços claros do gnosticismo, como os Massalinos, os Paulicianos, os Bogomilos e os Cátaros também não foram mencionados (MARTIN, 2010; HOELLER, 1998).

inconcebível, que não tem começo nem fim; é neste ar que reside o pai, que suporta e alimenta tudo o que tem começo e fim. Esse pai é o que está, esteve e estará; é uma força masculina-feminina, correspondente à força ilimitada que existia antes, a qual não tem começo nem fim, permanecendo na solidão. (para.155, pp.186-187)

Simão nasceu em Samaria, região conhecida por seu judaísmo heterodoxo, foi considerado como discípulo de João Batista e, contemporâneo aos apóstolos, tendo sido citado nos *Atos dos Apóstolos* (MARTIN, 2010). Dentre os ensinamentos por ele propagados, preservou-se principalmente informações a respeito da curiosa maneira como descrevia seu relacionamento com Helena, sua parceira, que, tal como Maria Madalena, foi narrada prostituta. Jung (2011p) nos esclarece a respeito de Helena:

Os discípulos de Simão o Mago veneravam sua companheira Helena como *ennoia* do Pai originário, como pneuma virginal e mãe universal (*Prunikos*, Espírito Santo, etc). Eles ensinavam que ela descera ao mundo inferior e aí engendraria os anjos e arcontes que depois a engoliram. Após numerosas encarnações dolorosas, ela decaiu até tornar-se a meretriz num bordel de Tiro, de onde foi libertada por Simão. (para.108, pp.197)

Em seu sistema cosmogônico, a Ennoia (Pensamento) à qual Jung (2011p) faz referência era tida como a primeira emanção do Deus pré-existente. Nesse esquema, como par de Deus, Ennoia é a mãe criadora de anjos e arcanjos, alguns dos quais acabaram por se rebelar contra ela. Nesse processo, Ennoia é obrigada a encarnar na matéria, tornando-se, primeiramente, Helena de Troia. Em Tiro, ao se deparar com Helena, Simão compreendeu estar diante de outra encarnação da sofianica Ennoia, que o interpelou rumo a uma missão libertadora. (MARTIN, 2010)

Vejamos a hipótese de compreensão psicológica levantada por Jung (2011p) a respeito de Simão:

Na maioria dos mitos gnósticos que mencionei, a Sophia, antes ou durante sua queda, começa a sofrer e a buscar Deus, como o ser humano. No ensinamento de Simão o Mago ela é, por exemplo, encarnada em Helena, a meretriz de Tiro, mas em outros sistemas ela não mergulha em tal miséria humana, mas na matéria desconhecida onde, presa, clama por salvação. No mito de Simão, ela reveste

precocemente traços humanos e pessoais pelo fato de que Simão se identificava com a “força de Deus” e assimilava sua amante com a Ennoia (autorreflexão de Deus). Fazendo isso, ele suprimiu as fronteiras entre a consciência pessoal e limitada do indivíduo e o arquétipo, o que equivale a uma inflação. Esse ultrapassar de fronteiras é sem dúvida responsável pelo trágico fim (legendário) de Simão. Provavelmente a inflação foi devida à necessidade de reintegrar a imagem de Deus projetada na psique, e também devido à ausência de órgão conceitual que lhe permitisse (a Simão) compreender a alma como um elemento intrapsíquico, mas não idêntico ao eu. Somente o conceito moderno de inconsciente possibilita uma tal integração. Os escritos alquímicos antigos (ao contrário da gnose) evitavam o perigo desta inflação, considerando a alma como uma realidade psíquica amplamente suprapessoal, mas tudo permanecia projetado e encravado na matéria. A Sophia permanecia como algo místico, semelhante à alma, parecendo manifestar-se no comportamento da matéria química.” (para.111, pp.199-200)

O típico desenho dos mitos gnósticos pressupõe um éon salvador-libertador, Jesus ou o Cristo nos mitos cristãos, para uma Sofia sofredora-aprisionada. Seguindo o raciocínio apresentado por Jung (2011p) a respeito de Simão, podemos inferir que, ao se deparar com Helena como uma imagem de Ennoia-Sofia, Simão identifica-se com a *Imago Dei*, com toda a potência do éon libertador, suprimindo, assim, as fronteiras entre a consciência pessoal e o inconsciente coletivo. Jung (2011x) considera tais estados “semelhantes a Deus”, tal como o que considerou (JUNG, 2011j) ter ocorrido nos eventos que antecedem o acontecimento mitológico do dilúvio, de maneira a salientar que o homem, ao enfrentar e assimilar conteúdos do inconsciente, está lidando com algo suprapessoal dotado de grande poder. Para evitar o uso dessa metáfora, Jung (2011x) introduziu o termo “inflação psíquica”, uma espécie de presunção, uma vez que tais estados estão relacionados com uma expansão da personalidade para algo que está além de seus limites pessoais: o saber infla, como disse São Paulo em sua Epístola aos Coríntios.

3.3 A primeira queda de Sofia

Como dissemos, neste capítulo nosso propósito não é, conforme corriqueiramente fez Jung, o de transitarmos pelos mitos gnósticos afim de encontrar material simbólico útil para algum tipo de amplificação de outro tema. O que pretendemos é, agora que

introduzimos as características gerais dos mitos gnósticos e particulares daqueles que foram considerados por Jung, identificar e lançar alguma luz a respeito dos poucos momentos nos quais Jung diretamente interpretou e amplificou os próprios mitos gnósticos. Nesse empreendimento, nosso intuito é o de destacarmos a presença de *Sophia Achamoth* para nos aproximarmos do lugar por ela ocupado na hermenêutica junguiana.

Debruçando-se sobre o mito gnóstico do descenso de Sofia, Jung (2011p) desenvolveu uma interessante linha interpretativa a respeito da anima pleromática que é inconscientemente projetada na matéria e que, por conseguinte, não é reconhecida como algo psíquico – um processo que considerou desenrolar no inconsciente e que facilmente pode passar despercebido. Desenvolvendo sua ideia, Jung (2011p) sugeriu uma frutífera comparação entre o mito gnóstico de Sofia e o mito grego de Eros e Psiquê e, seguindo a direção anteriormente por ele apontada, iniciamos este primeiro subcapítulo mais especificamente voltado à identificação e à exposição dos momentos nos quais Jung diretamente propôs uma análise dos mitos gnósticos a partir de uma breve apresentação do mito grego. Interessa-nos principalmente a análise de Erich Neumann (1995), uma vez que foi a partir dela que Jung baseou sua breve comparação com o mito gnóstico, e de Hillman (1984), quem também visitou o mito de Psiquê, dessa vez com um olhar distinto daqueles de Jung e Neumann.

Antes mesmo que Apuleio consagrasse o mito de Eros e Psiquê no *Asno de Ouro*, há muito que o nome e a influência de Eros grassavam na alma do povo grego. Considerado por Parmênides o deus primordial, por Hesíodo o sucessor do caos, da terra e do tártaro, por Ovídio o filho de Afrodite, deusa do cosmos e da beleza, pelos mistérios de Orfeu e de Elêusis o filho da noite, sua origem assegura sua ascendência primordial nos segredos do universo e sua potência estrutural enquanto metáfora de atração, de amor e de união nos padrões arquetípicos ocidentais. Também sendo um dos principais *daimones* socráticos e fundamental inspiração da poetiza Safo de Lesbos na descrição dos paradoxos do coração, o arrebatamento do amor em Eros é também força motriz da alma como insuflação do pneuma no corpo. Desse modo, não é possível descrevermos devidamente Eros longe de sua constelação arquetípica: o episódio dos trabalhos de Psiquê quando de seu desespero pelo apartamento de Eros constitui um de seus principais motivos na poética do mundo greco-romano. (HILLMAN, 1984; NEUMANN, 1995)

No *Asno de Ouro* de Apuleio, tem-se a deusa Vênus profundamente enciumada e ofendida pela existência mesma de Psiquê, bela princesa cultuada por toda sorte de homens, que prontamente abandonavam suas noivas no altar dos humanos para cortejá-

la no altar dos deuses. Movida pelo orgulho de deusa preterida pela beleza humana, Vênus ordena que seu filho Cupido, deus do amor, faça Psiquê apaixonar-se pela mais feia das criaturas da terra. Contudo, ao invés, pela causalidade de um acidente, é o próprio Cupido quem se apaixona por Psiquê. Ele a arrebatou ao seu lar divino para juntos gozarem do prazer eterno, mas com a condição de que Psiquê nunca olhasse frontalmente para a face de seu amor sob pena de separação. Tragicamente, em um episódio de curiosidade instigada por suas irmãs, Psiquê, munida com uma lamparina, vê a face de Cupido e acaba ferindo-o com o óleo quente derramado ao surpreender-se com sua beleza. Após ser expulsa, é condenada a vagar pela terra em busca do amor perdido. Seus trabalhos iniciam-se somente aí, na medida em que Vênus lhe impõe uma série de obstáculos que testam sua astúcia e perseverança.

Como uma primeira prova, Psiquê é colocada diante de uma montanha composta por diversos tipos de grãos misturados. Em apenas uma noite, deveria ela separar cada tipo de grão, conforme cada espécie, façanha que somente conseguiu contando com inesperado auxílio. Vênus, então, pede que a lã do Velocino de Ouro fosse-lhe trazida e, para tanto, Psiquê viu-se diante da dificuldade de lidar com indomáveis caprinos. Como terceiro obstáculo, Afrodite solicita água da nascente do rio Estige, do cume de íngreme e quase inconquistável montanha. Por fim, compreendendo que deveria impor uma prova ainda mais intransponível para persuadir Psiquê a desistir de sua busca, Vênus lhe solicita que, no reino dos mortos, trouxesse de Perséfone um pouco de sua beleza. Quando, de maneira surpreendente aos olhos de Vênus, Psiquê transpõe os quatro obstáculos, novamente conquista a presença de Eros, com quem gera Voluptas, o prazer, e ascende ao Olimpo sob a condição da imortalidade. (HILLMAN, 1984; NEUMANN, 1995)

No encontro da alma com o amor, há uma clássica *coniunctio* da psicologia analítica. Para Neumann (1995), a narrativa mítica ilustra a maneira como Psiquê experimenta a passagem para a vida adulta, equivalente a um violento rapto, uma inesperada ruptura, tendo em vista que a psicologia feminina matriarcal vivenciaria o masculino como um violador portador da morte (do fim da virgindade). A paixão de Psiquê por Eros é, assim, primeiramente compreendida como um êxtase inebriante, tal como uma monstruosidade que subjuga Psiquê. No momento em que ela deseja saber com quem se casará, entretanto, há um princípio de emersão de consciência – um abandono de um modo de funcionamento mais infantil da consciência, o que prefiguraria

"um momento trágico em que toda alma feminina assume o próprio destino" (NEUMANN, 1995, p.67). Desse modo, Neumann (1995) compreendeu que Psiquê:

(...) rompeu a participação mística com seu parceiro e lançou a ambos no destino da separação, que é a consciência. O amor como expressão da totalidade do feminino não acontece nas trevas, como um processo simplesmente inconsciente; um encontro legítimo com o outro envolve a consciência, a despeito da separação e do sofrimento. Ela dirige sua ação com toda a dor para a individuação, na qual a personalidade se experimenta na relação de um parceiro com o outro, ou seja, não somente a personalidade unida a um parceiro. Psiquê se fere e fere Eros e, através do ferimento de ambos, desfaz-se o vínculo original e inconsciente que os atava. Mas cria-se, contudo, a possibilidade de um novo encontro, cujo sentido principal é o amor entre os dois indivíduos. (p.70)

Neumann (1995) vê nas provas impostas à Psiquê por Vênus verdadeiras provações da iniciação, que considerou ser própria do desenvolvimento da psique feminina. Nelas, escolhendo seu próprio caminho diante da confusão proporcionada pela inclusão do masculino, Psiquê opõe-se a Afrodite e, em um primeiro momento, integraria seu próprio masculino interno. A partir dessa perspectiva, Neumann (1995) propôs a leitura de que Psiquê colocou as forças masculinas em movimento em suas três primeiras provações para, em seguida, ao penetrar o sombrio mundo regido por Perséfone, entrar em contato com o feminino mais profundo. Nesse processo, segundo o mais clássico esquema da individuação, o ego, agora irrigado pelo inconsciente profundo por meio da figura da anima, acaba se aproximando do Si-mesmo e expressando-o de maneira mais completa.

Fazendo menção à importância da célebre leitura de Erich Neumann (1995), mas distanciando-se da mesma na medida em que não compreende tal mito como exclusivo da iniciação das mulheres nos mistérios do feminino, Hillman (1984) considerou a união de Eros e Psiquê como a causa motriz da criatividade humana. Desse modo, vê no mito uma metáfora, não para um trajeto de desenvolvimento da psique feminina, mas para o processo do cultivo da alma. Para Hillman (1984), a anima só se torna psique através do amor e somente através de Eros que a psique é engendrada. Segundo ele, a busca desesperada da afinidade psíquica e da identidade erótica presente nos ensejos dos relacionamentos amorosos mais funcionariam como literalizações da potência do que sua

devida psiquização nos meandros da metáfora. Quase sugerindo uma substituição do monomito edípico pelas diversas ramificações da constelação Eros-Psiquê, o autor defende a radical consideração do amor como um dos *daimons* mais valiosos da alma quando de seu cultivo e cuidado – sugestão essa tão arrojada que, no que tange à clínica, implicaria desde uma revisão do paradigma transferencial até uma redefinição do campo do erótico. Fato, em todo caso, é que a importância de tal mitema resulta mais de sua raiz arquetípica, sempre aberta às muitas leituras, do que de sua literalização nas figuras de um relacionamento.

Retomando as indicações que abriram este subcapítulo, Jung (2011p) propôs uma compreensão específica a respeito do mito gnóstico do descenso de Sofia, ou seja, da presença da sabedoria na matéria: “a projeção da imagem anímica na *psychis* é de fato um acontecimento que deixou sua marca em quase todos os sistemas gnósticos, sob a forma da ‘Sophia decaída’. Esta última é uma hipóstase feminina da divindade, que mergulhou na matéria” (JUNG, 2011p, para.107, pp.196). Segundo Jung (2011p), tal evento mitológico expressa, do ponto de vista psicológico, uma representação de um processo típico do inconsciente – “a saber, desse momento em que a anima pleromática – a anima como um arquétipo do inconsciente coletivo, se projeta na matéria onde ainda não é reconhecida como algo psíquico, mas se aproxima consideravelmente de compreensão humana” (JUNG, 2011p, para. 107, pp.197). Também dissemos a respeito da proposição de uma interessante comparação entre a grega Psiquê e a gnóstica Sofia. A seguinte citação, um breve comentário ao mito de Sofia e ao processo de projeção da anima pleromática (arquetípica), ou seja, da anima distanciada da individualidade do sistema ego-consciência, traz-nos maior clareza a respeito do modo como pontes de sentido foram erguidas entre os dois mitos que consideramos:

Uma representação deste mesmo processo encontra-se, por exemplo, no antigo conto de “Amor e Psiqué” narrado nas Metamorfoses de Apuleio. Nesse conto, a anima aparece primeiramente como a deusa Vênus, isto é, como uma forma puramente divina, arquetípica, com uma marca acentuada de imago da mãe. Diversamente, Psiqué, a filha do rei, perseguida por Vênus, é uma figura da anima, que já se coloca no nível humano; mas, na medida em que é uma princesa de conto, ela é também um conteúdo em grande parte coletivo. Não é a esposa de um ser humano, mas de Eros, um daimon. Somente a filhinha Voluptas (volúpia),

que Psiqué dá à luz no fim do conto, deve ser olhada como a alma individual de Litcius, o herói do romance. (JUNG, 2011p, para. 107, pp.197-198)

Procurando definir o arquétipo da alma, Jung (2011x) propõe que todo o ser do homem, corporal e espiritualmente, pressupõe a existência do ser da mulher, que o complementa, e vice-versa. Seguindo esse raciocínio, muitas vezes revisitado e revisto por importantes teóricos da Psicologia Analítica, Jung (2011x) conceituou a existência de uma imagem coletiva da mulher no inconsciente do homem, “com o auxílio da qual ele pode compreender a natureza da mulher” (para. 300, p.80), assim como a existência de uma imagem coletiva do homem no inconsciente da mulher (animus). Neste particular, é interessante novamente destacarmos que Jung toma as imagens e, especificamente, suas formas e conteúdo como “declarações da alma” (JUNG, 2011d), que possuem significação, referencial e dignidade em e por si mesmas. Jung (2011b) também concebeu, distanciando-se um pouco do esquema de complementariedade psíquica para o sexo biologicamente expresso no corpo, a complementaridade da alma em relação à persona, bem como considerou a atuação do arquétipo na psique como sendo a de “em estabelecer uma relação entre a consciência individual e o inconsciente coletivo” (JUNG, 2006, p.475). Uma vez que retomamos as proposições mais clássicas acerca da conceituação do arquétipo da alma, na citação a respeito de Eros e Psiqué que ora destacamos, Jung (2011p) aproxima Vênus, apresentada como uma imagem da alma, da realidade arquetípica – do âmbito do inconsciente que é compartilhado e que, nesse caso em especial, tal como uma realidade espiritualizada, é compreendido como mais distanciado da materialidade e da humanidade – com uma acentuada marca de imago materna. Psiqué, por sua vez, também é relacionada por Jung (2011p) ao arquétipo da alma, entretanto, embora também carregada de elementos coletivos, mais próxima do nível humano. Essa divisão de imagens de alma entre mais espiritualizadas ou pleromáticas e mais próximas do humano ou da materialidade encontra ressonância nos mitos gnósticos – ressonância com a qual Jung (2011e) demonstra ter se preocupado ao fazer uso do conceito gnóstico de *syzygia* para discorrer a respeito da natureza desse arquétipo. A respeito dos dois tipos de imagens de alma, podemos nos referir à eônica Ennoia que se opõe à Helena de Simão, o Mago; à divisão experimentada pela pleromática éon Sofia, de Aletheia nos mitos valentinianos, que passa a se contrapor à Sofia Achamoth, caída na materialidade; à *nass* ofita que se contrapõe ao Logos pleromático; ou mesmo à mãe Barbelo que, nos mitos sethianos, se contrapõe à Sofia.

Prosseguindo no caminho das similaridades de sentido entre os mitos, Vênus, que, enciumada, impõe obstáculos no caminho de Psiquê, a fim de roubar-lhe a centralidade do interesse e do apaixonamento humano, poderia ser comparada ao Autocentrado de *Pistis Sophia*, que, também enciumado, é o responsável pelas emanações, dentre elas o grande poder com cara de leão, que incessantemente procuraram perturbar e subtrair a luz a Sofia.

Embora aqui estejamos trilhando um caminho que destaca similaridades entre distintos mitos, tais similaridades, entretanto, não poderiam fazer com que deixássemos de também assinalar fundamentais distinções. Enquanto que, no mito de Psiquê, voltamos para a história de uma mulher que se aproxima do divino para, em seguida, por uma intransigência, dele se afastar e, depois de provada pelos deuses, ascender ao Olimpo, no mito gnóstico de Sofia encontramos um movimento refletido, na contramão do mito grego: nele, vemo-nos diante da história de um éon feminino, uma divindade, que, também por uma intransigência, se distancia do pleroma e, depois de ser provada pela materialidade, reascende às alturas.

Em outra citação de Jung (2011m), estando ele novamente se referindo aos mitos gnósticos, encontramos mais luz a respeito das analogias mitológicas destacadas:

Este singular mito da criação é evidentemente “psicológico”: ele descreve, sob a forma de uma projeção cósmica, a separação da alma feminina de um consciente masculino orientado para o domínio espiritual e com tendência para o absolutismo, isto é, para uma vitória definitiva do espírito sobre o mundo sensível; isto, na filosofia pagã da época e também no gnosticismo. Esse desenvolvimento e essa diferenciação da consciência encontraram sua expressão literária nas *Metamorfoses* de Apuleio e particularmente em seu conto *Amor und psyche*, tal como Erich Neumann mostrou na análise que fez deste último. (JUNG, 2011m, para.451, p.357)

Não seria exatamente no absolutismo do domínio espiritual – na identificação unilateral da consciência, pessoal e coletiva, com o ideário espiritual pleromático – que poderíamos encontrar a raiz da mencionada projeção cósmica? Decerto, Jung (2011m) aproximou tal raiz do evento psíquico da cisão posta entre a alma feminina e o espírito masculino. Nesse sentido, estamos diante de um movimento da psique que em muito se assemelha àquele metaforizado nos mitos judaicos visitados em nosso primeiro capítulo,

onde Javé, segundo a linha interpretativa proposta por Jung (2011j), se esquece de sua alma criadora, *Ruah Elohim* – o Espírito de Deus que pairava sobre as águas primordiais. No desenho mitológico vétero-testamentário, a *Imago Dei* demonstra estar partida, incapacitada de abarcar ou de reconhecer como parte de si mesma imagens femininas ou aspectos atribuídos ao feminino. Desse modo, é como se o espírito idealizador da ordem cósmica, espírito arrogado da perfeição, como quis Jung (2011j), estivesse cindido da alma, mãe engendradora desse mesmo cosmos que é mais propensa à inteireza, mitologicamente posta como um atributo feminino, do que à perfeição patriarcalizadora.

Movimento semelhante ao que apontamos também é encontrado metaforizado nos mitos gnósticos. Dessa vez, contudo, não por meio do roubo do protagonismo da atuação da *Sapientia Dei* pela pretensão monoteísta patriarcal de Javé, mas pelo afastamento de Sofia da realidade pleromática superior. Afastando-se do superior perfeito, Sofia rouba-lhe a inteireza originária e acaba por se aproximar da materialidade e da humanidade da vida. Quanto à Psiquê, humana originariamente estrangeira à realidade espiritual, ela se afasta de Eros, dos encantos inconscientes propícios de fomentarem processos de identificação pela característica numinosa do divino, para posteriormente dele novamente se aproximar, dessa vez modificada e mais fortalecida. A busca de Psiquê por Eros em muito se assemelha à busca de Sofia por seu par perdido, a *sizygia* Cristo, conforme a narrativa do *Pistis Sophia*; por Protopater, segundo a escola sethiana; ou mesmo à busca pela apaixonante luz que fomenta sua curiosidade ao reluzir na escuridão, como no caso da aproximação de Sofia em direção de Bythos na narrativa valentiniana. Atentar-nos-emos aos comentários de Jung (2011d) a respeito desse último:

(...) o caminho da alma que procura o pai perdido – tal como Sofia procurando Bythos – leva à água, ao espelho escuro que repousa em seu fundo. Aquele que escolher o estado de pobreza espiritual, a verdadeira herança do protestantismo vivido até as últimas consequências, chega ao caminho da alma que conduz à água. Esta, no entanto, não é uma expressão metafórica, mas um símbolo vivo da psique escura. (para.33, p.25)

As sinas de Psiquê e de Sofia iniciam-se no “escuro espelho” – ou, mais especificamente, na luz que iluminou o quarto escuro e na luz que reluziu refletida na escuridão, respectivamente. Porque transgrediu a regra colocada pelo deus, iluminando e ferindo o rosto de Eros, Psiquê precisou empreender severas provações para que

novamente pudesse se aproximar do divino *daimon*. Porque transgrediu os limites do pleroma, aproximando-se de Bythos e acreditando estar se aproximando da luz que a fascinara, Sofia precisou sofrer penosas metanoias para que novamente pudesse ascender às altas hierarquias eônicas. Não poderíamos propor alguma similaridade de sentido entre as metanóias e os hinos à luz da narrativa do *Pistis Sophia* e as provações venusianas impostas a Psiquê? Tratando-se especificamente de duas imagens relacionadas ao arquétipo da anima (JUNG, 2011p), ou seja, justamente de imagens que tipicamente personificam a função psíquica capaz de estabelecer conexões criativas entre a consciência com o inconsciente profundo (JUNG, 2011m), não é de todo surpreendente as similaridades entre Sofia e Psiquê. As distintas buscas pela luz pleromática na companhia dos éons ou pela realização amorosa na companhia de Eros, muito bem poderiam metaforizar o empreendimento de caminhos de aprofundamento anímico mediante processos postos pela vida. A esse respeito, é de especial interesse nos atentarmos a Jung (2011a) também ter definido a anima como o arquétipo da vida:

Assim, do homem também faz parte o feminino, sua própria feminilidade inconsciente, que designei como Anima. Nos pacientes ela frequentemente aparece sob a forma de serpente. O verde, como cor da vida, combina perfeitamente com ela. Verde também é a cor do *Creator Spiritus*. Eu defini a Anima simplesmente como arquétipo da vida. Se aqui, em aparente contradição, pelo símbolo da serpente lhe é atribuído também o atributo do “espírito”, isto acontece porque a Anima personifica todo o inconsciente, inicialmente e enquanto sua imagem não puder ser diferenciada de outros arquétipos. Em diferenciações posteriores, a figura do ancião (sábio) que é um arquétipo do “espírito” geralmente se desliga da Anima. Este se comporta em relação a ela como o pai (espiritual). Por exemplo, Wotan e Brunhilde, ou Bythos e Sofia. (JUNG, 2011a, para. 678, p.508)

Uma vez que a Sofia valentiniana habitava na proximidades do limite do pleroma (Horos) – da unidade inconsciente ainda indiferenciada e primordial –, ou, usando outros mitos gnósticos como referência, é constantemente descrita como o último éon emanado, torna-se fácil imaginá-la como face visível do pleroma, possuidora da prerrogativa da personificação do inconsciente como algo próximo do sentido de totalidade. Mas o mito se desdobra e, tal como a descrição de Jung (2011a) acerca do desligamento entre espírito-sábio e anima, tal desdobramento implica em transformações na organização cósmica:

Sofia distancia-se do pleroma. No início do processo de descenso, é necessário que o destacuemos, muito semelhante à periférica *Sapientia Dei*, a alma ainda pertence aos meandros do inconsciente. O mito ainda não aponta eventos que indiquem a emersão de um sistema egóico. Jung (2011m), utilizando-se dos escritos de Irineu como referência fundamental, assinala isso quando diz que “fora da luz e do pleroma, ela [Sofia] tornou-se informe, amorfa como um aborto, porque ela não compreendia nada (isto é, ela se tornara inconsciente)” (p.356, para.449). Ele desenvolve seu raciocínio com as seguintes considerações:

Desse modo, o elemento masculino se subtraía ao perigo de ser tragado e permanecia na luminosa esfera pneumática. Pelo contrário, o feminino, movido em parte por um ato de reflexão e em parte por uma necessidade, se punha em ligação com as trevas exteriores. O sofrimento que o acabrunhava consistia numa cadeia de emoções, como a tristeza, o medo, a consternação, a perplexidade, a nostalgia; ora ria, ora derramava lágrimas. E foi justamente desses “afetos” que saiu toda a criação (JUNG, 2011m, p.357, para.450)

A transgressão sofianica foi responsável por cindir o pleroma, por deslocá-lo da inércia da indiferenciação dos opostos ao retirar-lhe a inteireza. Ao pôr-se em contato com as trevas exteriores, Sofia é atravessada por afetos, bons e ruins. Ademais, conforme ilustrou Jung (2011n), os afetos amargos e Sofia podem muito bem se expressarem bastante aproximados: “a sabedoria provém da amargura ou de que modo a amargura representa a origem das cores” (para.329, pp. 325-326). A amargura desses afetos, entretanto, não impedem Sofia de pedir por auxílio, tal no *Pistis Sophia* ou em momentos que justifiquem que, segundo Jung (2011p), “esta forma feminina é caracterizada como anima da matéria alquímica (...), pedindo que a ajudem” (para.258, p.277). Tal situação também nos traz à memória que, ao iluminar a face de Eros e por ela se encantar, Psiquê fere o divino amor e também é ferida. Sofia e Psiquê perfazem imagens de almas feridas, almas que sofrem. De que maneira poderíamos compreender a fonte da ferida da alma? Em uma carta direcionada a Neumann de janeiro de 1952, Jung (2002) traz-nos pistas a esse respeito:

Deus é sempre específico e sempre localmente válido, caso contrário ele seria ineficaz (...) A sophia é realmente mais simpática para mim do que o demiurgo, mas não tenho simpatia alguma pela realidade de ambos. O próprio Deus é uma *contradictio in adiecto*, por isso necessita do ser humano para tornar-se Uno. A

sophia está sempre na frente e o demiurgo sempre atrás. Deus é uma doença que o ser humano deveria curar. Para esta finalidade Deus entra no ser humano. Por que ele faria isso, se já possui tudo? Para alcançar o ser humano, Deus certamente precisa mostrar sua verdadeira forma; caso contrário o ser humano continuaria eternamente louvando a bondade e a justiça dele, negando-lhe assim o acesso. Isto só pode acontecer através de Satanás, o que não justifica, porém, a atividade satânica; caso contrário Deus não seria reconhecido verdadeiramente. O ‘advogado’ parece-me ser sophia ou onisciência. Oceano e Tétis já não dormem juntos. Keter e Malcut estão separados, Shekiná está no exílio; esta é a razão do sofrimento de Deus. O *mysterium coniunctionis* é um assunto do ser humano. Ele é o *nymphagogos* do casamento celeste. Como pode um ser humano distanciar-se desse fato? Ele seria então um filósofo que fala sobre Deus, mas não com Deus. A primeira coisa seria fácil e daria ao ser humano uma certeza falsa, mas a segunda é difícil e por isso extremamente impopular. E foi esta a minha lastimada sorte, havendo necessidade de uma doença enérgica para quebrar minha resistência. Em toda parte devo estar *sob* e não *sobre*. Qual seria a aparência de Jó, se ele pudesse ter-se distanciado? (JUNG, 2002, pp.208-209)

O *mysterium coniunctionis* é um assunto do ser humano, diz Jung. Segundo as proposições junguianas, se a ferida é de Deus, a cura é humana. Ou, melhor dizendo, a cura também é da alma humana – da Sofia que, embora ferida, é capaz de advogar a favor do homem em um drama arquetípico numinosamente maior do que suas próprias capacidades; da Psiquê capaz de atrair para si almejado *daimon*. A reunião das partes fragmentadas da *Imago Dei* na alma humana, dito de outro modo, aqui é compreendida como uma tarefa com a qual o homem pode lidar contando com os favores da anima. A respeito da divina cura, ainda podemos considerar que, na mesma medida em que a divinização de Psiquê produz a humanização de Eros, a transgressão de Sofia traz a divindade para a humanidade, para a matéria – produz a divinização do mundo, doravante também dotado de alma. Não seria, como temos insistido, a curiosidade de Psiquê que olha para Eros semelhante à curiosidade de Sofia que olha para o reflexo da luz nas profundezas de baixo? A mariposa grega e a serpente gnóstica mostram-se bastante próximas. O que há é a alma, sua projeção de alma ferida, mas ainda alma. Sofia e Psiquê são alma, são da alma. Ao se afastar da proposta de Neumann (1995) sobre o mito de Psiquê retratar de maneira específica as fases do desenvolvimento da psique feminina, Hillman (1984) proporciona interessante inovação interpretativa. No mito grego, Hillman

(1984) viu a alma, o cultivo criativo da alma que é vivente, não deslocada da materialidade imposta pela vida, tampouco subjugada pelas ideias do espírito. Talvez, ao não se deter em proposições que procurassem distinguir psiques masculinas de femininas, não deslocando a lógica do corpo para a lógica da alma, Hillman (1984) tenha cultivado uma postura mais sofianica em seu olhar para o mito grego – um olhar ressonante ao emprego do borrão do véu que, tal como o apresentamos em nosso primeiro capítulo, autorizaria a coabitação das contradições dos opostos em um mesmo cenário psíquico. Prossigamos então, nos atentando à segunda queda de Sofia, quais outras contribuições as narrativas sobre Sofia poderiam nos trazer, agora com a inserção de uma nova personagem no drama que desenhamos em torno da alma: o ego.

3.4 *A segunda queda de Sofia*

Há pouco, enquanto percorríamos o mito do descenso de Sofia pelo caminho assinalado por Jung (2011m), isto é, pelas similaridades de sentido que compõe com o mito de Eros e Psiquê, assinalamos que Jung viu na queda de Sofia uma metáfora para a separação do espírito e da alma, bem como para a conseqüente projeção cósmica dessa última na matéria. Nesse percurso, nossa atenção focou-se nas imagens do arquétipo da anima que foram evocadas nas mitologias consultadas. Na perspectiva que apresentamos o pleroma original foi apresentado como um possível símbolo do inconsciente indiferenciado e, a partir dos desdobramentos mitológicos que implicaram no descenso de Sofia, semelhantemente às matérias simbólicas abordadas em nosso primeiro capítulo, nos vimos diante de uma *Imago Dei* fragmentada. Em nosso presente subcapítulo, prosseguiremos com a análise iniciada, agora em uma etapa distinta da anterior, e, para tanto, consideramos que, para além da divisão entre alma e espírito, a história de Sofia também nos traz elementos suficientes para considerarmos outra divisão, dessa vez entre inconsciente e consciência. É nos detendo nessa segunda divisão que nos depararemos com os elementos mitológicos que nos permitem refletir a respeito de uma segunda queda sofrida por Sofia.

Referimo-nos ao processo pelo qual o ego emerge das profundezas anímicas e, para prosseguirmos, revisitaremos as definições psicológicas pertinentes:

Nossa consciência não se cria a si mesma, mas emana de profundezas desconhecidas. Na infância, desperta gradualmente e, ao longo da vida, desperta

cada manhã, saindo das profundezas do sono, de um estado de inconsciência. É como um criança nascendo diariamente do seio materno. (JUNG, 2006, p.478)

Enquanto a escola de Viena propunha o entendimento da gênese do inconsciente através do recalque, a perspectiva junguiana se distanciou desse modelo ao postular aprioristicamente a existência do inconsciente (STEIN, 2006). Primeiro, o inconsciente; dele, a gradativa emersão da consciência e do ego que lhe é central, “aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam” (JUNG, 2011e, p.13, para.1). Trata-se do “fator que constitui como que o centro da personalidade empírica” (p.13, para.1), uma vez que o eu é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa, que é “constituído por duas bases aparentemente diversas: uma base somática e uma base psíquica” (p.14, para.3). A perspectiva ontológica junguiana, já que também considera a existência daquilo que subjaz os limites da consciência e do eu, o inconsciente em suas porções pessoal e coletiva, propõe que “o fenômeno global da personalidade não coincide com o eu, isto é, com a personalidade consciente; pelo contrário, constitui uma grandeza que é preciso distinguir do eu” (p.14, para.3). Acompanhem os comentário de Jung (2011e) a respeito da relação entre o ego e o fenômeno mais total da personalidade:

Por isso propus que a personalidade global que existe realmente, mas que não pode ser captada em sua totalidade, fosse denominada *si-mesmo*. Por definição, o eu está subordinado ao si-mesmo e está para ele, assim como qualquer parte está para o todo. O eu possui o livre-arbítrio – como se afirma –, mas dentro dos limites do campo da consciência (...) Do mesmo modo que as circunstâncias exteriores acontecem e nos limitam, assim também o si-mesmo se comporta, em confronto do eu, como uma realidade objetiva na qual a liberdade de nossa vontade é incapaz de mudar o que quer que seja. (p.16, para.9)

Conforme Jung (2011e) pondera, a “assimilação do eu pelo Si-mesmo deve ser considerada uma catástrofe psíquica” (p.37, para.45), algo que aniquilaria o próprio eu. Em contrapartida, a assimilação da sombra, “isto é, a tomada de consciência do inconsciente pessoal” (p.35, para.41) pela consciência é desejada, enquanto que, “embora os conteúdos da anima e do animus possam ser integrados, a própria anima e o próprio animus não o podem, porque são arquétipos” (p.33, para.40), extrapolando os limites da própria psique (JUNG, 2006). A clareza a respeito desses conceitos que retomamos nos

interessa uma vez que, conforme temos indicado, na compreensão analítica mais clássica é justamente o arquétipo da alma que personifica a autonomia do inconsciente coletivo e acaba viabilizando uma ponte capaz de liga-lo à consciência que envolve o eu. Essa mesma clareza, entretanto, é um tanto turva, principalmente levando-se em consideração que os conceitos aqui destacados podem se sobrepor em alguns de seus aspectos fundamentais.

Na viabilização da ponte entre consciência e inconsciente a alma exerce um papel de mediação e assume a formatação de uma função da consciência enquanto de seu relacionamento com o inconsciente profundo. Tocando as extremidades do eu e daquilo que poderíamos imaginar como dele estando muito distante, não haveria como não existir a falta de clareza oriunda da mencionada tendência à sobreposição de conceitos. Ainda a esse respeito, em nossa *Introdução*, dissemos que Jung (2011c) propôs a compreensão da psique em duas porções, sendo uma consciente e a outra inconsciente e que, embora essa não fosse uma regra sem exceções, priorizou a utilização da terminologia “psique” para se referir à segunda dessas porções (JUNG, 2006).

Ao mencionarmos exceções, nos referíamos a Jung (2011b) ter utilizado o termo “alma” para se referir ao “complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como ‘personalidade’” (p.424, para.752). Ao fornecer tal definição, Jung estreita o conceito da alma ao do Si-mesmo, referido como o fenômeno global da personalidade (JUNG, 2011e). Como, nesse mesmo momento, ele também considera a atitude da alma como complementar-compensatória à atitude da persona⁸⁶, a aproximação entre os conceitos de alma e do arquétipo da alma também é estreitada: “denomino persona a atitude externa, o caráter externo; a atitude interna denomino alma, alma” (JUNG, 2011b, p.428, para.758). Levando em consideração todas essas formulações, nos atentemos à apresentação fornecida por Jung (2011e) ao símbolo do Demiurgo gnóstico:

A imagem primordial da quaternidade se unifica, entre os gnósticos, na figura do Demiurgo ou do *Ánthropos*. Este torna-se, de certo modo, vítima de seu próprio ato criador, ao ser aprisionado pela *Physis* (natureza) no seio da qual ele desce. A imagem da *anima mundi* ou do homem primordial latente na escuridão da matéria

⁸⁶ A persona é apresentada como um complexo funcional com o qual o eu costumeiramente se identifica e “que surgiu por razões de adaptação ou de necessária comodidade, mas que não é idêntico à individualidade. O complexo funcional da persona diz respeito exclusivamente à relação com os objetos” (JUNG, 2011b, p.426, para.755).

expressa a existência de um centro que transcende a consciência e que concebemos como um símbolo da totalidade, por causa de sua quaternidade e rotundidade. (JUNG, 2011e, para.308, pp.235-236)

Como as explicações teóricas que acabamos de retomar, ou mesmo a descrição de Jung sobre a imagem do Demiurgo, poderiam se coadunar com os mitos sofianicos que temos considerado? De um modo um tanto surpreendente, Jung introduz o Demiurgo como um símbolo da quaternidade, próximo, portanto, de uma expressão possível da totalidade psíquica, e o aproxima de *Anthropos*. Esse último, entretanto, costumeiramente toma parte nas mitologias gnósticas, tais como as das escolas de tendência valentiniana, como um éon que se manteve no pleroma, resguardado da materialidade e de todos os dramas que se desdobraram do descenso de Sofia. Como poderia, então, relacionar-se com o Demiurgo, que justamente negou a realidade pleromática no exercício de seu ato criativo? Nessa aproximação encontramos uma possibilidade de imagem para a relação do complexo do ego com o Si-mesmo – uma relação que, como há pouco nos atentamos, classicamente é proposta acontecer de modo intermediado, sob o preço de dura pena ao ego no caso de algo distante disso se concretizar. Nessa mesma citação, Jung também faz menção à uma imagem dessa intermediadora, uma diplomática imagem do arquétipo da anima. Isso acontece no momento em que aproxima o Demiurgo da *Anima Mundi*, da alma presente no mundo. Na mítica gnóstica essa alma não teria outra identidade senão a do éon Sofia.

Apesar da indiferenciação inerente à apresentação feita por Jung das diferentes imagens por ele relacionadas ao Demiurgo, nos diferentes mitos gnósticos, uma vez emanado de Sofia, o Demiurgo a renega e ignora. Tal atitude de Demiurgo não é exatamente exclusiva de sua relação com Sofia. O deus organizador da matéria também ignora a realidade de todo o pleroma que lhe é superior. Se a indiferenciação apresentada por Jung reverberasse nos mitos, facilmente poderíamos reconhecer no Demiurgo uma boa metáfora para alguma concepção de totalidade. Nesse momento, entretanto, o consideraremos apenas tal como apresentado nos mitos, como um ser distinto e isolado do pleroma, de *Anthropos* ou de qualquer outro éon, bem como distinto e isolado de sua mãe, Sofia. Com isso, assinalamos que, depois que a alma deixa o espírito, há a emergência de outra separação: entre alma e ego. Nos mitos gnósticos, a alienação do ego de sua alma nutridora pode ser encontrada justamente na negação da Sabedoria pelo Demiurgo, que aqui nos referimos como uma segunda queda sofrida por Sofia.

Temos apresentado que, nos mitos gnósticos visitados por Jung, a autoria do universo tal como apreendido e conhecido pela humanidade pertence ao Demiurgo. Embora Sofia, por seus afetos, tenha emanado a matéria em algumas das versões do mito, foi ao Demiurgo que coube moldá-la, imaginando-se o único Deus e desconhecendo a existência dos seres que o antecederam. Ialdabaoth, entretanto, não costuma agir de maneira solitária, mas conta com o auxílio de arcontes, fiéis vassalos por ele mesmo emanados, ora presentes em seu ato criativo, ora atuantes no empreendimento da sustentação já “demiurgicamente” organizada. Se, por um lado, é costumeiro nos depararmos com a distinção entre o verdadeiro e o falso Deus nos mitos gnósticos, por sua vez, essa mesma distinção entre verdadeiro e falso também é encontrada em relação aos éons. Nesse caso, os arcontes estão para os éons tal como o Demiurgo está para o Inefável. Tal como nas divisões dos éons em diferentes tipos de agrupamentos numéricos, conforme a escola gnóstica os arcontes também são apresentados variando em número e organização. Uma diferença fundamental que poderíamos destacar, entretanto, é a de que, diferentemente dos éons, os arcontes não são compreendidos em pares complementares (*syzygias*). Em *Mysterium Coniunctionis*, Jung (2011o) se deteve nas escolas que, com uma tonalidade hermética⁸⁷, propuseram a existência de sete arcontes:

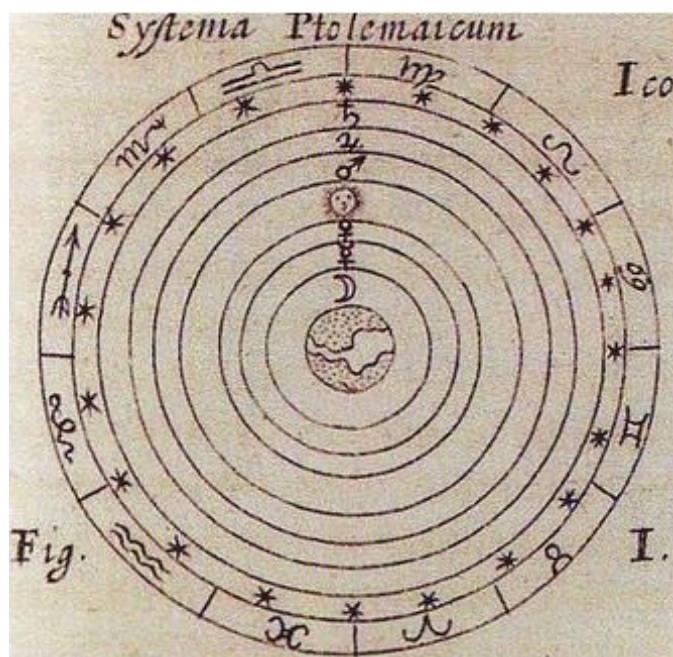
Os sete arcontes correspondem aos sete planetas e significam tanto esferas como portões que o myste (o iniciado) deve percorrer em sua ascensão. Aí está a origem da Ogdôade, que como se percebe deve consistir dos sete e do seu pai Jeová (...) Este arconte supremo, como o sabemos também de outras fontes, tem cabeça ou forma de leão. Ele corresponde ao Miguel do diagrama dos ofitas, e é nomeado em primeiro lugar na lista dos anjos. “Jaldabaoth” quer dizer “filho do caos”, e por isso é o primogênito de uma nova ordem, que substitui o estado original do caos (...) A antiga imagem do mundo, na qual a Terra representa o centro imóvel do universo, consta de céus, isto é, de esferas que se agrupam de maneira concêntrica em torno do centro comum e são designadas conforme os planetas. A mais externa das esferas dos planetas ou dos arcontes é a de Saturno. A esta segue para fora a esfera das estrelas fixas (...) Trata-se aqui (...) de uma Ogdôade,

⁸⁷ A cosmologia hermética considera os sete planetas da astrologia clássica como intermediários entre matéria e divindade, responsáveis por dotar a alma humana de densidade corpórea e afetos desmedidos. Tal influência recaiu sobremaneira na escola gnóstica valentiniana, que mais destacadamente considerou a existência de sete arcontes e os associou às esferas planetárias.

como é referida por Irineu no sistema de Ptolomeu. Neste último a oitava esfera é Achamoth (=Sophia, sapientia, sabedoria) [O demiurgo é Hebdômade, mas Achamoth é Ogdôade], portanto de natureza feminina, como de resto também em Damásio é atribuída a Cronos a Hebdômade, e a Reia a Ogdôade. (JUNG, 2011o, para. 240, pp.191-192)

Jung (2011o) se refere à uma proposta cartográfica do cosmos em que, tal como na astrologia clássica e no hermetismo, bem ilustrados na imagem que apresentamos a seguir, a esfera da Terra ocupa o lugar central e imóvel do universo. Em torno dessa esfera central, então, dispõem-se de maneira concêntrica os demais círculos planetários, sendo o saturnino o último deles.

Figura 17 – “*Iter extaticum* de Athanasius Kircher, 1671”



Fonte: Robb (2001), p.49.

Saturno é comparado por Jung (2011o) a Cronos, ao Demiurgo e a Jeová. É pertinente salientarmos que para as perspectivas da maioria das escolas gnósticas a ação de Demiurgo e de seus arcontes é aprisionadora e restritiva, sendo justamente a experiência da gnose o antídoto necessário à sua indesejável influência. O caminho ao qual Jung se refere no início da citação é justamente o caminho que o homem iniciado

nos mistérios (*myste*) precisaria empreender para alcançar a gnose libertadora, alcançar a Sabedoria presente para além do círculo saturnino, no oitavo céu. Nesse percurso em direção às estrelas fixas, não estaria o homem perfazendo semelhantes passos aos de Sofia em busca de ascensão pleromática? Ou, por sua vez, não poderiam estar as mencionadas estrelas próximas do Olimpo conquistado por Psiquê? Embora em *Mysterium Coniunctionis* (JUNG, 2011o) não encontremos elementos que diretamente contribuam para nosso intento de nos aprofundarmos nesses questionamentos, algumas considerações levantadas por Jung (2011m) em seus *Estudos Alquímicos* podem aqui nos auxiliar. Para estabelecermos tal ponte, é-nos pertinente recuperarmos alguns aspectos da teoria junguiana de fantasia e, mais especificamente, de uma de suas modalidades – a atividade imaginativa. Faremos, então, algumas considerações a esse respeito, ainda que nos preservando de não repetirmos o que já foi apresentado a esse respeito em nossa *Introdução* e no começo de nosso primeiro capítulo.

Jung (2011b) explicou referir-se a duas coisas distintas por fantasia: o *fantasma*, isto é, o “complexo de representações que se distingue de outros complexos de representações por não lhe corresponder externamente uma situação real” (para.779, p.445), e a *atividade imaginativa*, ou seja, aquela acionada “por uma atitude intuitiva de expectativa ou por uma irrupção de conteúdos inconscientes na consciência” (para.779, p.446). Ainda a respeito da atividade imaginativa, considerou Jung (2011b) que:

A imaginação é a atividade reprodutora ou criativa do espírito em geral, sem ser uma faculdade especial, pois se reflete em todas as formas básicas da vida psíquica: pensar, sentir, sensualizar e intuir. Para mim, a fantasia como atividade imaginativa é mera expressão direta da atividade psíquica, da energia psíquica que só é dada à consciência sob a forma de imagens ou conteúdos, assim como a energia física só pode manifestar-se como estado físico estimulando os órgãos sensoriais de modo físico (...). A partir desse ponto de vista, pode-se dizer, então, que a fantasia enquanto fantasma nada mais é do que determinada quantidade de libido que não pode manifestar-se à consciência a não ser na forma de imagem. O fantasma é uma ideia-força. O fantasiar enquanto atividade imaginativa é idêntico ao fluir do processo psíquico de energia. (para.810, p.451)

Para além da divisão entre fantasmagórica e criativa, a fantasia também é classificada por Jung (2011b) entre passiva e ativa, guardando, essa última, estreita

relação com o método por ele proposto de imaginação ativa⁸⁸. Enquanto a existência da fantasia ativa não é atribuída “unilateralmente a um processo inconsciente, intenso e contraditório, mas também à disposição da atitude consciente de assumir os indícios ou fragmentos de relações inconscientes (...) e, por meio de associação de elementos paralelos, apresentá-los numa forma visual plena” (para.801, p.446), a existência da fantasia passiva é aproximada de processos patológicos em que a dissociação entre consciência e inconsciente fomentam erupções desse último na primeira. Nesse sentido, Jung (2011b) salienta que a fantasia passiva necessita de crítica consciente para que não faça com que somente valha o ponto de vista da oposição unilateral do inconsciente. Em contrapartida, por ser fomentada por uma atitude consciente que não é contrária ao inconsciente, a fantasia ativa não careceria dessa crítica, mas da necessidade de compreensão. Nessa perspectiva, a imagem, produto de linguagem poética da fantasia, “tem o caráter psicológico de uma representação da fantasia e nunca o caráter quase real da alucinação, isto é, nunca toma o lugar da realidade e sempre se distingue da realidade dos sentidos por ser uma imagem ‘interna’” (JUNG, 2011b, para.827, p458). Jung (2011b) ainda salienta que tal compreensão da fantasia pode dar-se por via *causal*, quando aparece como sintoma de um estado pessoal, ou por via *finalística*, quando se apresenta “como símbolo que procura, com a ajuda de materiais disponíveis, caracterizar ou apreender certo objetivo ou, melhor, certa linha de desenvolvimento psicológico futuro” (para.808, p.450).

Nossa breve pausa para pontuarmos tais aspectos da teoria junguiana justifica-se pelo fato de que Jung (2011m), em seus *Estudos Alquímicos*, ter correlacionado as imagens dos arcontes dos sistemas gnósticos aos princípios da fantasia. Vejamos:

A união dos opostos num nível mais alto da consciência, como já mencionamos, não é uma questão racional e muito menos uma questão da vontade, mas um processo de desenvolvimento psíquico, que se exprime em símbolos (...) Tais fatos se me apresentaram da seguinte maneira: os produtos das fantasias espontâneas, de que tratamos acima, se aprofundavam e se concentravam progressivamente em torno de formações abstratas, que parecem representar ‘princípios’, no sentido dos ‘archai’ gnósticos. Quando as fantasias tomam a forma de pensamentos, emergem formulações intuitivas de leis ou princípios

⁸⁸ A esse respeito, conferir início do primeiro capítulo.

obscuramente pressentidos, que logo tendem a ser dramatizados ou personificados. (JUNG, 2011m, para. 31, p.28)

Ao serem correlacionados a processos da dinâmica imaginal da psique, Jung (2011m) reserva aos arcontes um lugar muito menos pessimista do que aquele que costumam habitar nas mitologias gnósticas, isto é, não são eles mantenedores de ilusões que devem ser completamente evitados, mas sim formulações intuitivamente pressentidas que se manifestam em formações abstratas e espontâneas nas fantasias. Os *archai* também são aproximados à concepção junguiana de “princípios” e a esse respeito podemos tecer pertinentes considerações. Conforme Jung (2011v) definiu, *principia* (princípios) “vem do latim *prius*, ou seja, o que é ‘anterior’, primitivo, o que existe ‘no começo’. Deus é o último de todos os princípios imagináveis. Os *principia*, em última análise, são aspectos de Deus (...), nomes divinos” (para.578, p.126). Desse modo, a compreensão proposta por Jung (2011v) acerca dos princípios da psique é a de que se constituem em expressões de aspectos da *Imago Dei*, características descritivas do Si-mesmo. Nesse enquadramento, levando-se em consideração que o Si-mesmo abarca ambos os departamentos da psique, a consciência e o inconsciente, devemos salientar que nossa discussão refere-se muito mais à fantasia ativa do que à passiva. Talvez por afastar-se, pois, da concepção mitológica mais clássica e pessimista do gnosticismo, consideramos que a proposição interpretativa de Jung reserva aos arcontes interessante ação a respeito da qual diríamos ser tão libertadora quanto criativa.

Retomemos, agora munidos também dessas considerações, o que examinamos a respeito do modelo gnóstico de cosmos trazido por Jung (2011o) em *Mysterium Coniunctionis*. O caminho pelo qual o homem, o *myste* – iniciado nos mistérios, conforme preferiu Jung – pode se aproximar da Sabedoria habitante do oitavo céu é passando pelos *archai*, portanto, pela via imaginal da fantasia ativa. À essa consideração, podemos somar Jung (2011) ter retomado as proposições de Paracelso, para quem “o homem primordial era idêntico ao homem-astro: o homem verdadeiro é o astro em nós, (...) o astro deseja impelir o homem para a grande sabedoria (...) [e] o homem está numa relação filial com o céu interior” (para.168, p.140). Consideramos, assim, que o que selecionamos de *Estudos Alquímicos* (JUNG, 2011m) satisfatoriamente nos traz elementos para fiar nossa hipótese a respeito de uma tácita interpretação psicológica de Jung, sugerida em seu *Mysterium Coniunctionis* (JUNG, 2011o), a respeito dos mitos gnósticos em geral e, em particular, do papel neles exercido por alma Sofia. Retomamos, assim, também as

perguntas por nós já levantadas: no percurso em direção às estrelas fixas, não estaria o ser perfazendo semelhantes passos aos de Sofia em busca de ascensão pleromática? Ou, por sua vez, não estariam as mencionadas estrelas próximas do Olimpo conquistado por Psiquê? Paradoxalmente, sempre tomada como imagem do arquétipo da Anima, intermediária, pois, na conversação imagética entre consciência e o inconsciente profundo, nesse esquema Sofia é ao mesmo tempo objetivo e meio – conquista e percurso.

A questão da coincidência do que nos referimos como conquista-fim e meio-percurso pode ser melhor aprofundada se fizermos uso do arcabouço simbólico da alquimia, ou, mais especificamente, se recuperarmos a maneira como Jung propôs a catalogação dos símbolos alquímicos. Em *Aion*, Jung (2011e) distingue tais expressões imagético-simbólicas a partir da proposição de duas categorias:

A primeira é constituída por aqueles que se referem à substância química extrapsíquica ou seu equivalente metafísico, tais como a *sepens mecurialis*, o *Sanctus Spiritus*, a *anima mundi*, a *veritas*, a *sapientia*, etc (a serpente mercurial, o Espírito Santo, a alma do mundo, a verdade, a sabedoria etc); a segunda categoria é a dos símbolos que designam os meios produzidos pelo adepto, tais como os *solventia* (solventes) (*aqua*, *acetum*, *lac virginis*) (a água, o vinagre, o leite de virgem) ou seu equivalente “filosófico”, como seja a *theoria* ou *scientia* – a qual, quando certa, exerce efeitos miraculosos sobre a matéria. (para.246, p.193)

Na primeira categoria, que Jung (2011e) considera englobar substâncias químicas extrapsíquicas ou seus equivalentes metafísicos, nos deparamos com símbolos que especialmente dotam de sentido o percurso do alquimista. Tratam-se dos símbolos que precisam o objetivo da santa obra, ou seja, aquilo que almeja-se alcançar pelo trabalho no laboratório e no oratório. Como podemos observar, a *sapientia* como uma condição a ser realizada é nesse momento elencada entre os demais símbolos. Destacamos que essa consideração reverbera em outros momentos da obra de Jung (2011g), tais como quando considerou que o intuito dos “filósofos era transformar quimicamente a matéria imperfeita em ouro (...) e no hermafrodita divino, no segundo Adão (...) ou na *lumen luminum* (luz das luzes), na iluminação do espírito humano, ou *sapientia* (sabedoria)” (para.161, pp. 127-128). Em outros momentos, considerou que os alquimistas pensavam na “sua arte como um *charisma* (carisma), como um *donum S. Spiritus* (dom do Espírito

Santo) ou a *Sapientia Dei*” (JUNG, 2011o, para.104, p,84) e que justamente “a *Sapientia Dei* (a alma), seria o segredo procurado pelo adepto na matéria química” (JUNG, 2011p, para. 104, p.194).

No que tange a segunda categoria, Jung (2011e) considera que ela engloba os símbolos que são os meios, materiais ou teóricos, produzidos ou conhecidos pelo alquimista e que são empregados para alcançar aquilo que é representado pelos símbolos que contemplados na primeira categoria (símbolos-objetivo). A esse respeito, destacamos que muitos símbolos alquímicos diretamente relacionados por Jung à Eterna Sabedoria podem ser enquadrados nessa categoria. Entre eles, a) o sal (JUNG, 2011d, 2011e, 2011m, 2011n, 2011o), equivalido ao *punctum solis*⁸⁹, ao gracejo, à compreensão e ao entendimento, bem como empregado no processo da marinagem ou do salgamento que representa a penetração formadora da *sapientia* na massa desprovida de nobreza e a torna incorruptível; b) o mercúrio (JUNG, 2011e, 2011m, 2011o), que conserva características andróginas, às vezes é descrito na qualidade virginal e diretamente associado à matéria prima, mas também é correlacionado ao deus terreno e à alma do mundo (parte da divindade inerente à criação ou nela aprisionada); c) o enxofre (JUNG, 2011n), que por vezes é tido como o fogo interno do mercúrio que habita o bosque de vênus (o amor *sapientiae*); d) a água (JUNG, 2011m, 2011p), que é comparada ao espírito (que sobre ela pairava) que, quando unido com a luz, torna-se a alma do mundo e pode possuir o duplo sentido de vida e morte; e) a terra (JUNG, 2011o, 2011p), que, conforme a narrativa do mito judaico-cristão, emerge das águas pela ação da *Sapientia Dei*, mas também pode ser a *terra damnata* (maldita); f) o fogo (JUNG, 2011l, 2011p), relacionado ao vento do sul pela alquimia árabe (*sapientia* como *regina austri*⁹⁰) e ao *ignis occultus* ou *ignis nostri*⁹¹ que o aproxima da concepção ígnea do Espírito Santo; g) o orvalho cristalino (JUNG, 2011o), síntese da água com o cristal (rosto do *macroposopos*; o rosto comprido da *Kabbalah*); h) a lua (JUNG, 2011l, 2011n), compreendida como uma imagem especular da feminilidade inconsciente do homem (arquétipo da alma); i) o vaso (JUNG, 2011m, 2011n, 2011p), que sintetiza a ação da água e do fogo e dá continência à obra; e j) a matéria prima (JUNG, 2011l, 2011n, 2011p), que possui *mille nomina*⁹², às vezes

⁸⁹ Ponto do Sol simbolizado pela gema do ovo que se transforma no pintinho.

⁹⁰ Rainha do sul.

⁹¹ Fogo secreto ou nosso fogo.

⁹² Mil nomes.

pede por ser libertada da matéria e, no aspecto feminino, é a amante das coisas que consta de opostos.

Desse modo, encontramos na *Sapientia* alquímica uma presença constante em todo o percurso do adepto ou *myste*. Ela é seu “caminho”, não como o caminho de um peregrino que busca alcançar um lugar predeterminado, mas um caminho que procura a realização daquilo presente no próprio caminho, na própria andança pelo caminho – o “céu interior” do homem-astro de Paracelso. O que nesse momento procuramos pontuar Jung expressou de outro modo enquanto se dedicava à análise do manuscrito *Aurora Consurgens*, datado do século XV. Nesse momento, a respeito da identificação ilustrada na obra entre *Sapientia* e a pedra almejada pelos alquimistas, afirmou que a “*Sapientia Dei* é ao mesmo tempo a autora e a meta da obra alquímica” (JUNG, 2011p, para.60, pp. 155-156). O caminho que mencionamos, entretanto, Jung (2011o) precisa ser reservado àqueles iniciados nos mistérios do inconsciente – àqueles cuja consciência, ao invés de marcar acirrada oposição ao inconsciente, sabem como reconhecê-lo e são receptivos à interação criativa que com ele pode ser fomentada. Em *Aion*, ao refletir sobre a finalidade da consciência, Jung (2011e) nos complementa de maneira poética:

A consciência foi produzida com a finalidade de reconhecer (*laudat*) que sua existência provém de uma unidade superior (*Deum*); de considerar atentamente esta fonte (*reverentiam*), cujas determinações ela deve executar de modo inteligente e responsável (*serviat*), proporcionando deste modo um grau ótimo de vida e de possibilidade de desenvolvimento à psique em sua totalidade (*salvet animam suam*). (para.253, p.156)

Fazendo as vezes do Demiurgo incapaz de reconhecer a existência dos seres do pleroma e renegador de sua mãe Sofia, a consciência costumeiramente pretere o caminho da alma. Tal é a atitude do ego dissociado da realidade daquilo que está ativo no inconsciente, incapaz de impregnar-se da poética da fantasia espontânea e, tampouco, de lidar com ela de maneira ativa. Em *O eu e o inconsciente*, na medida em que procurava explicar os processos inerentes à identificação do eu com o arquétipo da Persona e, por conseguinte, inerentes à adaptação do indivíduo à comunidade, Jung (2011x) faz uso da metáfora da “perda da alma”. Conforme sua apresentação, considerou que o “desprezo pela individualidade significa a asfixia do ser individual, em consequência do qual o

elemento de diferenciação é suprimido da comunidade. O elemento de diferenciação é o indivíduo” (JUNG, 2011x, para.240, pp. 41-42).

Desse modo, mesmo embora a serviço da adaptação do indivíduo à comunidade, a supervalorização unilateral e a identificação com o arquétipo da Persona, na medida em que preterem a relação consciente com o arquétipo da Anima, justamente o aspecto complementar da Persona, asfixiariam o ser individual e a possibilidade dele se ajustar também a si próprio. Indo adiante, por não conhecer o pleroma, poderíamos imaginar que o Demiurgo é por ele possuído. Nos referimos a um processo distinto daquele mencionado por Jung (2011e) como o executar das determinações interiores de um modo inteligente e responsável, mas muito mais próximo da fantasia passiva do que da ativa.

Segundo o pensamento junguiano, o que não conhecemos age sobre nós, nos possui (JUNG, 2011x). Ser possuído por um conteúdo desconhecido é ter a consciência inflada, o que poderia nos remeter à catástrofe psíquica à qual Jung (2011e) se referiu quando aludiu à possibilidade da consciência entrar em contato com forças numinosas do espírito, tal como a configuração própria ao Si-mesmo, sem o intermédio da alma. Neste mesmo capítulo, vimos que Jung (2011p) ilustrou esse processo ao tecer comentários a respeito da vida de Simão, o Mago de Samaria. Jung (2011m) também assinalou um processo ressoante ao que aqui descrevemos ao se referir à consciência que se identifica com concepções de intelectualidade e de espiritualidade tipificadas unilateralmente como masculinas:

A situação emocional da Sophia perdida na inconsciência, sua falta de direção e de forma e a possibilidade de sua perda completa descrevem do modo mais exato o caráter da alma de um homem que se identifica com sua razão e intelectualidade unilaterais. Ele se acha arriscado a dissociar-se, perdendo assim completamente sua relação com o inconsciente compensador. Em tal caso, o inconsciente costuma produzir emoções desproporcionadas, tais como irritabilidade, falta de autodomínio, arrogância, sentimentos de inferioridade, humores, depressões, explosões de cólera e outros sintomas semelhantes, com a correspondente falta de autocrítica, perturbações de julgamento, enganos e desvarios. (para.452, p.357)

Conforme apresentamos em nosso subcapítulo anterior, quando Jung (2011m) falou em Sofia como uma projeção cósmica do arquétipo da alma, o disse em termos da

“separação da alma feminina de um consciente masculino orientado para o domínio espiritual e com tendência para o absolutismo, isto é, para uma vitória definitiva do espírito sobre o mundo sensível” (para.451, p.357). Essa é a triste sina de Sofia, duas vezes caída por ser duplamente renegada – pelo pleroma (*Imago Dei*), em drama divino cósmico, e pelo Demiurgo (ego), em um drama mais próximo do gênero humano. Alvo de uma repressão tal qual a que assinalamos, é compreensivo que Sofia tenha se tornado monstruosa, forasteira indesejável ou, como preferiu Jung (2011e): “a *Sophia Prounikos* é a Sinistra”, tendo em vista que, simbolicamente, “o lado esquerdo corresponde também à feminilidade” (para.99, p.71). Rejeitada pelos deuses do espírito e pela consciência a qual é espiritualmente identificada, incapaz, portanto, de pautar-se a partir de temerárias realidades anímicas, a partir das entranhas de sua própria individualidade, como poderia o homem dela se aproximar?

Como mostram certos livros do cânon vétero-testamentário, ao lado da *Sapientia Dei*, que se manifesta na revelação, existe ainda uma sabedoria humana, que ninguém possui, se não a exercitar e cultivar. Mc 9,50 é, pois, uma exortação para que se cuide de ter sempre consigo sal suficiente, o que não se refere à sabedoria revelada, pois esta o homem não pode adquirir nem produzir; mas sua própria sabedoria pode ele cultivar e aumentar (...) Para o sal da sabedoria humana a Igreja oferece certamente pouco espaço. Da mesma forma não é para admirar, se o sal *sapientiae* desempenha papel incomparavelmente mais importante fora da Igreja. Assim menciona S. Irenaeus (+ após 190) a opinião dos gnósticos de seu tempo, segundo o qual ‘o espiritual foi enviado para ser formatado, educado e elevado por meio de sua união matrimonial com o psíquico. Isto é o sal e a luz do mundo’. O espiritual como masculino se une com o psíquico como feminino; isto está longe de ser uma fantasia dos gnósticos: isto continua a ressoar na *Assumptio Mariae*, na união de *Tipheret* e *Malchut* e no dito de Goethe: ‘O eternamente feminino nos atrai’. Hippolytus menciona o mesmo modo de pensar como sendo dos sethianos. (JUNG, 2011n, para.321, pp.319-320)

Poderia haver completude de alma para uma consciência perfeita em espírito? Nesse momento, é claro, novamente evocamos a oposição traçada por Jung (2011j) entre perfeição e inteireza para descrever a manifestação do masculino e do feminino no contexto mitológico judaico-cristão. A falta de inteireza, na citação a que nos referimos, é demarcada pelo afastamento da sabedoria natural divina. Tal como o vimos quanto aos

mitos judaicos, a *Sapientia* é alérgica aos planos perfeitos à moda megalomaníaca de Javé. A sabedoria, doravante, encontra-se acessível apenas aos que a cultivam, semelhantemente ao que encontramos na literatura sapiencial de teor mais místico, um tipo de cultivo de alma próprio daqueles que a desejam e que sabem como e onde encontrá-la. A Sabedoria, portanto, é humana – procura encarnar-se na humanidade tal como Jung (2011j) o considerou em sua interpretação psicológica a respeito da encarnação de Javé como expiação às injustiças cometidas em prejuízo de Jó. O Demiurgo gnóstico, sempre sincretizado com Javé, semelhantemente dá as costas à Sofia e acaba por substituí-la pela obsessão por leis e pela ordem mantida com o auxílio dos arcontes. O efeito colateral da unilateralidade de sua atitude justamente se configura pela presença projetada da alma na matéria. Tal como *Sapientia Dei*, Sofia se apresenta como um contraponto à *Imago Dei*, sempre ativa no intento de quebrar com a patriarcal unilateralidade do espírito repressor da alma. Por características próprias dos mitos gnósticos, dos traços mitológicos que apresentam o ignorante Demiurgo como criador-carcereiro, a inteireza propiciada por Sofia possui predominante conotação libertária. Enquanto a ignorância escraviza – ilustra-nos a apócrifa epígrafe deste nosso capítulo – a gnose é liberdade.

Ao discorrer a respeito das formulações de São Tomás a respeito dos dois graus de profecia, isto é, a respeito daquela que é sabida por todos e daquela restrita que cabe aos *perfecti*⁹³ e que justamente provém da *Sapientia Dei*, Jung (2011p) considera perceber semelhante divisão acerca do conhecimento da “verdade”: “a primeira, é um saber especulativo, que pode revelar a alguém os mistérios divinos e a segunda é um ‘conhecimento afetivo’ que provoca no homem o amor de Deus e pertence ao *donum sapientiae* (dom da sabedoria)” (para.77, p.169). Tal concepção a respeito do conhecimento afetivo nos remete à já apresentada formulação de *gnosis kardias*, como conhecimento do coração (HOELLER, 1995). Ao entrelaçamento de inteireza anímica e liberdade, soma-se a necessidade de encontro entre o psíquico e o espiritual, respetivamente descritos por Jung (2011n) como feminino e masculino. Necessário sublinhar, em ressonância com o que expusemos acerca da dupla queda sofianica, a propensão de que psique seja primeiramente percebida projetada na matéria. Mais próximos do encerramento deste capítulo, refletiremos sobre o processamento, *in anima*,

⁹³ Perfeitos. Nesse momento, Jung (2011p) faz alusão à determinada classe da comunidade gnóstica cátara compreendida como composta por indivíduos espiritualmente agraciados.

desse encontro entre espírito e matéria-alma. Nesse momento, entretanto, à guisa de fechamento de nosso subcapítulo, nos deteremos novamente na dupla queda de Sofia, dessa vez preocupados com um emblemático duplo convite em que, nas referidas quedas, podemos encontrar algum respaldo.

Depois de termos nos preocupado com o como a cisão entre alma e espírito foi vista por Jung ilustrada nos mitos gnósticos, nossa exposição foi reorientada a partir da consideração da presença do ego e de sua atitude frente às realidades anímicas. Temos nos referido a esses dois momentos como a primeira e a segunda quedas de Sofia. Jung (2011z) considera que a consciência se consolida quando o homem se afasta e se opõe aos instintos, ou seja, se afasta e se opõe à natureza e sua perpetuação passando, então, a abrigar-se na cultura ou mesmo sua negação. Quando o homem se afasta do instintual, produz incertezas e a possibilidade de caminhos divergentes e isso investe a consciência com a obrigação de proporcionar o que a natureza até então concedia a seus filhos (BARRETO, 2012), “a saber: tomar uma decisão segura, inquestionável e inequívoca” (JUNG, 2011c, para.750, p.344). Quando a consciência emerge, o homem tenta e opera contra a natureza, comete o pecado original e passa a não estar mais preso aos ditames naturais. Isso não significa, entretanto, que o homem se apartou significativamente ou definitivamente da natureza. Não se pode negar o importante papel que os instintos, bem como a sua contraparte psíquica, os arquétipos, ainda exercem sobre cada um de nós (STEIN, 2006). Possuindo o conhecimento dos deuses, conhecimento do bem e do mal, *conscientia peccati*, o homem passa então a ser o único responsável por suas próprias escolhas. É necessário lidar com a possibilidade do erro, coisa para a qual o homem ainda não estava preparado e, ainda hoje, engatinha. Bem e mal se tornaram reais e a humanidade inicia sua jornada em busca de redenção. Não tardou, então, para a humanidade abrigar-se na consciência coletiva e seus *mores*, o que representou uma queda, uma vez que o homem e o Si-mesmo distanciam-se. A proposta de Jung (2006), no entanto, é em outra direção: “sou eu próprio uma questão colocada ao mundo e devo fornecer minha resposta; caso contrário, estarei reduzido à resposta que o mundo me der” (p.275). O que Jung propõe por meio da teorização do processo da individuação é uma segunda e necessária prevaricação: ao desgarrar-se da confortável adesão à mentalidade coletiva, ou seja, individuar-se, o homem moderno, em certo sentido, atenta contra a sua comunidade. Para fazer isso, o homem obriga-se a novamente estar aberto à possibilidade de errar e, dessa forma, individuação, erro e culpa se vinculam. A proposta da individuação junguiana é a da não aceitação das respostas prontas, quer sejam fornecidas

pela natureza, quer sejam perpetuadas pela cultura, a não ser que essas respostas sejam primeiramente validadas pelo Si-mesmo.

O duplo convite ao qual nos referimos há pouco é aquele respondido pelo ser que ousa operar contra a natureza e contra a mentalidade coletiva no intuito de produzir sua própria resposta à pergunta que seu ser coloca ao mundo. Simbolicamente, aproximamos a primeira prevaricação do mito da expulsão do Éden, quando a humanidade se distancia da regalia representada pelas respostas instintivas. Ela é, portanto, sofianica em natureza, uma vez que fomentada pela interferência direta de *nass*, a penetra no cenário paradisíaco. Com relação ao segundo atentado, não poderia ele ser igualmente fomentado por semelhante interferência? Falamos, pois, de um atentado em nome de se percorrer o caminho da própria alma, um processo que muito bem encontramos metaforizado nos mitos de Eros e Psiquê e do descenso de Sofia.

3.5 *Amor por Sofia*

Uma vez que Jung preocupou-se em embasar-se em diferentes fontes mitológicas, Sofia é por ele descrita de diferentes maneiras. Em *Mysterium Coniunctionis*, diz Jung (2011o) que Sofia “provêm do tempo primordial (...): independente (...) e autônomo (...) é seu surgimento; ela é imaterial (...) [e] atua, pois, sem padecer” (JUNG, 2011o, para.5, p.14). Ele prossegue, então, considerando que em Dorneus, *veritas* e *sapientia* – verdade e sabedoria – são sinônimos, uma referência que ressoa com o que expusemos a respeito do *donum sapientiae* que é o “conhecimento afetivo” dos *perfecti*, conforme descrito por São Tomás (JUNG, 2011p), e que aproximamos da *gnosis kardias* do Evangelho da Verdade (HOELLER, 1995). Também em *Mysterium Coniunctionis* (JUNG, 2011p) encontramos a seguinte referência:

Esta hipóstase divina feminina é amplificada num grande painel através de muitas afirmações e comparações. Em primeiro lugar aparece a figura da *Sapientia Dei* na mesma personificação que é conhecida através dos *Provérbios*, de *Eclesiástico* e da *Sabedoria de Salomão*. Na patrística ela é encarada principalmente como o Cristo enquanto Logos preexistente, ou interpretada como a totalidade das *rationes aeternae* (planos eternos), ou das *causae primordiales* (causa primordiais), ou *exemplaria* (modelos), *ideas* (ideias), *prototypi* (protótipos) no espírito de Deus. Ela passa também pelo *archetypus mundus* segundo o modelo

originário que Deus tomou para realizar a criação e através do qual ele tomou consciência de si mesmo. A *Sapientia Dei* é pois a soma das imagens arquetípicas no espírito de Deus. Outras interpretações patrísticas da personificação bíblica a identificam com a alma de Cristo ou mais frequentemente com Maria. (para.52, pp.149-150)

Neste capítulo, de diferentes modos temos dado visibilidade a Jung ter compreendido Sofia como uma exímia imagem do arquétipo da anima. Conforme ele a definiu, “na interpretação psicológica moderna, a *Sapientia Dei* aparece como a personificação feminina do inconsciente coletivo” (JUNG, 2011p, para.53, p.150) e como “a soma das *rationes aeternae* (ideias eternas) (...) [e], na medida em que reúne todas as *rationes* numa só, é também uma forma de manifestação feminina da *Imago Dei* (isto é, do Si-mesmo) na alma humana” (JUNG, 2011p, para.82, p.173). A aproximação entre a Eterna Sabedoria e a *Imago Dei* é corroborada em alguns momentos, tal como quando Jung (2011i) afirmou que “todo o instável, inconstante, culmina no eterno e no repousante, e é no Si-mesmo que as desarmonias alcançam sua unidade e a ‘harmonia da sabedoria’” (para.434, p.105) ou mesmo quando, enquanto analisava o afastamento da anima-*sapientia* como uma experiência central, considerou que atrás da anima “se manifesta algo ainda maior: a imagem da divindade” (JUNG, 2011p, para.399, p.347). Dessa maneira, deu evidência de que a *Sapientia* também pode ser compreendida como uma personificação que não refere-se à alma individual: “do ponto de vista psicológico isto confirma o fato de que esta forma feminina não corresponde ao aspecto pessoal da anima do homem (em linguagem medieval, ela não é a anima humana enquanto *forma corporis*), mas uma figura de anima puramente arquetípica, o aspecto feminino da imagem de Deus” (JUNG, 2011p, para.70, p.164). Nesse sentido, embora nos chame a atenção Sofia ter poucas vezes sido claramente apontada ela própria como um símbolo da *Imago Dei*⁹⁴, torna-se compreensível ela também ter sido considerada a soma, na alma, das imagens arquetípicas do espírito de Deus.

Nossa estranheza quanto a Sofia ter sido poucas vezes diretamente aproximada de uma imagem da *Imago Dei* poderia ser rebatida com a argumentação de que, talvez, não faça sentido narrarmos a respeito de Sofia quando nos referimos à uma representação

⁹⁴ Nesse momento, excluímos as vezes nas quais, conforme ilustrado desde nosso primeiro capítulo, a Sabedoria habita o lugar de quarto reprimido da *Sapientia Dei* – ou seja, um lugar de não reconhecimento enquanto símbolo da totalidade.

imagética totalizante de unidade – isto é, de alguma maneira, a diferenciação entre opostos, em nosso texto representada pela divisão entre alma e espírito, e os mistérios a respeito de sua coabitação em um mesmo cosmos poderiam mais profundamente dizer a respeito de Sofia do que qualquer representação monoteísta de divindade. De todo modo, a Sofia a qual Jung se refere é uma personificação anímica capaz de dar voz imagética ao inconsciente coletivo, de sorte que, desde que susceptível a tal tipo de afetação, a consciência receptiva goze da prerrogativa de inteligivelmente interagir com a profundidade (Bythos) que a cerca. Nesse momento, nossa escolha pelo emprego de uma metáfora sonora, tal como a da “voz” do inconsciente coletivo, não é mera casualidade – não acabamos de acompanhar Jung (2011p) mais uma vez indicando a clássica associação entre Sofia e Logos – o Verbo do pleroma?

Ainda em *Mysterium*, Jung (2011p) mostra-se intrigado por constatar que os escritos vétero-testamentários mais citados são justamente aqueles em que a *Sapientia Dei* possui algum tipo de papel central. A maneira como ele busca justificar tal constatação interessa-nos particularmente nesse momento: para Jung (2011p), “a anima como mediadora das vivências do inconsciente é o primeiro conteúdo a ultrapassar o limiar e a transmitir as imagens do inconsciente que compensam as representações cristão-eclesiais, as quais dominam nossa consciência” (JUNG, 2011p, para.2, p.12). Essa menção nos é especialmente pertinente, pois, embora estejamos nos referindo à Sofia como uma expressão possível para que a “voz” do inconsciente coletivo atinja a consciência, não devemos negligenciar a característica intrínseca dessa voz. Tal como o consideramos no final de nosso capítulo precedente, em *Civilização em transição*, podemos acompanhar Jung (2011u) referindo-se a uma voz interna, audível somente aos ouvidos treinados, que foi compreendida como a maneira como nosso Deus interno se comunica conosco e ganha, dessa maneira, a conotação do modo pela qual o Si-mesmo, nossa personalidade total, se faz presente e se comunica. Jung refere-se à essa voz como *Vox Dei* – a voz de Deus – e problematiza o fato da consciência escutá-la de maneira a tipicamente classificar sua mensagem como boa ou ruim – como aceitável ou execrável, angélica ou demoníaca. Dito de outra forma, aqui Jung (2011u) preocupa-se em problematizar a detectável falta de confiança humana quanto a seguir, de maneira responsável, diretrizes internamente comunicadas. Nesse esquema, talvez como um reflexo da ferida da *Imago Dei* propiciada pela ruptura entre espírito e alma, mas também entre bem e mal (JUNG, 2011j), parte da personalidade acabaria sendo preterida em favor da outra mais próxima do mitologicamente posto como perfeitamente espiritual.

A ferida, pois, também é da *Vox Dei*. Levando isso em consideração, ao nos referirmos a Sofia pela metáfora da “voz do inconsciente coletivo”, não podemos deixá-la confundir-se com a *Vox Dei* junguiana. Referimo-nos a uma *Vox Anima*, não a uma *Vox Spiritus* ou uma *Vox Dei in homini* (uma voz da totalidade da personalidade). É necessário que levemos em conta que, ao se referir à anima, Jung (2011p) a caracterizou como mediadora de vivências do inconsciente e sublinhou o caráter compensatório de sua ação em relação àquilo que domina a consciência. É necessário que levemos em conta o papel compensatório da anima também em relação à persona. Tal a característica intrínseca dessa voz, uma voz que, em uma cultura em que valores e atitudes da ordem do espírito irrigam a consciência e moldam a Persona, expressará verdades da alma.

Não nos referimos, então, àquele primeiro tipo de verdade que, segundo São Tomás, é sabido por todos (JUNG, 2011p). Não se trata de um conhecimento cuja transmissão é garantida pela memória objetiva da consciência coletiva e pela perpetuação de valores culturais. Referimo-nos, mais exatamente, ao segundo tipo de verdade, aquela que se configura por ser um *donum sapientiae*. Nesse sentido, nossa escolha pelo título deste subcapítulo, que encerra nossa circumambulação em torno da imagem de *Sophia Achamoth*, é capciosa e poderia induzir a erro. Nosso escrito não se volta ao amor pelo platônico mundo das ideias equivalido ao ideário de sabedoria, mas ao amor capaz de nos levar a cometer a segunda prevaricação que mencionamos no final do subcapítulo anterior – o ousado atentado em nome da possibilidade do ego empreender o caminho da própria alma:

O amor pelo “noivo celestial” ou por Sofia é um fenômeno que de modo algum se limita à esfera cristã. É, em verdade, um “outro” instinto, igualmente natural, de aderir às realidades da alma. Estas últimas não são invenções de emergência, como certas teorias querem fazer crer, mas fatos e figuras que podem emocionar, enganar e tornar feliz o homem tanto quanto as criaturas deste mundo. (JUNG, 2011a, para.615, p.463)

O amor ao qual nos referimos, pois, em muito se aproxima àquele sentido pelos que Paracelso chamou de *scaioli*, isto é, os “amantes da Sabedoria” (JUNG, 2011m). Buscando respaldo no pensamento de Joahannes Turrius, Jung (2011n) se refere à sabedoria como “aquele lugar onde reside a força da alma” (para.90, p.121). Em outro momento, também considerou que “graças ao contato da *Sapientia Dei*, o ser humano ‘se

escoa' e começa a seguir seu desejo mais natural (isto é, aquele que o leva à sua própria perfeição e ao conhecimento de Deus)” (JUNG, 2011p, para.97, pp. 185-187). Podemos considerar que muito foi escrito a respeito da definição de Jung (2006) a respeito de um instinto religioso; um instinto que orientaria o caminho humano para a descoberta da *Imago Dei* e a realização do Si-mesmo, e cuja formulação muito contribuiu para a compreensão psicológica de diferentes fenômenos religiosos. O instinto que aqui destacamos, no entanto, é outro, e orienta o caminho humano para a adesão às realidades da alma. Conforme apresentamos em nossa *Introdução*, no que tange às formulações a respeito do conceito de realidade psíquica, Jung (2011j) julgou que o “além” da psique somente poderia ser imaginado como possuindo realidade por aqueles dotados do carisma da fé. Como disse, “a realidade do psíquico, isto é, a realidade psíquica, aquela única que podemos experimentar diretamente, se acha entre as essências desconhecidas do espírito e da alma” (JUNG, 2011c, para.166, p.180). Em uma de suas cartas, Jung (2002) é ainda mais específico e considera o espírito (*pneuma*; sopro divino) e a matéria como um par de opostos que designam apenas o aspecto bipolar da observação no tempo e espaço, ou seja, da apreensão de elementos, interiores ou exteriores, pela consciência. Tal como define, o espírito é tão ideal e idealizado quanto a matéria, não passando, os dois, de postulados da razão humana (JUNG, 2002). Entre eles, porém, existe a psique, exercendo uma posição mediadora – tudo passa pela psique. Dessa forma, a proposição junguiana de psique é aquela que a compreende como um ponto de encontro entre o que é postulado como existindo fora (matéria) e o que é postulado como existindo dentro (espírito), entre o mundo exterior e as camadas internas mais profundas, ambos considerados psicóides, ou, como diriam os antigos alquimistas de tendência hermética, entre o que está em cima e o que está embaixo, de modo a se realizar os mistérios de uma só coisa.

No início de nosso capítulo, também nos referimos a esse tema por meio da expressão *esse in anima* que alude à disputa escolástica medieval a respeito de duas formulações sobre o conhecimento teórico da realidade – o “*esse in re*” e o “*esse in intellectu*”, isto é, o “ser na coisa” e o “ser no intelecto”. Conforme expusemos, Jung (2011b) considerou que ao *esse in intellectu* falta realidade palpável e que ao *esse in re* falta espírito (inteligência reflexiva): “ideia e coisa confluem na psique humana que mantém o equilíbrio entre elas (...) O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? (...) A psique cria realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é fantasia” (JUNG, 2011b, para.74, p.66). Desse modo, Jung (1999, 2011b) mais uma vez precisa o “departamento” ao qual atribui a noção

de realidade: nem às ideias, nem às coisas; nem ao espírito, nem à matéria, mas à psique e às suas formulações criativas ou fantasmagóricas; ativas ou passivas (JUNG, 2011b). Haveria, então, um instinto mais tipicamente relevante para a epistemologia junguiana, ou mesmo para o exercício clínico junguiano, do que aquele representado pelo “amor por Sofia”?

Segundo o pensamento exposto por Jung (1999) na carta que citamos no início de nosso capítulo, o pleroma gnóstico pode ser tido como uma boa metáfora para o inconsciente, tal como pelo termo “imagens do pleroma” poderíamos nos referir à formulação junguiana acerca dos símbolos. Em consonância com esse pensamento, poderíamos fazer a proposição de que, por meio do “conhecimento afetivo” das “imagens do espírito de Deus”, Sofia é justamente aquela que carrega as imagens do pleroma de sorte a torná-las visíveis para a consciência. Não é, pois, somente divina ou pleromática. Sua natureza é dupla, intermediária; pertence ao de cima e também ao de baixo, tal como está simultaneamente dentro e fora. Acompanhemos alguns comentários tecidos por Jung (2011p), discretamente inseridos em uma nota de rodapé de seu *Mysterium*, que podem levar-nos adiante nas pontuações que ora fazemos:

(...) Tanto em Fílon como no Livro da Sabedoria, a Sophia é um pneuma, ou ela possui um *pneuma*: isto significa então uma capacidade espiritual que penetra como um ‘sopro’ no homem e o ‘cumula de sabedoria, de veneração, de virtude ou de paixão’ (...) Ela também é ‘não somente uma hipóstase ou um atributo de Deus, mas um ser espiritual que tem uma existência autônoma junto a Deus’ (...). É dito expressamente que ela estava lá, quando Deus criou o mundo, e que ela conhece suas obras. (...) A Sophia é a arché [princípio originário incriado] junto a Deus, independente do *nous*, da *physis* e da *hyle* (...) Assim, em Fílon, a Sophia se torna claramente a ‘Mãe, pelo qual o todo foi realizado’ (...) Ela é também idêntica ao Espírito de Deus que pairava sobre as águas (e que no hebraico é um ser feminino) (...), segundo o qual o corpo de todo ser vivo se nutre de água e terra, enquanto a alma tem as raízes no alto e recebe seu alimento eterno do movimento dos céus (‘O espírito que preenche tudo se mistura ao todo e o anima’) e assim ela representa a (...) o saber do Deus criador. Ela é também a nutriz, aquela que cuida e alimenta aqueles que ‘aspiram pelo alimento eterno’ (...). Sim, como no autor da Aurora, em Fílon a doutrina da sabedoria é um *Mysterium*. Ela mesma é iniciada na ciência de Deus e contém em si a gnose dos santos (...) Nos Atos de Tomé (...) a mãe é celebrada como a ‘reveladora dos mistérios ocultos’

(...) De modo semelhante, na Aurora a *scientia* ou *sapientia* é chamada um sacramento ou dom de Deus. (JUNG, 2011p, para.106, pp.195-196)

Para Fílon, laços pneumáticos unem a humanidade às realidades pleromáticas superiores. Tais laços, entretanto, com um interessante tom panteísta que muito ecoa a mística sapiencial judaica, estão no homem debaixo, no homem configurado como um ser vivente, um ser que recebeu o sopro de vida, na matéria. Quando tratamos da análise de Jung (2011j) a respeito dos mitos judaicos, expusemos sua compreensão de que quem conhece Deus age sobre ele, bem como a respeito de uma perpétua tentativa de Deus quanto a tornar-se homem. Ou, poderíamos redizer, *Imago Dei in homini*, uma metáfora para a realização do Si-mesmo psicológico. Naquele momento, também expusemos que *Ruah Elohim*, o espírito de Deus que pairava sobre as águas, foi apresentado por Jung (2011j) como uma espécie de pneuma coeterno de natureza feminina, mais ou menos hipostasiado e preexistente à criação. Nesse momento, gozamos de uma trajetória suficiente para considerarmos que, tal como Javé o fez por intermédio do símbolo do Cristo, esse pneuma coeterno e feminino também procura encarnar-se – nesse mesmo sentido, Jung (2011p) considerou que, “se a *Sapientia Dei* eleva o alquimista ao nível de seu filho, ele se torna uma encarnação da divindade” (para.201, p.249). O paradoxo presente em tal consideração é o de que Sofia também constituía, antes de sua primeira queda, parte do divino pleroma. Dessa forma, haveria como a *Imago Dei* realizar-se humanamente sem que essa faceta de si mesma fosse levada em conta? O Demiurgo, ao completamente desconsiderá-la, também lhe impõe uma queda. A partir de sua dupla queda, Sofia vê-se obrigada a habitar isolada na matéria, tal qual o fenômeno referido por Jung (2011x) como a perda da alma. Mas, não seria justamente na alma em que os diferentes polos da *Imago Dei* poderiam se reunificar?

Há também, é claro, uma nítida proximidade entre os símbolos de Sofia e do Cristo. De imediato, poderíamos evocar novamente a característica de ambos serem muitas vezes equivalidos ao Logos, mas, na citação que acabamos de expor, Jung (2011p) expõe um conceito que poderia correlacioná-los de uma maneira distinta: tal como a ortodoxia diz a respeito do Cristo, Sofia é *sacramento* de Deus. Uma vez que a teologia patrícia preconizou a compreensão dos sacramentos como sinais que tornam o Invisível visível, ou mesmo sinais visíveis que tornam uma Graça possível (HILL, 2007), ambos, Cristo e Sofia, são compreendidos como portadores da *Imago Dei*. Não, entretanto, da *Imago Dei* como uma totalidade, mas de partes que primordialmente a constituíam antes

da repressão, conforme apresentado em nossa *Introdução*, de seu quarto elemento. Nesse momento, uma vez que já o fizemos em nosso capítulo anterior, não estamos considerando as personagens mais sombrias que também perfazem o lugar do quarto reprimido. Voltamo-nos, entretanto, aos dramas inerentes ao espírito e à alma, que são mitologicamente equivalentes ao masculino e ao feminino (JUNG, 2011n).

Jung (2011i) menciona a *tria verba* que, na alquimia, “significa o processo tríplice que leva *corpus, anima e spiritus* da substância de transformação a uma união eterna” (para.478, p.417). A respeito dessa reunião, em *Resposta a Jó*, Jung (2011j) se refere ao hierógamos que une Javé e Sofia, naquele momento tomados como espírito e alma, como aquilo que restabelece o estado pleromático inicial: “um ser hermafrodita inicial, um arquétipo de máxima universalidade” (para.727, p.106). Também podemos destacar que, tal como Jung (2011p) expôs enquanto interessado na investigação da simbólica alquímica, “o eleito deve unir nele os opostos, isto é, sua alma deve servir de lugar de nascimento da totalidade divina. Para que esta tarefa, isto é, a antinomia de Deus não o faça explodir, ele deve (...) observar as vias da sabedoria divina, pois a alma é a mediatriz entre os opostos inconciliáveis na divindade” (para.201, p.249). Desse modo, “a alma é esta luz feminina do inconsciente, mediadora da iluminação, da gnose, isto é, da realização do Si-mesmo da qual ela é também a anunciadora” (JUNG, 2011p, para.144, p.216).

De diversas formas o encontro entre alma e espírito foi imaginado nos mitos gnósticos. Não nos surpreende que nesses meandros deparemo-nos justamente com a Câmara Nupcial, um sacramento gnóstico voltado à reunião da alma com Deus (MARTIN, 2010). Conforme tivemos a oportunidade de abordar neste capítulo, embasando-se nos relatos de Irineu, Jung (2011n) fala da opinião gnóstica sethiana segundo a qual “o espiritual foi enviado para ser formatado, educado e elevado por meio de sua união matrimonial com o psíquico” (para.321, pp.319-320). Em outro momento, ao se referir aos mitos valentinianos, Jung (2011e) diz que Horos (Limite):

É um Ordenador e consolidador do universo, como Cristo. Quando Sofia “era informe e sem fisionomia, tal como um embrião”, “Cristo se compadeceu dela, estendeu-a, mediante sua cruz, e, com seu poder, lhe deu uma forma definida”, de sorte que ela atingiu, pelo menos, a existência; também deixou impresso nela um pressentimento de imortalidade.” (para.118, p.83)

O encontro do espírito-Cristo com a alma-Sofia, a mais clássica *sizygia* do gnosticismo, na mesma medida em que é descrita pelos sethianos como fonte de educação para o espírito, é também descrita como capaz de fornecer forma à alma pelos valentinianos. Vemo-nos, então, diante de um encontro que, psicologicamente, poderíamos compreender como capaz de trazer algum tipo de conhecimento à consciência identificada com o espírito na exata medida em que traz do inconsciente aspectos e afetos próprios da alma. Devido à particularidade da *Sapientia* quanto a se transformar de guia superiora para amante, Jung (2011p) chama nossa atenção sobre que “Eros e *Gnosis* estão unidos a ela” (para.540, p.423).

Em outro momento, referindo-se a um hino gnóstico também valentiniano, Jung (2011d) diz que o “Filho é enviado pelos pais à procura da pérola perdida que caíra da coroa real do Pai.” (para.37, p.26). A atitude cultivada por Cristo, aqui, é a exata contradição da postura demiúrgica-javeística que não reconhece a existência de *Sapientia*. Se, por um lado, o Demiurgo molda a matéria emanada por Sofia para que, em seguida, em sua criação ela fique aprisionada e esquecida, o Cristo gnóstico, pelo outro, molda-a com o intuito de dotá-la de liberdade e lembrança. Nesse modelo mitológico, Cristo perfaz a vez daquele que procura pelo outro e que é afetável pelas realidades anímicas ou que responde ao instinto que leva à sua adesão. Desse modo, tal como Jung (2011j) considerou a *Imitatio Christi* psicologicamente interessante por fomentar o necessário confronto humano com o arquétipo da Sombra e a realidade do mal, podemos considerar que tal imitação, hereticamente conduzida, o é ainda mais:

Neste mito psicológico, o homem primordial (o Cristo) continua sempre como o meio de dominar a obscuridade, mas ele divide seu papel com um ser paralelo a ele, a Sophia, e o Crucificado não aparece mais como uma isca fixada no anzol de Deus, mas sente ‘piedade’ da metade feminina e informe, manifestando-se a ela como aquele ‘que está escondido na cruz’. (...) Nem um, nem outro percebe que seu sofrimento é uma só e mesma coisa, estando ligado ao processo de transformação da consciência. Neste processo, com efeito, uma unidade primordial será cindida em duas metades irreconciliáveis, que são o um e o outro. Não há consciência sem esta discriminação de princípio. Tal dualidade não pode ser eliminada imediatamente, sem que a consciência se extinga. No entanto, a totalidade original permanece (...) Assim, as coisas atualmente também se dispõem como a consciência racionalista e intelectual (embora dita espiritual) as deixou: mais tendentes à distinção do que à unificação em vista da totalidade. Por

isso é o inconsciente que produz o símbolo da totalidade. (JUNG, 2011m, para.454, pp.358-359)

O símbolo do Cristo, pois, é gnosticamente pervertido em sentido e significação. Não se trata, tal como analisado por Jung (2011j), de um símbolo responsável por franquear algum tipo de expiação-compensação moral a Javé pelas injustiças e erros cometidos em prejuízo de Jó, para que Deus pudesse mais dignamente exigir que a humanidade seguisse os preceitos de sua ordem. No gnosticismo, a inteireza que Jung (2011j) atribuiu ao feminino ganha conotação libertária. Nesse sentido, não é de todo surpreendente que Cristo, justamente orientado pela busca da “pérola” perdida do Pai, englobasse em sua ação o favorecimento à liberdade da alma.

3.6 A *Sofia do Demiurgo*

Mais próximos do desfecho deste capítulo, deter-nos-emos ao mais conhecido lugar ocupado por *Sophia Achamoth* no contexto teórico da Psicologia Analítica. Devemos salientar que nossa escolha por considerá-lo tão somente depois de termos percorrido cerca de sessenta páginas a respeito de outros lugares ocupados por essa mesma imagem não é despropositada. Com isso, gostaríamos de evidenciar seu contraste com a riqueza e a complexidade inerentes à imagem da Eterna Sabedoria que ora consideramos, diversas vezes poeticamente capturadas por Jung em seu exercício de reflexão simbólica. Apesar de nos referirmos ao lugar mais reconhecidamente ocupado pela imagem de *Sophia Achamoth* na escola junguiana, à teorização de Jung mais conhecida a respeito dessa imagem em particular, consideramos que, estranha e paradoxalmente, também estamos diante do momento menos sofianico da *Sofia junguiana*.

Jung (2011q) considera que o inconsciente apresenta-se ao homem biológico às vezes por meio de uma feiura antediluviana, por outras, tratando-se mais frequentemente de neuróticos, com uma beleza infernal. Dentro desse contexto, Eva, Helena, Maria e *Sophia Achamoth* são apresentadas como quatro imagens femininas do mundo inferior gnóstico⁹⁵. Em outro momento, sem se delongar no assunto, Jung (2011b) a elas se refere

⁹⁵ Tratando-se de imagens do mundo inferior gnóstico, por conseguinte, a Helena aqui considerada é aquela da escola gnóstica de Simão, o Mago.

como representantes da ideia das meretrizes divinas. Acompanhemos, então, um terceiro momento no qual Jung (2011r) refere-se a essas mesmas imagens, agora de maneira mais completa:

A antiguidade já conhecia a escala erótica das quatro mulheres: *Chawwa* (Eva), Helena (de Troia), Maria, Sofia; uma sequência que se repete de maneira alusiva no Fausto de Goethe, ou seja, na figura de Gretchen, enquanto personificação de uma relação puramente instintiva (Eva); de Helena, enquanto figura da alma, de Maria, enquanto personificação de uma relação celestial, isto é, religiosa e cristã, e do Esterno-Feminino (Sofia), enquanto expressão da *sapientia* alquímica. Pela denominação, deduz-se que se trata de quatro estágios do Eros heterossexual, ou seja, de imagens da alma e, conseqüentemente, de quatro estágios culturais de Eros. O primeiro grau da *Chawwa*, Eva, Terra é apenas biológico, em que a mulher = mãe não passa daquilo que pode ser fecundado. O segundo grau ainda diz respeito a um Eros predominantemente sexual, mas em um nível estético e romântico, em que a mulher já possui certos valores individuais. O terceiro grau eleva o Eros ao respeito máximo e à devoção religiosa, espiritualizando-o. O quarto grau explica algo que contraria as expectativas e ainda supera esse terceiro grau difícilíssimo de ser ultrapassado: é a *sapientia*. Mas como a sabedoria consegue sobrepujar o que há de mais santo e puro? A resposta pode estar na verdade elementar de que não raro algo que é menos significa mais. Este grau representa a espiritualização de Helena, portanto, do próprio Eros. Daí o paralelo, no Cântico dos Cânticos, entre a *Sapientia* e a Sulamita. (JUNG, 2011r, para.361, pp.57-58)

Quando dissemos que estaríamos diante do momento menos sofianico da Sofia da teoria junguiana, fizemo-lo por considerar que, aqui, as quatro imagens não se apresentam como figuras do arquétipo da alma tal como muitas vezes formulado. Desse modo consideramos porque tais imagens não demonstram agir compensatoriamente em relação à persona ou à consciência, pessoal ou coletiva – outrossim, se mostram justamente a favor do reforço da atitude dessas mesmas instâncias psíquicas. Tais imagens tampouco agem de modo sofianico; não atuam de forma a questionar, borrar ou estremecer as perfeitas certezas subjacentes a um regime político simbólico patriarcal. Apesar de Eva, no mito gnóstico, ser justamente quem recebeu de *nass* o presente da liberdade do Éden, talvez uma imagem para a alma de *Kadmon*, aqui ela é retratada tal como um utensílio reprodutivo. Helena, ora dita de Troia, ora dita de Simão, o Mago, não é Helena de si

mesma, não goza de autonomia, mas trata-se tão somente de um objeto de desejo do homem heterossexual que clama por ser conquistado. Maria, que consideramos de maneira mais aprofundada em nosso capítulo anterior, por sua vez precisou dobrar-se à perfeição patriarcal para ascender aos céus sem nenhuma mácula, sem traços do que o próprio mito ortodoxo outrora atribuía ao feminino. A Sofia, enfim, é reservado o lugar de Helena espiritualizada. Objeto erótico transcendente? Como poderia, então, ser alcançável?

De utensílio reprodutivo a utensílio reprodutivo desejável. De utensílio reprodutivo desejável a utensílio reprodutível desejável perfeito. De utensílio reprodutivo desejável perfeito a utensílio reprodutivo desejável perfeito eroticamente espiritualizado. O que aqui é referido como quatro estágios do eros heterossexual se afina com o que poderíamos referir como um processo de esterilização espiritual da alma – um processo pelo qual um utensílio torna-se espiritual e transcendentalmente inalcançável. Nesse esquema, o espírito não é trazido e vivenciado na alma, ou mesmo na matéria, mas procura dela se afastar. Procura-se, de igual forma, obrigar a alma a se inclinar ao que a consciência poderia imaginar como sendo da alçada do espírito de sorte a conformá-la a um lugar outro que não o seu – um lugar que não corresponde às suas características mais panteístas. O que se experimenta é a realidade do *esse in intellectu* esmagando o *esse in anima*; a supremacia da *Vox Spiritus* sobre a *Vox Anima* que afugenta a *Vox Dei*; ou mesmo o grito esterilizante da primeira verdade de São Tomás que torna inaudível a verdade da *gnosis kardias* e do *donum sapientiae*.

Tal como Hillman (1984) fez em relação à interpretação mais clássica de Eros e Psiquê, consideramos ser pertinente que aqui desliteralizemos a relação erótica de modo a tomar as quatro imagens como tão somente elas poderiam se mostrar à consciência: como imagens da alma. Não negamos, é claro, a possibilidade da literalização da relação erótica. Procuramos, contudo, enriquecer e amplificar o sentido da metáfora, deixando de lado pressupostos teóricos que poderiam nos cegar muito mais do que o véu de Sofia. Nessa situação, vemo-nos diante de uma excelente oportunidade para aplicarmos o que em nosso primeiro capítulo chamamos de borrão sofianico. No exercício do olhar através do véu, talvez possamos nos atentar mais ao que acontece *in anima*, às imagens da alma que se desvelam à consciência, e menos nas genitálias, doravante borradas, maculadas pelas normas e expectativas que a consciência coletiva patriarcalmente afeita naturaliza em torno delas orbitar. Desse modo, consideramos salutar sermos fieis à algumas proposições, aqui muito bem expressas por Jung (2011n):

A atitude aceita como de fundo biológico ou até vulgar para com o que é feminino, produz no inconsciente uma valorização excessivamente elevada da feminilidade, que aí toma a forma de Sophia (*sapientia*) ou de Nossa Senhora. Com frequência, porém, esta supervalorização recai na deformação por meio de todas as invencionices da misoginia, com as quais se protege a consciência masculina contra a influência feminina, ao passo que se entrega à mercê de caprichos imprevisíveis e de ressentimentos irracionais. (para.215, p.239)

Devemos nos recordar que a proposição junguiana é aquela que concebe a personalidade (total) como abarcadora de opostos e paradoxos (JUNG, 2006), tal como na concepção do *complexio oppositorum* ou *coincidentia oppositorum* à qual se referiu Jung (2011h) quando refletiu acerca do símbolo do Espírito Santo e de tantas outras expressões simbólicas do Si-mesmo. Na ilustração que reproduzimos a seguir, introdutória ao *Aurora Consurgens*, a Sabedoria é representada por uma enorme águia e associada ao “vento sul”, símbolo do Espírito Santo. Ela nos indica a união dos opostos, representada pela androgenia da figura humana, pelo processo alquímico da sublimação (ROBB, 2001).

Figura 18 – “A androgenia em *Aurora Consurgens*”



Fonte: Robb (2001), p.464.

A esse respeito, a divisão entre masculino e feminino por vezes é apresentada por Jung (2011i) como uma proposição ontológica bastante relevante, uma vez que proposta como representativa da separação dos demais opostos que constituem a totalidade: “este par primordial de opostos é símbolo de todos os opostos possíveis e imagináveis: quente-frio, claro-escuro, sul-norte, seco-úmido, bom-mau, etc, e também consciente e inconsciente” (para.192, pp. 164-165). Em *Resposta a Jó*, pensando a respeito do hierógamos⁹⁶ que une Javé e Sofia, Jung (2011j) o considera como aquilo que restabelece o estado pleromático inicial – “um ser hermafrodita inicial, um arquétipo de máxima universalidade” (para.727, p.106) – aqui tomado como uma expressão do Si-mesmo. É nesse mesmo sentido que o autor se refere à *Sapientia* como “a totalidade psíquica em seu aspecto masculino-feminino (algo semelhante ao gnóstico pai-mãe) – e conseqüentemente com a predominância ora do aspecto feminino, ora do aspecto masculino” (JUNG, 2011p, para.196, p.246-247) e, por essa mesma razão, justifica a tendência do Espírito Santo quanto a ser hereticamente proposto ou lembrado como mãe (JUNG, 2011h).

Já que nesse momento consideramos o convite lançado por Sofia quanto a borrar as distinções entre o que os mitos e a cultura atribuem ao masculino e ao feminino – um convite à realização da personalidade total, abarcadora das oposições – é pertinente que, mesmo que tão brevemente, façamos referência a um já mencionado símbolo do campo da alquimia que, muitas vezes apontado por Jung (2011e, 2011m, 2011o, etc) como uma imagem da Eterna Sabedoria, guarda consigo a possibilidade de nos aprofundarmos a respeito do símbolo do andrógeno.

Jung (2011m) se refere ao *mercurius* alquímico como duplo, hermafrodita. Em outro momento, o considera como “o equivalente da alquimia para Deus-homem e Filho de Deus (...), o qual, na qualidade de hermafrodito, encerra em si tanto o feminino, a *Sapientia* e a matéria, como também o masculino, o Espírito Santo e o diabo” (JUNG, 2011n, para.22, pp.52-53). Tal como ainda expôs, “depois da unificação (*adunatio*) dos dois sexos (...) segue-se imediatamente a unificação do mundo daqui debaixo com o paraíso” (JUNG, 2011p, para. 506, p.404).

⁹⁶ Casamento divino.

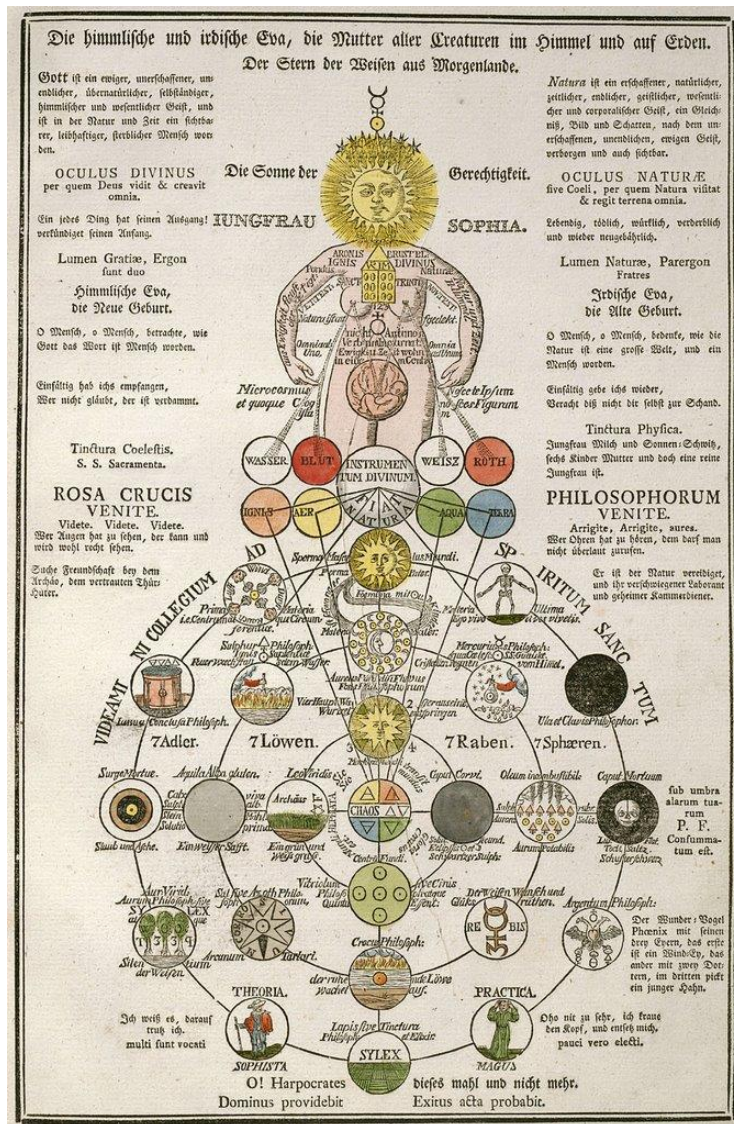
3.7 A Sofia do mundo

Em determinado momento, Jung (2011n) considera a “grande dificuldade psíquica do pensar por meio de antinomias; [uma vez que] esse pensar esbarra continuamente na exigência igualmente imprescindível de que as figuras metafísicas sejam unívocas quanto à lógica e absolutas em relação à sensibilidade. O *bonum superexcedens* da divindade não tolera nenhuma integração do mal” (para. 121, p.146). Esse pensamento se soma com o nosso quando propomos que a *Sapientia* nos convoca para uma cosmovisão de borramento, para o emprego de seu véu. Neste capítulo que encerra nossa dissertação, nos referindo ao amor por Sofia, nos focamos no convite por ela formulado para a adesão às realidades da alma – para o empreendimento do caminho da própria alma. Procuramos expor que esse caminho é bastante possível por meio da interação consciente com as imagens trazidas do inconsciente profundo pela Eterna Sabedoria. Em certo sentido, privilegiando a escuta à *Vox Anima*, produzimos ou libertamos *Sapientia*; libertamos nossa alma.

No momento em que nossa dissertação deve encontrar seu desfecho, voltamo-nos à questão da alma presente no mundo, da *Sapientia* como *mundus archetypus* (JUNG, 2011p) necessitada de ser liberta no reencontro com sua *sizygia*, ou como imaginou Jung (2011n), da unificação do mundo de “baixo” com o “paraíso” ou o em “cima”. Encontramos essa ideia muito bem representada na imagem rosacruziana que reproduzimos na próxima página.

Nela, a Sabedoria é apresentada como a emanção feminina de Deus, fonte inspiradora da *Opus*, através da qual a semente espiritual se realiza, primeiramente na palavra articulada por Sofia, mas, em seguida, também na matéria presente no ventre da natureza, equivalida à Sofia inferior e identificada com o Mercúrio (matriz de todos os metais). Destacamos que, dos seios da Sabedoria, fluem a “saudação vermelha sulfurosa” do Sol e o “leite branco e virginal” do Mercúrio, ambos responsáveis pela nutrição da criança em seu ventre. Dessa maneira, Sofia provê os elementos necessários ao processo alquímico, favorecendo a *coniunctio* do natural com o divino (ROBB, 2001; MATTHEWS, 1997).

Figura 19 – “Virgem Sofia de Geheime Figuren der Rosenkreuzer, 1785”



Fonte: Robb (2001), p.502.

Nesse momento, elementos simbólicos do campo da alquimia nos estão sendo novamente úteis:

O drama alquímico parte debaixo, ou das trevas da Terra, para cima ou para o ser alado, que é divino, *filius macrocosmi*, e para a *lux moderna*; o drama cristão, porém, representa uma descida do Reino Celeste para a Terra. Tem-se assim a impressão de que é uma imagem refletida em um espelho, como se o Deus-homem vindo do alto – como requer a lenda gnóstica – fizesse refletir sua imagem

nas águas escuras da *physis* (...) Enquanto Cristo é Deus e gerado pelo Pai, o ouro é a alma da natureza, que provém da *Sapientia Dei* infundida na matéria, ou do Logos criador do mundo. (JUNG, 2011n, para.121, p.145)

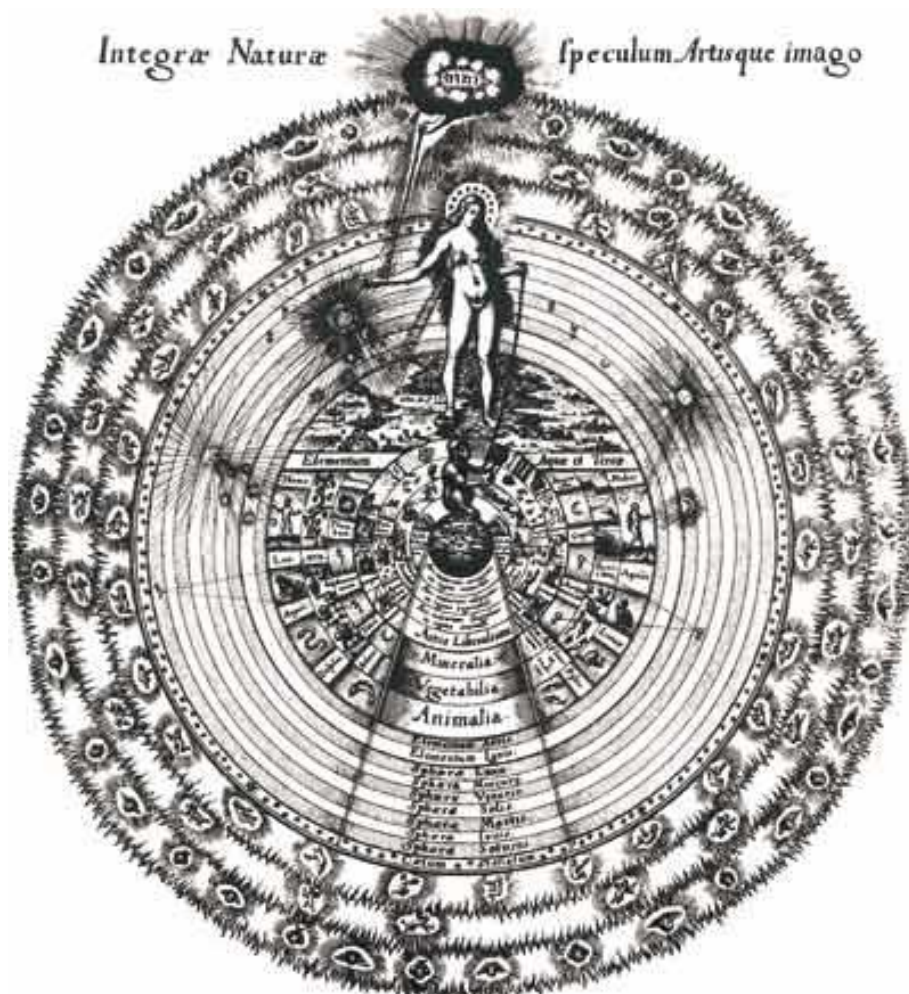
De acordo com tal proposição, a mítica cristã mapeia a queda da alma na matéria enquanto que a mítica alquímica aproxima-se mais do mapeamento do caminho de regresso da alma às alturas. Essa consideração, entretanto, encontra um contraponto que soma à afirmativa que tecemos neste capítulo de que, no tange o recorte mitológico gnóstico, o símbolo de Cristo é hereticamente pervertido e a inteireza do feminino ganha conotação libertária: tal como expõe Jung (2011n), Cristo possui dois aspectos – “o de Deus que desce e se torna homem, e do Cristo gnóstico que sobe e volta para o Pai” (para.121, p.145). A esse respeito, Jung (2011h) também contribui com nossos apontamentos quando considera:

Embora os que o buscassem fossem considerados cristãos verdadeiros, eram no entanto cristãos marginais, pois se dedicavam a uma *Opus* (atividade) cuja finalidade principal era libertar o *serpens quadricornutus*, a *anima mundi* enredada na matéria, o Lúcifer caído. Para eles, o que estava escondida na matéria era o *lumen luminum* (a luz luminosa), a *Sapientia Dei* (a sabedoria de Deus), e sua obra era um puro “dom do Espírito Santo”. Nossa fórmula quaternária dá razão às suas pretensões pois como síntese do Uno original e posteriormente cindido, o Espírito dimana igualmente de uma fonte luminosa e de uma fonte obscura, “pois do acorde da sabedoria divina participam, ao mesmo tempo, forças da direita e da esquerda”, como se lê nas memórias de São João. (para.263, p.86)

Conforme Jung (2011m) se referiu, na alquimia a ideia da luz “coincide com o conceito da *sapientia* e da *scientia*. Sem dúvida alguma podemos definir a luz como o mistério central da alquimia filosófica (...). Trata-se simplesmente de um *daemon*. Os textos apontam frequentemente para a necessidade de um *familiaris*, de um espírito que deve auxiliar o adepto em sua obra” (para.162, p.135). Encontramos, dessa forma, sentido para o entendimento de que o conhecimento da busca gnóstica-alquímica não provém de uma sagrada revelação culturalmente propagada, mas “da inspiração particular ou do *lumen naturae*, isto é, da *Sapientia Dei* oculta na natureza” (JUNG, 2011n, para.145, p.175), representada de especial forma pela ilustração de Fludd que reproduzimos a

seguir. Como encerramento para este capítulo, desejamos refletir a respeito da natureza da mencionada inspiração.

Figura 20 – “Espelho de toda a natureza e símbolo da arte de Robert Fludd, 1617”



Fonte: Robb (2001), p.501.

Referindo-se às concepções alquímicas de Paracelso, Jung (2011m) correlaciona Sofia à *Venus Magistra*, à Afrodite ourania, que o autor considera “adequadas ao mistério da *lumen naturæ*” (para.234, p.203). Tais referências mostram-se de especial relevância para esse momento de nosso texto uma vez que o planeta vênus, a estrela da manhã, é simbolicamente associado tanto a Lúcifer, que trouxe luz à matéria e à humanidade, quanto a Cristo que, no sentido gnóstico, liberta das trevas, não do pecado, mas da ignorância. Por sua vez, Cristo também é empregado como alusão à pedra alquímica.

Nesse paralelismo, Jung (2011n) compreendeu a “transferência do *numem* religioso para a *physis* (natureza) e, com isso, finalmente para a matéria que, desse modo, recebe a capacidade de, a partir de então, tonar-se (...) um princípio ‘metafísico’” (para.145, p.175). Pela poética via das imagens ou da reimaginação criativa do mundo, natureza-matéria podem deixar a região do quarto reprimido da *Imago Dei*, região de esquecimento da *Sapientia Dei*, bem deixar a região sombria do *binarius* (matéria-diabo-mãe), imprescindível aos processos sintéticos do Espírito Santo, em um tipo de processamento simbólico que fomenta a união, na alma, do corpo e do espírito – *tria verba* (JUNG, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Me recordo de estar diante de um lindo pelicano
 e de admirar uma rosa posta em seu peito.
 Na rosa havia uma gotícula de orvalho e me lembro
 de ter sido completamente absorvido por ela.
 Me percebi, então, em um charmoso e antigo teatro,
 daqueles de estética avermelhada, aconchegante,
 com ricos detalhes em dourado.
 Eu estava de pé, parado entre os corredores
 que dividiam as cadeiras do piso inferior.
 Conseguia avistar todo o ambiente,
 inclusive os vazios camarotes superiores.
 Não havia mais ninguém na plateia e, por conta disso,
 o ambiente parecia ainda muito mais amplo.
 Atrás de mim havia um grande breu –
 toda a iluminação se direcionava ao palco.
 E quem era aquela que, sozinha, lá habitava?
 Vestida com alvas vestes cândidas,
 de sua face recoberta por um véu
 eu via apenas sutis contornos.
 Tal como a mim, ela estava completamente imóvel.
 Apesar do véu, eu sentia a forte presença de seu olhar.
 E esse olhar, um olhar gerador de grande incômodo,
 também me parecia soar como um convite.
 Naquele momento soube que,
 se eu quisesse conhecê-la,
 deveria escolher dela me aproximar.
 Acordei, enfim, com um pensamento
 que me soava como uma certeza profunda:
 a natureza é o sacramento de Sofia.
(Anfiteatro da Sabedoria, sonho do autor)

Nossa dissertação tomou por objetivo a apresentação de uma sistematização crítica das amplificações simbólicas feitas por C. G. Jung que contam com a presença de

imagens arquetípicas que foram por ele relacionadas à Eterna Sabedoria. Dessa maneira, procuramos estabelecer possíveis nexos de sentidos nas considerações dispersas feitas ao longo de sua obra a respeito dessas imagens. Na vereda que percorremos, debruçamo-nos sobre diferentes escritos de Jung para evidenciar e sistematizar os momentos nos quais fez alusão às imagens da Eterna Sabedoria enquanto refletia simbolicamente a respeito delas mesmas ou de diferentes temas e recortes mitológicos. Ainda em nossa *Introdução*, procuramos tornar evidente o interesse de Jung por essas imagens por um período de anos significativo de sua vida, expondo sua presença desde uma ilustração do *Livro vermelho* (JUNG, 2010) até publicações póstumas de seus últimos escritos.

Nossa preocupação com essas imagens, por outro lado, nos habita por um período muito menor de anos. Foi enquanto desenvolvíamos um trabalho anterior (CORRÊA, 2014), uma pesquisa que em muito bebeu da fonte da *Resposta a Jó* de Jung (2011j), que nossa atenção foi pela primeira vez levada à presença, muitas vezes tácita, da Eterna Sabedoria na obra de Jung. Foi nesse momento que Sofia nos capturou e que a ideia de produzirmos uma pesquisa que lhe desse algum tipo de protagonismo emergiu. Também foi nesse momento em que registramos o sonho apresentado como epígrafe para nossas considerações finais. Em consonância com o que fora desenvolvido em nosso trabalho anterior, na *Introdução* desta dissertação consideramos que Jung (2011j; 2011e) chamou de *Sapientia Dei* o aspecto feminino não integrado no quaternio da *Imago Dei*. Compreendendo o quaternio como um pressuposto lógico para o julgamento da totalidade (JUNG, 2006), expusemos nossa compreensão de que, nos mitos judaico-cristãos, o quarto elemento que completa o ternário na formação de um símbolo de totalidade é imagetivamente representado por figuras diabólicas e/ou femininas que ora se complementam, ora se intercalam no enredo mitológico (CORRÊA, 2014).

A *Sapientia Dei*, entretanto, não é a única imagem da Eterna Sabedoria presente na obra de Jung. Ainda em nossa *Introdução*, depois de termos delimitado o objetivo de nossa presente pesquisa, precisamos nosso método, especificando nossa compreensão acerca de imagens, símbolos e amplificação simbólica e detalhando o modo como buscamos nos escritos junguianos as informações necessárias para a realização de nosso trabalho. Nessa oportunidade, apresentamos as demais imagens da Eterna Sabedoria – *Sophia Achamoth*, *Spiritus Sanctus* e *Anima Mundi* – e uma tabela referenciando as citações que encontramos a respeito delas nas *Obras Completas* de Jung; explicamos também como três delas, pertencentes ao que denominamos de *campo mitológico judaico-cristão*, deram origem aos capítulos de nosso trabalho. Com relação às

inferências coletadas a respeito da quarta imagem (*Anima Mundi*), pertencente ao que nomeamos por *campo da simbólica alquímica*, destacamos que, embora não pertencentes ao recorte escolhido para nosso escrito, elas não foram desconsideradas em nosso trabalho nos momentos em que pudessem fomentar aprofundamento quanto ao que discutimos no transcurso de nossos capítulos. São, certamente, merecedoras de atenção para futuras investigações e pesquisas.

Agora que nos aproximamos do desfecho de nosso trabalho, com o intento de apresentarmos nossas considerações finais, ser-nos-á bastante pertinente fazê-lo rememorando o percurso teórico empreendido em cada um de nossos capítulos, recuperando, assim, os aspectos mais fundamentais de nossa sistematização crítica.

Sapientia Dei: Eterna Sabedoria como quarto reprimido da Imago Dei

Nosso capítulo inicial foi dedicado à apresentação das amplificações e leituras simbólicas presentes na obra de Jung a respeito das imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria que aparecem consteladas em recortes mitológicos judaicos e na emergência dos primeiros símbolos cristãos. Seguindo a tradição iniciada por Jung (2011j) em sua *Resposta a Jó*, ensaio dedicado à análise da imagem ambivalente de Deus e do modo como essa imagem procura continuamente se revelar à consciência de maneira mais completa, utilizamos o nome *Sapientia Dei* para nos referirmos às imagens da Eterna Sabedoria que encontramos nesse recorte em particular. Uma vez que tal ensaio seria largamente revisitado, tomamos o cuidado de esclarecer o objetivo e o método nele empregados por Jung. Desse modo, se desde nossa *Introdução* já havíamos esclarecido o método da amplificação, nesse momento esclarecemos o método da imaginação ativa e da interação da consciência com imagens provenientes do inconsciente que é possibilitada pela indução de fantasias mais ou menos autônomas (SANFORD, 2012; SHAMDASANI, 2013). Por sua vez, em *Aion* (JUNG, 2011e), justamente a obra na qual Jung apresenta com maior rigor científico os mesmos temas abordados em seu ensaio, encontramos outra referência que consideramos basilar para a compreensão do lugar ocupado dentro do pensamento junguiano pelas imagens nesse momento investigadas.

Conforme Jung (2011j) considera a respeito dos mitos judaicos, quando colocado no banco dos réus por Jó, Javé é desafiado a justificar moralmente os comportamentos que sustentava para com os homens. A respeito desse recorte mitológico, expusemos que Jung enxergou uma *Imago Dei* que, fragmentada, compreende partes dissociadas que se

contradizem constantemente. Com Hollis (2010), nos referimos à isso como a constatação de uma *Imago Dei* ferida que clama por algum tipo de cura ou reparação. Exatamente por não abarcar o mal e o feminino em si mesma, o que Jung (2011j) se referiu como quarto elemento do quaternio, a *Imago Dei* também não corresponde às formulações que poderíamos ter a respeito de uma totalidade que realmente fosse completa. A aproximação que Jung (2011j; 2011e) propôs ao masculino e ao feminino, conforme expressos nesse enredo mitológico, com os ideários de *perfeição* e *integralidade*, um importante eixo do discurso interpretativo de Jung para os mitos com os quais tratamos, nos auxiliou à compreendermos os motivos da apresentação dessa *Imago Dei* como incompleta.

Acompanhando o pensamento junguiano, discorreremos sobre o mito judaico-cristão desde os acontecimentos inerentes à criação do universo nos sete dias da gênese, até sua violenta e enantiadrômica resolução no Apocalipse de João. Destacamos que Jung (2011j) considerou a presença, logo no princípio, de *Ruah Elohim*, o Espírito de Deus, descrito como uma espécie de pneuma coeterno de natureza feminina, preexistente à criação, que era mais ou menos hipostasiado em relação à Javé. Assim, a *Sapientia Dei* foi apresentada como uma imagem do arquétipo da Grande Mãe realizadora do pensamento de Deus que, na exata medida em que caía no esquecimento e que passava a habitar a posição de quarto reprimido, ganhava autonomia em relação à Javé. Atentando-nos ao modo como, no quarto reprimido da *Imago Dei*, aquilo que é mitologicamente posto como mal e como feminino muitas vezes se mostra de maneira indiscriminada e misturada, voltamo-nos às imagens de Lilith e da *nass* dos ofitas. Por esse meio, ilustramos a típica versatilidade do pensamento de Jung quanto à investigação simbólica de um mesmo material mitológico a partir de distintas perspectivas. Também por esse meio, destacamos uma *primeira aproximação mitológica* entre *Sapientia* e humanidade, ocorrida no momento em que Eva recebe o fruto da árvore proibida.

Por sua vez, tomamos os conhecimentos sofiânicos-lucíferos legados à humanidade na narrativa do *Livro de Enoque* como uma *segunda aproximação mitológica* da *Sapientia*. Tal como o evento da serpente, nesse acontecimento mitológico com consequências diluvianas encontramos uma afronta da Sabedoria contra a manutenção do relacionamento abusivamente horizontal que Javé pretendia ter com sua segunda esposa – o povo eleito. Maior desafio a Javé, entretanto, foi aquele que Jung (2011j) enxergou no mito de Jó que, mesmo sentindo-se pequeno diante do poder do Deus, conseguiu refletir a respeito de seus atos e enxergar as contradições que os

permeavam. A Sabedoria esteve com Jó e, nesse acontecimento, enxergamos uma *terceira aproximação mitológica*.

Consideramos que nosso exame da literatura sapiencial judaica possibilitou que apontamentos primeiramente propostos por Jung fossem aprofundados. Seguindo o trabalho de Ceresko (2004), destacamos que a personificação judaica da Sabedoria indica-nos determinada influência cultural egípcia nos mitos judaicos, bem como inaugura uma cosmovisão na medida em que compreende uma dupla dimensão libertadora (1 – símbolo de Deus próximo da humanidade; 2 – com efeito democratizador). Também pudemos aprofundar as analogias apenas propostas por Jung entre a *Sapientia* e a *Ma'at* egípcia, bem como as judaicas *Shekinah* e *Chokmah* e a hindu *Shákti*. Nossas considerações a respeito da literatura sapiencial permitiu-nos compreender a fonte a partir da qual Jung (2011j) se embasou para afirmar que, como uma resposta ao evento de Jó (que consideramos ser a terceira aproximação mitológica da Sabedoria) e recordando-se da *Sapientia*, Javé procura se tornar homem (emersão do símbolo do Cristo) como artimanha moralmente expiatória.

O Homem-Deus, entretanto, nascido da imaculada Maria, uma imagem que não manifesta a integralidade essencialmente posta ao feminino desse recorte mitológico, também nasce imaculado, perfeito e, por conseguinte, não perfaz a inteireza inerente à *Imago Dei* não-ferida. A fim de compreender o símbolo de Cristo como uma imagem imaculadamente perfeita, consideramos que, lançando mão de formas específicas de discursos, o regime simbólico e político patriarcal fomenta a criação de determinada matriz de inteligibilidade daquilo que é válido, bom e aceitável para a ordem coletiva e o aprimoramento ético-moral (NEUMANN, 2014; WHITMONT, 1991; BYINGTON, 2006). Por essa vereda, consideramos ter aprofundado a associação fomentada por Jung (2011j) entre masculino e perfeição a partir de uma perspectiva distinta da considerada em seu ensaio. Também pudemos destacar os recursos relativos aos diferentes processos de normatização e de repressão do inapropriado à ordem estabelecida, seguindo a conceituação do complexo de bode expiatório (polarização entre acusador e culpado como atitude psicológica socialmente generalizada) e a fórmula apontada por Whitmont (1991): “a desvalorização moral significa, automaticamente, repressão” (p.129).

Para além dessas reflexões, que consideramos necessárias para a fomentação de compreensões possíveis acerca de fenômenos da consciência coletiva, da cultura e de comportamentos sociais, o percurso de nosso primeiro capítulo também nos levou a retomar uma importante formulação do pensamento junguiano que, de diferentes formas,

faz-se presente no exercício clínico: a inevitabilidade da inteireza arquetípica contrapõe-se à característica patriarcal da busca pela perfeição. No mito cristão, a inteireza arquetípica reverbera no surgimento do símbolo do Anticristo como um contraponto necessário ao bondoso Cristo (JUNG, 2011e), ou mesmo na emersão de um Cristo de vingança e da mulher solar, um contraponto pagão a uma consciência unilateralmente cristã, no *Livro do Apocalipse* (JUNG, 2011j). “A natureza paradoxal de Deus divide o homem em seus contrários e o deixa entregue a um conflito aparentemente sem solução”, considerou Jung (2011j, para.738, p.112), ou, conforme salientamos, o inconsciente pretende ambos: separar e unir as influências contrárias.

Consideramos que nossa percepção a respeito de um modo sofiânico de atuação – por meio da ação ocultada e marginalizada – permitiu-nos aprofundar tal reflexão de maneira bastante satisfatória e defendemos nossa perspectiva de que Sofia, assim como os diferentes deuses de panteões distintos (HILLMAN, 2010, 2012), propõe-nos uma cosmovisão que lhe é própria. Nos “ver através do véu” e “fazer uso de um borrão”, que encontram reverberação no pensamento de Wilshire (1997), encontramos boas metáforas para o que imaginamos poder ser a perspectiva pela qual Sofia observa o mito no qual se insere.

Frente ao borrão, nos propusemos a refletir a partir dele, jamais a limpá-lo, e, com esse espírito, à guisa de conclusão de nosso primeiro capítulo, retomamos uma citação em que Jung (2011e) propõe que o símbolo de Cristo exclui o lado noturno como um *antagonista luciferino*. A esse respeito, expusemos que Satã é, por excelência, a figura antagonista e que nele podemos encontrar um interessante símbolo para diferenciação dos opostos e para as tensões oriundas desse processo. Propomos, então, que em Lúcifer encontramos um símbolo paradigmático para movimento inconsciente em favor da união das influências contrárias – do espírito com a matéria e da luz com as sombras – de modo a formar sínteses indesejáveis para a lógica patriarcal afeita à perfeição. Uma vez que ambas as imagens são noturnas, elas facilmente se mesclam em imagens como a do antagonista luciferino referido por Jung. Seguindo nossa reflexão, consideramos que o borrão sofiânico nos propicia a possibilidade de coabitação de Satã com a lucidez, da dissociação de opostos e do conhecimento fomentado por sua síntese. Nessa possibilidade simbólica, encontramos um modo de lidar com o fato psicologicamente empírico de Deus ter largado o homem à própria sorte entre suas antinomias.

Sanctus Spiritus: Eterna Sabedoria como realização simbólica do Si-mesmo

Nosso segundo capítulo investigou a imagem *Sanctus Spiritus* e, para que dela nos aproximássemos, visitamos a interpretação psicológica de Jung (2011h) para o dogma cristão da Trindade. Desse modo, fiamos-nos no entendimento de que a compreensão do lugar ocupado pelo símbolo Espírito Santo no seio do símbolo da Trindade, de sua relação com as demais pessoas divinas, bem como a compreensão junguiana do posterior desenvolvimento do arquétipo constelado no desenvolvimento desse dogma, são de fundamental importância para o entendimento dessa imagem particular como uma das imagens de Eterna Sabedoria.

Desde o início desse capítulo, consideramos que a Trindade refere-se ao fruto conceitual e elucubrações teológicas e que o pensamento de Jung (2011h) a respeito do símbolo da Trindade era o de que derivava “de uma necessidade de evolução exigida pela emancipação do espírito humano” (p.103, para.286). Seguimos o caminho primeiramente proposto por Jung (2011h), revisitando a história dos Concílios dos Pais da Igreja e expondo as amplificações simbólicas que propôs acerca dos Símbolos de Fé, tomados como verdadeiros símbolos da psique, a fim de darmos evidência aos motivos arquetípicos que Jung compreendeu ter movido as decisões dos bispos responsáveis pela formulação do pensamento da Igreja. Para que pudéssemos satisfatoriamente acompanhar Jung, foi necessário que apresentássemos os conceitos teológicos das três hipóstases (pessoas divinas) que partilham de uma mesma *ousia* (substância). Também consideramos o grande dilema formado a respeito da distinção religiosa entre *homoousios* (mesma substância) e *homoiousio* (de substância similar). Essa nossa exposição pôde esclarecer as razões que levaram Jung (2011h) a considerar que, desde o início da história do cristianismo, ainda que seu conceito formal tenha sido elaborado apenas alguns séculos mais tarde, a Trindade já se mostrava de modo implícito no pensamento cristão tal como uma matéria inconsciente que passou a paulatinamente constelar de maneira mais desvelada no mito e no dogma.

Considerando que Jung teve a organização triádica como um arquétipo recorrente na história das religiões, nos detivemos em suas considerações a respeito das tríades grega e egípcia. A respeito da primeira, expusemos que Jung (2011h) a compreendeu como um tipo de desdobramento do Uno (cisão do Uno entre Um e Dois-*binarius*) e sua transformação em um conjunto cognoscível (o Três – síntese de Um e Dois), conforme a síntese que apresentamos no quadro da próxima página. Quando a Trindade cristã e a

tríade grega são comparadas, o Três é equivalido com o Espírito Santo mas, uma vez que Pai e Filho compartilham de mesma *ousia*, não haveria como o Espírito Santo formar síntese de algum tipo de uma tensão havida entre eles. Com relação à segunda, nos deparamos com a relação entre o Faraó e Deus e consideramos que a unidade entre ambos era garantida por um terceiro elemento, *ka-mutef*, que Jung nos apresentou como uma força divina procriadora. Desse modo, na tríade egípcia encontramos um paralelo mais próximo com a Trindade cristã, razão pela qual Jung teve que essa última inconscientemente restituiu o arquétipo da *homoousia* entre o Pai, o Filho e o *Ka-mutef* que aparece na teologia real egípcia.

Figura 21 – “Quaternidade matemático-filosófica”

Uno	Primeiro elemento e fonte de todos os números, trata-se da mônada-fonte da multiplicidade que desdobrará de si mesmo. Não é equivalido ao Um, não pode ser numerado e compreende as qualidades opostas dos números (o par e o ímpar).
Dois	Primeiro número propriamente dito, o Dois emerge da cisão na qual o “outro”, o <i>binarius</i> , surge do Uno. Pressupõe a existência do Um que não é mais o Uno, mas o resultado da subtração do <i>binarius</i> do Uno.
Um	Trata-se do Uno transformado que deixa de ser uma unidade completa a partir da emersão do <i>binarius</i> . Isto é, o Uno cinde em Um e Dois.
Três	Trata-se do primeiro número ímpar e é o terceiro termo que emerge da tensão antitética entre o Dois e o Um. Jung compreendeu o Três como o Uno tornado cognoscível por meio da resolução da antítese entre Um e Dois primeiramente dele gerados.

Fonte: elaboração do autor.

Detendo-nos nas implicações psicológicas do dogma da Trindade, consideramos que Jung (2011h) propôs que elas eram asseguradas pela natureza humana de Cristo que, ainda que não compreenda a totalidade exigida pela definição psicológica, foi tido como

um símbolo do Si-mesmo, mas também pela efusão do Espírito Santo sobre o homem. No esquema hermenêutico proposto, as questões teológicas da *homoousia* e da *filioque* acabariam por indicar que, muito embora o Cristo possa ser considerado um símbolo do Si-mesmo, o Espírito Santo melhor ocuparia o lugar simbólico equivalente à realização do Si-mesmo. Por meio do Espírito Santo, segundo o pensamento junguiano, o homem também se torna consubstancial com a divindade ou, em termos psicológicos, a recepção do Espírito Santo pelo homem simbolicamente indica a possibilidade da realização do Si-mesmo no processo de individuação.

Um questionamento bastante relevante que formulamos diz respeito aos motivos de não encontrarmos, excetuando-se as heresias que tendiam a fundir o Espírito Santo e o Logos no conceito gnóstico de Sofia, uma tríade composta por Pai-Mãe-Filho no mito cristão. A proposição de uma tríade como essa decerto seria mais natural ou mais racional, conforme Jung (2011h) a descreveu. Entretanto, a Trindade cristã é apresentada como se distanciando de um reflexo da ordem do natural, estando mais próxima de uma reflexão humana que se acrescenta à sequência Pai-Filho. Assim, Jung (2011h) propõe que, não refletindo a natureza, tal como não abarcando a matéria, a Trindade inauguraria uma possibilidade outra que não a meramente natural – uma possibilidade aproximada ao conhecimento reflexivo. Nessa cosmovisão, mesmo considerando a perspectiva junguiana sobre o dogma da assunção corporal de Maria ao céu como uma preparação para a quaternidade, uma vez que Jung (2011j) a considerou como uma imagem feminina espiritualmente masculinizada, propusemos matéria-diabo-mãe como os componentes mitológicos do quarto reprimido que, pelo ato reflexivo, passaram a não possuir representatividade dentro da *Imago Dei* da totalidade. A esse respeito, propusemos também que Maria é tão perfeita e distanciada da inteireza quanto o Espírito Santo é reflexivo e distanciada da natureza e da matéria. Em seguida, apontamos ambos como imagens que configuram um feminino tolerável a um regime simbólico patriarcal.

Na imagem do Espírito Santo, entretanto, Jung encontra a boa-nova da inserção da humanidade no seio da Trindade. Essa afirmação pôde ser examinada na medida em que nos afastamos do símbolo de *ka-mutef* e do arquétipo da *homoousia* e retomamos as reflexões matemático-filosóficas desenvolvidas na Grécia – uma troca paradigmática por meio da qual pudemos nos aproximar do Espírito Santo como síntese ou resolução criativa. Consideramos que enquanto que nas reflexões matemáticas, Uno, Um, Dois e Três formam uma quaternidade, na Trindade cristã, consideram-se apenas o Pai, o Filho e o Espírito Santo, respectivamente equivalidos por Jung (2011h) aos conceitos de Uno,

Um e Três. O Dois ou *binarius*, que apresentamos como matéria-diabo-mãe e como um importante aspecto do Uno primevo, é deixado de fora da Trindade divina.

Por considerar o mundo do Filho fortemente demarcado pela cisão moral, Jung (2011h) apresentou o quarto reprimido da trindade em seu aspecto sombrio e maléfico (Diabo e Anticristo) e o propôs como símbolo para o Dois. Propôs ainda que o Espírito Santo deixasse de ocupar o lugar da terceira entre as pessoas divinas e fosse deslocado para o Três da tríade grega, passado a comportar-se, então, como uma promessa ou um porvir ainda não-manifesto, a conciliação dos opostos simbolizados pelo Filho e pelo Anticristo. Consideramos que termos recuperado nesse momento a conceituação de Jung (2011u) sobre avaliações morais e *Gewissen*, a consciência moral, foi bastante pertinente para aprofundarmos nossa exposição do pensamento junguiano. Uma vez que a consciência moral costuma se manifestar de maneira polarizada, sob imagens arquetipicamente colocadas das categorias do bem e do mal, ilustramos o dilema de quem se vê entre Deus e Diabo, Cristo e Anticristo, por não confiar na *Vox Dei* que definimos como a voz do Si-mesmo psicológico. A esse respeito, destacamos que a concepção de Jung (2011u) sobre força de *Ethos* em muito se assemelha ao sentido que atribuiu ao símbolo do Espírito Santo.

Quando nos voltamos para o entendimento de Jung (2011h) sobre as pessoas da Trindade representarem a essência de um processo que se desenvolve em três etapas, cada qual podendo ser considerada, tal como apresentamos no quadro da próxima página, como uma fase do amadurecimento de um indivíduo que está se individuando, pudemos novamente destacar a compreensão do Espírito Santo como um *complexio oppositorum*. Dada a necessidade intrínseca da inserção do *binarius* no drama psíquico para a fomentação de uma totalidade quaternária, Jung (2011h) pensou no Espírito Santo como uma melhor representação para a *Imago Dei* do que o idealizado símbolo de Cristo, sendo o primeiro aproximado ao sentido da realização do Si-mesmo, enquanto que o segundo é conceituado como um de seus símbolos. A esse respeito, em nossa reflexão assinalamos o que consideramos ser um paradoxo ou contradição: o modelo predominantemente constelado no mito cristão sustenta a contínua exclusão do *binarius* (matéria-diabo-mãe) da *Imago Dei*, ou seja, exclui justamente o elemento que poderia transformá-lo e propiciar a almejada síntese simbolizada ao Espírito Santo. Expusemos nossa opinião de que essa contradição encontra sua origem na inevitável proximidade do mundo dos conceitos, dos pensamentos e das ideias conservada pelo Espírito Santo. Tal como Maria e Cristo, propusemos o Espírito Santo como uma imagem espiritualizada, pertencente às alturas.

Por essa razão, nos questionamos se essa imagem realmente guarda em si a possibilidade materno-feminina da inteireza arquetípica, ou se essa heresia dos primeiros tempos da cristandade já haveria sido engolida pela Instituição e maculada pela perfeição.

Nos aproximando do desfecho de nosso segundo capítulo, empregamos uma imagem com o intento de procurarmos enxergar através do que em nosso trabalho chamamos de véu sofianico. No *Grande Símbolo de Salomão*, destacamos a existência de uma relação de analogia, não-hierárquica, entre o Macroposopo e o Microposopo – Pai e Filho. Fazendo uso do véu, encontramos nessa imagem um possível símbolo para a vida tal como ela pode ser na obviedade de sua inteireza e completude: um ponto de encontro das analogias e das diferenças, que às vezes podem ser opor, por vezes podem se interceptar e, por outras, se evitar completamente. Menos comprometida com a megalomania javeística da resolução das antinomias, diferenças e contradições, Sofia aparenta se preocupar mais com o meio de viver junto a elas.

Figura 22 – “Etapas do desenvolvimento”

Pai	Estado de consciência infantil em que a lei é aceita de maneira passiva, sem reflexão, conhecimento empírico ou julgamento do intelecto.
Filho	Como o mito cristão não compreende a possibilidade de parricídio, não há na fase do Filho total emancipação em relação ao Pai. Nesse momento, o homem é convocado a refletir a respeito de seus atos e decisões. Trata-se de um estado de transição caracterizado pelos conflitos provenientes das muitas antinomias.
Espírito Santo	Uma fase de porvir. A consciência adquirida na segunda fase persiste, reconhecendo, contudo, que não é a fonte das decisões finais e dos conhecimentos determinantes. Jung considera haver aqui a inserção da consciência do ego na totalidade superior do Si-mesmo.

Fonte: elaboração do autor.

Sophia Achamoth: Eterna Sabedoria como adesão às realidades anímicas

Por fim, no capítulo que encerra nossa dissertação, investigamos *Sophia Achamoth*, a Sofia do gnosticismo, terceira e última das imagens da Eterna Sabedoria cuja presença na obra de Jung destacamos neste trabalho. Nele, tomamos o gnosticismo como um movimento que, embora assim genericamente nomeado por Irineu de Lyon, compreendeu diversos tipos de agrupamentos com formações mitológicas e filosófico-religiosas sincréticas que acabaram sendo marginalizadas e, via de regra, combatidas pela ortodoxia predominante. Pontuando que muitas vezes Jung fez uso dessas heresias principalmente como referenciais simbólicos empregados em diferentes redes de amplificação, propusemos que, tal como em sua pontuação a respeito da consciência cristã ser compensada pelo paganismo do inconsciente (JUNG, 2011j), Jung transpareceu concordar que quanto mais a consciência for ortodoxa, mais o inconsciente se portará hereticamente.

Nesse capítulo, transitamos pelos mitos visitados por Jung para identificar e lançar luz nos momentos nos quais diretamente interpretou e amplificou os próprios mitos gnósticos, destacando a presença de *Sophia Achamoth* e aproximando-nos do lugar por ela ocupado na hermenêutica junguiana. Propusemo-nos, entretanto, a primeiramente apresentar as características mais gerais do movimento gnóstico (presença da Sabedoria personificada, crença na possibilidade da experimentação de um conhecimento libertador e preferência pela doutrina emanacionista) e, em seguida, considerarmos de maneira mais específica as particularidades dos mitos visitados por Jung, bem como as fontes por ele referenciadas. Mesmo que tenhamos dedicado muitas páginas para esses elementos introdutórios ao objetivo de nosso capítulo, consideramos que tal empreendimento foi necessário para o esforço de tornar o pensamento junguiano mais facilmente inteligível, bem como que a apresentação de tais elementos poderia contribuir com pesquisadores que se voltassem ao mesmo recorte mitológico-simbólico. Ademais, nosso percurso esclareceu-nos que o recorte de tratar essa imagem da Eterna Sabedoria nas obras de Jung e não a partir de sua teoria, exigindo-nos a utilização dos referenciais próprios a Jung e que recorrêssemos a outros autores tão somente quando os complementavam ou explicavam, espelhou as dificuldades inerentes ao próprio entendimento de Jung sobre o assunto. Entendemos que tais dificuldades, nem sempre frutos de uma perspectiva estilística ou epistemológica, são sobremaneira marcadas pela historiografia incipiente sobre o gnosticismo da época de Jung. Se, por um lado, hoje pudemos recorrer a

pesquisadores que sintetizaram o conhecimento a respeito dos diferentes agrupamentos gnósticos, tal recurso inexistia no período em que Jung se interessou por esse campo mitológico. Essa circunstância nos permitiu vislumbrar limitações e contradições, embora nem sempre resolvê-las, uma vez que nosso recorte nos exigiu que permanecêssemos dentro delas. Vimo-nos, pois, diante de um quebra-cabeça composto por peças esparsas, menções a respeito de *Sophia Achamoth* diluídas no transcorrer de muito volumes dos escritos de Jung, e não diante de uma análise estruturada e sistemática a respeito do tema. Frente ao nosso objetivo, coube-nos propor um caminho possível para que as peças do mencionado quebra-cabeça pudessem ser agrupadas. Pensamos que uma pesquisa dedicada ao estudo dessa mesma imagem a partir da teoria junguiana, e não nas obras de Jung, não enfrentaria tais desafios metodológicos e poderia fomentar interessantes e pertinentes reflexões.

O caminho escolhido para a apresentação das especificidades dos mitos gnósticos visitados por Jung foi a apresentação de um texto que, levando em conta diferentes momentos das *Obras Completas* que constatamos haver articulação com nosso tema de pesquisa, os costurasse de maneira coesa, bem como os explicasse nos momentos em que Jung não o fizera. Consideramos, assim, **a)** os diferentes modos pelos quais os mitos agrupam as emanções de éons (ogdoadas, décadas, dodécadas, etc), sua organização em pares complementares e distinção quanto aos arcontes do Demiurgo; **b)** a narrativa do mito do pergaminho *Pistis Sophia*, momento em que especialmente destacamos a organização do cosmos proposta pelo mito, a presença da éon Barbelo, muitas vezes referendada por Jung (2011e, 2011f, 2011h, 2011j, etc), e as metanoias e hinos proferidos por Sofia; **c)** a escola gnóstica de Valentinus, destacando a perspectiva da cisão sofrida por Sofia; **d)** os mitos gnósticos sethianos, referidos por Jung (2011p) como barbeliotas; **e)** a existência de escolas judaicas, momento no qual destacamos a compreensão proposta por Jung (2011m) a respeito do símbolo da árvore do conhecimento da vida e da morte; **f)** as imagens monstruosas de Sofia, nos voltando ao mandeísmo e ao maniqueísmo; **g)** a escola de Alexandria, onde encontramos a origem de Abraxas, importante personagem do ensaio *Sete sermões aos mortos* (JUNG, 2006); e **h)** a escola de Simão, o Mago, a respeito de quem Jung (2011p) propôs uma análise psicológica. Cabe destacarmos que, nesse percurso introdutório, apontamos que Jung (1999) propôs determinada correlação entre os conceitos gnóstico de pleroma e psicológico de inconsciente coletivo, tendo se referido aos símbolos psicológicos como imagens do pleroma, bem como também

claramente demarcar em Sofia uma boa metáfora para a concepção psicológica de alma (JUNG, 2011e).

Em nosso trabalho, defendemos a ideia de que, ao se debruçar sobre o mito gnóstico do descenso de Sofia, Jung (2011p) desenvolveu uma interessante linha interpretativa acerca da anima pleromática que é inconscientemente projetada na matéria e que, por conseguinte, não é reconhecida como algo psíquico – um processo que considerou desenrolar no inconsciente. Damos a esse processo o nome de *a primeira queda de Sofia* e, para nele nos aprofundarmos, aproveitamo-nos da comparação proposta por Jung (2011p), embora não desenvolvida, entre o sentido simbólico atribuído ao mito gnóstico e a linha interpretativa do mito grego de Eros e Psiquê que, conforme proposta por Neumann (1995), ilustra a maneira como Psiquê experimenta a passagem para a vida adulta. Procurando viabilizar uma amplificação dessa linha interpretativa, utilizamos das ideias de Hillman, para quem Psiquê é tida como uma boa metáfora para a causa motriz da criatividade humana, e não como exclusivo para a iniciação de mulheres nos mistérios femininos, para estabelecer um contraponto à interpretação simbólica de Neumann.

Para que expuséssemos as pontes entre os mitos de Sofia e de Psiquê, bem como também destacarmos suas diferenças – sintetizadas no quadro que apresentamos na próxima página –, retomamos a conceituação do arquétipo da anima como um arquétipo contrassexual (JUNG, 2011x) que exerce complementaridade em relação à persona e que atua na psique estabelecendo relação entre a consciência individual e o inconsciente coletivo (JUNG, 2006). A retomada desse conceito foi necessária uma vez que Jung compreendeu tanto Sofia quanto Psiquê como imagens desse arquétipo. Acompanhando o pensamento junguiano, nos detemos na proposição de que no absolutismo do domínio espiritual – isto é, na identificação unilateral da consciência, pessoal e coletiva, com o ideário espiritual pleromático – poderíamos encontrar a raiz da projeção cósmica da anima, conforme descrita por Jung (2011m). Desse modo, o processo que descrevemos seria tal como se o espírito idealizador da ordem cósmica estivesse cindido da alma, mãe engendrada desse mesmo cosmos, que é mais propensa à inteireza do que à perfeição. Desse modo, ao se afastar do pleroma, Sofia rouba-lhe a inteireza originária e acaba por se aproximar da materialidade e da humanidade da vida. Pudemos nos aprofundar nesta discussão nos embasando na definição que Jung (2011a) forneceu ao arquétipo da anima como o arquétipo da vida e nos comentários que teceu a respeito do desligamento das imagens arquetípicas do espírito-sábio e da anima.

Figura 23 – “Sofia versus Psiquê”

SIMILARIDADES
<p>a- Uma vez que a interpretação junguiana aproxima Afrodite e Psiquê, ambas tidas como imagens do arquétipo da anima, respectivamente àquilo que é arquetípico e àquilo que é mais próximo ao nível humano, estabelecemos uma ponte entre elas e as duas Sofias, pleromática e decaída, presentes nas mais distintas versões dos mitos gnósticos.</p> <p>b- Comparamos os obstáculos impostos à Psiquê por Vênus aos ataques do poder com cara de leão sofridos por Sofia e orquestrados pelo Autocentrado do mito de <i>Pistis Sophia</i>. Dessa maneira, as provas de Psiquê foram por nós comparadas às metanoias de Sofia.</p> <p>c- A busca de Sofia por Cristo foi considerada como muito semelhante à de Psiquê por Eros.</p> <p>d- Consideramos que as sinas de Psiquê e Sofia iniciam-se no “escuro espelho” – respectivamente, na luz que iluminou o quarto escuro e na luz que reluziu refletida na escuridão – e que ambas possuem a tonalidade de transgressões.</p> <p>e- Por fim, destacamos que Sofia e Psique são imagens que encarnam grande sofrimento.</p>
DIFERENÇAS
<p>a- No mito grego, Psiquê se aproxima do divino para, em seguida, por uma intransigência, dele se afastar e, depois de provada pelos deuses, acender ao Olimpo. Nesse esquema, a divinização de Psiquê fomenta a humanização de Eros;</p> <p>b- No mito gnóstico, Sofia é um éon, uma divindade, que, também por uma intransigência, se distancia do pleroma e, depois de ser provada pela materialidade, reacende às alturas. Nesse esquema, a transgressão de Sofia produz a divinização do mundo;</p> <p>c- Desse modo, destacamos haver um movimento refletido entre os mitos que aqui consideramos.</p>

Fonte: elaboração do autor.

A respeito do alcance das interpretações de Jung sobre as imagens de Sofia do recorte mitológico que até então estávamos considerando, inferimos que o mito gnóstico

ainda não apontava eventos que indicassem a emersão de um sistema egoico. Dito a partir de outra perspectiva, a Sofia que consideramos no recorte que chamamos de sua primeira queda ainda pertencia ao inconsciente – era amorfa, conforme descrita pelos mitos. Entretanto, os mesmos mitos descrevem que, dos afetos de Sofia, a matéria emerge. A esse respeito, consideramos que se a ferida da alma é da alçada divina (Si-mesmo), a cura é da alçada humana (ego). Assim consideramos tendo em conta o pensamento junguiano de que a reunião das partes fragmentadas da *Imago Dei* na alma humana é uma tarefa com a qual o homem pode lidar contando com o auxílio da alma. Ainda a respeito dessa reunião, dissemos que a transgressão de Sofia traz a divindade para a humanidade e a matéria – produz a divinização do mundo, doravante também dotado de alma. Entre Sofia e Psiquê, o que há é a alma – sua projeção de alma ferida, mas ainda a alma.

Na medida em que nos afastamos da análise de Neumann (1995) a respeito do mito de Psiquê para nos aproximarmos daquela apresentada por Hillman (1984), nossas considerações foram no sentido de que, ao não se deter em preposições que procurassem distinguir psiques masculinas de femininas, o último cultivou uma atitude mais sofianca no olhar para o mito grego – um olhar ressonante ao emprego do borrão que autoriza a coabitação das contradições dos opostos em um mesmo cenário psíquico. Com esse pensamento, deixamos a primeira queda – a separação de Sofia, enquanto imagem da alma, do espírito representado pelo pleroma – para nos aproximarmos da *segunda queda de Sofia*. Dessa vez, nosso olhar se voltou para a inserção de um novo participante no drama desenhado em torno da alma – o ego –, de maneira que, para além de elementos que apontassem a divisão entre espírito e alma, também pudemos encontrar no mito do descenso de Sofia elementos suficientes para considerarmos a divisão entre inconsciente e ego-consciência. Para que o processo dessa segunda divisão fosse devidamente introduzido, destacamos a compreensão junguiana acerca da primazia do inconsciente (STEIN, 2006) e as conceituações de Jung (2011e) a respeito de ego e da distinção entre personalidade empírica e global. Esse percurso levou-nos a explicitar determinado borramento entre as fronteiras dos conceitos junguianos mais clássicos, uma vez que Si-mesmo (JUNG, 2011e) e alma (JUNG, 2011b) são simultaneamente associados à personalidade global. Também atentamo-nos para a relação que é proposta entre ego e Si-mesmo, tal como para a possibilidade de assimilação da sombra e de conteúdos da alma, que, aproximada do ego, portar-se-ia como uma função da consciência enquanto de seu relacionamento com as camadas do inconsciente que estão mais distanciadas de si.

Munidos dessa retomada conceitual, questionamos a compreensão exposta por Jung (2011e) a respeito do Demiurgo como símbolo da quaternidade e, fiados nas descrições míticas contemporaneamente acessíveis, justificamo-nos quanto a nossa escolha em considerá-lo como uma metáfora para o ego dissociado da alma (Sofia). Retomando o conceito gnóstico acerca dos arcontes, destacamos que Jung (2011o) procurou descrever o caminho que o iniciado nos mistérios (*myste*) empreende para alcançar a gnose libertadora da Sabedoria no oitavo céu. Uma vez que revisitamos os conceitos de fantasia e de atividade imaginativa como passivas e ativas e que caracterizamos as imagens como representação das fantasias (JUNG, 2011b), explicamos que Jung (2011m) pensou na união dos opostos como exprimindo-se em símbolos que “se aprofundavam e se concentravam progressivamente em torno de formações abstratas, que parecem representar ‘princípios’, no sentido de ‘archai’ gnósticos” (para.31, p.28). A esse respeito, destacamos que Jung (2011v) teve por princípios os aspectos de Deus propostos como “nomes de Deus”, ou seja, características descritivas do Si-mesmo, e que os arcontes gnósticos foram apresentados como formulações intuitivamente pressentidas que se manifestam em formações abstratas e espontâneas nas fantasias. Essa vereda nos permitiu inferir que o caminho pelo qual o *myste*, iniciado nos mistérios do inconsciente, se aproxima da Sabedoria e passa pelos *archai*, ou seja, pela via imaginal da fantasia ativa. Sofia, nesse esquema, tal como o pudemos ilustrar por meio de inúmeros símbolos alquímicos, encarna o objetivo e o meio inerente a esse processo, ou seja, simultaneamente é a conquista e o percurso necessário à essa conquista.

Muito embora o ego costume perfazer as vezes do Demiurgo incapaz de reconhecer a existência de sua mãe Sofia em um processo que se assemelha à descrição de Jung (2011x) a respeito da “perda da alma”, referimo-nos, então, à bem-aventurança de ele ser receptivo à interação criativa que pode ser formada com o inconsciente. Esse contexto permitiu que refletíssemos sobre a triste sina de Sofia que, pelos deuses e pelo homem, é duplamente renegada e passa a estar acessível, conforme a descrição de Jung (2011n), apenas aos que a cultivam. Considerando ainda a conceituação de conhecimento afetivo de São Tomás (JUNG, 2011p), fomos levados a considerar Sofia como um contraponto à *Imago Dei* que, sempre ativa no intento de romper com a unilateralidade patriarcal representada pelo espírito repressor da alma e de maneira muito semelhante à própria *Imago Dei* (JUNG, 2011j), também procura encarnar-se no homem. Por essa razão, destacamos que a inteireza que Jung (2011j) atribui às manifestações femininas dos mitos judaico-cristãos, nos mitos gnósticos passa a possuir predominante conotação

especialmente libertária. Pudemos aprofundar nossa discussão a esse respeito apresentando o que denominamos por *duplo convite prevaricatório* emitido pela Sabedoria, ou seja, a concretização de determinado tipo de afastamento da realidade instintual e do abrigo da consciência na cultura, processos típicos da individuação e que relacionamos ao caminho de orientar-se a partir da própria alma.

Tendo também sido proposta como um tipo de personificação feminina do inconsciente coletivo (JUNG, 2011p), consideramos a capacidade de Sofia de atuar como sua voz imagética. Aprofundamos nossa discussão por meio da recuperação do conceito junguiano da *Vox Dei* (JUNG, 2011u) que, apesar de ter sido proposta como representativa da totalidade da personalidade, a tivemos como tão ferida quanto a própria *Imago Dei*. Uma vez que a *Vox Dei* não transpareceu abarcar as qualidades de Sofia, propusemos a metáfora de uma *Vox Anima* que se contrapõe à *Vox Spiritus*. A partir dessa reflexão, introduzimos a formulação de Jung (2011a) do *amor por Sofia* como o instinto de adesão às realidades da alma, tendo sido bastante relevante também recuperarmos nossa discussão sobre a realidade anímica, dessa vez nos focando na apresentação da matéria e do espírito como postulados da razão que designam o aspecto bipolar da observação consciente no tempo e espaço (JUNG, 2002). Nesse ponto de nossa dissertação, entretanto, novamente destacamos a questão do *esse in anima* como epistemologicamente essencial para o trabalho da psicologia junguiana. Com isso, pudemos nos questionar se haveria um instinto mais tipicamente relevante para a epistemologia junguiana do que aquele representado pela metáfora do amor por Sofia.

Aprofundando-nos na típica polarização da matéria e do espírito e embasando-nos na conceituação a respeito dos sacramentos para apresentar tanto Cristo quanto Sofia como portadores de partes que primordial e mitologicamente constituíam a *Imago Dei*, consideramos a proposição junguiana de que os diferentes polos da *Imago Dei* poderiam ser reunificados na alma. A esse respeito, expusemos que o encontro da *sizygia* espírito-Cristo e alma-Sofia é descrita pelos sethianos como fonte de educação para o espírito e, pelos valentinianos, como capaz de fornecer forma à alma (JUNG 2011n; 2011e), ou, psicologicamente, como capaz de trazer algum tipo de conhecimento à consciência identificada com o espírito na exata medida em que traz do inconsciente aspectos próprios da alma. Nesse esquema, consideramos que o símbolo do Cristo contradiz a postura Demiúrgica na medida em que procura libertar a sabedoria – algo que consideramos como gnosticamente pervertido em sentido e significação. Não nos referimos, portanto, a um símbolo responsável por franquear algum tipo de expiação, tal como sua análise no

recorte mitológico judaico-cristão (JUNG, 2011j, 2011e), mas cuja ação engloba o favorecimento da liberdade da alma (JUNG, 2011d, 2011m).

A respeito da clássica apresentação junguiana de Eva, Helena, Maria e Sofia como imagens de meretrizes divinas (JUNG, 2011b) representativas de quatro estágios eróticos (JUNG, 2011r), uma vez que em tal proposição pudemos apontar um processo de esterilização espiritual da alma em que a realidade do *esse in intellectu* esmaga o *esse in anima*, ou que a supremacia da *Vox Spiritus* abafa a *Vox Anima*, consideramos termos aberto espaço para uma importante discussão da teoria. Nossa inspiração em Hillman (1984) quanto à desliteralização da relação erótica de forma a buscar nas quatro imagens tão simplesmente imagens da alma, bem como nosso embasamento em pensamentos expressos por Jung, principalmente a respeito da androginia simbólica e do mercúrio alquímico, foram bastante úteis para justificar nossa perspectiva de que, vistas dessa maneira, tais imagens refletiam a cosmovisão tipicamente proposta por Demiurgo, distanciada da cosmovisão sofiânica.

Nosso terceiro capítulo foi então encerrado pela proposição de considerações acerca da Sabedoria presente no mundo e da concepção de Jung (2011n) a respeito da psique tipicamente exemplificar possuir grande dificuldade quanto a pensar por meio de antinomias – ou, como preferimos em nossa dissertação, da Sabedoria nos convocar para uma cosmovisão de borramento. No espírito dessa proposição, pensamos que o conhecimento exemplificado pela busca gnóstica-alquímica não encontra origem em algum tipo de propagação cultural, mas de um tipo particular inspiração, ou seja, do *lumen naturae* (da *Sapientia* oculta na natureza). Na transferência do *numem* religioso para *physis* (natureza) apontada por Jung (2011n), enxergamos uma reimaginação criativa do mundo e, nesse processo, pela poética via das imagens da alma, sugerimos haver possibilidade quanto a natureza-matéria deixarem de habitar o quarto reprimido da *Imago Dei* ou a sombria região do *binarius* (matéria-diabo-mãe) em um tipo de processamento simbólico que fomentaria a união, na alma, de corpo e espírito.

* * *

À guisa de encerramento de nossa dissertação, gostaríamos de destacar que a organização de nosso trabalho em capítulos que investigassem imagens distintas da Eterna Sabedoria permitiu-nos melhor distingui-las. Dito de outra forma, consideramos que não há um só tipo de Sabedoria, sendo cada uma de suas imagens compreendida como

um modo possível para sua expressão. *Sapientia Dei*, enquanto excluída do quaternio da *Imago Dei* que procura se expressar dentro de um cosmos mitológico patriarcal, estremece a ordem e a rigidez do estabelecido e, tal como ilustramos com suas três aproximações mitológicas, comporta-se como uma imagem do arquétipo da Grande Mãe que atua em favor do elo mais fraco que, tal como ela mesma, é oprimido. *Sanctus Spiritus*, por sua vez, possui origem em elucubrações teóricas e mantém grande proximidade da inspiração conceitual, na mesma medida em que mantém determinada distância à lógica da natureza; quando da possibilidade real da absorção do *binarius*, está implicado na formação de símbolos e é aproximado do entendimento da realização do Si-mesmo. Por fim, *Sophia Achamoth* clama pela recordação e pela adesão às realidades anímicas de sorte a simbolicamente fomentar algum tipo de coabitação, na alma, dos fragmentos da *Imago Dei* partida e propiciar um tipo raro de conhecimento, distinto daquele propagado pela cultura, uma vez que enraizado na experimentação da própria alma.

GLOSSÁRIO

AMPLIFICAÇÃO: Alargamento e aprofundamento de uma imagem por meio de associações dirigidas e de paralelos tirados das ciências humanas e da história dos símbolos (JUNG, 2006) que fomenta o processamento do símbolo pela consciência (PENNA, 2013).

ANIMA MUNDI: Alma do mundo. Em nosso trabalho, utilizamos esse termo para genericamente designar as imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mítico simbólico da alquimia.

ARCONTES: Nos mitos gnósticos, serviçais do deus criador imperfeito (Demiurgo, Ialdabatoth).

CHOKMAH: Sabedoria. Na mística hebraica, segunda esfera da Árvore da Vida.

DEMIURGO: Nos mitos gnósticos, deus imperfeito ou falso deus, criador ou modelador da matéria.

DÓGMA DA TRINDADE: Em sua versão desenvolvida, tem que Pai, Filho e Espírito Santo são três diferentes hipóstases (pessoas) que formam uma mesma e única divindade – três hipóstases que partilham de uma mesma *ousia* (substância).

DOIS: Para as reflexões matemático-filosóficas gregas, primeiro número propriamente dito, emerge da cisão na qual o “outro”, o *binarius*, surge do Uno (JUNG, 2011h).

ÉONS: Nos mitos gnósticos, emanções divinas componentes do pleroma (Sofia, Barbelo, Ennoia, Autocentrado, Horos, Bythos, etc).

ESSE IN ANIMA: Expressão que precisa o “departamento” ao qual Jung (2011b) atribui a noção de realidade (alma) e que alude à disputa escolástica medieval a respeito de duas formulações sobre o conhecimento teórico da realidade – o “*esse in re*” e o “*esse in intellectu*”, isto é, o “ser na coisa” e o “ser no intelecto”.

FANTASIA: Atividade imaginativa que diretamente expressa atividade psíquica, a energia psíquica e que só é dada à consciência sob a forma de imagens (JUNG, 2011b).

GEWISSEN: Consciência moral, compreendida por Jung (2011u) como um fator autônomo da psique, e que costuma se manifestar de maneira polarizada sob a imagem das categorias do bem e do mal, arquetipicamente colocadas.

GNOSTICISMO: Movimento que compreendeu agrupamentos heréticos, principalmente dos primeiros quatro séculos, com formações mitológicas e filosófico-religiosas sincréticas que acabaram sendo marginalizadas e, via de regra, combatidas pela ortodoxia predominante.

IMAGEM: Produto da fantasia com linguagem poética que, distanciando-se do sentido atribuído a processos alucinatórios, possui o caráter psicológico de uma representação da fantasia e é distinguida da realidade dos sentidos por ser uma imagem interna (JUNG, 2011b).

IMAGINAÇÃO ATIVA: Técnica-instrumento, geralmente disparada a partir de imagens provenientes de sonhos e fantasias, através da qual, com a participação ativa do ego, a interação com uma imagem é possibilitada por meio da indução a fantasias mais ou menos autônomas (SANFORD, 2012; SHAMDASANI, 2013).

IMAGO DEI: Imagem psicológica de Deus que, com muita recorrência, imagetivamente simboliza a totalidade da personalidade (Si-mesmo) (JUNG, 2006).

LITERATURA SAPIENCIAL: A tradição sapiencial de Israel dá-se, principalmente, por meio de cinco obras literárias (*Provérbios, Jó, Eclesiastes, Sirácida e Sabedoria de Salomão*), três das quais personificam a Sabedoria (CERESKO, 2004).

LOGOS JOANITA: Verbo de Deus presente no Evangelho de João, considerado por Jung (2011j) como correlato à *Sapientia* hebraica.

MA'AT: Deusa egípcia que personifica a ordem no mundo, bem como a verdade e a justiça, de modo a também representar um objetivo a ser encontrado na jornada póstuma (MATTIUZZI, 2005).

METANOIA: Transformação; mudança de pensamento ou caráter. Para a teologia, um tipo de arrependimento que leva à conversão religiosa. No *Pistis Sophia*, refere-se aos hinos de lamento e arrependimento professados por éon Sofia. No pensamento junguiano, associada à crise da meia idade e ao característico movimento compensatório do inconsciente nesse momento observado.

NASS: Serpente, objeto do culto Ofita.

OFITAS: Nome genérico para várias seitas gnósticas da Síria e do Egito que se desenvolveram por volta do ano 100 d.C que atribuíam grande importância à imagem da serpente, nela enxergando a Sabedoria presente na matéria.

PLEROMA: Nos mitos gnósticos, lar espiritual dos éons ou estado original de totalidade.

PISTIS SOPHIA: Pergaminho copta-gnóstico, pertencente ao *Códice Askew*, adquirido pelo Museu Britânico em 1795, que narra uma das mais populares versões do mito do descenso de Sofia.

QUATÉRNIO: Compreendido como um pressuposto lógico de todo julgamento da totalidade, mas que pode possuir a estrutura 3 + 1, no sentido de que um dos termos, tipicamente excluído, ocupa uma posição excepcional. (JUNG, 2006).

REALIDADE PSÍQUICA: Proposição epistemológica que tem na psique o único objeto possível de estudo psicológico, uma vez que a única realidade diretamente experimentável (JUNG, 2006).

REGIME PATRIARCAL: Para além de referir-se a um estágio de desenvolvimento da consciência individual tipicamente relacionado à polarização dos opostos, denota um padrão mitológico da consciência coletiva, que diretamente infere no engendramento de diferentes regimes simbólico-políticos e que articula artifícios que fazem uso de

processos de repressão e/ou normatização como modo fundamental de enfrentamento do inapropriado e do indesejável para a manutenção e em nome da ordem estabelecida (NEUMANN, 2014; WHITMONT, 1991; BYINGTON, 2006).

RUAH ELOHIM: Espírito de Deus compreendido como um ser feminino que incubou as profundezas do abismo no início da criação, conforme a narrativa mitológica hebraica (JUNG, 2011j).

SANCTUS SPIRITUS: Espírito Santo. Em nosso trabalho, utilizamos esse termo para genericamente designar as imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mitológico do cristianismo.

SAPIENTIA DEI: Sabedoria de Deus. Em nosso trabalho, utilizamos esse termo para genericamente designar as imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mitológico do judaísmo, bem como na emersão de símbolos cristãos, desde que estes últimos guardassem relação de continuidade de sentido quanto aos primeiros.

SETHIANOS: Agrupamentos gnósticos que honravam Seth, filho de Adão, como o primeiro difusor da gnose; referidos por Jung (2011p) como escola barbeliota, uma vez que tipicamente tinham Barbelo como uma relevante éon (MARTIN, 2010).

SHÁKTI: Deusa indiana suprema, matriz na qual o universo é criado, que representa o poder divino em sua força dinâmica (ZIMMER, 2005).

SHEKINAH: Termo hebraico que possui o sentido de “morada”, “habitação” ou “assentamento” e traz a noção da deidade como uma casa ou santuário; aspecto passivo de Metatron, primeiro ser criado (METHEWS, 1997).

SÍMBOLO: Ponte epistemológica entre o conhecido e o desconhecido, ou o meio através do qual a transformação do material inconsciente em material conhecido é viável (PENNA, 2013).

SÍMBOLO APOSTÓLICO: Símbolos de fé, tomados por Jung (2011h) por verdadeiros símbolos da psique.

SIZYGIA: Nos mitos gnósticos, possuindo conotação semelhante à de consorte, refere-se à típica divisão dos éons em pares complementares.

SOPHIA ACHAMOTH: Sofia Caída. Em nosso trabalho, utilizamos esse termo para genericamente designar as imagens da Eterna Sabedoria que aparecem no recorte mitológico do movimento gnóstico.

TRÊS: Para as reflexões matemático-filosóficas gregas, trata-se do primeiro número ímpar e do terceiro termo que emerge da tensão antitética entre o Dois e o Um. Para Jung (2011h), o Uno tornado cognoscível por meio da resolução da antítese entre Um e Dois primeiramente dele gerados.

UM: Para as reflexões matemático-filosóficas gregas, trata-se do Uno transformado que deixa de ser uma unidade completa a partir da emersão do *binarius* – isto é, o Uno cinde em Um e Dois (JUNG, 2011h).

UNO: Para as reflexões matemático-filosóficas gregas, trata-se do primeiro elemento e fonte de todos os números, a mônada-fonte da multiplicidade que desdobrará de si mesmo (JUNG, 2011h).

VALENTINIANOS: Agrupamento gnóstico que encontrou em Valentinus seu principal professor (MARTIN, 2010).

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Marco Heleno. **Pensar Jung**. São Paulo: Paulus, 2012.
- BEZINELLI, João. **Imago Dei: da proto-imagem ao conceito: um estudo da formação do conceito da Imago Dei nas obras de C. G. Jung**. Mestrado em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, 2007.
- BIASI, Jean-Louis. **Cabala teúrgica: a tradição das escolas iniciáticas da antiguidade**. São Paulo: Madras, 2009.
- BOEHME, Jacob. **A sabedoria divina: o caminho da iluminação**. São Paulo: Attar, 1994.
- BRANCO, Raul. **Pistis Sophia: os mistérios de Jesus**. Brasília: Teosófica, 2009.
- BURKITT, F. C. **Church and gnosis: a study of Christian thought and speculation in the second century**. New York: AMS Press, 1932.
- BYINGTON, Calos A. B. **Psicopatologia simbólica junguiana**. São Paulo: Linear, 2006.
- CERESKO, Anthony R. **A sabedoria no antigo testamento: espiritualidade libertadora**. São Paulo: Paulus, 2004.
- CORBIN, Henry. **A retrospective paper: the eternal Sophia**. Harvest Journal for Jungian Studies, London, v. 31, n°1, pp. 7-23, 1984.
- CORRÊA, Ivan. **Teodiceia psíquica: os princípios psíquicos de bem e mal no paradigma junguiano e sua discussão no midrash judaico-cristão de Martines de Pasqually**. Mogi das Cruzes: Incógnito, 2014.
- HILL, Jonathan. **História do Cristianismo**. São Paulo: Rosari, 2007.
- HILLMAN, James. **O mito da análise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HILLMAN, James. **Mythic Figures**. Connecticut: Spring, 2012.
- HILLMAN, James. **Re-vedo a psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HOELLER, Stephan A. **A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos**. São Paulo: Cultrix. 1995.
- HOELLER, Stephan A. **Jung e os evangelhos perdidos: uma apreciação junguiana sobre os manuscritos do Mar Morto e a biblioteca de Nag Hammadi**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1998.
- HOELLER, Stephan A. **Gnosticismo: uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.

- HOLLIS, James. **A sombra interior**. Osasco: Novo Século, 2010.
- HOWARD, Michael & JACKSON, Nigel. **Os pilares de Tubalcaim**. São Paulo: Madras, 2008.
- HURWITZ, Siegmund. **Lilith: a primeira Eva: aspectos históricos e psicológicos do elemento sombrio feminino**. São Paulo: Fonte, 2013.
- JAFFÉ, A. **From the life and work of C. G. Jung**. Einsiedeln: Daimon, 1989.
- JUNG, C.G (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- JUNG, C G. **Cartas de C.G. Jung**. Vol. I. Petrópolis, Vozes, 1999.
- _____ **Cartas de C.G. Jung**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____ **Cartas de C.G. Jung**. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____ **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____ **The red book: liber novus: a reader's edition**. New York & London: W.W. Norton & Company, 2009.
- _____ **O livro vermelho: líber novus**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____ **Símbolos da transformação**. OC V. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- _____ **Tipos psicológicos**. OC VI. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- _____ **A natureza da psique**. OC VIII/II. Petrópolis: Vozes, 2011c.
- _____ **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC IX/I. Petrópolis: Vozes, 2011d.
- _____ **Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. OC IX/II. Petrópolis: Vozes, 2011e.
- _____ **Um mito moderno sobre coisas vistas no céu**. OC X/IV. Petrópolis: Vozes, 2011f.
- _____ **Psicologia e religião**. OC XI/I. Petrópolis: Vozes, 2011g.
- _____ **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. OC XI/II. Petrópolis: Vozes, 2011h.
- _____ **O símbolo da transformação na missa**. OC XI/III. Petrópolis: Vozes, 2011i.
- _____ **Resposta a Jó**. OC XI/IV. Petrópolis: Vozes, 2011j.
- _____ **Psicologia e alquimia**. OC XII. Petrópolis: Vozes, 2011l.
- _____ **Estudos alquímicos**. OC XIII. Petrópolis: Vozes, 2011m.
- _____ **Mysterium Coniunctionis: os componentes da coniunctio paradoxa; as personificações dos opostos**. OC XIV/I. Petrópolis: Vozes, 2011n.
- _____ **Mysterium Coniunctionis: Rex e Regina; Adão e Eva; a conjunção**. OC XIV/II. Petrópolis: Vozes, 2011o.

_____ **Mysterium Coniunctionis: Epílogo; Aurora Consurgens.** OC XIV/III. Petrópolis: Vozes, 2011p.

_____ **O espírito na arte e na ciência.** OC XV. Petrópolis: Vozes, 2011q.

_____ **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência.** OC XVI/II. Petrópolis: Vozes, 2011r.

_____ **A vida simbólica.** OC XVIII/II. Petrópolis: Vozes, 2011s.

_____ **Índices gerais: onomástico e analítico.** Petrópolis: Vozes, 2011t.

_____ **Civilização em transição.** OC X/III. Petrópolis: Vozes, 2011u.

_____ **Escritos diversos.** OC XI/VI. Petrópolis: Vozes, 2011v.

_____ **O eu e o inconsciente.** OC VII/II. Petrópolis: Vozes, 2011x.

_____ **Presente e futuro.** OC X/I. Petrópolis: Vozes, 2011z.

_____ **O livro vermelho: liber novus: edição sem ilustrações.** Petrópolis: Vozes, 2013.

LEVI, Eliphas. **Dogma e ritual da alta magia.** São Paulo: Pensamento, 2004.

MARTIN, Sean. **The gnostics: the first Christian heretics.** Harpenden: Pocket Essentials: 2010.

MATTHEWS, Caitlín. **Sophia: Goddess of wisdom, bride of God.** Mineola: San Paolo, 1997.

MATTIUZZI, Alexandre A. **Mitologia ao alcance de todos: os deuses do Egito antigo.** Héliade: São Paulo, 2005.

MEBES, G.O. **Os arcanos maiores do tarô.** Pensamento: São Paulo, 2010.

MEYER, Marvin. **Mistérios gnósticos: as novas descobertas: o impacto da biblioteca de Nag Hammadi.** São Paulo: Pensamento, 2007.

NASH, John F. **Sophia: the Gnostic heritage.** The esoteric quarterly, North Carolina, v. 5, nº1, pp. 29-39, 2009.

NEUMANN, Erich. **Amor e Psiquê: uma contribuição para o desenvolvimento da psique feminina.** Cultrix: São Paulo, 1995.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência.** São Paulo: Cultrix, 2014.

OLIVEIRA, Marcos Fleury. **C.G. Jung: um homem religioso? Os sentidos da experiência religiosa em C.G. Jung.** Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, 2012.

PASQUALLY, Martines de. **Tratado da reintegração dos seres: em sua primeira propriedade, virtude e potência espiritual divina.** Curitiba: Diffusion Rosicrucienne, 2007.

- PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. São Paulo: Paz e terra, 1993.
- PENNA, Eloisa M. D. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. São Paulo, Educ, 2013.
- POWELL, Robert. **Os ensinamentos de Sofia: a ascensão do divino feminino na nossa época**. São Paulo: Madras, 2008.
- QUINTANA, Carlos Bein. **A gnose junguiana: estudo das noções de corpo e mente em Jung e suas raízes no gnosticismo**. Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo, 2009.
- ROBINSON, James M. **A biblioteca de Nag Hammadi: a tradução completa das escrituras gnósticas**. São Paulo: Madras, 2007.
- ROOB, Alexander. **O museu hermético: alquimia & misticismo**. Itália: Taschen, 2001.
- SAMUELS, Andrew. **Jung and the post-jungians**. Oxon: St. Edmindsbury, 1985.
- SANFORD, John A. **Os parceiros invisíveis: o masculino e o feminino dentro de cada um de nós**. São Paulo: Paulus, 2012.
- SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- SHAMDASANI, Sonu. “Liber Novus: o Livro Vermelho de C. G. Jung” in JUNG, C.G. **O livro vermelho: liber novus: edição sem ilustrações**. Petrópolis: Vozes, 2013
- SMOLEY, Richard. **Gnosticismo**. São Paulo: Madras, 2004.
- SOLOV’EV, Vladimir Sergeevic. **La Sofia: l’eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo**. Mineola: San Paolo, 1997.
- STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma: uma introdução**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- TACEY, Danid J. **Remaking Men: Jung, spirituality and social change**. London: Routledge, 1997.
- TRISTAN, Frédérick & FAIVRE, Antoine (org.). **Sophia et l’Ame du Monde**. Paris: Albin Michel, 1983.
- TURNER, John D. **Sethian gnosticism and the platonic tradition**. Québec: Les presses de l’Université Laval, 2001.
- ZIMMER, Heinrich. **A conquista psicológica do mal**. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- WAHBA, Liliana L. Psicologia analítica. In: PAYÁ, R. (org). **Intercâmbio das Psicoterapias**. São Paulo: Roca, 2012.
- WHITMONT, Edward C. **Retorno da Deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

WILSHIRE, Donna. “Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento” in JAGGAR, Alison M. & BORDO, Susan R. (org). **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

RELAÇÃO DE FIGURAS

Figura 1 – “ <i>Hortus Deliciarum</i> de Herrad Von Landsberg”	11
Figura 2 – “Sabedoria de Deus”	20
Figura 3 – “Quadro de referências nas <i>Obras Completas</i> de C.G. Jung”	23
Figura 4 – “A árvore da vida de A. Kicher, 1653”	45
Figura 5 – “Iluminura bizantina: Davi, Sabedoria e Profecia, séc. XIV”	49
Figura 6 – “ <i>Amem-Em-Op versus Provérbios</i> ”	52
Figura 7 – “ <i>Sophia – Mother of the World</i> de Nicholas Roerich”	55
Figura 8 – “Arcano da Sabedoria de G.O. Mebes”	71
Figura 9 – “ <i>Homoousios</i> ”	79
Figura 10 – “Desdobramento do Uno”	81
Figura 11 – “Trindade natural”	87
Figura 12 – “ <i>Binarius</i> ”	96
Figura 13 – “Quaternidade”	98
Figura 14 – “O grande símbolo de Salomão de Eliphaz Levi”	107
Figura 15 – “ <i>Ialdabaoth</i> , o poder com cara de leão”	124
Figura 16 – “Abraxas”	137
Figura 17 – “ <i>Iter extaticum</i> de Athanasius Kircher, 1671	156
Figura 18 – “A androgenia em <i>Aurora Consurgens</i> ”	179
Figura 19 – “Virgem Sofia de <i>Geheime Figuren der Rosenkreuzer</i> , 1785”	182
Figura 20 – “Espelho de toda a natureza e símbolo da arte de Robert Fludd, 1617”	184
Figura 21 – “Quaternidade matemático-filosófica”	193
Figura 22 – “Etapas do desenvolvimento”	196
Figura 23 – “Sofia versus Psiquê”	200