PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Carlos Bein Quintana

A gnose junguiana: estudo das noções de corpo e mente em jung e suas raízes no gnosticismo

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Carlos Bein Quintana

A gnose junguiana: Estudo das noções de corpo e mente em Jung e suas raízes no gnosticismo

Dissertação apresentada à Banca examinadora como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Professor Doutor Luiz Felipe Pondé.

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2009

BANCA EXAMINADORA

Orientador:_____
Luiz Felipe Pondé

Examinador:_____
Paulo Afrânio Sant'Anna

Examinador:_____
Pedro Lima Vasconcellos

Resumo

Com este trabalho pretendemos mostrar a conexão existente entre as noções junguianas de corpo e mente com suas correspondentes no gnosticismo. Com este objetivo, na primeira parte do trabalho faremos uma exposição sistemática sobre o conhecimento que se tem atualmente do gnosticismo, dando uma especial atenção ao corpo e a mente. Na segunda parte, com base no exposto na Parte I, discutiremos sobre as influências do gnosticismo nos escritos de C. G. Jung e a adequação da expressão *gnose junguiana*, discorrendo sobre como isso se traduz nas noções junguianas de corpo e mente. Finalmente, examinaremos o suposto caráter religioso da teoria Junguiana e as possibilidades de considerá-la uma doutrina herética.

Palavras chave: gnosticismo, teoria junguiana, corpo, mente.

Abstract

With this work we intend to show the links between the Jungian notions of body and mind with their corresponding in the Gnosticism. With this purpose, in the first part of this work we will develop a systematic exposition of the contemporary knowledge about Gnosticism, giving special attention to the body and mind. In the second part we will discuss the influences of Gnosticism upon the writings of C. G. Jung, as well as the adequacy of the expression *Jungian Gnosis*, discussing about its translation into the Jungian notions of body and mind. Finally, we will examine the supposed religious character of the Jungian theory and the possibilities to consider it a heretical doctrine.

Key words: Gnosticism, Jungian theory, body, mind.

SUMÁRIO

Introdução.....1

Parte I – Gnose e gnosticismo.....6

Capítulo I. O Gnosticismo.....6

1.1. Introdução: O que é gnose. O que é Gnosticismo.....6

1.2. As fontes.....11

1.3. Origem do gnosticismo: Helenismo, sincretismo.....13

1.4. Balanço dos principais conceitos gnósticos.....16

1.4.1. Teogonia – O pleroma.....17

1.4.2. Cosmologia e cosmogonia.....21

1.4.3. Hermetismo pós-renascentista.....26

Capítulo II. Corpo e mente no gnosticismo.....30

2. 1 A criação do homem.....30

2. 2. O homem-Deus.....32

2. 3. Composição do ser humano.....33

2. 4. Elitismo gnóstico.....34

2. 5. Ética.....36

2. 6. Escatologia – o redentor.....39

2. 7. Docetismo.....43

Parte II – Corpo e mente em Jung.....46

Capítulo III. A Gnose Junguiana.....46

3. 1. A vida de C. G. Jung: um mito gnóstico contemporâneo.....46

3. 1. 1. Infância.....46

3. 1. 2. Estúdios, início da profissão, encontro e colaboração com Freud.....53

3. 1. 3. Confronto com o inconsciente.....55

3. 2. Os *Septem Sermones ad Mortuos*.....57

3.2.1. Conhecimento de Jung sobre o gnosticismo na época dos *Septem Sermones ad Mortuos*.....58

3.2.2. Importância dos *Septem Sermones ad Mortuos* na obra de Jung.....60

3.2.3. Os *Septem Sermones* e o gnosticismo dos primeiros séculos:

algumas semelhanças e diferenças.....61
3.2.3.1. A origem do universo: o *Nada*.....61
3.2.3.2. Desdobramento do *Nada* em opostos.....62
3.2.3.3. Abraxas.....64
3.3.3.4. Redenção. Elitismo: hílicos, psíquicos e gnósticos.....68
3. 3. A alquimia entendida como doutrina gnóstica 69
3.3.1. A alquimia.....69
3.3.2. Raízes da alquimia no gnosticismo (Jung).....70
3. 4. Outras referências de Jung à gnose e ao gnosticismo.....76
3.4.1. Hílicos, psíquicos e gnósticos.....77
3.4.1.1. Hílicos no Império Romano.....77
3.4.1.2. Ressurgimento dos hílicos na idade moderna.....78
3.4.1.3. Reação ao materialismo.....79
3.4.1.4. Cristãos “psíquicos”.....81
3.4.1.5. Cristãos “hílicos”.....84
.....3.4.2. O quarto elemento.....84
3.4.3. Gnose vs. gnosticismo.....88
3. 5. O *Codex Jung*.....89
.....3.5.1. Circunstâncias da compra do Códice I de Nag Hammadi
pelo Instituto Jung.....89
.....3.5.2. Importância do *codex* no pensamento de Jung.....90
.....3.5.3. Cristianismo, gnosticismo e psicologia na palestra
de apresentação do Codex Jung.....91
Capítulo IV. Teoria junguiana.....93
4.1. Principais aspectos teóricos.....93
4.1.1. Arquétipos e inconsciente coletivo…….....93
4.1.2. O si-mesmo 96
4.1.3. Animus e anima: as sizígias.....98
4.1.4. Sombra.....99
4.1.5. Corpo, alma e espírito 100
4.2. Ciência e religião.....105
4.2.1. Jung gnóstico ou agnóstico?.....106
4.2.2. É adequada a expressão “gnose junguiana”?.....109
4.2.3. Jung herege?.....110

4.2.4. Questões éticas.....112
4.2.4.1. Sombra e ética.....112
4.2.4.2. Jung “carpocratiano”...?.....113
4:2.4.3. ...“valentiniano”...?.....114
4,2.4.4. ...Ou “basilidiano”?.....115
Conclusão.....118
Bibliografia.....123

FIGURAS

Figura 1 – Amuleto com a figura de Abraxas.....41
Figura 2 – *Systema Munditotius*.....66

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu das dificuldades encontradas nos textos de Jung para vincular os conceitos de mente e corpo. Embora, em geral, pareça que Jung adote uma visão monista, nem sempre ficou clara qual sua posição a respeito. Um dos motivos talvez seja a amplitude de suas fontes, que poderiam ser rastreadas em diversos sistemas científicos, filosóficos e religiosos. A escolha pelo gnosticismo se deve aos seguintes motivos: primeiro, por ser o tema da relação entre mente e corpo um dos que mais chama a atenção no gnosticismo, com sua visão dualista radical; segundo, porque os textos gnósticos despertaram maior interesse em Jung, que os cita com freqüência em seus escritos e reflete a partir deles a respeito do corpo e da mente. De fato, Jung considerava os gnósticos como precursores da moderna psicologia profunda. Portanto, o tema deste trabalho é a busca das raízes gnósticas das noções de corpo e mente na obra de Jung.

A justificativa para este trabalho se baseia no fato de que hoje em dia as psicoterapias corporais baseadas em Jung têm tido grande aceitação e têm-se mostrado bem sucedidas. Mas nem sempre é fácil fundamentar tais práticas na teoria junguiana:

> Ainda hoje, mesmo entre terapeutas junguianos, podemos por vezes observar algumas reações de surpresa ao mencionarmos a aplicação das técnicas de trabalho corporal associadas à Psicologia Analítica de C.G. Jung.
>
> A maneira escolhida por Jung para expressar suas considerações sobre a questão do paralelismo psicofísico, parece-nos foi intencionalmente parcimoniosa. Talvez mesmo cautelosa, especialmente quando perguntado diretamente a respeito (...)
>
> Tal atitude, embora possa parecer contraditória com outros momentos ousados de sua obra, devia-se muito mais ao fato de ser ele um homem consciente do risco representado pela atitude de pôr-se em confronto direto com a forma de pensar da época. (FARAH, 2008)

Podemos acrescentar que um dos riscos para Jung era o de ser acusado de gnóstico, como de fato aconteceu (Cf. BUBER, 1993) e, conseqüentemente, de herege.

Não é difícil encontrar referências ao gnosticismo nos índices das obras completas de Jung. Ainda assim, haveria o trabalho de conectar essas referências ao tema específico do que Farah nomeia de paralelismo psicofísico – ou, em outras palavras, aos conceitos de corpo e mente – por estarem muito fragmentadas e dissolvidas em outros temas. O fato é, como mostra o texto de Farah, que mesmo Jung aludindo ao paralelismo psicofísico, não é tarefa fácil determinar a justificativa teórica.

Há também poucos textos que pesquisam as raízes de Jung "fora de Jung". No caso da mente e do corpo, tende-se a buscar as chaves na obra do próprio autor, com poucas referências a outros textos nos quais ele possa ter se baseado. Por esse motivo, é interessante estudar Jung a partir de fora, seguindo os métodos das Ciências da Religião.

O problema de pesquisa central, que este trabalho pretende responder, é saber em que medida as noções de corpo e de mente em Jung dependem de suas leituras de textos gnósticos ou sobre o gnosticismo. Secundariamente, questiona-se se estas leituras também influenciaram outros aspectos de sua teoria. Para isso será necessário fazer uma introdução ao gnosticismo, para poder depois discriminar quais elementos do gnosticismo Jung incorpora na sua teoria, com destaque aos temas de corpo e mente.

Em nossa suposição preliminar, o tema "corpo e mente", no pensamento de Jung, teria, entre outras fontes, os textos gnósticos e os escritos sobre gnosticismo que ele manejou nas suas obras. Entretanto, as conclusões às quais ele chegou poderiam não ser congruentes com as descobertas e os trabalhos mais recentes das Ciências da Religião sobre o gnosticismo.

O objetivo geral da pesquisa é tentar determinar as influências das leituras de Jung sobre gnosticismo na sua formulação dos conceitos de corpo e mente, a partir, principalmente, das citações que o próprio Jung faz dos gnósticos e das analogias que aparecem nos seus escritos, mesmo sem referência direta ao gnosticismo. Ao mesmo tempo, detectar se a interpretação que ele fez dos textos gnósticos de alguma forma os deformou, ao lhes atribuir suas próprias noções sobre corpo e mente, mesmo que ausentes nesses textos. Tratar-se-ia, por um lado, de buscar nos textos de Jung quais são os conceitos de mente e corpo; por outro, de encontrar esses conceitos ou os seus correspondentes – alma e/ou espírito – nos textos

gnósticos, tentando entendê-los no seu contexto histórico, e, a seguir, apontar coincidências, semelhanças e diferenças entre ambos. Para isso caberá ter em conta estudos recentes sobre gnosticismo aos quais Jung não teve acesso, pois estará indicando que algumas conclusões de Jung se basearam numa visão do gnosticismo que não coincide com a atual. Finalmente, refletir se, como se tem afirmado, Jung pretendia instaurar um movimento religioso, sendo sua teoria um disfarce para uma doutrina religiosa. Tentaremos mostrar que a afirmação de que Jung pretendeu restaurar o gnosticismo é fora de lugar. Cabe, porém, falar de uma gnose junguiana e, mesmo que seja falso que ele pretendesse fundar uma nova religião, ainda poder-se-ia discutir se pretendia influenciar, através de sua teoria, as religiões contemporâneas.

Os temas religiosos têm grande relevância na obra de Jung. Ao formular seus conceitos, ele costumava fazê-lo com uma linguagem científica, mas com muita freqüência assinalava um aspecto correspondente em uma ou outra religião. No que diz respeito à importância do gnosticismo em sua obra:

> As reflexões de Jung tem estado muito tempo submersas no pensamento dos antigos gnósticos em tal grado que ele os considerava os descobridores virtuais da “psicologia profunda” (...) A antiga gnose, embora na sua forma de religião universal, em certo sentido prefigurava, e ao mesmo tempo ajudou a clarificar, a natureza da terapia espiritual junguiana. (FILORAMO apud HOELLER, 2008)

Somado a isso, está a acusação feita a Jung de tentar fundar um movimento religioso herético disfarçado de psicologia científica, que se estaria espalhando através dos chamados movimentos espirituais da Nova Era. Certamente, o que Jung escreveu na primeira metade do século XX poderia ser aplicado à atualidade:

> Quando me refiro ao interesse psicológico (do homem ocidental contemporâneo), não entendo apenas o interesse pela ciência psicológica, ou o interesse ainda mais restrito pela psicanálise de Freud, mas o crescente interesse pelos fenômenos psíquicos mais amplos como o espiritismo, a astrologia, a teosofia, a parapsicologia, etc. O mundo não viu mais nada semelhante desde o final do século XVI e XVII. Só podemos compará-la com o apogeu da gnose dos séculos I e II dC. As correntes espirituais de hoje têm realmente profundas semelhanças com o gnosticismo. Mais ainda: até existe hoje uma Igreja gnóstica da França e conheço, na Alemanha, duas escolas gnósticas que se declaram abertamente como tais. Numericamente, o

> movimento mais importante é sem dúvida a teosofia, como sua irmã continental, a antroposofia. Pode-se dizer que são água do mais puro gnosticismo, com roupagem indiana. Ao lado delas, o interesse pela psicologia científica é insignificante. Mas os sistemas gnósticos também se baseiam exclusivamente em fenômenos inconscientes e seus ensinamentos morais penetram na obscuridade profunda como, por exemplo, a versão européia da yoga kundalini hindu. O mesmo acontece com os fenômenos da parapsicologia. Os que os conhecem podem confirmá-lo. (JUNG, 1993: 82-83)

Jung faz questão de afirmar sua cientificidade. Acreditamos que afirmações extremas, como as de Richard Noll, sejam exageradas:

> ...Jung, depois do rompimento com Freud, deliberadamente se pôs a constituir um culto religioso baseado no misticismo ariano e no paganismo politeísta. Sua teoria psicológica era essencialmente uma máscara, uma falsa doutrina científica para ocultar um novo movimento religioso que ensinava as pessoas a terem transes e visões e contatarem diretamente os “deuses”. (NOLL, 1996: IX-X)

Porém, talvez façam maior sentido acusações como as de Martin Buber:

> “Eu tenho – diz o homem – relação com o desconhecido e o faço conhecido”. Aquilo supostamente divino que o mago maneja como o técnico o faz com sua dínamo, o gnóstico deixa nu todo o aparato divino. Seus herdeiros não são só as “teosofias” e suas vizinhas; também em muitas teologias se descobrem gestos de tirar o véu por trás dos gestos de interpretação. (1993 159. Tradução nossa)

Discutiremos até que ponto, apesar da afirmação de Jung sobre sua intenção empírica e científica, caberia a possibilidade e/ou a intenção não só de seu conhecimento – ou *gnose* – influir em correntes espirituais da época, como, inclusive, de forma heterodoxa nas teologias das grandes igrejas.

Nossa metodologia de trabalho consistirá na comparação de idéias e conceitos que aparecem nas obras de Jung com aqueles que despontam nos textos gnósticos e estudos especializados sobre gnosticismo. Tentaremos estabelecer analogias e diferenças, assim como esclarecer a possibilidade de conceitos junguianos sobre corpo e psique terem sido influenciados pelas leituras de textos

gnósticos; ou se, pelo contrário, as noções prévias de Jung sobre corpo e psique influíram na forma como ele interpretou os escritos gnósticos.

O trabalho se divide em duas partes. Na primeira, formada pelos capítulos I e II, exporemos um resumo da visão que os especialistas têm sobre gnosticismo como conceito histórico e teológico. Essa primeira parte será, de fato, uma introdução que permita, na segunda parte, situar o pensamento junguiano dentro do contexto do gnosticismo e dos estudos realizados a seu respeito. Além do conhecimento histórico, pretende-se com isso adquirir rigor no uso dos termos, evitando assim confusões ao compará-los com diversas noções junguianas na segunda parte.

A segunda parte está centrada na teoria junguiana, ressaltando o concernente a mente e corpo, em conexão com os conceitos de gnose e gnosticismo vistos na parte I. No capítulo III, com base principalmente no que foi visto na parte I, tentaremos mostrar o caráter gnóstico de uma série de textos junguianos, refletindo a respeito de possíveis influências das leituras de Jung sobre o tema, assim como diferenças e contrastes entre estas e a gnose junguiana. No capítulo IV trataremos de uma série de conceitos importantes da teoria junguiana, mostrando as conexões com o gnosticismo. Finalmente, discutiremos o caráter científico ou religioso da obra de Jung, assim como a adequação da expressão *gnose junguiana* que dá título a este trabalho.

PARTE I – GNOSE E GNOSTICISMO

CAPÍTULO I: O GNOSTICISMO

O primeiro capítulo aborda o gnosticismo a partir do ponto de vista histórico. Para isso, discutimos os significados geralmente atribuídos aos termos *gnose* e *gnosticismo*. Em seguida, veremos quais são as principais fontes históricas e suas limitações, para terminar com um pequeno balanço dos principais conceitos gnósticos.

1.1 - Introdução: O que é gnose. O que é Gnosticismo?

Gnose e gnosticismo são temas muito amplos. É preciso fazer uma seleção dos aspectos a tratar num trabalho como este. O critério que vamos seguir para esta seleção será a relevância em face de uma visão geral do que hoje é entendido por gnosticismo, assim como destacar aqueles aspectos que têm relação com a obra de Jung, em particular no que diz respeito às noções de corpo e mente.

Gnose é o conceito central que dá nome ao gnosticismo. Defini-lo é uma tarefa difícil, devido aos diferentes significados que lhe tem sido atribuídos ao longo da história. A palavra grega *gnosis* pode ser traduzida por *conhecimento* como oposto à *ignorância* (Cf. PIÑERO, 2000a: 34. Tradução nossa). No mundo helenístico, nos inícios da era cristã, essa palavra passou a ser utilizada com matizes diferenciados. Havia um conhecimento, ou gnose, concebido como meio para a salvação da alma. Essa concepção caracterizava diferentes grupos religiosos da época, cristãos ou não. Ao conceito original de conhecimento foi acrescentado assim um sentido religioso ou sobrenatural, que fazia referência mais a objetos da fé do que da razão.

Foi nesse contexto que surgiu o que hoje se conhece por gnosticismo, e a ele nos referiremos ao falar em gnose. Quanto ao significado concreto do termo já, na época, havia discrepâncias. Paulo adverte a Timóteo para evitar “o palavreado vão e ímpio, e as contradições de uma falsa ciência (gnose)” (BÍBLIA SAGRADA, Edição

Pastoral, *1 Tim*: 6,20: 1534). Vemos aqui uma distinção entre a gnose verdadeira e a falsa que seria acolhida pelos padres da Igreja. Irineu, por exemplo, intitulou seu tratado contra os hereges de “Exame e refutação da falsa gnose” (IRINEU in MONTSERRAT TORRENTS – vol. I, 2001: 77. Tradução nossa). E mesmo entre diferentes grupos gnósticos, a palavra era utilizada com acepções e matizes díspares. Isso coloca um problema na hora de dar uma definição que abarque todas essas variações. Mais ainda num trabalho como o presente, já que, ao rastrear as fontes nas quais pôde se basear Jung (Cf. parte II do presente trabalho) quando usou essa palavra, vamo-nos deparar com diferentes contextos, nos quais nem sempre coincidia o significado. O próprio Jung adicionou, aliás, uma carga semântica à palavra gnose, já que ele a usava dentro de um contexto de valores e significados que diferia daquele de épocas anteriores. O uso que Jung fazia do termo tampouco coincide exatamente com o utilizado pelos historiadores contemporâneos especializados no tema.

Por esses motivos, a definição do objeto de estudo apresenta sérios problemas. Se for estreita demais, deixará de fora muitos dados relevantes. Mas, se for muito ampla, vai possibilitar a inclusão de fenômenos que podem confundir e atrapalhar mais do que ajudar.

Temos optado por partir de uma noção ampla e inclusiva de gnose, proposta por Hanegraaff (Cf. in BROEK, 1998: 372-373), que permitirá abarcar a maior parte dos materiais relevantes para a presente dissertação, sem por isso deixar de indicar discrepâncias significativas quando for o caso. Hanegraaff desenvolve uma idéia que ele atribui a Quispel, segundo a qual a tradição cultural européia consta de três componentes básicos: razão, fé e gnose. Para Hanegraaff essa distinção apresenta dificuldades várias, mas que podem ser evitadas se for tomada no sentido de tipo ideal e com uma intenção mais heurística do que definidora. O primeiro componente, a razão, teria o seu início na antiga filosofia grega e culminaria na ciência moderna. O segundo, a fé, seria o principal componente no pensamento cristão, representado pelas igrejas, e se basearia na revelação divina mediada pelas Escrituras e/ou pela tradição; em outras palavras, na autoridade da revelação sancionada como divina. Por último, o terceiro componente estaria marcado pela gnose; nela a experiência, de Deus ou do *self*, prevaleceria sobre a simples razão ou fé.

A cultura ocidental tem-se fundamentado predominantemente nos pilares da fé e da razão: a cristandade das igrejas e o racionalismo filosófico. O componente gnóstico, segundo Hanegraaff, pode ser considerado como a "contracultura tradicional do ocidente" (*Ibid.:* 373. Tradução nossa): muito problemático e com freqüência inaceitável desde as outras duas perspectivas. Como resultado, tem sido associado a ele qualquer idéia considerada incompatível com as tendências dominantes. De tal modo, aquelas pessoas que percebem alguma coisa de errado no seu entorno cultural, aproximam-se dessa tradição pelo fato de enfatizar a experiência pessoal interior do *self* como última autoridade ou verdade, sendo também essa experiência o único meio de compreender a verdadeira relação de si mesmo com o universo e com Deus.

No entanto, é importante precisar que não houve de fato uma prioridade temporal da ortodoxia, de modo que o gnosticismo fosse um desvio. Na verdade, no cristianismo primitivo havia várias correntes em pugna, entre elas a ortodoxa e a gnóstica. A posição ortodoxa não antecedeu à gnóstica, ambas foram resultado de um conflito. O que seria então o *gnosticismo*?

O termo *gnosticismo* foi utilizado pela primeira vez na França, durante o século XVIII, para fazer referência num tom depreciativo ao que se considerava uma religião unificada que surgiu nos séculos II e III d.C. (Cf. RUDOLPH, 1987: 56). Há, porém, autores que, mediante as descobertas arqueológicas de textos gnósticos anteriormente desconhecidos[1], questionam a existência do gnosticismo como um movimento religioso único. Assim, para Williams (Cf. 1996: xiii), o termo gnosticismo só pode ser entendido como uma construção moderna que reflete o pensamento dos autores que o cunharam, mas inadequado à diversidade e heterogeneidade dos diferentes movimentos religiosos aos quais se aplica. Ele admite que, certamente, há semelhanças notáveis entre determinadas características desses grupos. No entanto, as diferenças seriam grandes demais para permitir continuar englobando-os numa única categoria. Na medida em que a palavra *gnosticismo* não teria um referente histórico real, Williams (Cf. 1996) a coloca sempre entre aspas para evidenciar seu caráter arbitrário. Na mesma linha que Williams (1996), King (Cf. 2003: 2-3) afirma que a categoria *gnosticismo* tem sua base nos escritos dos

[1] Tal aspecto será melhor trabalhado quando falarmos a respeito da Biblioteca de Nag Hammadi no próximo item deste capítulo.

heresiólogos, que agruparam esses movimentos com um motivo político, distorcendo suas doutrinas para aparentar uma unidade que na verdade não tinham.

Outros autores (Cf. BIANCHI, 1966) continuam achando válida a denominação de gnosticismo para agrupar todos esses movimentos. Nos Colóquios de Messina, celebrados depois dos primeiros estudos dos escritos de Nag Hammadi, diversos autores afirmaram haver um consenso a respeito da unidade do gnosticismo (Cf. *Ibid.*). Talvez a explicação mais esclarecedora sobre esse consenso seja a oferecida por Van Baaren (Cf. in BIANCHI, 1966: 174 e ss.). Para ele, o gnosticismo consiste num conjunto considerável de elementos, formando um todo orgânico em que cada elemento funciona de um modo específico. Nenhum deles pode ser considerado isoladamente como uma peça essencial do gnosticismo. Este só pode ser entendido pela maneira com que todos os seus elementos funcionam, uns em relação aos outros. O gnosticismo é, portanto, segundo o autor, um desenvolvimento histórico único, acontecido nos séculos iniciais da nossa era, em territórios ao redor do Mediterrâneo, coincidindo aproximadamente com o Império Romano e formando parte da situação sincrética daquele momento e daquele lugar. Van Baaren afirma não ser possível reduzir o gnosticismo a uma definição curta; é necessária uma lista mais ou menos longa de características desse complexo religioso, sempre aberta a correções e adições.

Consideramos a de Van Baaren a melhor das definições ao alcance do presente trabalho. No entanto, uma definição mais curta pode servir como ponto de partida para uma idéia geral aproximada. Kurt Rudolph oferece a seguinte definição:

> Religião dualista, consistente em várias escolas e movimentos, que adotou uma atitude negativa em relação ao mundo e à sociedade da época, e proclamava a liberação (“redenção”) do homem dos constrangimentos da existência terrena através da “visão” (“insight”) de sua relação essencial – temporariamente obscurecida –, como “alma”, bem como “espírito”, com um reino supramundano de liberdade e repouso. (1987: 2. Tradução nossa)

Entretanto, o gnosticismo não se identifica com uma única seita ou igreja. É mais adequado falar em uma corrente de pensamento que aparece com características diferentes em vários contextos culturais. Nesse sentido, podemos entender García Bazán quando afirma que:

> ... os gnósticos são sempre os mesmos crentes, mas seus observadores externos têm os caracterizado e até classificado segundo notas destacadas de seu comportamento. A atividade missionária de vários de seus grupos, as funções prevalentes e chamativas de seus relatos, a afirmação de uma continuidade tradicional arcaica, ou bem o objeto segredo do "conhecimento completo" têm os dividido para as testemunhas exteriores em diferentes escolas e orientações. (2003: 31. Tradução nossa)

Voltando a Rudolph (1987), ele situa a origem temporal do gnosticismo no começo da era cristã. Podem-se encontrar vestígios nos movimentos bogomilos e cátaros da Europa do século XIV e ainda nos mandeus do Iraque e do Irã contemporâneos. Geograficamente estendeu-se desde a parte ocidental do médio oriente (Síria, Palestina, Egito, Ásia Menor) chegando a atingir regiões da Ásia central e oriental. Além disso, exerceu múltiplas e variadas influências no oriente e no ocidente ao longo da história, detectáveis na teologia, na teosofia, no misticismo e na filosofia – e, certamente, na psicologia junguiana, como vamos tentar mostrar ao longo deste trabalho.

No contexto do gnosticismo, a noção de gnose unifica o objeto do conhecimento (o divino), o meio do conhecimento (gnose redentora) e o conhecedor (o gnóstico). Na medida em que a centelha divina ou *pneuma* se encontra presa no ser humano, existe a possibilidade para o gnóstico acessar o conhecimento de Deus atendendo ao próprio interior. Cabe ver nisso a continuação de uma tradição de pensamento que já aparece no oráculo de Delfos – "Conhece-te a ti mesmo" – e que, através da influência de Platão e dos estóicos (Cf. MARTIN, 1988: 51 e ss.), constitui um dos traços característicos da literatura greco-romana. O "Conhece-te a ti mesmo" se converterá no gnosticismo numa aplicação para conhecer a natureza divina da própria alma.

Em concordância com isso, existem autores entre os consultados que colocam o conhecimento de si como a característica principal que define a natureza da gnose. García Bazán (2003: 11-12) fala da gnose como caminho iniciático que conduz a uma experiência direta da divindade ao se olhar no próprio interior. Para Pagels, a leitura dos textos gnósticos teria o efeito de conduzir o leitor "para a capacidade interior de encontrar a direção própria, para a 'luz de dentro'" (PAGELS, 2004a: 171. Tradução nossa). Na mesma linha, Martin (1988: 51) aponta que, se

para o pensamento clássico o conhecimento de si visa à harmonia com o cosmos, no gnosticismo é a rejeição do mundo que produz como resultado esse saber. Certamente, essa visão da gnose em conexão com o autoconhecimento é bem coerente com Jung quando entende o gnosticismo como um movimento precursor da psicologia moderna, como veremos num capítulo posterior.

Mas há outros autores (RUDOLPH, 1987; VAN BAAREN in BIANCHI, 1966) que concedem maior importância à fonte textual do que à introspecção. O conhecimento intelectual da ciência sagrada e secreta era a condição prévia para poder acessar à gnose. Por esse motivo, o conteúdo dos escritos determinaria o tipo de experiência atingida pela pessoa. Devido à escassez de textos conservados, é difícil determinar até que ponto era importante, junto a esse conhecimento intelectual, uma experiência de tipo introspectivo ou até extático. Van Baaren (in BIANCHI, 1966: 176), pelo fato de a ascensão da alma ter de acontecer após a morte, considera que as experiências extáticas deviam ser muito raras entre os gnósticos. Rudolph (1987) também considera central situar a esperança gnóstica depois da morte, a qual seria vista como um momento libertador. Contudo, este último autor aponta também a possibilidade de entender os termos *morte* e *ressurreição* como se referindo à liberação do *pneuma* já nesta vida: na medida em que mundo e corpo equivalem à morte, a gnose pode ser entendida como ressurreição, resultado do conhecimento de si e do chamado do Redentor (Cf. RUDOLPH, 1987: 190).

1.2 - As fontes

Por ter sido o gnosticismo declarado herético e sofrido perseguição, a maior parte dos textos gnósticos foi destruída. Poucos estão conservados até hoje. Paradoxalmente, a principal fonte, até pouco tempo, eram precisamente os textos heresiológicos dos padres da Igreja, nos quais se expunham as doutrinas e os motivos da sua execração, acompanhados freqüentemente por citações mais ou menos extensas. Certamente, a intenção refutadora e desqualificadora desses escritos faz duvidar de sua confiabilidade. Ainda assim, é possível formar uma idéia aproximada sobre os diferentes grupos gnósticos, amiúde confirmada ao compará-los com aqueles poucos textos originais conservados. Contudo, nem sempre uns e

outros coincidem, e determinadas afirmações não contrastáveis dos textos heresiológicos têm de ser mantidas entre pontos de interrogação. Segundo Jonas (Cf. 2003: 72), as principais exposições heresiológicas do gnosticismo são as que foram escritas por Irineu de Lion, Hipólito de Roma, Epifanio, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes. Outra fonte secundária digna de menção é o filósofo pagão Plotino (*Ibid.*: 72), que escreveu um tratado contra os gnósticos.

Dentre as fontes gnósticas diretas estão os chamados *Codex Askewianus* e o *Codex Brucianus* (Cf. RUDOLPH, 1987: 27), textos escritos em grego nos séculos IV e V, adquiridos e estudados no século XVIII, traduzidos e publicados somente no final do século XIX. O *Codex Askewianus* é mais conhecido como *Pistis Sophia*. O *Codex Brucianus* é também conhecido pelos nomes de *Os dois livros de Jeú* e o *Livro do grande e misterioso Verbo* (*Logos*). Neles se encontram uma série de supostas revelações do Jesus ressuscitado a seus discípulos.

Um número considerável de textos foi achado no Egito. Esses textos estavam escritos em língua copta, do que se deduz que naquele país o gnosticismo teve uma implantação importante. No final do século XIX foi adquirido um códice nessa língua, conhecido pelo nome de *Papyrus Berolinensis* ou *Códice de Berlim* (Cf. *Ibid.:* 28), que continha os chamados *Evangelho de Maria*, *Apócrifo de João* e *Sophia Jesus Christi*. Os *Atos de Pedro*, um quarto texto desse códice, não é considerado gnóstico.

Rudoph (Cf. *Ibid.:* 221ss.) menciona também uma coleção de hinos em aramaico conhecida como as *Odes de Salomão*. Igualmente em aramaico tem-se conservado os *Atos de Tomé*, dos quais há ainda uma versão grega e que contém uma poesia chamada o Hino da Pérola. Cabe também destacar a literatura dos mandeus, seita gnóstica que sobrevive ainda nos dias de hoje no Iraque e no Irã. Parte desses textos foi levada a Europa no século XVI por monges portugueses e estudada cientificamente durante os séculos XIX e XX.

O *Corpus Hermeticum* e o *Asclepio* (Cf. *Ibid.:* 25-27) estão compostos por um conjunto de textos, nem todos eles gnósticos, escritos durante os séculos II e III d.C., atribuídos a *O Três Vezes Grande Hermes* (*Hermes Trismegistos*). O primeiro dos tratados do *Corpus Hermeticum*, o *Poimandres* (Pastor de homens), tem um marcado caráter gnóstico. Foram traduzidos do grego para o latim por Marsilio Ficino em 1463 e tiveram grande difusão e influência no pensamento europeu pós-

medieval. Vasconcellos (Cf. 2006: 55, nota 14) considera o hermetismo uma tentativa de sintetizar o gnosticismo com a religião grega tradicional. De fato, trata-se de um gnosticismo não cristão e com uma série de características que o diferenciam dos escritos de outros grupos, aproximando-se mais do pensamento grego. Jung (1978, 1985a, 1985b, 1988, 1999, 2000) cita com regularidade esses textos nas suas obras. Veremos mais a frente no capítulo III sua relação com a alquimia, tema proeminente em muitas das obras de Jung.

Menção especial merece a conhecida como biblioteca de Nag Hammadi (Cf. RUDOLPH, 1987: 34 e ss). Em 1945, um camponês egípcio, Muhammad Ali, na região de Nag Hammadi no Alto Egito, descobriu por acaso uma jarra com 13 códices no seu interior escritos em língua copta, a maioria deles textos gnósticos. Os *fac-símiles* em copto foram publicados a partir de 1972, sendo sua tradução em língua inglesa acessível somente em 1977. Durante o tempo transcorrido desde o seu descobrimento até a publicação, os textos ficaram sujeitos a árduas negociações, o que contribuiu para a sua deterioração, assim como para a perda de uma quantidade importante de fragmentos. Um dos códices, denominado hoje como o Códice 1, depois de uma longa e emaranhada epopéia, foi comprado em 1952 pelo Instituto Jung de Zurique e oferecido como presente de aniversário ao próprio Jung. Por este motivo o Códice 1 é também conhecido como *Codex Jung*. No capítulo III, item 3.5, vai se tratar com maior detalhe a seu respeito.

Por último, cabe citar o *Evangelho Apócrifo de Judas* (Cf. PIÑERO, 2006, *passim*), descoberto no Egito no ano 1978. Após inúmeras peripécias, foi finalmente publicado em 2004. Calcula-se que de 10 a 15% do texto original tenha-se perdido, só parcialmente recuperado graças a transcrições e fotografias prévias.

1.3 - Origem do gnosticismo: Helenismo, sincretismo

As conquistas de Alexandre Magno no Oriente tiveram uma dupla dimensão: a militar-territorial e a ideológica. A segunda, conhecida como *helenização*, foi tão importante ou mais que a primeira. As conquistas militares foram seguidas por uma rápida adoção da língua e da cultura gregas por parte das populações conquistadas. No entanto, com o passar do tempo, houve o que Jonas chama de uma “contra-ofensiva oriental com as armas (ideológicas) do arsenal grego” (JONAS, 2003: 56.

Tradução nossa). O gnosticismo seria uma das frentes nas quais se desenvolveu essa contra-ofensiva.

Jonas (*Ibid.:* 40 e ss.) desenvolve uma interessante explicação para esclarecer o impacto recíproco entre o helenismo e a cultura oriental. Num primeiro momento, os exércitos de Alexandre se depararam com populações locais bem dispostas frente a um processo de assimilação. Por terem sofrido sob uma longa sucessão de invasões dos impérios vizinhos, elas tinham se habituado à aceitação passiva dos consecutivos governos tirânicos. Durante séculos, os povos conquistados eram considerados parte de um botim. Assírios e babilônios praticavam o traslado sistemático de populações a outros territórios dos respectivos impérios, em especial das elites culturais conquistadas, com o intuito de prevenir a consolidação de lideranças rebeldes. Apatia, inércia, ausência de autodeterminação e indiferença frente à tomada de decisões constituíram um terreno propício para o helenismo frutificar. Os gregos não tiveram dificuldade alguma na fundação de novas cidades, como foram Alexandria no Egito e Antioquia na Síria, com população majoritariamente nativa, organizada e administrada segundo o modelo grego. A condição de heleno se adquiria por educação e não por nascimento. A cultura helênica era adotada com entusiasmo pelos filhos do Oriente conquistado. Naquele primeiro momento, o helenismo foi constituindo uma cultura secular:

> A entronização da razão como o elemento constitutivo mais elevado do homem tinha conduzido ao descobrimento do homem enquanto tal, e ao mesmo tempo à concepção do helênico como uma cultura humanística geral. (...) a verdadeira liberdade pode encontrar-se mesmo num escravo, sempre que este seja uma pessoa sábia. A teoria predominante deslocava o homem da polis, na qual Platão e até mesmo Aristóteles tinham-no colocado em primeiro lugar, e o colocava no cosmos, às vezes definido como ‘a verdadeira grande polis’. Ser um bom cidadão do cosmos, um cosmopolita, constitui a finalidade moral do homem; e o direito a esta cidadania se obtém única e exclusivamente mediante a possessão do logos ou razão, isto é, o princípio que o distingue como homem e o situa junto ao mesmo princípio que governa o universo. (*Ibid.:* 40. Tradução nossa)

Por outra parte, o desarraigamento e deslocamento de populações, resultantes das políticas dos impérios pré-helênicos, produziram uma série de efeitos profundamente transformadores sobre os sistemas ideológicos e religiosos. Rituais e mitos só puderam ser conservados mediante um processo de abstração e

adaptação a formas suscetíveis de serem transmitidas, favorecendo-se assim sua transformação em elementos válidos para um intercâmbio sincrético. Mais tarde, após a invasão helênica, a influência do pensamento grego fez com que esses princípios fossem expressos na língua dos gregos e segundo as regras da sua filosofia, ajustando-se mimeticamente aos cânones do pensamento helênico. Ocorreram assim processos de dogmatização, no sentido de extraírem-se princípios do corpo da tradição para transformá-los em doutrinas coerentes. Imagens, símbolos, mitos e rituais incorporaram o pensamento abstrato, a exposição teórica, o sistema razoado. O monoteísmo judeu, a astrologia derivada da antiga religião babilônica e o sistema teológico dualista gerado a partir do zoroastrismo iraniano constituíram as três principais forças com que o Oriente contribuiu ao helenismo. Outros elementos provinham da religião do antigo Egito. E, segundo alguns (Cf. HOLROYD, 1994: 46), até religiões do Extremo Oriente, como hinduismo e budismo, estavam também presentes. Resultado dessa amalgamação foi o surgimento do cristianismo e das filosofias transcendentais (neopitagorismo, neoplatonismo), assim como a expansão dos cultos mistéricos. Fenômenos estes diferentes, mas que beberam das mesmas fontes e compartiam numerosas características. A curiosidade e a receptividade dos gregos para com a espiritualidade oriental não colocaram nenhuma trava à difusão e ao intercâmbio sincrético dessas doutrinas, o que permitiu que germinassem e se expandissem sem maiores obstáculos por todo o mundo helênico. O uso da alegoria permitiu reinterpretar e fundir diferentes religiões e mitos. Deuses e cultos orientais foram adquirindo um prestígio crescente. Assim, "... o monopólio espiritual da Grécia foi causa do crescimento de um Oriente invisível cuja vida secreta criou uma corrente antagonista sob a superfície da civilização pública helenista" (JONAS, 2003: 57. Tradução nossa).

Para Jonas (Cf. *Ibid.:* 66), o gnosticismo foi o representante mais radical de um único espírito compartilhado por todo o helenismo. Um novo princípio espiritual original, não redutível a seus componentes históricos. Uma força organizadora da matéria sincrética, ainda que com diferentes matizes de determinismo, e cujas principais características poderiam resumir-se nos termos salvação, dualismo e transcendência. O homem e o mundo deixaram de ser o centro da atenção, virando-se todo o interesse para o além. Pelo fato desse princípio ser mais marcado no gnosticismo, Jonas propõe chamá-lo de "princípio gnóstico" (*Ibid.:* 61).

As vicissitudes históricas contribuem para a compreensão desse passo do humanismo helênico à aversão do mundo do princípio gnóstico. Se num primeiro momento a sociedade tendia a uma homogeneização, com a decadência dos reinos helênicos e, posteriormente, com a invasão romana, foram configurando-se diferenças de status ligadas às de cidadania. Copenhaver (Cf. 2000: 26-27) explica como Roma fomentou a xenofobia e os conflitos entre diferentes povos e estratos sociais que habitavam o Egito com a finalidade de desorganizá-los politicamente e dificultar possíveis revoltas contra o império. Tudo isso levou ao desencanto com o helenismo e sua promissão cosmopolita. Voltou-se a anteriores sistemas religiosos e de pensamento. Só que esse retorno divergia do que existia inicialmente: o helenismo tinha deixado seu carimbo, impossível de apagar: "Grécia inventou o logos, o conceito abstrato (...) e o Oriente fez utilização dele em favor de sua própria expressão" (JONAS, 2003: 56. Tradução nossa).

1.4 - Balanço dos principais conceitos gnósticos

A extensa matriz sincrética onde se incubou o gnosticismo fez com que este incluísse uma quantidade enorme e heterogênea de conceitos, tomados das mais diversas tradições. Se considerarmos, aliás, a distância sócio-histórica e a escassez de textos conservados, deparamo-nos com uma espantosa complexidade ao estudar o tema, o que dificultará enormemente sua compreensão. Junto com isso, obras como *O Código Da Vinci* ou programas do *National Geographic* sobre o Evangelho de Judas produzem no público não especializado idéias equivocadas a respeito. O leitor casual de textos mais sérios pode facilmente achar o tema incompreensível. Também, às vezes, pode considerar essenciais determinados aspectos pertencentes a uma única escola ou movimento, generalizando-os à totalidade do pensamento gnóstico. E esse perigo encontra-se igualmente presente quando se lêem, sem um bom conhecimento a partir de outras fontes, as idéias e comentários sobre gnose e gnosticismo que aparecem nos escritos de Jung, como veremos nos capítulos 3 e 4.

Ao ler sobre gnosticismo é conveniente ter em mente umas poucas idéias condutoras que facilitem a compreensão das diferentes manifestações que o tema apresenta. Tratar-se-ia de entender como se articula cada elemento num princípio

gnóstico, que tentamos apresentar nos itens anteriores. Por exemplo, posturas éticas opostas, como ascetismo e libertinismo, que caracterizavam diferentes movimentos gnósticos, podem ser entendidas como duas respostas ao mesmo princípio de rejeição deste mundo que aparece na definição de gnosticismo dada anteriormente.

O fato de ter-se encontrado reunidos na biblioteca de Nag Hammadi textos tão heterogêneos faz tomar em consideração a hipótese de que os próprios gnósticos reconhecessem uma unidade nas diversas igrejas e orientações. Mas a heterogeneidade de muitos dos conteúdos que aparecem nos escritos é um dado que tampouco pode ser negligenciado. Achamos por isso importante uma exposição mais ou menos extensa dos principais conceitos que aparecem em escritos pertencentes a diferentes grupos gnósticos, ainda que sua heterogeneidade e contradições possam dificultar a compreensão da unidade subjacente a todos eles. E isso sem esquecer, como foi indicado no início deste capítulo, que não será possível abordar todas as variações hoje conhecidas, já que isso faria com que o trabalho se estendesse excessivamente. Vamo-nos limitar, pois, aos conceitos mais significativos do gnosticismo, assim como àqueles que têm maior relevância para a compreensão dos escritos de Jung, conforme parte II do presente trabalho.

1.4.1 Teogonia – O pleroma

Para o gnosticismo há um Deus transcendente que sustenta o Todo, sendo o Todo expressão de seu pensamento e de sua vontade. Mas este Deus dos gnósticos é um Deus estranho, desconhecido, que mora além do universo visível. Ele é inefável e incognoscível: além de toda possibilidade de compreensão, amiúde é descrito em forma negativa, por não haver palavras que o possam exprimir. Hipólito de Roma atribui a Basílides a seguinte aproximação a Deus:

> Era quando nada era, e esta nada não era uma das coisas existentes, senão que, para falar com toda claridade, sem subterfúgios nem enganos, era absolutamente nada. E quando eu utilizo o verbo ser, eu não quero dizer que o nada era, mas que eu procuro fazer compreender o que eu quero mostrar, quer dizer que não havia absolutamente nada. Aquilo que recebe um nome não é completamente inefável, visto que dizemos pelo menos que é inefável. Agora, aquilo nem sequer é inefável. Efetivamente, aquilo que nem é inefável não é chamado desse modo, senão que se encontra por cima de todo nome

> que se possa nomear. (in MONTSERRAT TORRENTS II, 2001: 185. Tradução nossa)

Deus tem assim uma qualidade de desconhecido e só pode ser aproximada pelo recurso à teologia negativa. Segundo García Bazán (Cf. 2000: 136), essa é uma das originalidades do pensamento gnóstico, não derivável do pensamento grego, nem do judeu, nem do oriental. Para os filósofos pagãos, os herméticos e alguns cristãos primitivos, mesmo que Deus seja incognoscível na sua essência, ele pode ser compreendido, ainda que de modo aproximado, pela mente humana (*nous*) através do raciocínio filosófico e da contemplação da ordem cósmica. Mas para o gnosticismo Deus é completamente inacessível à mente humana.

Entretanto, em alguns textos gnósticos são usadas imagens mais tangíveis para descrever o Deus Supremo, buscando expressar o seu status inimitável. Fala-se Dele como transcendente, eterno e ingênito. Os valentinianos chamam-no de Profundidade, Abismo (Cf. JONAS in BIANCHI, 1966: 95). Alguns dos seus atributos são Luz, Espírito Vital, Pai – mas nunca criador, governador, juiz (*Ibid.:* 95), atributos do demiurgo, como veremos mais adiante. Chamado também de “Pré-Pai” (GARCIA BAZÁN, 2003: 15. Tradução nossa) por carecer de pai e “Pré-princípio” (*Ibid.*: 15. Tradução nossa). “Potência sem limite, Poder ou Possibilidade em si (...) Bem, Bondade, Suavidade ou Doçura Infinita” (IDEM, 2000: 136).

O Deus Supremo dos gnósticos é ontologicamente estranho a este mundo e a qualquer coisa pertencente a ele (Cf. JONAS apud BIANCHI, 1966: 95). Em outras palavras, ele é acósmico ou até mesmo anticósmico. Ele não é o criador do mundo, tampouco é governante ou juiz do mundo criado. O mundo não é obra sua, mas de um ser subordinado. Usualmente, mas não sempre, a matéria é concebida como oposta a Deus. A correlação cosmológica entre Deus e matéria se corresponde com a oposição ética entre bem e mal. Invariavelmente bom, Deus exerce sua influência (*pronoia*) para o bem-estar dos homens.

Mesmo que os rasgos aqui citados possam ser aplicados à maioria dos sistemas gnósticos, em alguns deles, como o maniqueísmo e o mandeísmo, existem dois princípios eternos, o da luz e o da obscuridade. Esses sistemas receberam uma forte influência do dualismo zoroastriano do Irã, motivo pelo qual Jonas os chama “de tipo iraniano” (apud RUDOLPH, 1987: 65. Tradução nossa). Em outros sistemas,

que Jonas chama “de tipo sírio-egípcio” (*Ibid.:* 65. Tradução nossa), a Divindade Primeira entra num declínio gradual que vai desembocar, em última instância, na formação do mal e dos poderes obscuros.

Piñero desenvolve uma tese segundo a qual, nos sistemas gnósticos, uma deidade feminina aparece como “a outra cara” (PIÑERO, 2006: 84. Tradução nossa) do Deus Supremo, à qual denomina como cônjuge e que diferentes sistemas chamam de sua Consciência, seu Pensamento, sua Paz, seu Silêncio, ou simplesmente Espírito – que, segundo esse autor, é uma entidade feminina para o pensamento judeu. Outros autores consultados não destacam essa face feminina de Deus, mas é interessante tê-la presente porque constituirá um elemento chave no sistema junguiano, como veremos em capítulos posteriores.

O reino de Deus é o pleroma (completude). As diferentes visões gnósticas do mundo superior são muito ricas e difíceis de sistematizar. Como síntese aproximada, vamos dizer que o pleroma é formado por éons. A palavra grega *eon* ou *aion* pode ser traduzida por “o que sempre existiu”, “era” ou “eternidade”. No gnosticismo foi aplicada às hipóstases – poderes e atributos personificados – do poder divino eterno. Resultado de sucessivas emanações do Deus Supremo, eles eram ao mesmo tempo seres celestiais e uma série graduada de mundos regidos por eles, análoga à das esferas dos astros. O número de éons varia em diferentes sistemas. Em alguns deles vem determinado por idéias platônicas ou pitagóricas sobre a eficácia mística dos números; em outros, por épocas ou pela duração da vida de Cristo. Em cada sistema gnóstico se dava aos éons nomes extraídos das tradições cristã, judaica, egípcia e grega. Havia tantas hierarquias eônicas como sistemas gnósticos, sendo a mais elaborada a de Valentino.

Na maior parte dos sistemas gnósticos, sucessivos pares de opostos ou sizígias iam emanando de Deus. As sizígias tinham um caráter masculino e feminino e, por sua vez, iam gerando mais sizígias. Devido às emanações sucessivas, os éons estavam cada vez mais distanciados de Deus e eram, portanto, imperfeitos. Um dos éons inferiores, Sabedoria (*Sophia*), querendo conhecer o Incognoscível, traz desordem ao pleroma, é exilado e produz um éon muito imperfeito, o demiurgo. Este, indigno de um lugar no pleroma, é o criador do universo material. Mediante a interposição dos éons entre Deus e o mundo material justificava-se a ausência de

contacto de Deus com o mal. Mas também permitia explicar a interferência dele nos assuntos do mundo, em particular na criação e redenção do homem.

O mito do erro divino de Sabedoria, da queda e do processo de redenção e posterior restauração da integridade do pleroma é o núcleo do valentinianismo. Dentro dessa doutrina havia variações (Cf. HOLROYD, 1994: 34). Para alguns autores, o motivo de Sabedoria criar o demiurgo foi presunção; para outros, amor ao pai; para outros ainda, o desejo de imitá-lo concebendo-o sem consorte. Há também diferenças a respeito da relação entre Sabedoria e o demiurgo. Segundo uns, Sabedoria criou em primeiro lugar o mundo e depois o demiurgo para governá-lo; para outros, foi o próprio demiurgo que criou o mundo. Outros dizem que Sabedoria se retirou do mundo para lamentar-se. Para outros, ela foi puxada para o mundo e lá submetida a todas as formas de humilhação e sofrimento. Em outros ainda há duas Sabedorias, uma delas lamentando-se no pleroma dos problemas que a outra no mundo.

O mito de Sabedoria mostra que uma das diferenças mais destacáveis entre o gnosticismo e os pensamentos judaico e cristão ortodoxos é a referente à culpa e ao pecado. “Grande parte dos cristãos ortodoxos concordava com muitos judeus daquela época que o fatal mau uso que Adão fizera da sua liberdade fora tão grave que a transgressão trouxe a dor, o esforço e a morte a um mundo originariamente perfeito” (PAGELS, 1992: 108. Tradução nossa).

No gnosticismo, mais que transgressor o homem é vítima, em primeiro lugar da opressão dos arcontes e, em última instância, da ruptura da ordem divina originada pelo erro dos éons. Em definitivo, a causa do mal não é o pecado, entendido como transgressão deliberada da vontade de Deus, e sim a ignorância de tudo o que é referente ao Deus Verdadeiro. Nesse sentido, não caberia falar em culpa. O mal é fruto da falta de conhecimento, tanto no âmbito do divino quanto do humano. Quem conhece não tem como persistir na ignorância. Tão cedo Sabedoria se apercebeu do seu erro, ela se arrependeu e fez o possível para repará-lo. Se os arcontes obstaculizam a reintegração do *pneuma* ao pleroma, isto é devido à angústia e ao medo ocasionados pela ignorância.

1.4.2 - Cosmologia e cosmogonia

Alguns dentre os autores consultados destacam, num tom que transparece certa crítica, o fato de a mitologia gnóstica não ser inteiramente original. Os diferentes sistemas gnósticos desenvolveram uma série de mitos para explicar o universo e suas origens, utilizando-se das mais variadas tradições e idéias. Rudolph afirma que, com este fim, distorceram “sem vergonha nenhuma” (1987: 132. Tradução nossa) imagens e mitos para adaptá-los ao seu modo de ver. Jonas fala também da “não ingenuidade do mito gnóstico” (in BIANCHI, 1966: 100. Tradução nossa). Para ele, a mitologia gnóstica é “secundária, derivada e artificial” (*Ibid.:* 100. Tradução nossa). Segundo esses autores, filosofia, mitos e imagens de outras tradições anteriores são distorcidos para expressar as idéias gnósticas. Mais do que de uma mitologia original e espontânea, tratar-se-ia de alegorias forjadas com uma intenção deliberada. É desvalorizado aquilo que em outras tradições era anteriormente considerado bom, ao tempo que se adota uma postura em favor do que era considerado infame. Essa inversão se deve, segundo Jonas, à atitude subjacente de revolta frente ao mundo e à cultura da época (Cf. *Ibid.:* 102. Tradução nossa).

Cabe, no entanto, matizar essas valorações. O que Piñero (Cf. 2007: 17) afirma a respeito dos apocalipses pode ser também aplicado à mitologia gnóstica, assim como, talvez, a muitas outras mitologias: é verdade que, nos mitos gnósticos, imagens, histórias e personagens costumam provir da Bíblia ou de outras tradições alheias. Eles não apresentam, aliás, a espontaneidade e a irreflexão de um sonho ou de um transe visionário, senão que por regra geral sua aparência é a de “um produto literário, confeccionado na paz de um escritório” (*Ibid.:* 17). Mas isso não significa que na base desses escritos não possa haver experiências visionárias autênticas que, na hora de expressá-las num texto escrito, sejam elaboradas e adaptadas a imagens tomadas de outros mitos. Em outras palavras, sejam “traduzidas” a um repertório comum de representações para, desse modo, ser mais facilmente compreendidas e assimiladas pelos leitores.

A cosmologia gnóstica tem como base a visão do universo da antiguidade tardia, só que interpretada de um modo diferente e acrescentando-lhe novos elementos. Em concordância com a visão geocêntrica dominante na época, a Terra está no centro

do cosmos, rodeada por oito esferas celestes. Além delas, está o reino do Deus Desconhecido ou pleroma.

O sistema gnóstico é geralmente considerado dualista. Há, porém, uma série de questões a esse respeito que acreditamos importante comentar, por serem as noções de corpo e mente – portanto de matéria e espírito – tema da presente dissertação. A divisão gnóstica entre o cosmos e o mundo material configura um dualismo com uma série de particularidades. O ponto central do dualismo gnóstico é a sua postura anticósmica: há uma visão negativa deste mundo material e de seu criador. Para Rudolph (Cf. 1987: 60), a identificação da matéria com o mal é uma concepção fundamental no gnosticismo. Se o Deus Supremo é a luz e o bem, o mundo é a maldade e a escuridão.

Rudolph fala também de um "dualismo entretecido num fundo monista" (*Ibid.:* 58. Tradução nossa), que viria dado pela idéia da identidade do homem com Deus. Acreditamos que Conze (Cf. in BIANCHI, 1966: 661) esteja expressando a mesma idéia, ao dizer que o gnosticismo adota uma metafísica monista, ao rejeitar a multiplicidade do mundo e advogar pela reunião com o Uno transcendente.

Num outro momento Rudolph se refere a duas leituras da cosmologia basilidiana. Basílides seria dualista segundo Irineu e monista segundo Hipólito (cf. RUDOLPH, 1987: 310). Talvez por terem os heresiólogos deformado seus ensinos para seguir sua própria linha de argumentação, talvez porque, ao que parece, o próprio Basílides não deixou nenhum escrito e as fontes de sua doutrina eram o que seus discípulos tinham escrito a partir de suas falas. Segundo a leitura monista, o Deus inefável não-existente gerou sem vontade uma "semente-do-mundo", similar a um ovo ou grão de mostarda, o qual produziu todo o que existe conforme a um ordenamento pré-determinado. Piñero expõe o tema como segue:

> A religiosidade da gnose e os sistemas gnósticos se caracterizam por um dualismo, seja nos primeiros princípios, seja no âmbito da história cósmica e da antropologia (neste caso, a conceição dos primeiros princípios pode ser absolutamente monista).
>
> Um autêntico dualismo essencial – mesmo que corresponda provavelmente muito bem às origens mais remotas da gnose – é bastante raro. Para alguns sistemas gnósticos, mesmo que poucos, existem desde as origens dois princípios iguais e contrapostos, que seriam a Luz e as Tenebras, o Bem e o Mal. (...)

> Para a maioria dos sistemas, contudo, existe nas origens um só princípio, o Um, Bem, Pai, Transcendência, etc., que mediante um complicado processo engendra indiretamente o princípio do Mal, ou melhor, da Deficiência, ou o Erro a partir do qual é gerado o Universo.
> Para alguns grupos, a pugna entre os dois princípios, bom e perverso, pode se dar já no âmbito do divino. Para outros, pelo menos o cosmo visível e o homem se vem governados pela luta entre eses dois princípios, Bem e Mal. Em geral, os sistemas gnósticos pensam que a matéria na qual vive o homem e seu próprio corpo é a última escala do ser e que ela é má. Este pensamento dualista se manifesta na teologia, na cosmologia, na antropologia e na soteriologia. (in ALVAR, 2007: 200-201. Tradução nossa)

"Demiurgo" vem do grego *demioergós, demiourgós*, o grande artesão ou arquiteto do universo. No gnosticismo o demiurgo encontra-se inúmeras emanações distante do Deus Supremo. Em muitos dos sistemas é antagonista dele e personifica o poder do mal, o Satã ou anjo caído. Às vezes, é identificado com Jeová, Deus Criador do judaísmo, degradado a inferior, obtuso, repulsivo. Criador imperfeito, cego, malvado, orgulhoso, invejoso e ignorante, ele acredita erroneamente ser o único Deus eterno:

> Ele se tornou arrogante dizendo: "Sou eu quem é Deus e não tem nenhum outro aparte de mim" (...). E uma voz surgiu de cima do reino do poder absoluto, dizendo: "Tu estás equivocado, Samael" (em aramaico, "deus dos cegos"). E ele disse: "Se alguma outra coisa existe antes do que eu, que apareça!" E, de imediato, Sabedoria estendeu um dedo e introduziu luz na matéria e desceu atrás dela na região do Caos (...). E ele de novo disse a seus rebentos: "Sou eu quem é o Deus de Todo". E Zoé a filha de Sabedoria, clamou, disse-lhe: "Tu estás iludido, Saklas!" ("bobo" em aramaico). (HIPÓSTASES DOS ARCONTES apud PAGELS, 2004a: 103. Tradução nossa)

Essa degradação é acompanhada pela exaltação do que for conveniente para esse propósito na história bíblica (Cf. JONAS, 2003: 124 e ss.). Assim, a serpente passa de tentadora a símbolo reverenciado do poder espiritual acósmico. Desafiando o demiurgo, ela traz a gnose para despertar o homem, cativo no mundo. Outras figuras bíblicas rejeitadas nas tradições judaica e cristã ortodoxas, como Caim, Esaú, os sodomitas e Judas, são também exaltadas. Entretanto, aquelas que eram louvadas, como Abel e Jacó entre outras, representam a maioria de não iluminados. A mesma reversão de valores é aplicada em relação à lei, aos profetas, ao status do povo eleito, e assim por diante com bem poucas exceções, entre elas Jesus Cristo e Set, terceiro filho de Adão e Eva. Nas heresiologias são mencionados

os cainitas, grupo gnóstico que considerava o Yavé do Antigo Testamento uma deidade inferior, cujas leis eram seguidas pelos não iluminados; mas os iluminados, como Caim, as rejeitavam. O Evangelho de Judas é uma escritura dos cainitas, até pouco tempo conhecida só através dos escritos heresiológicos. Nele se afirma que, na verdade, Judas não traiu Jesus, mas seguiu suas instruções para contribuir à salvação.

O cosmos é criado pelo demiurgo contra ou na ignorância da vontade de Deus. Resultado de desejos pecaminosos ou de um acidente desafortunado, o cosmos é visto como oposto ao mundo divino ou pleroma. Costuma ser descrito em termos físicos como matéria, corpo, cadáver, escuridão, morte, ou em termos psicológicos, como ignorância, sono, embriaguez, esquecimento, engano.

A Terra se encontra no centro do sistema, rodeada pelo ar e pelas oito esferas celestiais: as dos cinco planetas, as do sol e da lua, e a das estrelas fixas, que envolve às anteriores. As sete esferas planetárias (*hebdomas*) são consideradas o império da fatalidade (*heimarmene*), conceito tomado da astrologia**.** Poder inumano e antidivino**,** ele é concebido como tirania. Cada uma das esferas constitui um reino habitado por um arconte, demônio governante ou legislador. Os arcontes, adaptação dos deuses planetários babilônios, costumam ter nomes baseados nos do Yaveh bíblico – Iaô, Jaldabaoth, Adonai, Eloim, Sabaoth, El-shaddai. As leis dos arcontes têm uma vertente física que representa a justiça da natureza; no seu aspecto psíquico, que inclui entre outras a lei de Moisés, buscam a escravidão do homem. O “arconte chefe”, verdadeiro governante, tem seu trono no sétimo ou no oitavo céu (*ogdoas*) e normalmente é idêntico ao demiurgo. A *ogdoas* ou oitava esfera é valorada de diferentes modos. Às vezes forma parte dos poderes que governam o mundo, nesse caso é a sede do demiurgo; também pode ser o reino dos doze signos do zodíaco (*dodeka*), que pertence à mesma categoria dos planetas tirânicos. Mas pode ser ainda um reino intermediário que proporciona uma transição, o princípio da liberação das esferas inferiores.

O cosmos é uma prisão da qual só se pode sair mediante um ato libertador do Deus Transcendente e seus ajudantes, e para isso é necessária a gnose ou conhecimento. Só uma parte do homem, o *pneuma* ou centelha divina, poder-se-á liberar.

Em alguns sistemas gnósticos o demiurgo aparece sem sua corte de arcontes e, como o Deus do Antigo Testamento, é o único símbolo da criação e sua lei. Cerinto, Cerdão e Marcião são exemplos desse quase-monoteísmo gnóstico. Em Marcião, aliás, aparecem muitas outras exceções a respeito do pensamento gnóstico. Conserva, certamente, alguns elementos que o aproximam ao que poderíamos denominar de área gnóstica: o dualismo anticósmico, a idéia de um Deus desconhecido oposto a um criador inferior e a redenção como liberação do seu poder através de um princípio estranho. Mas, por outra parte, seu sistema carece da fantasia mitológica que caracteriza os restantes, fundamentando-se no que ele considera o significado literal do Evangelho. Tampouco se fala da centelha divina presa no corpo humano. E, sobretudo na ausência de um conhecimento pneumático superior, a fé substitui a gnose como veículo de salvação. Talvez essa seja a instância mais clara onde se deveria questionar a inclusão dentro do gnosticismo.

Há também versões nas quais o demiurgo é mais desencaminhado do que malvado. No *Poimandres*, não caberia falar propriamente de queda, mas de descida. O demiurgo, como o homem, seria filho do Deus Pai, sem a intermediação dos éons. No *Corpus Hermeticum* não há oposição entre o demiurgo e o Deus mais alto. Eles não são poderes opostos ou antitéticos, e por este motivo o cosmos, ainda que considerado como deficiente, não é uma ordem degenerada do ser. Tampouco aparece uma depreciação do mundo material como em outras escolas gnósticas. É o demiurgo quem introduz ordem no caos pré-existente. Junto com as sete esferas constitui a *heimarmene* ou destino, o princípio que governa o cosmos. Ao se estabelecer a *heimarmene*, o *Logos*, o princípio divino original que iniciou a separação dos elementos, retira-se da criação física, deixando a natureza privada de razão e reduzida à mera matéria.

Tal como apresentado por Basílides (Cf. HOLROYD, 1994: 43-45), o demiurgo ou grande governador não é uma figura tão arrogante e negativa, simplesmente ignora a existência do reino supracósmico. Por outra parte, ele não é o criador do mundo material, mas da ogdóada ou mundo etéreo, ajudado pelo seu filho, mais sábio do que ele. Entre o mundo etéreo e o material encontra-se a hebdómada, reino supramundano concebido pelos homens e governado pelo Deus dos homens. Assim como a própria terra, a semente primordial tem se consolidado em formas “... dimensionais e diferenciáveis” (BASÍLIDES apud HOLROYD, 1994:

44. Tradução nossa) de substância material. O sistema basilidiano não tem deidades personificadas nem atos de transgressão como o de Sabedoria. Nenhum dos diferentes níveis é injuriado nem imputado com atribuições morais de bom ou mau. Cada um é como Deus especificou ao depositar no universo a semente de tudo. Não se trata, porém, de uma ordem estática do ser. “Todas as coisas (...) se precipitam de baixo para cima, de pior para melhor” (*Ibid.:* 44. Tradução nossa). No mito basilidiano há três filiações. Há uma relação entre a terceira filiação e a Sabedoria inferior valentiniana, degradada e aprisionada no mundo material. A terceira filiação se manifesta no mundo como “os Filhos de Deus ou as centelhas divinas” (*Ibid.:* 44. Tradução nossa), que têm permanecido na mistura-semente não refinada para “informar e corrigir e aperfeiçoar nossas almas, as quais têm uma tendência natural a descer para permanecer nesse estado de existência” (*Ibid.:* 44. Tradução nossa). A gnose é necessária para as centelhas divinas voltarem ao nível mais alto. Segundo Basílides (*Ibid.:* 45) essa gnose é o evangelho, que veio através da terceira filiação. A terceira filiação é inerente na centelha divina do ser humano. Jesus é quem lhe transmite a gnose. Salvação é separar, mediante purificação, a alma imortal do corpo físico e da alma mortal. O resultado final será diferente do não-ser original: será a consumação do ato criativo inicial e a vontade de Deus além do ser, que consiste em tudo aquilo que existe no universo de acordo às leis de sua própria natureza.

1.4.3 - Hermetismo pós-renascentista

Um exame do hermetismo pós-renascentista pode resultar muito útil para compreender a conexão de Jung com o gnosticismo.

A partir do século XII, o aristotelismo começou a prevalecer sobre platonismo. Por esse motivo produziu-se uma separação gradual entre teologia e ciências da natureza, o “domínio cosmológico”. A natureza começou a ser estudada desde uma perspectiva cristã, mas nem estritamente teológica nem profana. Com esse motivo diversos autores se apropriam de uma série de tradições que tinham sido deixadas de lado pela teologia, sob a crença de que podiam constituir um conjunto mais ou menos homogêneo: gnosticismo, hermetismo, cabala judaica, magia (no sentido de

filosofia da natureza), pitagorismo e neopitagorismo, entre outras. A natureza passou a ser entendida como um texto que podia ser decifrado.

Em 1463 foi redescoberto o *Corpus Hermeticum*. Acreditava-se que Hermes Trismegisto, suposto autor do tratado, tinha vivido na época de Moisés ou inclusive antes. Consideravam-se muito confiáveis esses textos, pois se julgava que antiguidade equivalia à autenticidade. Houve tentativas para redescobrir em diferentes tradições antigas um "espectro único que abraçasse todas elas. Imaginava-se as diferentes tradições religiosas como diferentes cordas ou chaves de um único instrumento que podiam produzir harmonias que se iluminavam mutuamente" (FAIVRE in BROEK, 1998: 113. Tradução nossa). Cunhou-se a expressão *philosophia perennis* para designar o que se supunha subjazer todas essas tradições. Amiúde, Moisés, Zoroastro, Orfeu, as sibilas, Pitágoras e Platão eram citados ao lado de Hermes Trismegisto.

Uma das tradições de maior relevância dentro da *philosophia perennis* foi a alquimia, da qual é possível traçar uma genealogia bem antiga:

> Dentro do helenismo alexandrino, ou paralelamente ao mesmo, a alquimia hermética parece ter-se desenvolvido como uma extensão da astrologia hermética, provindo da noção de uma correspondência simpática entre metais e planetas particulares. O hermetismo alquímico alexandrino tomou duas direções: uma que consistia em desenvolver os processos para a criação de tinturas metálicas e transmutações, e outro que se correspondia com um misticismo expressando-se através de símbolos naturais (...). A alquimia ocidental (...) adquiriu uma tendência filosófica ou, mais exatamente, esotérica, no século segundo. (*Ibid.:* 6. Tradução nossa)

A *Tabula Smaragdina*, "Bíblia dos alquimistas ocidentais" (BONARDEL apud FAIVRE in BROEK, 1992: 76. Tradução nossa), antigo texto que pretende revelar o segredo da substância primordial e suas transmutações, é amplamente citada pelos alquimistas pós-renacentistas e proclama ser o trabalho de Hermes Trismegisto. A alquimia também aparece em Zózimo, já no século III, como um processo de salvação (EDIGHOFFER in BROEK, 1998: 206). Uma figura destacada da alquimia é a do suíço alemão Paracelso (Theoprastus Bombastus Von Hohenheim). No começo do século XVI, "Paracelso desenvolveu uma visão química – ou, melhor, alquímica – do mundo que abarcava a teoria e a prática da medicina e a astrologia"

(FAIVRE in BROEK, 1998: 115). Transmutação é um termo derivado diretamente da alquimia. Denota uma transformação ontológica do sujeito e, nesse sentido, comporta uma forma de gnose:

> Os praticantes da alquimia espiritual baseavam a validade de sua visão de mundo no (que eles consideravam ser o) fato de experimentar eles mesmos uma transmutação, e/ou tinham uma visão ou revelação que resultava numa experiência de transmutação. (VOSS in BROEK, 1998: 150. Tradução nossa)

A visão de mundo dos alquimistas implicava um modo particular de experimentá-lo. Nesse sentido, o que Voss chama de alquimia espiritual constitui um compêndio de técnicas de iluminação, escritas para fazer acessível um modo de estar no mundo. De modo que, acreditava-se, a alquimia funcionava como uma forma de transmitir gnose. “Em síntese, o alquimista espiritual era um iniciado, aquele ‘que conhece’” (*Ibid.:* 151. Tradução nossa). A alquimia material não era mais do que pseudo-alquimia, e seus praticantes não enxergavam a natureza do processo alquímico além do material. Para eles a pedra filosofal era só ouro material. Praticavam alquimia por dinheiro. A alquimia espiritual era entendida como uma forma de iluminação, um modo de transmutação, um método para experimentar níveis de realidade não ordinariamente acessíveis. A alquimia espiritual trabalhava com substâncias físicas com o objetivo de experimentar a transmutação resultante como uma mudança ontológica. A questão fundamental era a relação do homem com o cosmos.

Magia, alquimia e astrologia eram estratégias para a transformação. Para isso era fundamental o princípio de que existem conexões e influências ocultas entre assuntos aparentemente díspares. Na *Tabula Smaragdina* atribui-se a Hermes Trismegisto a seguinte afirmação: “O que está acima é semelhante ao que está embaixo, e o que está embaixo é como o que está acima, para efetuar um maravilhoso trabalho” (apud HOLROYD, 1994: 94. Tradução nossa). A astrologia era uma das muitas ramificações práticas desse princípio. Essas correspondências estariam relacionadas com as existentes entre macro e microcosmo, isto é, entre o universo e a psique. A noção junguiana de sincronicidade é muito próxima dessas idéias. E, certamente, alquimia e astrologia são temas recorrentes na obra de Jung (Cf. 1988, 2000, 1994, 1985a, 1985b, 1978).

Começamos este capítulo apresentando diferentes significados atribuídos ao termo *gnose* e esclarecendo seu uso no presente trabalho. No que diz respeito ao gnosticismo, temos mostrado que não se trata de um fenômeno homogêneo com uma delimitação clara, mas de uma categoria complexa e que engloba uma série de movimentos religiosos. Não obstante serem tais movimentos heterogêneos, compartilham uma série de características que permitem agrupá-los sob um único termo. Por último, fazemos um breve balanço dos principais conceitos gnósticos, que será complementado no capítulo seguinte, onde nos centraremos na antropologia gnóstica.

CAPÍTULO II: CORPO E ESPÍRITO NO GNOSTICISMO

Partindo do balanço dos principais conceitos teológicos e cosmológicos do gnosticismo, no segundo capítulo continuamos tratando daqueles referentes à antropologia gnóstica. Tendo os conceitos de corpo e mente como foco deste trabalho, optamos por esta divisão como forma de centrar a atenção nos aspectos psicológicos e somáticos e nas suas relações e interações segundo a visão do gnosticismo.

2.1 - A criação do homem

O corpo de Adão foi criado pelo demiurgo e seus arcontes mediante os elementos (Cf. RUDOLPH, 1987: 94). Essa primeira criação dos arcontes não possuía verdadeira vida; foi o Deus Supremo que lhe forneceu o espírito divino ou *pneuma*, escondendo-o no interior do corpo. Esse fato exalta o homem por cima do demiurgo e os arcontes, e lhe provê a possibilidade de ser redimido. A redenção consistiria em despertar o conhecimento em Adão sobre sua verdadeira origem e a ausência de valor do demiurgo.

No Apócrifo de João encontramos um exemplo típico da visão gnóstica sobre como o homem foi criado: Yaldabaot, o primeiro arconte ou demiurgo, filho do desejo incontrolado de Sabedoria, vê a imagem de Deus refletida na água e chama os demais arcontes para fazer o homem a imagem de Deus e deles próprios, “a fim de que Sua imagem seja luz para nós” (in PIÑERO, 2000a: 246. Tradução nossa). Cada arconte deixou uma marca própria no primeiro homem, a quem chamaram Adão. Os sete arcontes outorgaram ao homem as sete substâncias psíquicas, as quais teriam por função ensamblar e coordenar as diferentes partes do corpo. Trezentos e sessenta e cinco anjos, tantos como dias do ano, foram criando cada um uma parte do corpo físico. (Cf. APÓCRIFO DE JOÃO in PIÑERO, 2000a: 247-248). Diversos demônios, denominados como filhos da matéria, também tomaram parte na formação do primeiro homem:

> Os quatro principais demônios são: Efememfi, para o prazer; Yoco, para o desejo; Nenentofni, para a pena; Blaomén, para o temor. A mãe de todos eles

> é a sensação, Suj Epiptoe. Desses quatro demônios provêm as paixões. Da pena provém a inveja, os ciúmes, a dor, a moléstia, a prepotência, a negligência, a preocupação, a aflição e outras. Do prazer provêm muitos vícios, vaidade e coisas semelhantes. To temor vêm o estupor, a perplexidade, a angústia, a vergonha. (*Ibid.:* 248. Tradução nossa)

Tanto a constituição física quanto psíquica do ser humano é obra do demiurgo e seus subordinados. Mas a obra não terminou aqui. O homem permanecia deitado, inerte. Vimos no primeiro capítulo, item 4.1, como o erro de Sabedoria gerou o primeiro arconte. Ao fazê-lo, comunicou-lhe o espírito ou *pneuma*. Yaldabaot era ignorante sobre ter em si o *pneuma* e, querendo Sabedoria recuperá-lo, intercedeu perante Deus Pai. Comovido, Deus enviou cinco luminares os quais ordenaram a Yaldabaot que assoprasse no rosto de Adão. Assim, sem saber, transmitiu-lhe o *pneuma* que penetrou no corpo psíquico de Adão, fazendo com que pudesse se levantar.

O homem tem, assim, uma origem divina, mas esqueceu-a ao mergulhar no mundo da matéria e do corpo através dos sentidos e do desejo sexual. É necessário libertar o espírito para que possa se reintegrar ao pleroma. Para os gnósticos:

> O homem é um estranho num mundo hostil, sua alma ou centelha divina originalmente pertencia ao mundo divino, mas ficou presa no mundo da matéria, encarnada no corpo e escravizada pelas paixões. Como resultado, esqueceu de sua origem divina. Só poderá ser salva de sua prisão se receber gnose. (BROEK, 1998: 11. Tradução nossa)

O homem se encontra preso neste mundo. Só tem possibilidade de escapar mediante a compreensão da situação, em particular no concernente à origem do mundo (cosmogonia) e à relação do Reino Supremo com ele mesmo. O centro da questão é que o homem está só parcialmente subordinado à esfera terrestre e, portanto, aos seus poderes, e isso em razão da sua existência física e psíquica; a parte espiritual pertence ao mundo supramundano. Essa parte espiritual, descrita como o homem “verdadeiro” ou “interior”, está ligada ao corpo que a aprisiona.

2.2 - O homem-Deus

Daí deriva uma das idéias gnósticas básicas: a noção de homem-Deus, ou seja, a da existência de uma contigüidade entre o Deus Supremo e o *pneuma* preso no interior do corpo. Explica-se pela queda de um ser celestial e sua dispersão no mundo terrestre. Há dois tipos básicos de doutrina do homem-Deus (Cf. RUDOLPH, 1987: 92):

O Deus Supremo é ele mesmo o Homem Primordial ou *Anthropos*, cuja aparência dá um modelo aos arcontes para a criação do homem terreno ou segundo homem.

A primeira criação do Ser Supremo é um Homem Celestial de natureza análoga à dele, chamado habitualmente de “Filho do Homem”, por sua vez protótipo do homem terreno ou terceiro homem, geralmente ilustrado pela figura de Adão. Há também a idéia de que o Filho do Homem aceite ser seduzido para tomar como moradia o homem terreno, passando a ser o *pneuma* ou substância divina no homem.

O homem terreno é considerado uma cópia do modelo divino. Os atributos divinos podem ser aplicados tanto ao homem celestial quanto ao terreno. Assim como o Deus Supremo, o *pneuma,* ou centelha divina, só pode ser descrito por fórmulas negativas. Por trás da idéia do homem-Deus, que mora no céu e na terra, está a maior estimação do homem em relação ao demiurgo, expressando-se também com isso a disposição subversiva do gnosticismo na sua inversão dos valores e idéias tradicionais da fé.

O verdadeiro conhecimento de Deus começa destarte no homem com o conhecimento de si próprio. A árvore do conhecimento do paraíso transmitiu a Adão o saber da divindade já presente no seu interior, assim como o da sua superioridade sobre o demiurgo, que, por inveja, tinha pronunciado a proibição de comer do fruto (Cf. *Ibid.:* 94). Nessa lógica, a serpente assume em vários sistemas o papel de mensageira do Deus Supremo, tendo, portanto, uma função positiva. Alguns sistemas falam do horror dos arcontes ao reconhecerem a superioridade divina de sua própria obra. Adão, o primeiro homem terreno, é o protótipo do homem em geral; o seu destino antecipa o da humanidade que o continua.

2.3 - Composição do ser humano

Do Deus Supremo provém o *pneuma*, também chamado de centelha, semente de luz e homem interior. O demiurgo e os arcontes criaram o corpo ou *soma* e também a *psique* ou alma, que mantém o homem ignorante. A antropologia gnóstica é, portanto, tripartite; mas considerando que *soma* e *psique* pertencem ao mundo do demiurgo, o sistema que engloba essa tripartição é dualista. Para os arcontes é vital manter presa a centelha divina. Eles resistem a que ela seja reintegrada ao pleroma, sendo este, no entanto, o propósito procurado pelos poderes superiores para restaurar a plenitude original (Cf. JONAS in BIANCHI, 1966: 97). O mundo criado é assim um sistema de poder direcionado para a escravização do *pneuma*. O principal meio dessa escravização é a ignorância ativamente imposta e mantida, alienando assim o homem de seu estado original. Portanto, o principal meio de salvação, a ação contrária ao poder do mundo, é a comunicação do conhecimento. Ao longo da história humana o conhecimento vai entrando de modo crescente nas sucessivas gerações, visando à reintegração no pleroma no final dos tempos.

Clemente de Alexandria atribui a diferentes escolas o uso do termo *apêndices* para designar aqueles desejos e paixões que foram implantados nos seres humanos para manter prisioneiro o *pneuma*: “Os basilidianos costumavam a dar o nome de apêndices (ou acréscimos) às paixões. Essas essências, diziam eles, têm certa existência substancial e estão ligadas à alma racional, devido a uma certa agitação e confusão primitiva” (CLEMENTE apud MEAD, 2009: 276. Tradução nossa).

A Isidoro, filho de Basílides, também foi atribuído o seguinte fragmento:

> Se eu fosse convencer alguém de que a alma real não é uma unidade, mas que as paixões dos malvados estão ocasionadas pela compulsão das naturezas acrescentadas, nenhuma escusa comum teria então o mais vil da humanidade para dizer: “eu fui compelido, eu, fui arrastado, eu fiz aquilo sem desejar fazê-lo, eu agi involuntariamente”; no entanto foi o próprio homem que conduziu seu desejo para o mal, e negou-se a lutar contra os constrangimentos dos apêndices. Nossa missão é mostrar a nós mesmos os governadores na criação inferior dentro de nós, ganhando domínio mediante nosso princípio racional. (ISIDORO apud MEAD, 2009: 277. Tradução nossa)

Vemos assim claramente como o conhecimento pode libertar o homem do poder exercido pelos arcontes através das paixões. Idéias muito semelhantes são também atribuídas por Clemente a Valentino e sua escola:

> Mas também Valentino (…) redige estas palavras sobre os apêndices: "... Porque no coração moram muitos espíritos (Mt 12, 45) que impedem-lhe ser puro, e cada um realiza suas próprias obras maltratando-o de contínuo com desejos inconvenientes (...) O coração até receber cuidado está impuro e é a morada de muitos demônios; mas uma vez que o Pai, o único que é bom, olha-o, santifica-se e irradia a luz e deste modo aquele que possui um tal coração é feliz, porque ele verá Deus (MT, 5,8)". (VALENTINO in GARCIA BAZÁN, 2003: 160-161. Tradução nossa)

Esses são exemplos que permitem entender o componente psíquico do ser humano, sua conexão com o corpo e a necessidade do espírito se libertar. Certamente pode-se aqui falar com total propriedade de uma psicologia gnóstica e entender que Jung considerasse os gnósticos precursores da psicologia moderna.

2.4 - Elitismo gnóstico

Haveria para os gnósticos três classes de homens, dependendo da constituinte predominante. Nos pneumáticos predominaria o espírito; nos psíquicos, a alma, e nos sárquicos ou hílicos, o corpo. Só os pneumáticos eram considerados gnósticos e, portanto, passíveis de serem redimidos. Os psíquicos, aqueles nos quais dominava a alma ou *psique*, compunham a massa dos cristãos ordinários, alvo dos esforços missionários. Os sárquicos correspondiam aos pagãos e eram considerados incapazes de salvação. A gnose era assim um conhecimento dado por revelação só aos membros de uma elite com capacidade para recebê-la, daí o caráter iniciático e esotérico do gnosticismo.

No sistema basilidiano, a alma pode voltar muitas vezes à existência terrena. O homem pode sofrer pelo que realizou em vidas passadas e só a alma aperfeiçoada, que recebeu a gnose, ou o Evangelho, é imortal. Segundo Holroyd (Cf. 1994: 46), não é possível saber hoje se Basílides recebeu influências de religiões orientais (hinduísmo, budismo etc.) ou se ele desenvolveu independentemente suas idéias sobre reencarnação.

É conveniente se deter um pouco no Poimandres, pois será um texto citado com certa freqüência por Jung e é interessante ter presentes as semelhanças e diferenças com outros sistemas gnósticos. O Poimandres explica do seguinte modo a origem do homem: o Homem Celestial foi criado por Deus ou Mente (*Nous*) Suprema, segundo a sua própria imagem, igual ao irmão do Homem, o demiurgo.

Quando o Homem viu o mundo material, obra do demiurgo, ele teve vontade de descer atravessando as esferas celestes. Admirados pela beleza do Homem, cada um dos arcontes lhe oferecera parte de suas qualidades e poderes. Não aparece razão específica para a descida, nem mesmo indicação de tratar-se de um ato de transgressão. Mas os efeitos foram catastróficos.

Ao chegar à terra, a Natureza se apaixonou pelo Homem e este, vendo sua imagem refletida na água, teve relação com a Natureza. Tiveram sete filhos. Do Homem Celestial receberam a mente e a alma; da Natureza, o corpo. Esse é o motivo pelo qual o homem tem uma natureza dupla, mortal por causa do corpo e imortal pelo espírito.

Cada um dos sete filhos foi dotado com um dos dons dos arcontes, posteriormente transmitidos à humanidade. Embora esses dons aparecessem como positivos durante a descida, agora são descritos em tom negativo como desejos, apetites e paixões. Em suma, impurezas e corrupções da alma, que deverão ser devolvidas aos arcontes durante a ascensão. Os homens permaneceram imortais e andróginos por sete gerações, mas na continuação, pela vontade de Deus, cada um deles foi dividido em macho e fêmea. Deus deu-lhes então a ordem para se multiplicarem. Assim surgiu a sexualidade e, junto com ela, a morte.

O *Corpus Hermeticum* não apresenta motivação malévola alguma, nem no Homem, nem no demiurgo, nem nos arcontes. Não aparece o pessimismo, o niilismo nem o dualismo moral, característicos de outras correntes gnósticas. Holroyd (1994) o qualifica, por esse motivo, como uma forma de gnosticismo humanista e otimista, qualidades que explicariam um ressurgimento com uma profunda influência no pensamento do renascimento europeu e aquém. Ao contrário do que acontece em outros sistemas gnósticos, o corpo humano não é uma prisão idealizada por um perverso demiurgo e seus poderes malignos, mas uma imagem bela e divina: “Pensa, meu filho, em como é produzido o ser humano no seio materno, examina com cuidado a perfeição dessa obra, e aprende a conhecer a quem produz essa

formosa e divina imagem da humanidade" (CORPUS HERMETICUM in COPENHAVER, 2000: 132. Tradução nossa).

Contudo, na terra a alma fica presa as paixões e seduções dos sentidos, que continuamente a puxam para um estado de esquecimento, sono e embriaguez, obscurecendo a consciência da sua origem divina. "Mas, aquele que amou o corpo que veio do erro do desejo, continua na escuridão, errante, sofrendo os efeitos da morte" (*Ibid.:* 115. Tradução nossa).

2.5 - Ética

Os escritos gnósticos, através do menosprezo pelo demiurgo e sua criação, transparecem um ânimo rebelde e uma tendência ao extremismo, expressando rejeição ao mundo e suas leis (Cf. JONAS in BIANCHI, 1966: 100).

Na medida em que corpo e alma eram abominados porque dificultavam o conhecimento do *pneuma*, desembocava-se no que Holroyd denomina de "niilismo gnóstico" (1994: 93. Tradução nossa): rejeição extrema do mundo material, assim como de seus governantes e leis. Esse niilismo resultava em duas posturas éticas: o ascetismo radical e o libertinismo. O ascetismo renunciava ao corpo, ao mundo e à lei, todos eles obra do demiurgo e obstáculos para descobrir a própria divindade interior.

O libertinismo, pelo contrário, era resultado de considerar que os seres humanos espirituais não eram afetados pela obra nem as leis do demiurgo e, portanto, podiam comportar-se como bem lhes parecesse. No entanto, a grande massa dos cristãos era constituída pelos psíquicos e, para eles, era sim obrigatório se submeter a uma ética estrita. Irineu atribuía aos valentinianos a seguinte argumentação:

> Apreenderam disciplinas psíquicas os homens psíquicos, os confirmados nas obras e na mera fé, carentes do perfeito conhecimento. Estes – afirmam – somos nós, os da Igreja. Eles sustentam que por este motivo nos é necessária a boa conduta, já que de outro modo não poderíamos nos salvar, no entanto eles serão absolutamente salvos, não pelo comportamento, mas pelo fato deles serem espirituais por natureza. Do mesmo modo em que o terrenal não pode participar na salvação, por ser incapaz de recebê-la, o espiritual, quer dizer eles mesmos, não pode receber corrupção, quaisquer

> forem as obras às quais se entregue. O ouro jogado na lama não perde sua beleza, no entanto conserva sua própria natureza, já que a lama em nada pode prejudicar o ouro. Assim afirmam a respeito deles mesmos que, ainda que se entreguem a qualquer tipo de obras materiais, não podem receber dano nenhum nem perder a subsistência espiritual". (in MOTSERRAT TORRENTS, 2001a: 126. Tradução nossa)

Segundo os padres da Igreja, Simão, o Mago, dizia a seus seguidores que, se colocavam a esperança nele e em sua companheira Helena, podiam fazer o que bem desejassem, já que a salvação dependia unicamente da graça por eles dois dispensada, não importando para nada as boas ou más ações realizadas (Cf. IRINEU apud JONAS, 2003: 141-142).

Para os carpocratianos, pecar não só era permitido, mas obrigatório e tinha como objeto a liberação da alma do seu ciclo de vida e morte para poder voltar ao Pleroma. O Demiurgo criou a lei para aprisionar as almas no mundo, portanto transgredi-la equivalia à liberação. Além disso, quando a alma pecava devolvia aos arcontes o que deles pegou durante a descida ao mundo. Segundo Irineu: "Ante todo ato pecaminoso e infame um anjo está presente, e aquele que o comete (...) dirige-se a ele dizendo, 'Oh, tu anjo, eu faço utilização do teu trabalho! Oh tu, Poder disso e daquilo, eu realizo o teu ato'" (IRINEU apud HOLROYD, 1994: 48. Tradução nossa).

Diversos autores questionam o ponto que podiam atingir as transgressões dos carpocratianos. Em geral, supõe-se que não passava de assistir a festividades pagãs e de práticas sexuais libertinas. Contudo, Holroyd (Cf. 1994: 48-49) vê nos ensinos carpocratianos a base de práticas satânicas posteriores, aparte de influências na lenda de Fausto e nas ficções do marquês de Sade.

Da leitura dos heresiólogos parece se desprender que a postura libertina era a mais freqüente entre os gnósticos. Nada obstante, tende-se atualmente a pensar que essa atitude era minoritária e, se os padres da Igreja a destacavam, era com intenção difamatória. Rudolph (Cf. 1987: 254), King (Cf. 2003: 13) e Williams (Cf. 1996: 163) questionam em que medida realmente se praticava tais comportamentos, pois não há evidência nenhuma deles nos escritos conservados de autores gnósticos. Por sua parte, Williams (Cf. 1996: 139) acrescenta que algumas das transgressões da quais os acusa Irineu, como a de comer comida oferecida a ídolos

ou participar de celebrações pagãs, só transgrediam a norma judaica ou cristã, mas não podiam ser consideradas desviantes em relação ao contexto geral da época.

Em geral há consenso de que entre os gnósticos, mesmo podendo haver determinados grupos que praticavam o libertinismo, a postura mais generalizada era a de um ascetismo extremo. Este se justificaria pelo perigo de cair nas armadilhas arcônticas, no caso de a pessoa se entregar aos prazeres do mundo. Por exemplo, Van Baaren (Cf. in BIANCHI, 1966: 179) afirma que a regra seria o ascetismo e só excepcionalmente apareceria o libertinismo.

Os valentinianos distinguiam, segundo Mahé (Cf. in BROEK, 1998: 30), dois estágios de formação espiritual: o do conhecimento e o da essência. No primeiro, o dos psíquicos, a pessoa atinge conhecimento sobre as paixões e o caminho da salvação. Nesse estágio o matrimônio carnal podia ser tolerado, mas o psíquico ainda precisa da lei exterior. No segundo estágio, o dos pneumáticos, não há mais necessidade da lei. Não porque lhes estivesse permitido pecar, mas porque os princípios éticos deixam de ser impostos desde o exterior e nascem do seu interior mais profundo, onde se encontra o Intelecto Divino ou a semente pneumática. Mahé entende que esse conhecimento do bem e do mal não inspirava uma certeza arrogante sobre a própria salvação. “É sentido como um chamado, um desafio imposto sobre a alma com a força espantosa do amor e a doçura”. (*Ibid.:* 35. Tradução nossa). No entanto, Mahé não descarta que alguns dentre os valentinianos, como Marco e seus discípulos, pudessem se entregar a excessos sexuais.

Para o hermetismo havia três níveis de culto. O do Deus imaterial, invisível e não engendrado; o dos deuses estelares, feitos de matéria pura e não perecível, e o mais baixo, o dos deuses que habitavam nos templos. Cada um desses níveis tinha uma forma apropriada de culto. Os deuses terrestres precisavam de um culto material, os celestes de uma reverência filosófica e o Deus Supremo uma devoção puramente intelectual, sem sacrifícios de nenhum tipo: só oração pura e silenciosa. O hermetismo considerava que os cultos tradicionais eram necessários para o equilíbrio do universo. Portanto, participar de cultos pagãos era contribuir para fazê-los mais completos, profundos e espirituais. Os crimes deviam ser evitados, mas as pessoas comuns, por não terem conhecimento, dificilmente poderiam ter sucesso nisso. Precisavam, portanto, obedecer às leis humanas. No entanto, o gnóstico não

era influenciado pelos demônios. Ele não podia fazer nada de errado, escolhia a coisa certa sem precisar da imposição da lei (Cf. in BROEK, 1998: 25-26).

O hermetismo tampouco rejeitava ou criticava a moralidade comum; apenas apontava a conveniência de uma maior consciência e profundidade moral (Cf. *Ibid.:* 24-26). Quanto mais avançava o hermético no conhecimento, mais se aprofundava e se espiritualizava na moral. A continência sexual não era de jeito nenhum uma virtude hermética; pelo contrário, a procriação era uma responsabilidade religiosa para todo ser humano. No entanto, após o renascimento espiritual da iniciação, um parceiro exterior não era mais necessário, visto que o ser humano recobrava a androginia original. O hermetismo supunha vários níveis de evolução. O sexo podia ser permitido ou mesmo obrigatório nos primeiros níveis, mas nos últimos era superado ou substituído: deixava de ser exterior e passava a ser interior, pois o fim da gnose hermética era nascer de novo na *enéada* como o primeiro homem autogerado, macho e fêmea ao mesmo tempo. A alma era feminina e se unia com o anjo, seu parceiro masculino, na *ogdóada*, produzindo a reunificação da humanidade hermafrodita dos primórdios. Ao atingir esse estado, o homem podia gerar "crianças espirituais", o que era bem diferente da procriação normal.

2.6 - Escatologia – o redentor

Já foi mencionado no final do no capítulo um, item 4.1 que, ao contrário do que acontece na tradição ortodoxa, para o gnosticismo não há queda ou pecado de Adão. O homem é uma vítima, não um transgressor. Não é dele a culpa, é dos *éons* que causaram o rompimento da ordem superior. A culpa, anterior à criação, é divina, não humana.

Por estar o *pneuma* preso, é preciso um ato de redenção para poder liberá-lo. Com isso chegamos ao que Rudolph (Cf. 1987: 57) considera o mito central do gnosticismo. A centelha divina, caída neste mundo de destino, nascimento e morte, deve ser despertada. Antropogonia, cosmogonia e soteriologia formam uma unidade no mito gnóstico, e é preciso conhecê-lo para se redimir.

Os gnósticos falavam dos "mundos" em plural para expressar a longa série de domínios fechados de poder, através dos quais o espírito tem de passar para se liberar. Esses mundos têm um aspecto de labirinto onde a alma perde o seu

caminho pelos diversos sistemas demoníacos. Normalmente há sete ou doze desses domínios, correspondendo aos planetas ou aos signos do zodíaco. Mas em alguns sistemas pode haver mais, como víamos no Apócrifo de João, texto setiano citado acima, assim como no sistema de Basílides, onde também se fala de 365 céus, correspondentes aos dias do ano.

Para liberar o espírito das ligações da carne e ascender, através das esferas, até sua residência original, é necessário o conhecimento da sua origem, natureza e verdadeira destinação. Esse conhecimento salvador é dado pelo Redentor, que desceu do pleroma para liberar as almas e conduzi-las de novo ao reino da luz. Na maior parte dos sistemas, Cristo é visto como o salvador e o grande ponto de reversão do processo cósmico. Cristo lidera a salvação porque proclama o Deus Desconhecido, que permaneceu estranho até esse momento. A redenção envolve a dissolução do sistema cósmico no final dos tempos, ao se reintegrar no pleroma a centelha dispersa pelo mundo. Do mesmo modo que a ignorância é revogável, também o será sua manifestação externa ou produto hipostasiado: a materialidade.

> Já que a deficiência originou-se por causa de que eles (os poderes) não conhecem o Pai, então tão pronto eles conheçam o Pai a deficiência desde este momento em diante não existirá mais. Assim como a ignorância do homem se dissolve em si mesma quando ele começa a conhecer, do mesmo modo que a escuridão se dissolve quando aparece a luz, assim também a deficiência se dissolve na perfeição. A partir deste momento a “forma” (exterior) não é mais visível, mas ela será dissolvida na união com a unidade (...) no momento no qual a unidade aperfeiçoará os “espaços” (os éons). Através do conhecimento cada um vai unificar a si mesmo desde a diversidade para a unidade, devorando a matéria em si mesmo como um fogo, escuridão através da luz, morte através da vida. (BROEK, 1998: 58. Tradução nossa)

No sistema valentiniano, a redenção se baseia unicamente no conhecimento das grandes verdades transcendentes, mas em outros sistemas, a salvação precisa também de uma série de conhecimentos práticos: sacramentos a serem realizados em vida, nomes a serem pronunciados enquanto a alma atravessa as esferas arcônticas na sua ascensão para o pleroma, e qualquer ritual ou preparação ética necessária. Quando a centelha divina é liberada da prisão corporal pela morte, os arcontes se esforçam para reencarná-la de novo, arremessando-a aos trabalhos e ao cativeiro do mundo físico. (Cf. HOLROYD, 1994: 5) A gnose inclui o

conhecimento de uma série de fórmulas e respostas às perguntas dos arcontes para poder atravessar as esferas planetárias. O desconhecimento de tais fórmulas faz com que a alma deva voltar à terra repetidas vezes, até adquirir o conhecimento necessário para atingir o pleroma. Segundo o *Pistis Sophia*, cada esfera corresponde a um nível de gnose, com os respectivos segredos e nomes necessários para atravessá-la. Nesse texto, a viagem da alma é descrita como um passo “para acima e para dentro”, já que o interior humano reflete a ordem do cosmos.

Em escavações arqueológicas se tem encontrado um grande número de amuletos gnósticos. Ao que parece, serviam como talismãs para atravessar após a morte as fronteiras dos arcontes. Uma figura com cabeça de galo e cobras em lugar de pernas aparece em muitos deles, com o nome Abraxas ou Abrasax gravado. Segundo Hipólito, Basílides nomeava Abraxas como sendo o governante do primeiro de 365 céus. Porém, Holroyd acredita que Abraxas não se encontrava originalmente nos escritos de Basílides, mas lhe foi atribuído pelos padres da Igreja para desprestigiar sua doutrina como uma vulgar superstição, ao ficar associada a talismãs (Cf. *Ibid.:* 47).

Figura 1 – Amuleto com a figura de Abraxas

Irineu (Cf. RUDOLPH, 1987: 245 ss.) fala também sobre um ritual de redenção. Ele o chama de “casamento espiritual” e diz que acontecia numa “Câmera Nupcial” ou no “Santo dos Santos”. O evangelho de Felipe parece confirmar a presença de algum tipo de sacramento para o leito de morte, junto com unções e recitações. Esse ritual anteciparia a união com o pleroma no final dos tempos. Apesar de que às vezes se afirma o contrário, dos textos de Nag Hammadi, assim como dos do próprio Irineu, desprende-se que entre os valentinianos esse rito não envolvia sexo, nem sequer ósculo cerimonial. A imagem mítica da união entre homem e mulher seria utilizada para expressar a perfeição celestial, mediante a idéia das sizígias ou uniões divinas. A ruptura dessa unidade originou o mundo e nele a prisão da alma, portanto o retorno da alma aos braços do seu companheiro ou protótipo ideal será o evento decisivo do fim dos tempos. Os pneumáticos ou gnósticos são entendidos como os noivos dos anjos. “Eles entram na câmera nupcial no limite do pleroma, atingem uma visão do Pai e transformam-se em éons espirituais, (entrando) no matrimônio eterno e espiritual da união (sizígia)” (TEODOTO apud RUDOLPH, 1987: 246. Tradução nossa).

Entre os marcosianos, Irineu relata, a partir de testemunhas oculares, que nesses rituais poderia ter acontecido exploração sexual de mulheres seduzidas pelo próprio Marcos (Cf. apud RUDOLPH, 1987: 251).

A redenção pode começar já nesta vida. Para o hermetismo, como experiência mística de formar uma unidade com o universo ou, em outras palavras, com Deus – lembremo-nos da valoração positiva que o cosmo tem para o hermetismo (Cf. BROEK, 1998: 10).

> Eu já não mais me represento as coisas com a visão dos meus olhos, mas por meio da energia mental que procede das potências. Eu estou no céu, na terra, na água, no ar; eu estou nos animais e nas plantas, no ventre materno, antes do ventre materno, depois do ventre materno; em toda parte. (CORPUS HERMETICUM in COPENHAVER, 2000: 174. Tradução nossa)

Essa experiência é inconcebível para o gnosticismo não hermético, onde o mundo é obra do poder das trevas, oposto a Deus (Cf. BROEK, 1998: 11).

O Discurso sobre a Ogdóada e a Enéada, texto hermético da biblioteca de Nag Hammadi, expõe o processo de iniciação ao qual tem de se submeter o

discípulo para nascer de novo. Nesse processo, o aprendizado teórico importa menos do que compartilhar uma experiência, uma atitude espiritual: a da elevação da alma humana e da contemplação silenciosa. Elevar-se à oitava esfera (Ogdóada) significa liberar-se da influência dos sete planetas e acessar o mundo superior da Divindade. A experiência central consiste em passar, guiado por Hermes Trismegisto, por uma iniciação mistérica, um rito de regeneração baseado na contemplação de si mesmo. Não é suficiente o aprendizado intelectual. O maior exercício consiste na oração e na contemplação da beleza da alma. Os que rezam se transformam "num reflexo do pleroma" (MAHÉ in BROEK, 1998: 83. Tradução nossa). Mediante a oração, o discípulo se reúne em primeiro lugar com os filhos espirituais de Hermes deste mundo; mais tarde encontrará as almas e os anjos da ogdóada, assim como os Poderes da Enéada.

O invisível Deus hermético deve ser adorado em silêncio, mediante hinos concebidos pelo intelecto, não falados, a imitação dos anjos e Poderes Celestiais. Há nesses textos alusões a atividades cultuais, mas hoje não se pode saber se se referem a ações externas ou se se trata só de metáforas. Mahé (Cf. *Ibid.:* 84) se inclina a pensar em algum tipo de culto, presidido por um mestre rodeado de uma congregação de fiéis, com orações e hinos, mas sem uma estrutura formal definida. Esses textos, portanto, não descreveriam propriamente um ritual, mas um marco a ser adaptado por diferentes congregações e cerimônias.

2.7 - Docetismo

O docetismo – do grego *dokesis*, semelhança, aparência – constitui outro rasgo gnóstico destacável, e ele supôs um dos principais pontos de argumentação contra o gnosticismo por parte da Igreja ortodoxa. Por ser a matéria – e, portanto, a carne – má, para a doutrina gnóstica não fazia sentido falar em ressurreição do corpo. A própria figura de Jesus era então considerada pela maioria dos gnósticos como estando composta só por espírito, sendo o seu corpo pura aparência. Era negada logo a ressurreição e até mesmo a paixão de Cristo. Assim, segundo diversos textos gnósticos, Simão de Cirene foi crucificado erroneamente no lugar de Jesus (Cf. RUDOLPH, 1987: 165).

Entre as diferentes doutrinas gnósticas havia variações sobre como resolver o que, para elas, representava um problema, isto é, que Cristo tivesse um corpo. A postura propriamente doceta, como mencionada, concebia o corpo de Jesus como uma sombra, pura aparência ilusória. Outras escolas consideravam que o Cristo celeste desceu e entrou no corpo do Jesus homem, filho de Maria e de José, no momento do batismo. Assim, mais do que duas naturezas, tratar-se-ia da coexistência de duas pessoas distintas em um mesmo corpo. No *Pistis Sophia,* esta entrada de Cristo em Jesus aconteceu durante a infância, bem antes do batismo. Para os valentinianos, o corpo de Jesus era visível e palpável como a matéria, mas não tinha uma materialidade real. (Cf. BEVAN, 1921: 95-97). Carpócrates, segundo Irineu, afirmava que Jesus nasceu igual aos outros homens, só que sua alma lembrava tudo o que ele tinha visto no reino divino antes do nascimento. Ele possuía, portanto, a gnose e menosprezava tudo aquilo que se referia às paixões (Cf. WILLIAMS, 1996: 168).

Por sua parte, a Igreja ortodoxa fazia questão em afirmar a dupla natureza divina e humana do redentor, o que permitia enlaçar com a tradição judaica da ressurreição da carne no final dos tempos, que seria anunciada pela de Jesus Cristo três dias após a crucifixão. Uma das conseqüências era a valorização do corpo e, portanto, do martírio. O Jesus homem sofrendo na cruz era entendido como um modelo para seus seguidores, os quais, por não renegar a doutrina da Igreja perante o martírio, ofereciam o principal testemunho da verdadeira fé. No entanto, os gnósticos não valorizavam o sofrimento físico, na medida em que consideravam o corpo como completamente estranho ao mundo do espírito. E, em conformidade com a atitude de Jesus perante a crucifixão do cirineu, justificava-se a utilização da mentira para evitar o sofrimento: segundo o Apócrifo de João (Cf. *Ibid.:* 169) Cristo zombava dos que crucificavam Simão no lugar dele.

Contudo, nos textos gnósticos ainda se faz menção à ressurreição, só que entendida de modo diferente.

1. Enquanto “olvido” e “ignorância” eram entendidos como figuras da morte, o chamado do redentor e o autoconhecimento correspondiam à “ressurreição” da centelha divina. "A alma se libera do corpo mediante o conhecimento como um ato de ressurreição da morte" (*Ibid.:* 190. Tradução nossa).

2. Depois da morte física, chamava-se de ressurreição a uma “ascensão” da centelha de luz para o pleroma. Através dessa ressurreição, o gnóstico passa a ser “Deus”.

Ambos os aspectos se misturam, desde que o conhecimento libertador pode já significar uma antecipação do final. Cristo não libera do pecado, mas da ignorância; não oferece redenção, mas o conhecimento que redime. (Cf. HOLROYD, 1994: 5-6)

No hermetismo não aparece a figura intermediária do redentor ou salvador entre o Deus Pai e o recebedor da gnose.

A primeira parte do trabalho está centrada no gnosticismo histórico na visão dos especialistas atuais. A intenção é oferecer um ponto de vista que nos aproxime da visão que se tem atualmente do gnosticismo, com atenção especial para os conceitos de corpo e mente; e, assim, poder contrastá-los, na parte II, com aquela desenvolvida por Jung em seus escritos. No primeiro capítulo discute-se sobre o que pode ser entendido por *gnose* e *gnosticismo*, a partir dos escassos documentos que sobreviveram da época, e sobre as limitações do que é possível conhecer hoje em dia. O capítulo II focaliza as concepções antropológicas do gnosticismo para confrontá-las nos capítulos posteriores com as de Jung.

PARTE II – CORPO E MENTE EM JUNG

CAPÍTULO III: A GNOSE JUNGUIANA

A primeira parte deste trabalho teve o intuito de oferecer uma síntese dos conhecimentos que se tem hoje em dia do fenômeno histórico que foi o gnosticismo, tentando esclarecer conceitos e considerando as limitações dos conhecimentos atuais. Esta segunda parte vai constituir o principal interesse do trabalho, que é aprofundar a compreensão da psicologia junguiana, em especial nas suas concepções de corpo e mente, a partir do que foi apresentado na parte I. Tentaremos mostrar a importância que o gnosticismo teve para o pensamento de Jung, mediante o estudo de diferentes textos dele onde a influência gnóstica se faz especialmente presente.

3.1 - A vida de C. G. Jung: um mito gnóstico contemporâneo

> Assim, pois, comecei agora, aos oitenta e três anos, a contar o mito da minha vida. (JUNG, 1981: 19)

3.1.1- Infância

No presente capítulo vamos selecionar, de algumas das biografias de C. G. Jung, uma série de dados facilmente conectáveis às idéias sobre gnosticismo desenvolvidas por ele. Por estarem esses dados amplamente dispersos ao longo de sua obra, é tarefa complexa formar uma idéia coerente a respeito. Acreditamos que o conhecimento dos fatos biográficos aos quais vamo-nos referir pode ajudar na compreensão da gnose junguiana.

Saber sobre a vida de um autor é de grande auxílio para compreender sua obra. Essa é uma afirmação com a qual provavelmente muitos concordam. Desde o ponto de vista da psicologia analítica de Jung, assim como do de outras escolas que emanaram da psicanálise freudiana, o que sucedeu na primeira infância é mais determinante do que o acontecido na idade adulta. No presente item não

pretendemos explicar as idéias que mais tarde Jung desenvolveria a respeito do gnosticismo como tendo sido necessariamente determinadas por suas experiências infantis. A principal referência é a própria autobiografia, escrita por ele em idade muito avançada. Outras biografias extraem seus dados de narrações que um Jung adulto fez em seus escritos, ou que alunos ouviram em alguns de seus seminários. Apesar de ter decidido escrever sua autobiografia, o próprio Jung chegou a afirmar: “Conheço demais as autobiografias, as ilusões dos autores sobre si mesmos e suas mentiras oportunas, conheço demais a impossibilidade de uma autoapreciação para me arriscar neste terreno” (*Ibid.*: 13).

Cabe então perguntar: se alguns temas gnósticos aparecem com tanta claridade na infância de Jung, isso se deve ao fato de que desde os primeiros anos vinham pré-figurados, ou talvez tenham sido projetados nela muito depois, ao escrever ou relatar suas lembranças? Vamo-nos limitar a constatar o “caráter gnóstico” dos acontecimentos da infância de Jung sem outra intenção que a de melhor compreender alguns aspectos de sua obra. No prólogo da autobiografia, Jung confessou a incapacidade que sentia para narrar sua vida em linguagem científica. Alternativamente, ele se propôs a contar, segundo suas próprias palavras, o mito da sua vida. Se os mitos gnósticos constituem a principal fonte de dados para estudar o gnosticismo, o mito da vida de Jung pode ser um dos principais expedientes para compreender a gnose junguiana.

Carl Gustav Jung nasceu em Keswil, Suíça, em 1875, filho de Émilie Preiswerk e Paul Jung. O pai era pastor protestante, assim como dois de seus tios paternos. Também o eram o avô e seis tios maternos. Jung cresceu num ambiente profundamente religioso, o que lhe marcou intensamente a infância e, de fato, a vida toda.

Vimos na primeira parte deste trabalho como uma das principais características do gnosticismo é a busca de uma experiência interior de Deus, fugindo do dogma e das regras rígidas das grandes organizações eclesiais. Poderemos ver como uma série de acontecimentos propiciaria – com todas as reservas mencionadas acima – a formação de um caráter em Jung que facilitasse sua identificação com esses traços da doutrina gnóstica.

Quando Carl contava com três anos de idade, sua mãe Émilie foi internada por causa de uma doença e o pequeno teve que morar por vários meses com uma

tia. McLynn aporta um dado que não aparece nas outras biografias consultadas. Segundo o autor, a internação de Émilie foi numa “clínica de doentes mentais” (1998: 18). Mesmo que Jung não mencione esse fato na autobiografia, fazem maior sentido as afirmações dele sobre os inquietantes traços de personalidade da mãe: “Durante o dia, era uma mãe amorosa, mas de noite a julgava temível. Parecia então uma vidente que ao mesmo tempo é um estranho animal, uma sacerdotisa no antro de um urso, arcaica e cruel. Cruel como a verdade e a natureza” (JUNG, 1981: 56).

A separação da mãe, unida ao humor melancólico de Paul Jung, fez com que Carl desenvolvesse grande insegurança e tendência ao isolamento. Nas palavras de Jung, havia “Uma tendência inconsciente para o suicídio ou uma forma funesta de resistência para a vida no mundo” (*Ibid.*: 23). Essa situação lhe produziu uma forte inclinação para se refugiar num rico mundo de fantasias.

O pequeno Carl se nos apresenta assim como um menino com um temperamento marcadamente retraído e solitário, possuidor de uma imaginação fervilhante, a ponto de o psicanalista D. W. Winnicott (Cf. apud DEHING, 1990: 388), assim como outros autores (Cf. *Ibid*.), sugerir uma esquizofrenia infantil. Ainda sem chegar a afirmar tal extremo, das biografias consultadas, incluída a própria autobiografia de Jung, poder-se-ia concluir quanto menos que apresentava um caráter notavelmente peculiar.

O “lado noturno” da mãe causava grande pavor e inquietação no menino. Mas, ao mesmo tempo, ele via nela uma sabedoria misteriosa, esotérica, “... um aspecto sombrio, imponente, dotado de uma autoridade intangível”. (JUNG, 1981: 54) As duas faces da mãe se correspondiam com as duas personalidades que Jung atribuía a si mesmo e que nomeava como personalidade número um e número dois:

> No fundo, sentia-me “dois”: o primeiro, filho de seus pais, que freqüentava o colégio, era menos inteligente, atento, aplicado, decente e asseado do que os demais; o outro, pelo contrário (...) vivia em contato com a natureza, com a terra, com o sol, com a lua e com as intempéries, diante das criaturas vivas e principalmente da noite, dos sonhos e de tudo o que “Deus” evocara imediatamente em mim (...) As altas montanhas, os rios, os lagos, as belas árvores, as flores e os animais pareciam traduzir muito melhor a essência divina do que os homens com seus trajes ridículos, sua vulgaridade, estupidez e vaidade, sua dissimulação e seu insuportável amor próprio. Conhecia muito bem todos esses defeitos através de mim mesmo, isto é, através de minha personalidade nº 1(...) Ao lado disso (...) vivia o “Outro”,

> aquele que conhecia Deus como um mistério oculto, pessoal e ao mesmo tempo suprapessoal. Lá nada separava o homem de Deus. (*Ibid.:* 51-52)

Mas esse Deus que conhecia Jung era diferente do Deus das pessoas ao seu redor. Não se tratava daquele Deus Bom do qual ouvia falar a seu pai.

> Tudo o que observara em minha infância confirmava essa visão: os peixes doentes e agonizantes, as raposas sarnentas, os pássaros mortos de frio e de fome, a tragédia impiedosa encoberta pelas campinhas floridas: minhocas torturadas até a morte pelas formigas, insetos que se despedaçavam aos poucos, etc. Por outro lado, minhas experiências acerca dos homens contradiziam a crença numa bondade humana original e em sua moralidade. Já me conhecia suficientemente para saber que não havia entre mim e um animal mais do que uma diferença de grau. (*Ibid.:* 71)

Portanto, Deus tinha também essa duplicidade. “Não me parecia insensato supor que Ele tivera a intenção de criar um mundo de oposições, no qual um devorava o outro e onde a vida era um nascimento em vista da morte” (*Ibid.:* 63)

O pastor Paul Jung falava ao pequeno Carl de um “senhor Jesus” confortável, afável, benevolente. Mas, quando alguém falecia, também diziam todos que o senhor Jesus o tinha levado; além disso, ele também percebia que os mortos eram enterrados e, na sua mente infantil, a figura de Jesus aproximava-se à de Satã, que, tinham-lhe dito, morava embaixo da terra e devorava as crianças. E atribuía dúvidas semelhantes ao seu pai sobre a bondade de Deus, só que, pensava Jung, ele não tinha coragem para reconhecê-las. Sua atitude era a de “crer sem compreender” (*Ibid.*: p. 58). Havia também, portanto, uma duplicidade no pai, só que este tinha suprimido um dos pólos.

> Compreendi que meu pai evitava pensar, pois sentia dúvidas pofundas e dilacerantes. Fugia de si mesmo, insistindo na necessidade da fé cega que esperava atingir mediante um esforço desesperado e uma contração de todo o seu ser. E isto o fechava ao afluxo da graça. (*Ibid.*: 74)

Prefigurava-se assim – ou, talvez, o Jung que escreveu as memórias projetou na sua infância – o tema da fé versus a gnose.

Esse contexto pode-nos ajudar a compreender um sonho que narra Jung nas suas memórias e que, afirmava ele: “Por assim dizer, me ocupou durante toda a vida” (*Ibid.:* 25). O sonho se deu aos três ou quatro anos de idade. Nele descobria uma cova sombria perto do lar familiar. No seu interior, sobre um trono, tinha um objeto em forma fálica, feito de pele e carne, rodeado de um halo luminoso, com um olho no topo. Em seguida ele pôde ouvir a voz de sua mãe gritando: “Isto é o devorador de homens!” (*Ibid.*: 25-26). “Este sonho de criança iniciou-me nos mistérios da Terra (...) Foi como uma iniciação no reino das trevas. Nessa época principiou inconscientemente minha vida espiritual” (*Ibid*.: 28). Diversas interpretações e especulações foram feitas acerca desse sonho, quase todas elas concordando na identificação entre Jesus e o falo. Interessante a interpretação que oferece McLynn: “A mãe de Jung emerge com a imagem de quem foi culpada de fazer o garoto duvidar de sua fé ou de plantar severas inquietações sexuais em seu espírito; provavelmente, ela fez ambas as coisas” (1998: 25).

Duas coisas a destacar sobre o sonho. A primeira, a interpretação que dele dá Jung como experiência iniciática, uma experiência determinante a seus olhos, a ponto de considerá-la o início de sua vida espiritual. A segunda coisa a destacar, a peculiar natureza dessa iniciação: um Jesus ctônico, no qual podemos adivinhar uma das principais características – ou, melhor, a principal característica – que mais tarde apresentará a gnose junguiana, a saber: a tentativa de conciliar a luz do espírito (o falo do sonho está rodeado de um halo luminoso que lhe confere um caráter espiritual) com a matéria tenebrosa. Em outras palavras: a sexualidade com a espiritualidade, instinto e espírito, mente e corpo.

A insegurança dos primeiros anos se agravou pelas circunstâncias da escola, especialmente aos onze anos, quando entrou no ginásio cantonal de Basiléia. Lá, ele...

> ... não era apenas excluído, mas ativamente hostilizado por muitos dos professores e colegas. Entre os colegas rústicos da escola primária, desfrutava de algum prestígio por ser filho do pastor. Aos olhos dos novos colegas (...) a situação de um pastor de cidadezinha rural não era de maneira nenhuma invejável. (STERN, 1977: 28)

Ia-se consolidando um humor irritável e díscolo, num rapaz que se sentia incompreendido e que preferia permanecer na margem, refugiado num mundo particular de fantasias e devaneios religiosos. Há tempos tinha renunciado a que seus pais pudessem compreender esse seu mundo e, nas poucas vezes que tentou falar dele para outras pessoas, elas reagiam de modo a desencorajar futuras tentativas.

Aos onze anos “aconteceu algo que seria o marco do meu destino” (JUNG, 1981: 40). Derrubado numa briga por um companheiro da escola, feriu-se na cabeça e perdeu a consciência. A partir desse dia, sucessivos ataques o dispensaram de ir à escola. Esses ataques se produziam toda vez que Carl abria um livro de estudo. A personalidade número dois tomou conta da sua vida, já não precisava se preocupar com o mundo. O que no início poupou-lhe de suportar o tormento da escola, mais tarde lhe produziria um grande desassossego. Um dia, ao espionar seu pai contando para um amigo suas preocupações com o futuro do filho, o que ouviu o deixou muito ansioso, de modo que resolveu não mais ceder ao mal que lhe paralisava. Toda vez que abria um livro para estudar, ele desmaiava; mas tão pronto acordava voltava de novo ao livro, até que depois de várias tentativas, conseguiu superar a situação. A partir daquele momento passou a ser um dos melhores alunos da escola. A personalidade número um fortaleceu seu território.

Ele acreditava estar curado (Cf. *Ibid.*: 42-43), mesmo que talvez, segundo opina Stern (Cf. 1977: 30-31), o que tivesse havido fosse simplesmente uma mudança de sintomas histéricos para obsessivos. Continuava solitário, fascinado pela natureza e abandonando-se cada vez com maior freqüência as suas fantasias e preocupações religiosas. Continuavam vigentes as verdades que lhe eram reveladas, que ninguém mais conhecia nem tinha possibilidade de compreender. Continuava a dissociação entre as personalidades número um e número dois.

Em certa ocasião, ele teve a visão da imagem de Deus pairando sobre a catedral de Basiléia, acompanhada pela sensação de que algo terrível ia acontecer. Ficou por bastante tempo resistindo a deixar se desenrolar essa visão, até concluir que o que iria acontecer era algo que não dependia da sua vontade. Por conseguinte, se não era ele quem tinha criado essa fantasia, se ela vinha “do além”, devia ser Deus que a enviava. E quem era ele para resistir à vontade de Deus? Deixou então a visão se desenvolver espontaneamente e o que aconteceu foi que

viu Deus defecando sobre a catedral, fazendo com que ela desabasse (Cf. JUNG, 1981: 45-47).

Pode-se fazer uma leitura desse fato como de um episódio obsessivo, mas para Jung deixar essa visão acontecer foi cumprir a vontade de Deus, isto é, fazer a experiência que seu pai não tinha tentado. Foi para cumprir a vontade de Deus que Adão e Eva pecaram (Cf. *Ibid*.: 46). Era, segundo Jung, "... o milagre da graça, que cura e faz tudo compreensível (...) a experiência do Deus vivo e imediato, que se mantém livre e onipotente, acima da Bíblia e da Igreja" (*Ibid*.: 48). Ou, em outras palavras – mesmo que na época em que esses fatos aconteceram não tivesse conhecimentos para expressá-lo desse modo – a experiência da gnose acima da fé.

Stern podia entender esse episódio como um sintoma patológico, mas na visão junguiana teve um efeito curativo, igual ao que o tiveram as outras fantasias infantis e o modo como ele as tratava. Humbert expõe o tema como segue:

> A autocura de Jung nos traz de volta à gnose: ele superou de fato suas crises através de:
>
> 1. Deixar acontecer sonhos e fantasias sem interferir.
> 2. Levar em conta atentamente o material inconsciente que de este modo atingia a consciência
> 3. Entrar numa confrontação dialética com esse material.
>
> Esses três passos podem ser considerados o núcleo do procedimento analítico junguiano. (HUMBERT apud DEHING, 1990: 388-389. Tradução nossa)

Desse modo, as experiências fantasiosas – ou gnósticas – da infância, desembocariam na idade adulta na elaboração de uma metodologia psicoterapêutica.

Apesar do alívio experimentado após a visão da catedral desabando, ele continuava isolado:

> ... jamais reconheci um traço dessa experiência em outras pessoas. Assim, pois, continuei a pensar que era um banido ou um eleito, um maldito ou um abençoado (...). Desse modo, minha relação com o mundo se prefigurava, tal como ainda hoje persiste: continuo solitário, pois sei coisas que devo mencionar, e que os outros não sabem ou, mais freqüentemente, não querem saber. (JUNG, 1981: 49).

Esse é um tema tipicamente gnóstico: o segredo da gnose reservado aos eleitos. Se uma interpretação psicanalítica mais clássica pode ver aí um desafio ao seu pai Paul (Cf. McLYNN, 1998: 38), por outra ótica a visão de Jung encaixa no tema gnóstico do pecado original como desafio ao demiurgo. Lembremos de Carpócrates: pecar é necessário para o pneuma escapar das masmorras do demiurgo.

Ao terminar a escola secundária, Jung se defrontou com o problema do que fazer na vida. Nesse momento ele teve um sonho no qual se via caminhando na obscuridade da noite, no meio de uma tempestade, esforçando-se por evitar que se apagasse uma pequena luz que levava consigo. Enquanto isso, percebia uma sombra gigantesca seguindo-o. (Cf. JUNG, 1981: 86) Jung interpreta esse sonho como mostrando sua opção por progredir nos estudos e lutar arduamente para se situar na vida. A pequena chama representaria assim a personalidade n.º 1 tentando se adaptar ao mundo, de modo que toda a atenção estaria voltada para ela, e a n.º 2 ficava para trás. Por muito que ele se identificasse com a n.º 1, a n.º 2 continuava a acompanhá-lo de perto, aliás, com o aspecto de ser muito mais forte e poderosa que a primeira. Segundo suas próprias palavras: “Sentia-me cada vez mais idêntico ao n.º 1; na percepção que eu tinha do meu estado, o n.º 1 parecia uma simples parte do n.º 2, muito mais vasto e com o qual, portanto, não podia mais identificar-me” (*Ibid*.: 87).

3.1.2 Estudos, início da profissão, encontro e colaboração com Freud

Em 1895 Jung iniciou em Basiléia seus estudos de medicina. Em 1900, aos 25 anos, passou a ser assistente do Dr. Bleuler na clínica psiquiátrica de Burghölzi e dois anos depois defendeu sua tese doutoral, um estudo sobre um caso de mediunidade. Em 1903 viajou a Paris para estudar com Pierre Janet e na volta casou com Emma Rauschenbach, com quem teve cinco filhos.

Em 1905 ele foi nomeado *Privatdozent* e, em colaboração com Bleuler, fez experimentos com o teste de associação de palavras, a partir do que elaborou sua teoria dos complexos. Já em 1900, raiz da sua leitura da *Interpretação dos sonhos*, de Freud, começou a se interessar pela psicanálise. Em 1906 Jung enviou a Freud

seus *Diagnostich Assoziationsstudien* (Estudos diagnósticos de associação), iniciando uma copiosa correspondência. Ambos se conheceram em 1907, durante uma viagem de Jung a Viena. Houve de início uma mútua fascinação, a ponto de Jung afirmar que Freud foi o primeiro homem de verdadeira importância que ele conhecera (Cf. JUNG apud WEBSTER, 2008). Por sua vez, Freud considerava Jung o seu “filho herdeiro” (FREUD apud McLYNN, 1998: 125). Por vários anos mantiveram uma estreita colaboração. Assim, Jung fundou a Sociedade Sigmund Freud de Zurique e o *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Em 1910, em Nuremberg, foi eleito primeiro presidente da *Internationale Psycoanalytixche Vereinigung*, que mais tarde seria a *International Psychoanalytical Association*. Também acompanhou Freud na suas conferências pelos Estados Unidos.

> Os motivos da forte atração que Jung sentia por Freud provavelmente tinham a ver com as preocupações religiosas de sua adolescência. Víamos como Jung acreditava ter uma personalidade secreta, vergonhosa e impura que não podia ser mostrada em público pelo risco de ser acusado de heresia ou de loucura. Na psicanálise teria encontrado um reconhecimento dessa personalidade. "Jamais teria tomado o seu partido (de Freud) para começar se não tivesse a heresia correndo no meu sangue" (JUNG apud WEBSTER, 2008. Tradução nossa). Facilmente pode-se pensar que Jung estava enxergando a psicanálise freudiana como um caminho iniciático ou uma forma de gnose. Particularmente significativo é o comentário sobre Freud que lhe atribui Ernest Jones: “Ele considerava o encontro com Freud o ponto alto de sua vida, e alguns meses depois de terem se conhecido, Jung lhe disse que todo aquele que adquiria um conhecimento da psicanálise comia da árvore do paraíso e alcançava visão” (apud WEBSTER, 2008. Tradução nossa).

Curiosamente, mesmo se autodefinindo como ateu, Freud se encaixava perfeitamente nessa configuração religiosa do seu discípulo: "Se sou Moisés", escreveu a Jung em 1909, "... então você é Josué e tomará posse da terra prometida da psiquiatria, que só conseguirei vislumbrar de fora" (apud WEBSTER, 2008. Tradução nossa). Mais ainda:

> Segundo Wittels: "O rosto de Freud se iluminava sempre que falava de Jung. 'Este é o meu filho muito querido, que me dá tanta alegria!" As palavras citadas aqui são, claro, extraídas dos evangelhos. Por mais extraordinário que pareça em relação a um movimento que era não apenas judeu, mas também racionalista e ateu, são as palavras supostamente ditas por Deus na ocasião

> em que Jesus era batizado por João (Mateus 3:17) (WEBSTER, 2008. Tradução nossa)

Apesar dessa estreita relação, uma série de discrepâncias entre eles conduziram à ruptura em 1912. Os detalhes sobre isso não são de interesse para o presente trabalho. Apenas para citar, um dos motivos era a visão de Jung da psique humana, ligada à religião segundo ele, ao contrário do que pensava Freud. Para Jung, a gnose do seu pai adotivo Freud era incapaz de enxergar tão longe quanto a sua própria. A mesma coisa lhe tinha acontecido com o pai, o pastor Paul Jung. Freud não via além do inconsciente pessoal, formado por lembranças pessoais reprimidas. Ao explorar por baixo dessa camada, a uma profundidade muito maior, Jung se deparou com o inconsciente coletivo que mais tarde identificaria ao pleroma. O que queremos ressaltar é que a tão estreita ligação fez com que a ruptura entre ambos causasse uma forte comoção em Jung e o afetasse profundamente.

3.1.3 - O confronto com o inconsciente

Após a ruptura com Freud, Jung entrou num prolongado período de crise interior que provocou uma intensa perturbação, segundo alguns autores “bordejando na psicose” (HEISING, 1972: 379. Tradução nossa). Resultado da sua experiência com seus pacientes e com ele mesmo, ele decidiu afrontar a situação se permitindo desenvolver livremente sonhos, fantasias e visões. Tal como são narradas na autobiografia, essas produções de sua mente tinham com freqüência um caráter religioso e até profético. Ele observou que também as dos seus pacientes tinham amiúde esse caráter, motivo pelo qual dava cada vez mais importância ao estudo da mitologia para compreender a psique humana (Cf. JUNG, 1981: 152). Com isso ia distanciando-se de Freud, que colocava o acento nos acontecimentos da infância como principal explicação da situação psicológica de uma pessoa. Perfilava-se para Jung a idéia de uma dimensão coletiva transpessoal na psique individual, cujas raízes situar-se-iam numa época muito anterior à infância do indivíduo, nos primórdios da espécie humana ou até antes. Momento crucial em que Jung expressa seu problema nos seguintes termos: o homem daqueles dias vive no mito cristão, mas Jung não sabe mais qual é o mito dele (Cf. *Ibid.:* 152).

Segundo a visão freudiana, a “cura” viria de libertar aquilo que se encontrava no inconsciente. Só que, segundo a observação de Jung, esse material transcendia enormemente o que Freud teria esperado que surgisse.

> Olhando para trás, posso dizer que sou o único que prosseguiu o estudo dos dois problemas que mais interessaram a Freud: o dos “resíduos arcaicos” e o da sexualidade (...) Minha preocupação essencial era, no entanto, aprofundar na sexualidade, além de seu significado pessoal e seu alcance de função biológica, explicando-lhe o lado espiritual e o sentido numinoso (...) Como expressão de um espírito ctônico, a sexualidade é da maior importância. Esse espírito é a “outra face de Deus”, o lado sombrio da imagem de Deus. (*Ibid.:* 150)

A partir disso podemos facilmente nos lembrar do sonho do falo ctônico que teve Jung na infância. Explicita-se agora um pouco mais a gnose junguiana, no que se refere a corpo e espírito: Jung teve conhecimento da “outra face de Deus”, um “espírito ctônico” que se expressava na vida pessoal e na “função biológica” da sexualidade.

Submergiu num redemoinho de intensas emoções, que transformou em imagens e visões. A experiência era aterradora, a ponto de ele se questionar sobre sua saúde mental (Cf. *Ibid*.: 154). Temia perder o autocontrole e tornar-se presa do inconsciente. Em outras ocasiões, as imagens podiam ter um caráter como que sobrenatural, mas transmitiam serenidade e orientação no meio do caos anímico. A figura de um velho homem sábio lhe apareceu diversas vezes em sonhos e visões. Jung chamou-o de Filemon e o descreveu nas memórias como “um pagão que trouxe à superfície uma atmosfera meio-egípcia, meio-helenística, de tonalidade algo gnóstica” (*Ibid*.: 162). Jung reconhecia em Filemon uma sabedoria inconsciente,

> ... uma instância em mim capaz de enunciar coisas que eu não sabia, não pensava, e mesmo coisas com as quais não concordava.
>
> Psicologicamente, Filemon representava uma inteligência superior. Era para mim um personagem misterioso. De vez em quando tinha a impressão de que ele era quase fisicamente real. Passeava com ele pelo jardim e o considerava uma espécie de *guru*, no sentido dado pelos hindus a essa palavra. (*Ibid*.: 163)

A “tonalidade algo gnóstica” de Filemon explica-se por ser o mestre e guia que torna possível o conhecimento, como Hermes, Poimandres ou mesmo Cristo nos diversos evangelhos gnósticos, ou até a serpente dos ofitas: Filemon costumava aparecer nas visões de Jung acompanhado de uma serpente.

> Todos os meus trabalhos, toda minha atividade criativa, veio dessas fantasias iniciais e sonhos que começaram em 1912, quase cinqüenta anos atrás. Tudo aquilo que eu completei na minha vida posterior já estava contido nelas, mesmo que no começo só em forma de emoções e imagens. (JUNG apud HEISING, 1972:207)

Uma das fantasias que mais se repetia naquele período era a de haver algo morto que continuava a viver: imagens de mortos que ressuscitavam. (JUNG, 1981: 153-154) Jung interpretou psicologicamente essas imagens como vestígios psíquicos aparentemente mortos, mas que na verdade não o estavam. E, assim como na infância deixava as fantasias se desenrolarem sem interferir, optou por adotar novamente essa estratégia. De alguma maneira repetia a “terapia” que se auto-aplicou nas suas crises de infância e adolescência. O processo chegou a um desenlace em 1916. Num momento de grande inquietação, a casa de Jung “parecia assombrada (...). Havia uma atmosfera singularmente pesada em torno, como se o ar estivesse cheio de entidades fantasmagóricas” (*Ibid*.: 169). Produziu-se, segundo ele, uma série de fenômenos paranormais, captados também pelas outras pessoas da casa. Num domingo, a campainha da porta soou insistentemente. Foram abrir, mas não havia ninguém. Foi a partir desse incidente que nasceu sua obra *Septem Sermones ad Mortuos.*

3.2 - Os *Septem Sermones ad Mortuos*

> A casa parecia repleta de uma multidão, como se estivesse cheia de espíritos! Estavam por toda a parte, até mesmo debaixo da porta, mal se podia respirar. Naturalmente, uma pergunta ardia em mim: “Em nome do céu, o que quer isso dizer?” Houve então uma resposta uníssona e vibrante: “Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que buscávamos”’. Estas palavras correspondem às primeiras linhas dos *Septem Sermones ad Mortuos*. (*Ibid.:* 169)

Durante as três noites que se seguiram, Jung escreveu aquilo que fluía espontaneamente do seu interior, como se tivesse sido tomado por um espírito que escrevia pela sua mão. “Senti um impulso incoercível de exprimir e formular o que de certa forma poderia ter sido dito por Filemon” (*Ibid*.: 168). Isso acontece num período em que o pensamento de Jung entra em conflito com o de Freud, uma de suas principais referências até aquele momento. A crise não era só teórica: era também pessoal. Ele experimentava grande confusão e desorientação. Nas suas memórias, a escritura dos *Sermones* é apresentada como o ponto em que Jung começa a resolver a crise. Analogamente ao que acontecia aos gnósticos dos primeiros séculos, a impressão é que Jung recebe uma revelação, ou experimenta uma gnose, no sentido de um conhecimento que vem “do além” e/ou do seu interior mais profundo, e não pelos caminhos em que o conhecimento, no meio científico em que se encontrava, deveria vir. Os *Septem Sermones* não apenas narram uma história gnóstica, mas a gnose está presente no modo em que essa história foi “recebida” e escrita.

3.2.1 - Conhecimento de Jung sobre o gnosticismo na época em que escreveu os *Septem Sermones ad Mortuos*

Como vimos no primeiro capítulo, o gnóstico acessava o conhecimento atendendo ao próprio interior, mas precisava também da leitura de determinados textos que o orientassem. Algo semelhante aconteceu com Jung, pois há evidências de que teve acesso a escritos gnósticos antes de escrever os *Sermones*.

Segundo Dehing, a primeira menção explícita em Jung a um tema gnóstico aparece numa carta enviada a Freud em agosto de 1911: “Algo muito elevado, que por enquanto eu não poderia designar melhor que mediante o conceito gnóstico de σοφια (Sofia, Sabedoria), termo alexandrino que expressa especialmente bem a reencarnação da antiga sabedoria na psicanálise” (JUNG apud DEHING, 1990: 378. Tradução nossa). Essa carta confirma a hipótese levantada no capítulo três, item 1.2, de que, naquela época, Jung considerava a psicanálise freudiana como uma forma de gnose.

Num texto de 1952, Jung declara que na época em que escreveu os *Septem Sermones* “... estava estudando os gnósticos com grande entusiasmo” (JUNG, 2003:

104). Nas memórias, ele afirma ter lido textos gnósticos em 1909, mas não diz quais foram. Segundo afirma Jeromson, já em 1902, no final de sua tese de doutorado, são mencionados os sistemas gnósticos, mas não identificados (Cf. 2009b: 23). Hubback diz haver dificuldade em determinar quais foram as leituras de Jung sobre gnosticismo que antecederam os *Septem Sermones*, devido ao fato de que as bibliografias de escritos anteriores foram elaboradas pelos editores e não pelo próprio Jung. Para preencher essa lacuna, Hubback (Cf. 1966: 98-99) procurou evidências no interior dos sete sermões, concluindo que Jung conhecia os escritos dos primeiros padres da Igreja, assim como os Atos de Tomé, o *Museum Herméticum*, os Hinos Místicos de Orfeu, *Pistis Sophia* e *Septum Tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti*. Na opinião de Brenner, as principais influências nos sermões foram a Exegese Naasena, os sistemas valentinianos de Ptolomeu, os escritos Herméticos, os Ofitas setianos, Carpócrates e Saturnino (Cf. 1990: 400).

Dehing (1990), Brenner (1990) e Hubback (1966) se preocuparam com as fontes antigas às quais Jung teve acesso, mas quase não mencionam outras de autores mais recentes que discorriam sobre gnosticismo. Jeromson (2009b) aponta diversos escritos de Jung, anteriores aos Sermões, em que aparecem referências a textos sobre gnosticismo, escritos em datas próximas ao tempo de Jung. Em *Wanlungen und symbole der libido*, publicado em 1912 e tradicionalmente considerado o deflagrador da separação entre Freud e Jung, há referências dispersas a trabalhos acadêmicos de diversos autores do século XIX e começos do XX falando sobre gnosticismo (cf. JEROMSON, 2009b: 23-24). Uma das referências é George Robert Stow Mead (2009). Mead era um membro destacado da *Theosophical Society*, ocupando por vários anos o cargo de secretário pessoal de Madame Blavatsky, fundadora da sociedade. Escreveu diversos trabalhos sobre gnosticismo. Jung faz referência a eles em várias de suas obras, porém nenhuma delas anterior aos *Septem Sermones*. Contudo, Jeromson (2009b) especula que Jung tivesse lido algum desses trabalhos antes de escrever os sermões. Tivemos acesso a *Fragments of a Faith Forgotten,* um extenso estudo de Mead (2009) sobre gnosticismo e, independentemente de Jung conhecê-lo antes de escrever os *Sermones*, são muitos os pontos em que é possível traçar paralelos entre ambas as obras. Um número considerável das idéias de Mead são bem semelhantes às que aparecem em livros posteriores de Jung e, no que se refere aos *Sermones*,

contrastar ambos os textos é interessante e frutífero. Além disso, dadas as múltiplas citações de textos gnósticos que aparecem em Mead, é possível que Jung tivesse conhecido alguns deles não de fontes diretas, mas através de Mead. Outro dado que aponta a provável influência de Mead na obra de Jung é que ambos se conheceram e mantiveram contato regular por certo tempo. A leitura que Mead faz dos escritos gnósticos possui, sem dúvida, matizes condicionados não só pelo nível atingido pelos historiadores da época, mas também por sua atitude militante, que via no gnosticismo um conhecimento perdido a ser recuperado pela humanidade. É importante considerar, contudo, que Jung e Mead compartilharam o mesmo ambiente intelectual de finais do século XIX e começos do XX, o que poderia explicar numerosos paralelos, tivesse Jung recebido ou não uma influência direta de Mead na época em que escreveu os *Sermones*.

3.2.2 - Importância dos *Septem Sermones ad Mortuos* na obra de Jung

Em 1916 Jung escreveu os *Septem Sermones ad Mortuos* em alemão, sob o pseudônimo de Basílides de Alexandria, e repartiu alguns exemplares entre um restrito número de amigos. Ele não queria que fossem publicados, mas em 1925 foram traduzidos para inglês e publicados, ficando assim acessíveis ao público.

Diversos autores (Cf. BRENNER, 1990; DEHING, 1990; HEISING, 1972), incluindo o próprio Jung, (Cf. 1981: 170) vêem nas imagens dos *Septem Sermones* uma expressão em germe dos principais conceitos do que mais tarde seria a teoria junguiana. Pode-se daí deduzir a forte influência que tiveram na sua obra vindoura as leituras realizadas por Jung sobre gnosticismo.

Contudo, num outro texto, Jung fala dos *Septem Sermones* como "... um pecado que cometi em minha juventude" (JUNG, 2003: 103). Nele explica que *Septem Sermones ad Mortuos* é simplesmente uma "poesia (expondo) certos conhecimentos psicológicos" (*Ibid.:* 103), expressada em estilo gnóstico, por considerar que os gnósticos foram os primeiros a se ocuparem, a seu modo, dos fenômenos inconscientes. Entretanto, ele se esforça em esclarecer que nunca pretendeu afirmar a existência de quaisquer entidades metafísicas, senão simplesmente se referir a fatos empíricos, mesmo que numa linguagem poética. Os *Sermones* têm uma leitura psicológica, mas neste capítulo o que tentamos é fazer

uma comparação formal com alguns textos gnósticos, sem entrar em considerações teológicas nem psicológicas. Estas últimas vão ser tratadas em capítulos posteriores.

Hoeller (Cf. 1995: 108-109) menciona que Jung escolheu Jerusalém para representar o cristianismo ortodoxo, enquanto que Alexandria identificar-se-ia com a heresia gnóstica. Fáceis são as semelhanças com a relação que Jung teve com seu pai e com Freud. Lembremo-nos dos questionamentos "heréticos", apontados no item precedente, que Jung fazia à religiosidade de seu pai. Quanto a Freud, no momento em que escreveu os sermões, Jung estava rompendo com o dogma freudiano e afirmando sua "heresia" em relação à psicanálise. Noll sugere que a escolha de Basílides como pseudônimo advém da ideia de que "... uma pessoa da Basiléia escrevera o texto" (1996: 266). Outra possibilidade a partir dessa analogia fonética: na visão de infância de Jung, exposta em neste capítulo, item 1.1, Deus defecou sobre a catedral de Basiléia, destruindo-a. O nome de Basílides faria então referência à cidade onde teve lugar a teofania redentora. Sem esquecer o fato de ser Basílides o herege gnóstico que predicou em Alexandria.

3.2.3 - Os *Septem Sermones* e o gnosticismo dos primeiros séculos: algumas semelhanças e diferenças

Nos *Septem Sermones* estão presentes muitos dos temas do gnosticismo. Vamos mostrar alguns deles, comparando e comentando-os. Veremos como Jung não se limita a repetir os temas, mas lhes dá forma e interpretação diferente; aparecerão aqui algumas das diferenças entre a gnose junguiana e o gnosticismo.

3.2.3.1 - A origem do universo: o *Nada*

Uma das semelhanças entre os *Sermones* e as referências que têm nos chegado do Basílides do século II está na idéia de que o universo começa com "nada" (vide capítulo um, item 4.1):

> Prestai atenção: começo pelo nada. O nada equivale à plenitude. No infinito, o pleno não é melhor que o vácuo. O nada é, ao mesmo tempo, vácuo e plenitude. Dele se pode dizer tudo o que se quiser; por exemplo: que é

> branco, ou preto, ou então que existe, ou não. Uma coisa infinita e eterna não possui qualidades, pois tem todas as qualidades.
>
> A esse nada ou plenitude dá-se o nome de PLEROMA. (JUNG, 1981: 333)

3.2.3.2 - Desdobramento do *Nada* em opostos

Enquanto a principal preocupação do Basílides da antiguidade estava em marcar o caráter apofático do começo, Basílides-Jung se importa em assinalar a identidade entre vazio e plenitude. Ele chama esse nada inicial de pleroma, e nisso também se distingue de Basílides. O nada de Jung se desdobra em pares de opostos, de modo que o pleroma é definido como sendo tudo e nada ao mesmo tempo.

> Eis por que devemos ser capazes de distinguir as qualidades do pleroma. Suas qualidades são os PARES DE OPOSTOS, tais como:
>
> O Efetivo e Inefetivo.
>
> Plenitude e Vácuo.
>
> Vivos e Mortos.
>
> Diferença e Igualdade.
>
> Luz e Trevas.
>
> O Quente e o Frio.
>
> Força e Matéria.
>
> Tempo e Espaço.
>
> O Bem e o Mal.
>
> Beleza e Fealdade.
>
> O Uno e o Múltiplo, etc. (*Ibid.:* 334)

Na medida em que os opostos estavam já contidos na totalidade, pode entender-se que tudo e nada seja a mesma coisa. “As antônimas são qualidades do pleroma que não existem, pois uma contrabalança à outra” (*Ibid.:* 334).

Podem-se ver semelhanças com os escritos do gnosticismo: por exemplo, no Livro Secreto de João, um dos tratados que formam o *Papiro Gnóstico de Berlim*, Deus Pai é definido com uma série de referências aos opostos: “Ele não é nem finito nem infinito, mas algo superior a isso. Portanto Ele não é corpóreo nem incorpóreo, não é nem grande nem pequeno, tampouco é uma magnitude mensurável, nem uma

criatura, nem ninguém o pode conceber" (in GARCÍA BAZÁN, 2003: 263. Tradução nossa).

Vemos como o que diz Jung não corresponde exatamente com o *Livro Secreto de João*. Nesse último as referências aos opostos não parecem ter nada a ver com complementaridade ou possibilidade de desdobramento. São utilizados para expressar o Deus estranho, alheio por completo a qualquer totalidade que se possa imaginar. Por esse motivo, podemos considerar que Ele estaria além daquele nada do começo do qual fala Jung. Se, para Jung, esse nada seria o resultado de *A + não A*, segundo o *Livro Secreto de João,* "Deus, o Pai do Todo, o Invisível, que está acima do Todo" (*Ibid*.: 262) seria "... alguma coisa superior a elas" (*Ibid*.: 263). Acreditamos que por não ter os gnósticos a noção de zero, seria muito mais difícil para eles pensar que a união dos opostos produziria o nada, ou que este último pode desdobrar-se em opostos. Matematicamente: 0 = A + (-A). Os gnósticos nunca estudaram isso; Jung, sim.

Também os opostos que formam o pleroma dos *Sermones* se assemelham às sizígias do gnosticismo, se pensarmos em masculino como o oposto de feminino. Na verdade, poderíamos dizer que o funcionamento dos opostos de que fala Jung é inverso ao das sizígias: estas eram, no gnosticismo, pares formados cada um por uma entidade masculina e outra feminina que geravam novos éons. No entanto, nos *Septem Sermones*, os opostos, mais do que causadores ou progenitores, são desdobramentos de uma unidade anterior.

Jung pode ter-se baseado nas sizígias para falar em opostos, mas o processo é diferente. Ele parece ter-se inspirado mais na leitura que Mead faz do gnosticismo do que nos próprios gnósticos:

> …os símbolos do equilíbrio, de positivo e negativo, a lei da sizígia ou emparelhamento. (...) Um é positivo, o outro é negativo, como se fosse, e estas qualidades são ao mesmo tempo comunicadas ao todo da grande esfera de Luz, porque eles estão em todas as partes e em nenhum lugar ao mesmo tempo. A polaridade é assim definida como sendo um modo de ser do Pleroma. A lei da sizígia é afirmada. (MEAD, 2009: 321. Tradução nossa)

Não se pode afirmar que Jung se inspirara necessariamente em Mead para escrever os *Septem Sermones*. Poderia também ter acontecido de ambos chegarem

às mesmas conclusões por compartilhar de um mesmo modo de entender o mundo, característico de sua época e diferente daquele do gnosticismo. Jung e Mead conheciam o zero. E, mesmo que não fosse essa a intenção de Mead, seu texto facilmente nos sugere a analogia entre a “grande esfera de Luz” e a lâmpada de incandescência, que produz luminosidade ao circular a corrente elétrica do pólo positivo ao negativo.

Um último exemplo das diferenças entre os opostos nos *Sermones* e no gnosticismo: para os maniqueus “... as trevas certamente agiam deste modo (acossando e desejando se misturar com a luz), mas a luz de jeito nenhum recebia nada em si mesma de parte das trevas nem as desejava, só consentiu no desejo de vê-las” (HEGEMONIO in GARCIA BAZÁN, 2003:140. Tradução nossa).

Vemos no maniqueísmo uma assimetria que não encontramos em Jung, já que nos *Sermones* os opostos se atraem mutuamente de um modo absolutamente simétrico.

3.2.3.3 - Abraxas

Vimos no primeiro capítulo que a enorme distância que separa o bem do mal é uma das principais características do gnosticismo. No entanto, vamos ver como, nos *Septem Sermones ad Mortuos*, bem e mal, Deus e Diabo, são equivalentes e se situam num mesmo nível.

Abraxas é uma das figuras mais chamativas que aparece nos *Sermones* e também no gnosticismo. Vimos no capítulo um, item 4.4, como foram encontrados numerosos amuletos com o nome de Abraxas pelos arqueólogos, sem que se tenha atualmente uma noção clara de sua função. Abraxas aparece também nas exposições que os padres da Igreja fazem da doutrina de Basílides. Nesses textos, Abraxas é a divindade do universo inferior, o Grande Arconte ou demiurgo (Cf. HIPÓLITO in GARCÍA BAZÁN, 2003: 136). No entanto, o Abraxas dos *Septem Sermones* representa a divindade mais alta de todas.

Basílides-Jung define Abraxas como atividade: um deus supremo, situado por cima do Deus e do Diabo e que os une a ambos. No terceiro sermão, após definir Deus como *summum bonum* e o Diabo como *infimum malum*, é enumerada uma

longa lista de qualidades de Abraxas, agrupadas em opostos, de modo análogo ao que vimos no primeiro sermão a respeito do nada inicial. Cabe, portanto, pensar que Jung entendia Abraxas como uma primeira manifestação do nada. A tensão entre os opostos é o que geraria a atividade, e pensamos que nisso Jung se inspirara também na atividade gerada pela tensão entre cargas opostas na física.

Segundo Jeromson (Cf. 2009a: 8), antes da descoberta, em 1842, do escrito de Hipólito no qual aparece Abraxas, pensava-se que ele era o Deus supremo dos basilidianos. Embora o manuscrito de Hipólito tenha sido descoberto muito antes da redação dos *Sermones,* também é verdade que muitas das obras às quais Jung pode ter acesso conservavam ainda o ponto de vista anterior, em particular as de Albert Dieterich. Este autor escreveu em 1891 um estudo sobre Abraxas, onde o deus era considerado a divindade mais alta "na qual todas as oposições se encontram" (IDEM, 2009b: 24. Tradução nossa). Dieterich é citado por Jung em obras posteriores, mas, novamente, não há evidência de que tivesse lido alguma delas antes de escrever os *Septem Sermones*. Contudo, Jeromson o considera uma das prováveis leituras em que Jung se baseou.

Por sua vez, Mead expõe a seguinte idéia a respeito de Abraxas:

> De fato, no tema de Abraxas, assim como em todas as outras coisas, o Gnosticismo seguiu sua tendência natural de "procurar algo melhor", por assim dizer, de qualquer forma de crença, ou incluso superstição. Sem dúvida os ignorantes tinham desde muito antes acreditado em Abraxas como o grande poder que governava o nascimento e os assuntos quotidianos, em concordância com noções astrológicas; talismãs, invocações, e os restantes mecanismos que a mente vulgar sempre demanda a gritos em uma forma ou outra, estavam todas inscritas junto com este potente "nome de poder". Contudo, por trás da superstição encontram-se determinados fatos ocultos, da natureza real dos quais, certamente, os astrólogos vulgares e os fabricantes de talismãs eram naturalmente ignorantes. Esses fatos, porém, parecem ter sido conhecidos pelos doutores da gnose, e encontraram o lugar adequado para eles nos seus sistemas universais. Assim Abraxas, o Grande Deus dos ignorantes, foi colocado entre as hierarquias mais baixas da gnose, e a idéia popular que dele se tinha foi atribuída aos poderes construtores do corpo físico. (MEAD, 2009: 282. Tradução nossa)

Assim, podemos ver como, numa mandala que Jung desenhou na mesma época em que escreveu os *Sermones* e que intitulou *Systema Munditotius,* aparece

a figura de uma serpente com cabeça de leão com a inscrição "*Abraxas Dominus Mundi*" (JEROMSON, 2009b: 23).

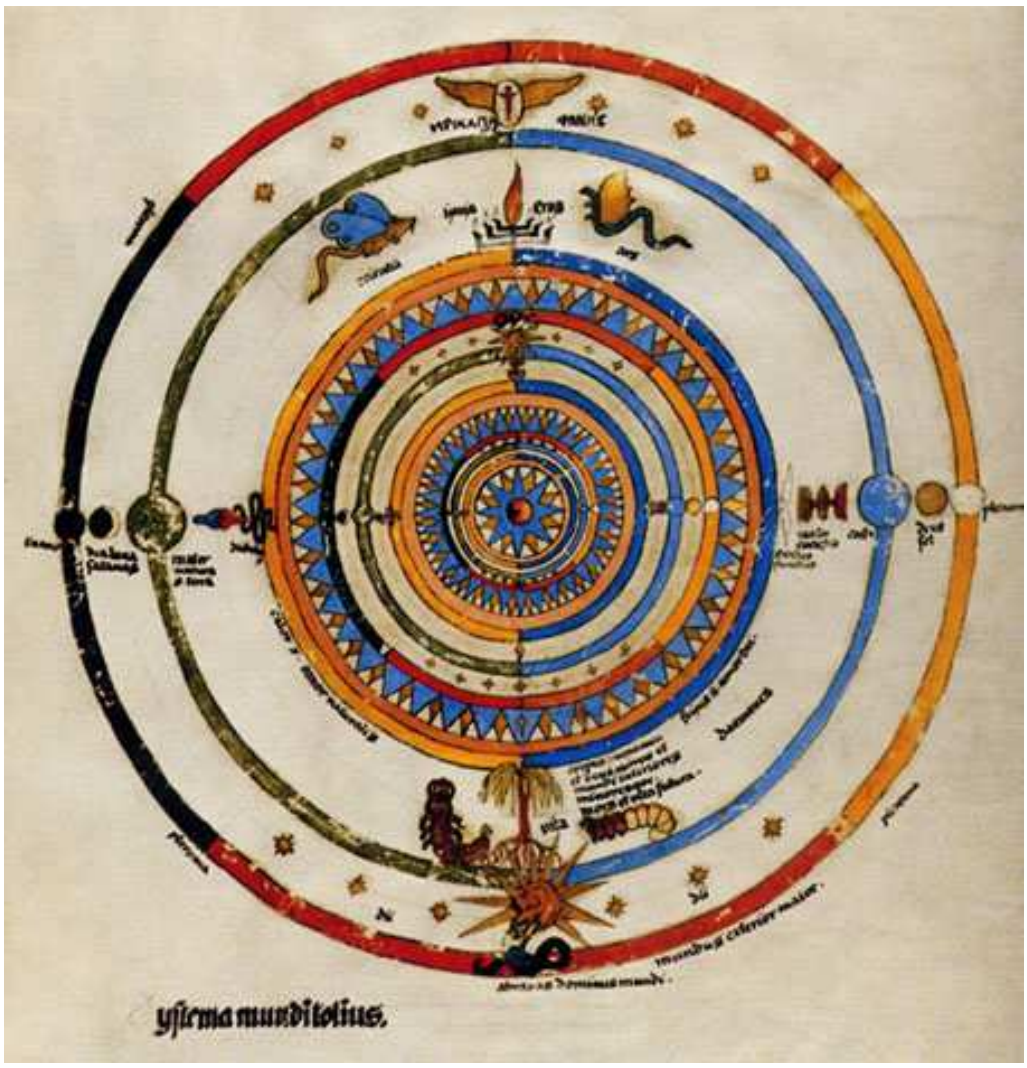

Figura 2 – *Systema Munditotius*

Se entendermos este Abraxas de *Systema Munditotius* como sendo o Deus Supremo dos *Septem Sermones*, temos mais uma evidência da proximidade de Deus com o demiurgo na gnose junguiana. Não se interpõem aqui as múltiplas esferas eônicas que separam Pai e demiurgo nos sistemas gnósticos do começo da era cristã. Isto não só por estarem Deus e o Diabo no mesmo nível, imediatamente por baixo de Abraxas, mas também por ser denominado Senhor do Mundo em *Systema*. "Tudo o que a discriminação distingue no pleroma é antinomia. Deus, portanto, sempre corresponde ao Diabo" (JUNG, 1981: 336). A denominação de

Dominus Mundi que aparece junto ao desenho de Abraxas no *Systema* é idêntica à que Irineu atribui a Ptolomeu e a seus seguidores para definir o Diabo:

> Também teve lugar o nascimento do Diabo, a quem chamam também "Dominador do mundo", os demônios e toda a realidade espiritual da maldade. Dizem eles (Ptolomeu e os seus seguidores), que o Demiurgo é o filho psíquico de sua Mãe, e o Dominador do mundo é uma criatura do Demiurgo. Aliás, o Dominador do mundo conhece o que está sobre ele, já que é um espírito da maldade, no entanto o Demiurgo o ignora, precisamente porque é psíquico. (IRINEU apud GARCÍA BAZÁN, 2003: 176-177. Tradução nossa)

Mead liga esse caráter inferior de Abraxas aos talismãs, indicativos de um sistema supersticioso à procura de benefício material, contrário à elevada espiritualidade dos gnósticos. Por esse motivo, segundo ele, Abraxas, "... o Grande Deus dos ignorantes" (2009: 282), só teria cabido no sistema gnóstico como um dos poderes deste mundo. No entanto, se Jung o considera o Deus Supremo, não por isso deixa Abraxas de conter em si o Demônio, o mal, como uma das suas possibilidades de manifestação. O Abraxas dos *Septem Sermones ad Mortuos*, o Deus Supremo da gnose junguiana, está bem presente neste mundo. No entanto, inúmeros éons afastavam no gnosticismo o Deus Supremo do mundo e, portanto, do mal.

A gnose junguiana não é, portanto, tão anticósmica como o foi o gnosticismo. Vemos nos *Sermones* como a sexualidade – isto é, o corpo – não é condenada em favor da espiritualidade; ambas são equiparadas:

> A espiritualidade e a sexualidade não são qualidades vossas, nem coisas que possuís e contendes, mas que vos possuem e contém; pois são demônios poderosos, manifestações dos deuses e, por conseguinte, coisas que vos ultrapassam, existentes em si mesmas. Nenhum homem tem espiritualidade ou sexualidade próprias. Mas coloca-se sob a lei da espiritualidade e da sexualidade.
>
> Nenhum homem, pois, escapa desses demônios. (JUNG, 1981: 339-340)

Talvez Jung ecoe Carpócrates nesse parágrafo. Não há como escapar do Demônio. E não só isso: "A serpente, sem dúvida, não quer, mas tem que ser útil a nós. Foge do nosso alcance, mostrando-nos assim o caminho, que com nossa

inteligência humana não poderíamos encontrar" (*Ibid.:* 341). A serpente nos mostra o caminho do conhecimento: sem pecado não há salvação. Estamos ouvindo aqui os ecos dos ofitas? Não é tão simples assim. Basílides-Jung também adverte aos mortos:

> Deveis considerá-los (espiritualidade e sexualidade) como demônios, que têm uma tarefa e um risco comuns, carga comum que a vida vos legou. Assim a vida, para vós, também é tarefa e riscos comuns, como são os deuses, e, acima de tudo, o terrível Abraxas. (*Ibid.*: 340)

Tanto os deuses como os demônios são perigosos. Seria, portanto, errôneo entregar-se cegamente a eles. Viver só no corpo ou só no espírito é perigoso. Novamente, em obras posteriores Jung desenvolve o tema com maior detalhe. Assunto, por outra parte, da maior relevância dentro da teoria junguiana, como tentaremos mostrar no próximo capítulo.

3.3.3.4 - Redenção. Elitismo: hílicos, psíquicos e gnósticos

Aqueles chamados de "mortos" nos *Sermones* podem ser assimilados àqueles "não iluminados", os que não possuem a gnose. É fácil fazer o paralelo com o que sabemos do gnosticismo. Os mortos que voltam de Jerusalém corresponderiam com os psíquicos, que só alcançaram um nível inferior, mas ainda aspiram a se reunir com o Pleroma. Segundo os valentinianos, para os psíquicos ou cristãos comuns havia uma possibilidade de salvação intermediária se observassem os ditames da Igreja e levassem uma vida reta. Talvez Jung estivesse pensando que um tipo semelhante de salvação intermediária acontecia na Jerusalém dos *Sermones*, onde moram os mortos: algum tipo inferior de conhecimento ou gnose. Mas os mortos aspiram à redenção, buscam a Gnose, querem saber, perguntam a Basílides e, no final, "... os mortos se calaram e subiram como fumaça de fogueira de pastor que passou a noite zelando pelo rebanho" (*Ibid*.: 341).

Parece que os "psíquicos" dos *Sermones* não estariam condenados a passar a eternidade num paraíso intermediário: também eles teriam possibilidade de se reintegrar ao Pleroma. A imagem de fumaça que utiliza Jung passa a sensação de

mudança de dimensão: após ouvir Basílides, os mortos abandonam o rebanho que ainda precisa de pastor (Cf. *Ibid.:* 341).

Por outra parte, faltaria ainda a terceira classe dos hílicos ou sárquicos. Nada encontramos nos *Sermones* que pareça fazer referência a eles, mas teriam também cabido no sistema junguiano, como veremos no próximo capítulo. Por enquanto vamos continuar com outro tema destacado da gnose junguiana: a alquimia.

3. 3 - A alquimia entendida como doutrina gnóstica

3.3.1 – A alquimia

A alquimia é uma forma de pensamento da qual nos chegam referências já da época helenística. Associada quase sempre à astrologia, a alquimia via correspondências entre o reino celeste e o terrestre. Assim, por exemplo, Saturno, descrito por Ptolomeu como o maior, mais frio e escuro dos planetas, corresponderia a minério e chumbo, a *prima materia* terrestre. Mediante a aplicação de líquido (Mercúrio) e fogo (Marte), o chumbo se movimentava em direção à prata (Lua) e ao ouro (Sol), pois na tábua de Ptolomeu Mercúrio e Marte são planetas vizinhos do Sol e da Lua, propiciando simpaticamente a transformação do saturnino em solar e luar (Cf. MARTIN, 1987: 45).

Idéias alquímicas e gnósticas circulavam próximas umas das outras no âmbito do helenismo; não é de se estranhar que se produzissem entrecruzamentos, embora opostos os escopos. Enquanto o gnosticismo em geral menosprezava o mundo material, a alquimia mostrava por ele maior interesse. Entretanto, na gnose hermética, mais benévola com a matéria, há referências bem antigas à alquimia. O *Corpus Herméticum* inclui os tratados O *Krater* e o *Kore Cosmu*, dos séculos II e III, onde aparecem imagens alquímicas. Também Zózimo de Panópolis, autor hermético do século IV, ocupou-se em resumir tradições alquímicas anteriores (Cf. *Ibid.:* 44). Edinghoffer (Cf. in BROEK, 1998: 206) acrescenta que Zózimo apresentava a alquimia como um processo de salvação.

3.3.2 - Raízes da alquimia no gnosticismo (Jung)

A descoberta da alquimia por Jung é narrada nas memórias como mais uma revelação gnóstica. Durante um período da sua vida, se repetiam sonhos nos quais ele descobria em sua casa uma ala anexa desconhecida. No último sonho dessa série, ele entrava na parte ignorada da casa. Lá havia uma biblioteca, cujos livros estavam ilustrados com símbolos misteriosos. Jung explica que só mais tarde, quando começou a estudar alquimia, descobriu que se tratava de símbolos alquímicos. (Cf. JUNG, 1981: 178-179).

Na época de Jung os alquimistas eram considerados uns charlatães que tentavam converter chumbo em ouro e que dedicavam seu tempo à elaboração de venenos e poções mágicas. No melhor dos casos se pensava na alquimia como uma protociência precursora da química. Entretanto, Jung enxergou grandes concordâncias entre a forma em que eram descritos os processos alquímicos e as operações da psique. Ele ficou muito impressionado com o tema e logo o conectou ao gnosticismo:

> A tradição entre a gnose e o presente parecia-me rompida e, durante muito tempo, não consegui encontrar a ponte entre a gnose – ou o neoplatonismo – e o presente. Só quando comecei a compreender a alquimia pude perceber que ela constitui um liame histórico com a gnose, e assim, através dela, encontrar-se-ia restabelecida a continuidade entre o passado e o presente. A alquimia como filosofia da natureza lança uma ponte tanto para o passado, a gnose, como para o futuro, a moderna psicologia do inconsciente. (*Ibid.:* 177)

Jung conhecia diversos escritos herméticos, mas fez questão de buscar em outras escolas gnósticas o liame com a alquimia. Ele via relação devido ao caráter introspectivo que ambas apresentavam em contraste com outras formas de conhecimento: “Para os gnósticos (...) assim como para os alquimistas, a psique existia como fonte de conhecimento” (IDEM, 1988: 164). Mais importante ao objetivo do presente trabalho, ele se preocupava em encontrar, dentro dos próprios escritos gnósticos, concordâncias com a forma em que a alquimia considerava a matéria – e, portanto, o corpo – tão desprezada aparentemente pelo gnosticismo.

Segundo ele afirma, a alquimia deriva dos sistemas gnósticos considerados por Hipólito como filosóficos ou naturais. Jung não especifica quais seriam esses

sistemas, mas conferindo na obra de Hipólito *Refutação de todas as heresias* (Cf. in MONTSERRAT TORRENTS – vol II, 2001: 23), vemos que se refere a naasenos, setianos e peratas. Esses grupos "... fizeram tentativas, sumamente interessantes do ponto de vista moderno, de construir uma cosmovisão geral, nas quais os "physica" [os elementos físicos] desempenham um nível igual ao dos "mystica" [dos elementos místicos]" (JUNG, 1988: 163).

É possível que Jung se enganasse ao confiar em Hipólito. Vários autores atuais questionam sua confiabilidade, ao conferir as numerosas incongruências presentes em seus escritos, assim como contradições com outras fontes antigas. A própria designação de filosóficos ou naturais, tão importante na visão de Jung, poderia ser explicada como uma manipulação de Hipólito para equiparar a gnose à filosofia pagã e deste modo combatê-la com os mesmos argumentos (Cf. MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 10-11). Assim, por exemplo, podemos ler em Hipólito:

> Dizem eles (os gnósticos) que todo ser natural, cada um à sua maneira, aspira à alma, pois ela é causa de todos os seres que nascem. Efetivamente, tudo aquilo que se alimenta e cresce – dizem – tem necessidade de alma; sem sua presença nada pode nutrir-se nem crescer. Mesmo as pedras – dizem – estão animadas (...). Toda natureza celestial, – sustentam eles – terrestre e subterrânea, aspira à alma. (in MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 31-32. Tradução nossa)

Foi provavelmente neste e em outros trechos análogos que Jung se baseou para afirmar a ascendência gnóstica da alquimia. Entretanto, permanece a dúvida de que Hipólito os introduzisse, a partir de outras tradições, para identificar gnosticismo e paganismo, pois pouco condizem com o que sabemos do gnosticismo.

Também aparecem referências ao libertinismo nesta obra de Hipólito (Cf. *Ibid.:* 29-30). Talvez Jung visse na atitude descrita a respeito da sexualidade uma indicação da não rejeição do corpo pelos gnósticos. Mas, como víamos no primeiro capítulo, hoje em dia é questionado que tais comportamentos fossem tão generalizados como Hipólito dá a entender.

Contudo, interessa ver a visão que Jung tinha do gnosticismo, concordasse ou não com as opiniões dos especialistas atuais. Os escritos de Hipólito se

adequavam particularmente bem às opiniões de Jung. Para ele era importante mostrar que, apesar da rejeição da matéria pelo gnosticismo, havia oculta uma possibilidade de equiparação com o espírito. Mesmo que essa possibilidade só eclodisse séculos mais tarde na alquimia, era possível encontrar indícios dispersos nos registros históricos do gnosticismo. Se o pensamento ocidental cindiu matéria e espírito, a alquimia e, implicitamente, o gnosticismo, foram capazes de ter uma visão unitária. (Cf. JUNG, 1988: 163-164). Em diversos trechos, Jung procurou indícios que confirmassem seu ponto de vista. Por exemplo:

> Na doutrina dos setianos, Hipólito menciona a opinião segundo a qual as trevas mantém presas "em escravidão", à guisa de criaturas inteligentes, "o brilho e a centelha da luz", e de que esta pequenina centelha se acha "misturada", de maneira sutil, às águas tenebrosas, nas regiões inferiores. (*Ibid.:* 210)

Certamente, no texto de Hipólito, são notáveis as concordâncias entre o sistema setiano e a alquimia (Cf. in MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 83-95). Para os setianos, segundo esse autor, no começo a centelha se encontrava disseminada pelo mundo material. Vemos a diferença com outros sistemas, nos quais a centelha estava aprisionada no corpo humano. Só num segundo momento toda a luz disseminada foi introduzida no homem (Cf. *Ibid.:* 88), voltando-se assim ao esquema gnóstico clássico que já conhecemos. Todavia, para explicar o processo de salvação, o texto de Hipólito recorre a numerosas analogias de misturas entre sólidos, líquidos, aromas e outros elementos, assim como ao modo de separá-las, imagens todas elas que nos aproximam de novo do universo da alquimia. Jung reconhece que não é possível demonstrar uma transmissão direta entre a doutrina setiana e a alquimia, mas para ele as concordâncias e analogias são suficientemente notáveis para afirmar pelo menos uma unidade de sentido (Cf. JUNG, 1988: 177).

Outro exemplo que Jung oferece para aproximar alquimia e gnosticismo:

> Já no próprio Basílides o corpo recebe um significado especial e inesperado, por repousar nele e em sua materialidade um terço da divindade revelada. Isto outra coisa não é do que atribuir considerável grau de numinosidade à

> matéria, e neste fato eu vejo uma antecipação daquele significado “místico” da matéria que aparecerá posteriormente na Alquimia. (*Ibid*.: 62)

Tampouco Jung revela a fonte em que baseou esse trecho, mas pode ser igualmente da *Refutação de todas as heresias,* de Hipólito, no capítulo dedicado a Basílides (Cf. in MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 190). Novamente, é duvidosa a autenticidade de Hipólito. Ele compara constantemente Basílides com Aristóteles para mostrar que o primeiro não fazia outra coisa senão expor as idéias do segundo. À margem disso, a leitura que fazia Jung é clara: se a centelha divina reside no corpo, ele não pode ser desprezado. E, se o corpo é matéria, ela resulta de algum modo redimida. A escolha do Basílides apresentado por Hipólito para expor essa idéia é particularmente adequada pelo fato de que, no seu sistema, corpo e matéria não carregam uma conotação tão negativa como em outros. Vimos no capítulo um, no item 4.2, como, no sistema basilidiano, inclusive o Demiurgo era de algum modo poupado: ele não era tão malvado como outros gnósticos opinavam; a sua limitação se devia à ignorância.

Mais um exemplo da origem, segundo Jung gnóstica, da alquimia:

> Os alquimistas, se ainda eram pagãos, tinham uma concepção mística de Deus, proveniente da Antiguidade tardia e que poderia ser designada como gnóstica, por exemplo, em ZÓSIMO; se eram cristãos tinham ainda como um acréscimo considerável as concepções mágico-pagãs a respeito de um demônio ou de uma virtus (força) ou de uma alma divina ou da anima mundi (alma do mundo), que estava inerente à physis (natureza) ou nela aprisionada. Imaginava-se esta como sendo aquela parte de Deus que constitui a quintessência e a verdadeira substância da physis e que está para Deus assim como – para usar uma expressão acertada de Isidoro (o filho do gnóstico Basílies) – a προσφυηξ ψυχη está para a alma divina do homem. Pode-se traduzir esta expressão como a “alma acrescida”, a saber: uma segunda psique que se eleva através dos reinos mineral, vegetal e animal até atingir o homem; portanto, uma alma que perpassa a natureza inteira e à qual aderem às formas da natureza como um apêndice προσαρτηματα). (JUNG, 1990b: 28-29)

Concordaria Isidoro com Jung? Segundo o cita Clemente, os “apêndices” da alma humana aparecem com uma valoração totalmente negativa como geradores dos “desejos das coisas más” (ISIDORO, filho de BASÍLIDES apud CLEMENTE in GARCIA BAZÁN, 2003. Tradução nossa), enquanto que Jung, ao falar em “alma

divina", parece estar dizendo o contrário. Contudo, é interessante essa leitura de Jung em que "... uma segunda psique se eleva através dos reinos mineral, vegetal e animal" (1990b: 20). É coerente com a doutrina basilidiana segundo a qual "Todas as coisas (...) se precipitam de baixo para cima, de pior para melhor" (BASÍLIDES apud HOLROYD, 1994: 44. Tradução nossa). Vemos assim, acompanhando Jung, aparecer novamente os temas gnósticos na alquimia, mas transformados em maior ou menor grau.

> Na alquimia (...) a descida (do Espírito) vai até a escuridão da matéria inanimada cujas regiões inferiores – segundo os neopitagóricos – são regidas pelo mal. O mal e a matéria, juntos, formam a díade (a dualidade). Esta é de natureza feminina, uma "*anima mundi*", a *physis* feminina desejosa do abraço do Uno, da mônada, do bom e do perfeito (...). Vingativa, ela combate o πνευμα pois o mesmo, infiel, a abandonara sob a forma do demiurgo, a segunda forma de Deus. Ele é "a alma divina presa nos elementos" e nossa tarefa é libertá-la. (JUNG, 1994: 316)

Na alquimia, tal como apresentada por Jung, já não há problema em o demiurgo ser malvado. Ele tem uma origem pleromática à qual pode regressar. Também a matéria está regida pelo mal, como o estava no gnosticismo, mas as diferenças são significativas. O demiurgo tem agora uma natureza feminina e passa a ser chamado de *Anima Mundi*. Não só isso: equipara-se ao *pneuma* ou centelha divina, pois que ambos estão presos e têm de ser redimidos. A *Anima Mundi* é a "segunda forma de Deus" (*Ibid.:* 316), ela se equipara a Deus. Complementando com o que víamos nos *Septem Sermones at Mortuos*, poderíamos também chamá-la de Diabo (conforme colocado no capítulo três, item 3.2.3.3). Voltando à citação acima de Isidoro, Jung a interpreta de modo diferente através da alquimia: as "paixões dos malvados" terão também uma natureza divina e vão ser necessárias no processo de redenção.

É de todo congruente do ponto de vista de Jung não só considerar a alquimia como uma forma de gnose, mas também especular sobre uma descendência direta do gnosticismo, o qual não implicaria uma identidade; nem que seja pelo fato de Jung ver na alquimia, por assim dizer, um gnosticismo evoluído.

> O homem é simultaneamente o que deve ser redimido e o redentor. A primeira fórmula é cristã e a segunda, alquímica. No primeiro caso, o homem atribui a si mesmo a necessidade de redenção e delega à figura autônoma a obra da redenção, o verdadeiro αθλον (prova) ou "opus"; no segundo caso, o homem arca com o dever de executar o "*opus*" da redenção, atribuindo o estado de sofrimento e a conseqüente necessidade de redenção à "*anima mundi*" presa na matéria. (*Ibid.:* 317-318)

A fórmula que Jung qualifica de cristã, ou seja, a do homem precisando ser redimido, é também aplicável ao gnosticismo. Para ser mais preciso, uma parte do homem, o *pneuma,* ou centelha divina, é suscetível de redenção. O redentor é uma figura habitual na soteriologia gnóstica. A alquimia vai além: o alquimista passa a ser ele mesmo o redentor de Deus.

O labor do alquimista não se limitava ao de redentor de um espírito preso. As operações sobre a própria matéria tinham também um sentido espiritual. De fato, a diferenciação entre matéria e espírito tende a se dissolver, ou pelo menos a ter um caráter menos marcado.

> Os velhos alquimistas (…) procuravam a pedra miraculosa que contivesse uma essência pneumática a fim de extrair dela a substância que penetra em todos os corpos (pois ela é o "espírito" que penetrou na pedra), transformando todas as substâncias vis em matéria nobre mediante a tintura. Esta "matéria-espírito" é como o mercúrio que se encontra invisivelmente dentro dos minérios e que deve em primeiro lugar ser expulso a fim de ser recuperado "in substantia". Mas assim que se possui esse mercúrio penetrante é possível "projetá-lo" em outros corpos, fazendo-os passar do estado imperfeito para o estado perfeito. O estado de imperfeição assemelha-se ao estado de dormência; neste estado os corpos encontram-se como "os acorrentados e adormecidos no Hades". Estes são despertados da morte, pela tintura divina extraída da pedra miraculosa, prenhe do espírito, para uma vida nova e mais bela. É perfeitamente clara aqui a tendência de ver o segredo da transformação anímica da matéria, como também o desejo de utilizá-la como linha diretriz teórica para as transformações químicas. (*Ibid.:* 307)

Na alquimia os corpos materiais são suscetíveis de serem redimidos – ou pelo menos na leitura que Jung faz. Não se trata só de libertar o espírito preso na matéria, mas de fazer com que a própria matéria passe de um estado imperfeito a outro perfeito. Nem sequer é adequado falar em espírito, e sim em "matéria-espírito". Utilizando as mesmas metáforas que no gnosticismo, a matéria é novamente

descrita em termos de sono e morte, mas agora é ela própria que deve ser despertada.

A alquimia não é o objeto deste trabalho e não nos ocupa agora contrastar a exatidão das afirmações de Jung a respeito. Interessa esclarecer principalmente como, na visão dele, a alquimia pode ser considerada uma herança do gnosticismo, assim como ela mesma uma doutrina gnóstica, e, em segundo lugar, como representa uma evolução do gnosticismo, sendo que essa evolução estaria de algum modo redimindo a matéria. Podemos ver aí uma tentativa de conciliação da religiosidade com o materialismo científico. Segundo Jung, "... a evolução para o materialismo (...) já estava prefigurada na alquimia, preocupada com o segredo da matéria" (IDEM, 1981: 178)

Mas o materialismo esqueceu-se do espírito. A química moderna se ocupa só da matéria. Se o pensamento medieval estava voltado para a espiritualidade, esquecendo-se do mundo, a idade moderna oscilou para o pólo oposto. A alquimia conservava ainda as duas partes unidas e por isso Jung considerava que era importante seu estudo, para ajudar a recuperar a unidade perdida. A psicologia junguiana constituiria uma contribuição contemporânea nesse sentido.

3. 4 - Outras referências de Jung à gnose e ao gnosticismo

Os *Septem Sermones ad Mortuos* é um escrito com um caráter "revelado" no sentido de pouco refletido, "ditado" por uma voz interior. Não é nem de longe um escrito teórico, mesmo que se possa encontrar nele o germe de desenvolvimentos teóricos posteriores. Em *Memórias, Sonhos, Reflexões* a teoria está mais presente e resulta mais difícil uma leitura que prescinda da reflexão teórica, mas também predomina o caráter mítico, como o próprio Jung admite bem no começo do livro (Cf. *Ibid.:* 19). No entanto, a maioria das obras de Jung apresenta uma índole predominantemente teórica, de modo que se torna mais difícil separar o mito da teoria. De fato, de certo modo poderíamos dizer que mito e teoria se fundem numa unidade. Assim sendo, algumas das características do que chamamos de gnose junguiana estão intimamente ligadas a formulações teóricas, o que dificulta discriminar entre ambas.

No capítulo IV, trataremos da teoria junguiana em sua relação com a gnose. Por enquanto, apenas destacaremos alguns aspectos presentes em textos de Jung que poderíamos chamar de gnósticos e que ainda compartem semelhanças com o gnosticismo. Mesmo que esses fragmentos estejam, em geral, inseridos dentro de um contexto teórico, tem-se optado por expô-los antes de entrar na teoria. Pretende-se com isso manter uma coerência narrativa, o que por sua vez não vai supor maiores dificuldades para compreendê-los no contexto teórico desenvolvido mais à frente. Acreditamos que o que vamos expor pode ser compreendido atendendo às suas características "gnósticas", sem precisar recorrer à teoria psicológica que Jung desenvolveu. A teoria junguiana vai ajudar a uma melhor compreensão, porque acreditamos que omiti-la e qualificar o pensamento junguiano como gnóstico sem mais seria deturpá-lo; tentaremos apontar assim em que sentido se pode falar em gnose junguiana e que isso não significa identificá-la com o gnosticismo.

Queremos também acrescentar que não se pretende esgotar todas as referências gnósticas que aparecem na obra de Jung. Poderíamos dizer que elas são onipresentes e tal ambição escapa aos objetivos deste trabalho. Tão só selecionamos algumas que consideramos significativas.

3.4.1 - Hílicos, psíquicos e gnósticos

3.4.1.1 - Hílicos no Império Romano

Como vimos anteriormente, o gnosticismo dividia os seres humanos entre hílicos, psíquicos e gnósticos, segundo dominasse neles o elemento somático, anímico ou espiritual (vide Antropologia Gnóstica, no capítulo II). Vamos mostrar como Jung descreve uma distinção análoga nos seus livros.

No gnosticismo, os hílicos ou sárquicos eram aqueles nos quais predominava o fator somático e se identificavam aos pagãos. Por sua vez, Jung se refere ao mundo romano do começo da era cristã como uma época de "devassidão, (em que) (...) a massa (...) vegetava em treva espiritual" (IDEM, 1986: 60-61). Essa situação se caracterizaria claramente pela predominância do fator somático. Assim, ele cita uma passagem das Confissões de Santo Agostinho, onde se reflete sobre a futilidade e a miséria de uma vida entregue aos prazeres dos sentidos e da carne, correspondendo à atitude geral dos pagãos da época (Cf. *Ibid.:* 61). Num outro texto,

Jung alude à brutalidade provocada pelos "... furacões da libido desacorrentada que rugiam ao longo da Roma dos césares" (IDEM, 1916: 80. Tradução nossa). Essa conjuntura, onde os principais interesses das pessoas se circunscreviam à busca do prazer e da riqueza material, caracterizava-se por um "... egoísmo exacerbado até o inconcebível, pois seu fim é imanente e não transcendente" (IDEM, 1986: 60-62).

3.4.1.2 - Ressurgimento dos hílicos na idade moderna

Jung continua sua narração afirmando que uma situação tão extrema provocou um mal-estar social que fez as pessoas reagirem. O resultado foi o surgimento de movimentos religiosos que pregavam uma maior espiritualidade, entre eles o cristianismo. O triunfo deste último levaria, porém, ao extremo oposto de desprezo radical do mundo material e do corpo. Isso também teve efeitos indesejáveis, os quais, num movimento pendular, levariam mais tarde novamente à valorização do mundo material. Assim, na época do renascimento os olhos se voltaram para a antiguidade clássica, e aqueles valores do paganismo rejeitados pela cristandade foram ganhando de novo a atenção e a estima de cada vez mais pessoas. Esse período se caracterizaria por uma

> ... paixão materialista, presa unicamente às coisas da terra e ocupada em dominar a matéria e conquistar o mundo... (um) revivescimento da antiguidade clássica... (que, com o passar do tempo), desembocou na revolução francesa e no Iluminismo,... (produzindo) um estado amplamente difundido em nossos dias, que não podemos qualificar senão de anticristão" (IDEM, 1988: 40).

A ciência, com seu interesse pelo mundo físico e suas leis, era mais uma expressão do novo espírito dos tempos. Até mesmo a reforma protestante é entendida por Jung dentro desse mesmo movimento de "... conquista da terra e domínio da natureza" (*Ibid.*: 88).

Nesse contexto, Jung apela em diversos trechos à imagem do Anticristo:

> Mais de uma vez já se comparou a descristianização de nosso mundo, o desenvolvimento luciferino da ciência, as monstruosas destruições materiais e morais que a Segunda Guerra Mundial deixou atrás de si, com os

> acontecimentos da *era final*, preditos no *Novo Testamento*. Trata-se aqui, como se sabe, da expectativa da vinda iminente do Anticristo. (*Ibid.:* 34)

O diabo também é mencionado:

> Cristo é imaculado, mas logo no início de sua vida pública dá-se o seu encontro com Satanás... Ambos aspiram à realeza: um à realeza do céu e o outro ao "principatus huius mundi" [governo deste mundo]. Fala-se também de um reino "milenar" e de uma "vinda do Anticristo", como se os mundo e os tempos tivessem sido partilhados entre os dois irmãos régios. (*Ibid.*: 41)

Mostra-se clara a analogia com a situação durante o império romano, tal como mencionado acima. Com o sobrevir da modernidade, a humanidade foi-se esquecendo do fator espiritual e voltou a valorizar o mundo material. E, de modo análogo à tirania do materialismo pagão de Roma, o ser humano se ressentiu dessa nova situação:

> O clímax desta evolução é representado, respectivamente, pelo Iluminismo francês, no século XVIII, pelo materialismo científico, no século XIX, e, no século XX, pelo "realismo" político e social, que faz o curso da história regredir dois mil anos, trazendo de volta o despotismo, a negação dos direitos do indivíduo, a crueldade, o aviltamento da pessoa humana e a escravidão do mundo pré-cristão, cujo "labour problem" (problema trabalhista) foi solucionado com o "ergastulum" (prisão e confinamento de escravos). (*Ibid.:* 222)

O homem de nosso tempo, segundo Jung, sofre de uma "... aflição racionalista e política" (*Ibid.*: 78). "Quem poderia adivinhá-lo (ao diabo) sob a capa de seus nomes sonoros tais como 'bem-estar', 'segurança de vida', 'paz mundial' etc.?" (*Ibid.*: 80).

3.4.1.3 - Reação ao materialismo

Utilizando a linguagem gnóstica, poderíamos dizer que, para Jung, os hílicos ou sárquicos tendem a dominar cada vez mais o mundo moderno. Esse domínio acarreta uma série de problemas. Voltemos agora ao começo deste tópico, quando

falávamos sobre como a situação do Império Romano fez as pessoas sentirem necessidade de desenvolver o seu lado espiritual.

Vejamos como se manifesta a gnose junguiana nesse ponto. Assim como para o gnosticismo os eleitos ou pneumáticos são portadores do espírito ou centelha divina no mais profundo do seu ser, Jung considera que os seres humanos se diferenciam também a esse respeito:

> Existem pessoas de postura essencialmente espiritual e outras, cuja atitude é essencialmente materialista. Tales atitudes não podem ser tidas como meros comportamentos adquiridos por acaso ou por equívoco. Não raro, correspondem a paixões inatas, que nenhuma crítica ou poder de persuasão é capaz de extirpar. (IDEM, 1997: 38)

Ter uma atitude materialista ou espiritual dependeria, segundo esse trecho, de fatores inatos. Não obstante, as obras de Jung parecem dar a entender uma unidade da natureza humana. Em geral, elas expressam uma visão evolutiva, de modo que em diferentes momentos históricos predominaria um ou outro tipo, como mostramos acima, a respeito de pagãos e cristãos. Jung tinha uma postura de "querer mostrar o caminho", neste caso do lado espiritual, aos seus contemporâneos engolidos pelo materialismo, assim como do lado material àqueles excessivamente voltados para o espírito. Ou será que, talvez, como na parábola, ele pensava que só a semente que caísse no terreno fértil germinaria? Neste caso, cada pessoa reagiria de acordo com sua natureza e ficaria receptiva àquelas doutrinas que condissessem com as próprias disposições inatas:

> Se bem que suíço, e como tal visceralmente democrata, devo reconhecer que a natureza é aristocrática e, mais ainda, esotérica... Estou inabalavelmente convencido de que um número imenso de homens pertence ao grêmio da Igreja Católica e não a outro lugar, pois é nela que encontram o acolhimento espiritual mais seguro e proveitoso, como também estou convencido – e isto em virtude de minha própria experiência – de que uma religião primitiva convém infinitamente mais aos primitivos do que a imitação nauseante de um cristianismo que lhes é incompreensível e congenitamente estranho. Por isso, aliás, creio que neste sentido, deve haver protestantes que se elevem contra a Igreja Católica, da mesma forma que protestantes que se elevem contra os próprios protestantes; porque as manifestações do espírito são singulares e múltiplas como a própria criação. (IDEM, 2003: 93-94)

Outra possibilidade é que ele fizesse tais afirmações em momentos de desespero, quando algumas pessoas se mostravam completamente impermeáveis a suas idéias, que para ele pareciam absolutamente diáfanas. De modo geral, a impressão que passam seus escritos é de que as atitudes predominantes da humanidade tendem a variar ao longo da história, de modo que qualquer indivíduo teria a possibilidade de evoluir. Mas num momento histórico dado poderiam coexistir grupos formados por indivíduos em diferentes níveis evolutivos:

> A população é constituída de várias camadas históricas... Há inúmeros bárbaros e pessoas da Antigüidade na Europa e em todos os países civilizados, e também um grande número de cristãos medievais. Por outro lado, são relativamente poucos os que atingiram o grau de consciência a que é possível chegar em nossa época. Devemos também contar com o fato de que alguns de entre nós pertencem ao terceiro ou quarto milênio da era cristã, sendo, conseqüentemente, anacrônicos. (*Ibid.*: 58).

Aqui a palavra *atingir* parece indicar um potencial passível de ser desenvolvido por qualquer um. E não esqueçamos como, no final dos *Septem Sermones*, os mortos eram redimidos. Os *mortos*, entendidos em chave gnóstica, corresponderiam aos hílicos: somente corpo material sem possibilidade de redenção. No entanto, os mortos dos *Sermones* vêm de Jerusalém, portanto mais do que de hílicos tratar-se-ia de psíquicos, cristãos que não encontraram a Deus e buscam a gnose. Eles querem saber, perguntam a Basílides e, no final, "... os mortos se calaram e subiram como fumaça de fogueira de pastor que passou a noite zelando pelo rebanho" (IDEM, 1981: 341). A ascensão é um motivo comum de redenção entre os gnósticos (conforme capítulo I, item 4.4). Pelo menos nos *Sermones*, os psíquicos conseguem ascender ao estágio superior da gnose.

3.4.1.4 - Cristãos "psíquicos"

Para Jung, o ser humano precisa, portanto, desenvolver a dimensão espiritual, e a religião lhe oferece essa possibilidade:

> As religiões ultrapassam os sistemas racionalistas, referindo-se *tanto ao homem exterior quanto ao homem interior*... A exigência da "imitatio Cristi", isto é, a exigência de seguir seu modelo, tornando-nos semelhantes a ele,

> deveria conduzir o homem interior ao seu pleno desenvolvimento e exaltação. (IDEM, 1994: 20-21)

O pleno desenvolvimento interior do homem equivaleria a atingir a gnose. Cristo seria o modelo do gnóstico, aquele que mostra o caminho para conhecer a verdadeira natureza interior do homem. Contudo, o contato com a religião não implica necessariamente que a pessoa experimente o próprio ser interior; se usamos a linguagem gnóstica, a mensagem salvífica nem sempre é compreendida: o fiel pode não atingir a gnose mesmo tendo ouvido o redentor.

> Mas o fiel de mentalidade superficial e formalística transforma esse modelo num objeto externo de culto; a veneração desse objeto o impede de atingir as profundezas da alma, a fim de transformá-la naquela totalidade que corresponde ao modelo. Dessa forma, o mediador divino permanece do lado de fora, como uma imagem, enquanto o homem continua fragmentário, intocado em sua natureza mais profunda... Em todo caso, não esqueçamos que uma imitação inautêntica supõe às vezes um tremendo esforço moral; neste caso, apesar da meta não ser atingida, há o mérito da entrega total a um valor supremo, embora este permaneça externo. Não é impossível que pelo mérito do esforço total a pessoa possa ter o pressentimento de sua totalidade, mediante o sentimento da graça, peculiar a este tipo de vivência. (*Ibid.*: 20-21)

E não só isso: as igrejas "... se esquecem de que sua própria tarefa é possibilitar ao homem singular – com a graça de Deus – a metanóia, ou seja, o renascimento espiritual" (IDEM, 1999: 25-26). Cristo, Paulo, Buda, Maomé, Zoroastro e tantos outros líderes espirituais teriam sido na verdade gnósticos, mas sua mensagem, quando foi formalizada por seus seguidores, perdeu a dimensão religiosa para converter-se em confessional. Jung costuma utilizar o vocábulo *religião* como equivalendo à gnose, nas suas palavras como "... relação subjetiva com fatores metafísicos, ou seja, extramundanos" (IDEM, 2003: 9). Na visão de Jung não haveria contradição na busca do extramundano no próprio interior: como ele afirma nesta última citação, a relação com Deus é subjetiva, portanto, gnóstica. Deste modo, a palavra *confissão* equivaleria à *igreja*, aquele grupo que organizou em forma de dogmas a revelação de um gnóstico:

> As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, freqüentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável. Isso não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. Pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la. Embora muitas vezes se acuse à Igreja Católica por sua rigidez particular, ela admite que o dogma é vivo e, portanto, sua formulação seria, em certo sentido, susceptível de modificação e evolução. Nem mesmo o número de dogmas é limitado, podendo aumentar com o decorrer do tempo. O mesmo ocorre com o ritual. De um modo ou de outro, qualquer mudança ou desenvolvimento são determinados pelos marcos dos fatos originariamente experimentados, através dos quais se estabelece um tipo particular de conteúdo dogmático e de valor afetivo. (IDEM, 1978: 10-11)

De modo geral, as confissões forçam a uma submissão coletiva, enquanto que a experiência religiosa estimula uma busca individual de Deus. Mas, pelo menos neste parágrafo, Jung contempla a possibilidade de que o dogma possa representar uma experiência religiosa genuína para muitas pessoas; como para Valentino, os psíquicos têm uma possibilidade de salvação no interior da Igreja. É possível ter uma experiência genuína de Deus dentro do dogma, sem romper com a Igreja. Mas, na medida em que o dogma é fixo, existe o perigo de que se esgote sua dimensão espiritual. A Igreja Católica, ao permitir em determinadas situações a modificação do dogma e do ritual, não teria perdido por completo a dimensão gnóstica. Neste sentido, poderíamos falar de uma gnose mitigada. Os tempos mudam, os *éons* passam e o dogma tem que se adaptar à nova era. No entanto, essa possibilidade se encontra muito restrita: o encontro pessoal com Deus à margem do dogma supõe uma heresia.

Assim como para Valentino havia uma salvação intermediária na hebdómada, destinada aos psíquicos que cumpriam as regras da fé (Cf. IRINEU in MOTSERRAT TORRENTS, 2001a: 126, citado no capítulo I, item 3), para Jung seguir estritamente os preceitos doutrinais, se não leva a atingir o conhecimento de si próprio como totalidade, poderá pelo menos pressenti-lo. Em linguagem religiosa, Cristo representaria o homem-Deus que mostra o caminho para descobrir a própria divindade. Se o sárquico é aquele que não tem noção dessa possibilidade, o psíquico logra intuí-la: ele tem fé, mas é incapaz de enxergar a própria divindade,

que fica projetada lá fora, num Deus que mora no céu. Parece assim que essa experiência de Deus desde o interior do dogma é de algum modo inferior.

3.4.1.5 - Cristãos “hílicos”

No entanto, o fato de uma pessoa ser cristã não significa necessariamente que deixe de corresponder ao modelo dos hílicos:

> Pode acontecer que um cristão, mesmo acreditando em todas as imagens sagradas, permaneça indiferenciado e imutável no mais profundo de sua alma, porque seu Deus se encontra completamente “fora” e não é vivenciado em sua alma. Seus motivos e interesses decisivos e determinantes bem como seus impulsos não provêm da esfera do cristianismo, mas de uma alma (...) que é (...) pagã e arcaica (...). No interior reinam os deuses arcaicos (...). Poucos experimentaram a imagem divina como a qualidade mais íntima da própria alma; este é o motivo pelo qual dentro dela reina ainda o mais obscuro paganismo. E é o paganismo que inunda a chamada cultura cristã. (JUNG, 1994: 24)

Provavelmente, quando Jung escreveu essas linhas estava pensando naquelas formas de religiosidade popular, onde o fiel utiliza imagens e rituais cristãos com a finalidade de conseguir magicamente benefícios materiais. Nada diferenciaria o cristão do pagão se ambos executam seus rituais mágicos para enriquecer, curar doenças, ganhar prestígio ou poder. Em linguagem gnóstica, nem todos os cristãos são psíquicos ou gnósticos, há também hílicos entre eles.

3.4.2 - O quarto elemento

Víamos acima como, na visão de Jung, o cristianismo caracterizar-se-ia nas suas origens pelo esforço na separação entre os mundos material e espiritual. Mesmo que para o cristianismo ortodoxo a matéria não equivalha necessariamente ao mal, Jung identifica nessa religião uma forte tendência a fazê-lo. E esse será para ele um ponto fundamental: o cristianismo está fincado no pólo do espírito em detrimento da matéria. Mas aí o cristianismo se depara com um problema por ser a natureza humana, pelo menos, em parte, necessariamente terrena. Isso fez com que a rejeição do mundo e da carne dos primeiros cristãos provocasse um conflito difícil de resolver e que persiste até hoje.

Vemos como o espírito nesse contexto é identificado com o bem, e a matéria com o mal:

> A educação cristã no sentido espiritual levou inevitavelmente a uma desvalorização indevida da physis e, com isto, produziu uma imagem otimista distorcida do homem. Julgamo-nos excessivamente bons e espirituais, somos por demais ingênuos e otimistas. (IDEM, 1986: 61-62)

Ressaltamos que, para expressar o pólo do bem, Jung se refere à ausência de pecado em Cristo, de modo que essa ausência o diferenciaria do resto da humanidade, portadora do pecado e, portanto, do mal. Cristo não é, por conseguinte, uma figura de totalidade. Ele representa só um dos pólos: o pólo do bem ou, em outras palavras, do espírito, sendo o Diabo o outro pólo, o do mal e da matéria:

> A vinculação com a physis, com o mundo material e suas exigências, provocou a posição ambígua do homem, o qual, por um lado, talvez possua a capacidade de ser iluminado, mas por outro se acha submetido ao "Senhor deste mundo" ("Infeliz de mim! Quem me livrará deste corpo de morte?"). Cristo, ao invés, graças à sua ausência de pecado, vive no reino platônico das idéias puras, onde só o pensamento do homem pode chegar, mas não o próprio homem em sua totalidade. O *homem é* verdadeiramente a *ponte* que transpõe o abismo entre este mundo, o reino do tenebroso Tricéfalo, e a Trindade celeste. É por isso que sempre houve desde os neopitagóricos gregos até o *Fausto* de Goethe e mesmo nas épocas de fé incondicional na Trindade a procura de um quarto elemento perdido. (IDEM, 1983: 65)

Vemos aparecer o tema da quaternidade, fundamental na gnose junguiana. É um tema que Jung identifica já nos escritos naasenos descritos por Hipólito (Cf. IDEM, 1988: 217). Ao conferir nos *Elenchos* o parágrafo referido por Jung, percebemos que talvez a interpretação dele seja discutível. A menção explícita no texto de Hipólito é a uma tríade, constituída primeiro pelo homem superior ou *Adamante*, depois pela “natureza mortal de abaixo” (HIPÓLITO in MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 43. Tradução nossa), e o terceiro elemento seria “a raça não dominada que alcançou o lugar superior” (*Ibid.*: 43). O primeiro elemento, o Adamante, seria sim formado por quatro figuras bíblicas, mas o princípio nao deixa de ser uma tríade. Não vamos discutir aqui a exatidão da leitura de Jung. Além da

ambigüidade de Hipólito, não deixa de ser uma fonte secundária e, portanto, discutível, visto que não se conserva nenhum texto primário dos naasenos que possa confirmá-la. O que nos interessa é que essa era a interpretação de Jung, assim vamo-nos limitar a resumi-la para o presente trabalho.

Podemos dizer que para Jung o cristianismo ortodoxo teria uma visão trinitária de Deus, enquanto os naasenos a teriam quaternária. O quarto elemento se expressaria ora como o "Adão inferior", que "... corresponde ao homem comum e mortal" (JUNG, 1988: 218), ora como "... uma etapa preliminar tenebrosa e animalesca (ou teriomórfica) do mesmo, ou seja, na serpente criada antes do homem, o Naas dos gnósticos" (*Ibid*.: 220). Jung queria ver essa passagem indicando que o mal estava originariamente contido em Deus. Mas, se consultamos Hipólito, encontramos o seguinte a respeito de Naas: "Todas as coisas lhe estão submetidas, ela é boa, ela contém em si mesma a bondade de todas as demais coisas como no chifre do unicórnio, e ela outorga a formosura a todos os seres em concordância com sua natureza e sua peculiaridade". (HIPÓLITO in MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 61. Tradução do autor)

Essa Naas que nos apresenta Hipólito não parece ter nada a ver com o mal; pelo contrário, ela é boa e contém a bondade de tudo. Ela parece mais ao Deus *Summum Bonum* do que ao Abraxas dos *Septem Sermones ad Mortuos*. A essa objeção Jung poderia ter-nos respondido com o seguinte parágrafo:

> Os textos gnósticos demonstram inequivocamente que o aspecto tenebroso das figuras metafísicas lhes era familiar, e a prova disto é o grande choque que provocaram. (Pense-se, por exemplo, na identificação do Deus bom com Príapo, ou do Ánthropos com o Hermes itifálico!). Acresce também que foram os gnósticos (Basílides) que discutiram longamente o problema do mal (pothen to kakon? – de onde vem o mal?). A figura serpentina do Nous (...) de modo algum significa que a serpente tinha um aspecto exclusivamente bom... assim também o Diabo, "a antiga serpente", era o inimigo de Cristo. (JUNG, 1988: 220-221)

Vamos tentar confirmar em Hipólito essas afirmações. Vejamos então o que Hipólito dizia exatamente no fragmento ao qual nos remete Jung ao equiparar Deus com Príapo: "O Bom é Príapo, aquele que criava antes que nada fosse; por isso Ele é chamado de Príapo, porque Ele pré-criou todas as coisas" (HIPÓLITO in

MONTSERRAT TORRENTS, 2001: 109). Continuamos observando aqui uma identificação de Príapo com o Bem. Nada de tenebroso, aparentemente. Porém, como que para negar o que acabamos de citar e confirmar a Jung, no parágrafo anterior Hipólito expõe o seguinte: “Também a este (a Cristo) quis seduzir Naas, mas ele não pode (...). Furioso Naas ao não poder-lho seduzir, fez com que fosse crucificado. Ele, nada obstante, abandonou o corpo de Éden no lenho, ascendeu para o Bom”. (*Ibid.:* 108-109).

Se acima víamos Naas identificado com o Bem, aqui aparece como oposto a ele. Mas acontece que o Naas desse último fragmento não é o mesmo do primeiro, aquele dos naasenos, senão que aparece em Hipólito quando se refere a outro texto: o Livro de Baruch de Justino. Se bem que os naasenos rendiam culto a Naas, a quem consideravam a Divindade e o Bem supremos, a serpente do livro de Baruch preserva a visão funesta da Bíblia, como tentadora de Adão. A Naas de Baruch nada parece ter a ver, além do nome, com a Naas dos naasenos.

Ainda assim, caberia questionar se a identificação do Deus Bom com Príapo, que encontramos em Hipólito, não confirmaria a visão de Jung, segundo a qual o Deus Bom se identificaria com uma figura teriomórfica maligna. Por um lado, poder-se-ia associar Príapo com a serpente pelo caráter fálico de ambos. Seria fácil para um psicanalista concordar com essa interpretação, mas talvez para um historiador não estivesse tão clara. Para este, o argumento seguiria outro rumo: de fato, Montserrat Torrents comenta numa nota a pé de página que a passagem em que Hipólito menciona Príapo provavelmente se trate de um acréscimo, pois não condiz com nada do restante atribuído a Justino. De modo que a argumentação de Jung em favor de que para os gnósticos haveria uma identificação entre Deus e o diabo é questionável. Ao que nos parece, contradiz a visão geral dualista do gnosticismo, segundo a qual haveria uma separação nítida entre bem e mal. Se em algum grupo, em algum texto – como parece mostrar, com todas as reservas, a citação de Hipólito – existia tal identificação, tratar-se-ia de uma exceção contrária à generalidade. Essa exceção pode aproximar-se mais das idéias de Jung, mas aí já é exagerada a afirmação de que “Os textos gnósticos demonstram inequivocamente que o aspecto tenebroso das figuras metafísicas lhes era familiar”. (JUNG, 1988: 220-221)

3.4.3 - Gnose vs. gnosticismo

No capítulo 3, item 5.1.4, comentávamos como dogma e ritual poderiam, na visão de Jung, ser considerados formas mitigadas de gnose. Cabe, contudo, lembrar do apontado no capítulo I, item 1, quando distinguíamos entre “gnosticismo” como movimento dos primeiros séculos da era cristã, de “gnose”, no sentido proposto por Quispel, conforme capítulo um, e adotado por Hanegraff (Cf. in BROEK, 1998: 372-373), ou seja, como forma de conhecimento contraposta a fé e razão. Ao falar em dogma católico, Jung assinala também uma diferenciação:

> ...o dogma deve sua existência e forma, por um lado, às experiências de “gnose” (não confundir gnose com gnosticismo) – consideradas como reveladas e imediatas; p. ex., o Homem-Deus, a cruz, a concepção virginal, a Imaculada Conceição, a Trindade, etc. – e, por outro lado, a colaboração ininterrupta de muitos espíritos e de muitos séculos. (JUNG, 1978: 50-51)

Nesse parágrafo, Jung se refere ao modo como a gnose vai se transformando em dogma, tema tratado acima. Chama a atenção a nota em que Jung se preocupa em diferenciar gnose de gnosticismo. Quanto à gnose, nesse e em outros textos Jung estaria basicamente de acordo com Hanegraff: “Considero (...) a gnose religiosa um empreendimento gigantesco do espírito humano que tenta extrair um conhecimento do mundo a partir do interior” (IDEM, 1989: 326). Certamente, o “interior” ao que se refere Jung tem umas características intimamente ligadas a suas teorias psicológicas, não necessariamente coincidentes com a visão de Hanegraff; mas mesmo assim encaixaria dentro da noção de conhecimento contraposto a fé e razão. No entanto, ao se referir especificamente ao gnosticismo, Jung ressalta a...

> ...atitude orgulhosa (...) que surge a partir do momento em que o iluminado se identifica com sua luz (…), julgando-se assim acima de suas trevas. Ele se esquece de que a luz só tem sentido quando ilumina as trevas e de que sua iluminação só serve para ajudá-lo a conhecer as próprias trevas (...). A Igreja viu o perigo do irrealismo gnóstico e por isso sempre insistiu, com razão prática, no aspecto concreto dos fatos históricos, embora os primeiros escritos do Novo Testamento previssem a deificação final do homem, e isso numa singularíssima concordância com as palavras da serpente do paraíso: "Eritis sicut dii". (IDEM, 1985b: 86-87)

Vemos aqui como Jung distingue também entre o gnosticismo referido ao contexto dos primeiros séculos da era cristã e “gnose” no sentido amplo referido acima. Contudo, a preocupação para fazer tal distinção não seria exatamente a mesma dos historiadores. Jung continua interessado precisamente na separação entre luz e trevas ou, em outras palavras, entre espírito e corpo. Jung aponta aqui uma visão mais realista da Igreja por causa do interesse no “aspecto concreto dos fatos históricos”, mesmo que isso fosse só por uma “razão prática” (*Ibid.:* 86-87). Num outro plano, ele critica a Igreja pela doutrina agostiniana da *privatio boni*, segundo a qual o mal não existiria enquanto tal, ele seria só uma ausência de bem (Cf. JUNG, 1985a: 74). Aqui o gnosticismo teria uma visão mais realista, ao considerar o mal como uma entidade per se, como portador de um caráter ontológico, mas, na prática, devido ao seu anticosmicismo, o gnosticismo identificar-se-ia só com o espírito, fazendo uma rejeição do mundo material ainda maior que o cristianismo ortodoxo.

Todos esses matizes fazem difícil a leitura de Jung. Acreditamos que com os exemplos apresentados é possível apreciar a importância de ter um conhecimento dos temas aos quais ele se refere para poder compreender e discutir seus escritos. Ler *Jung desde Jung* é limitado, assim como estudar o gnosticismo só a partir das opiniões dele. A teoria junguiana pode talvez ajudar para uma maior compreensão do gnosticismo, mas ao mesmo tempo o conhecimento do gnosticismo do ponto de vista de outros autores e outras disciplinas também ajudará uma melhor compreensão de Jung. No caso que nos interessa, das noções de corpo e mente na teoria junguiana.

3.5 - O *Codex Jung*

3.5.1 - Circunstâncias da compra do *Códice I de Nag Hammadi* pelo Instituto Jung

O Códice I de Nag Hammadi foi adquirido pelo Instituto Jung de Zurique no ano de 1952, para ser oferecido a Jung como presente no seu octogésimo aniversário. Foi por esse motivo, e apesar da resistência do próprio homenageado, que o códice foi nomeado como *Codex Jung*.

O Códice I consta dos seguintes livros:

1 Oração de Paulo

2 Apócrifo de Santiago

3 Evangelho da Verdade

4 Tratado sobre a ressurreição

5 Tratado tripartite

O Códice havia sido extraído ilegalmente do Egito, motivo pelo qual o Instituto Jung se comprometeu com o governo egípcio a devolvê-lo assim que fosse editado. Houve dificuldades com os editores, pois, ao que parece, por problemas econômicos e pessoais, trabalharam muito vagarosamente, impedindo o acesso de acadêmicos aos textos. Entretanto, Jung sempre mostrou o maior interesse em que fossem rapidamente publicados e fez o possível para que estivessem acessíveis aos estudiosos interessados. (Cf. ROBINSON, 2009).

3.5.2 - Importância do *Codex* no pensamento de Jung

Podemos afirmar que o Códice teve pouca influência nas idéias de Jung sobre gnosticismo. Em primeiro lugar, porque quando da aquisição pelo Instituto, Jung contava com 77 anos. Aliás, antes de sua morte em 1961, só havia sido publicado, em 1956, um dos textos que formam parte do códice, aquele conhecido como Evangelho da Verdade. Os demais foram publicados entre 1961 e 1975, sendo neste ano devolvido ao Museu Copto de Cairo, após vinte e dois anos no exterior.

Na palestra de apresentação do códice em 1953, Jung disse ter conhecimento do conteúdo de três dos tratados que o compunham. Ele mencionou o Evangelho da Verdade, acrescentando que se trata de um escrito valentiniano. Como já vimos, esse texto foi o primeiro a ser publicado em 1956, três anos depois de pronunciada a palestra, de onde deduzimos que Jung devia ter acesso a alguma tradução prévia. Dos outros dois tratados não mencionou o título, apenas que eles estavam “na mesma linha da descrição que Hipólito faz em seu *Elenchos* dos gnósticos, sobretudo dos naassenos e peráticos” (JUNG, 2000: 414-415). No entanto, os historiadores contemporâneos consultados concordam que todos os

textos do Códice I são valentinianos, de modo que o conhecimento que Jung tinha deles não devia ser muito profundo, o que vem confirmar a pouca influência que o códice teve no seu pensamento. Ele mesmo afirmou na conferência que a Igreja conservou o essencial do gnosticismo nos escritos dos padres (Cf. *Ibid.:* 415), o que indica que suas idéias ter-se-iam formado principalmente a partir destes últimos. Aliás, dado o avançado da idade de Jung, era de se esperar que seu pensamento estivesse bem assentado e pouco disposto a grandes câmbios. Por tudo isso, devemos considerar a compra do códice por parte do Instituto Jung e os trabalhos subseqüentes para a publicação, com todas as dificuldades que geraram, como mais um indicador do grande interesse que Jung tinha no tema, mas com pouca ou nenhuma influência nas obras que nos legou.

3.5.3 - Cristianismo, gnosticismo e psicologia na palestra de apresentação do *Codex Jung*

Nessa palestra, Jung afirma que o cristianismo tem contribuído no desenvolvimento da consciência da humanidade. Porém, ele especifica que não está falando de todas as formas de cristianismo: só aquelas expressões onde ele não ficou paralisado permitiram a conscientização do lado escuro do ser humano (Cf. *Ibid.:* 251). Jung assevera que "... Cristo é em primeiro lugar aquele que traz a luz" (*Ibid.:* 249). Nesta altura do presente trabalho, podemos entender sem dificuldade que Jung estivesse se referindo ao gnosticismo, assim como à cabala e à alquimia, continuações medievais da tradição gnóstica segundo ele.

Para Jung, a importância do gnosticismo estava em mostrar o modo como foi acolhida a mensagem cristã pelo inconsciente da época. Ele faz referência ao que chama de fenômenos de assimilação: alegorias e símbolos que iluminariam a figura metafísica de Cristo. Podemos enquadrar essa afirmação no que vimos em pontos anteriores sobre a espiritualização que, segundo Jung (1916, 1986) deu-se naquela época. No mesmo sentido, ele também afirma na conferência que se estava produzindo um processo oposto na atualidade, isto é, um retorno do pensamento materialista comparável ao do paganismo, como já vimos noutros pontos. A assimilação seria, na opinião dele, tema para psicólogos e psiquiatras, e nisso se justificaria o interesse do Instituto na aquisição do códice. Os fenômenos de assimilação são observáveis quando a consciência individual confronta sua própria

sombra, e é disso que trata a psicologia junguiana. Mas este já é um tema para o próximo capítulo, onde nos ocuparemos da teoria.

Neste capítulo traçamos paralelos com o gnosticismo que aparece nos textos junguianos. Jung qualificou sua autobiografia de mito, e sua leitura mostra que se trata de um mito predominantemente gnóstico. Nela, a teoria queda relegada a um segundo lugar e, de algum modo, subordinada ao mito vital de Jung. Os *Septem Sermones ad Mortuos* têm um caráter mítico do começo ao fim; porém, é fácil reconhecer neles o germe em linguagem gnóstica do que mais tarde seria a teoria junguiana. Em geral, o rastro da gnose pode ser detectado em toda a obra de Jung. Aqui, apresentamos os principais traços desse rastro, sem acudir, na medida do possível, à teoria. No próximo capítulo abordaremos tais influências na teoria junguiana, em particular no que se refere a corpo e mente.

Capítulo IV: TEORIA JUNGUIANA

Neste capítulo discorremos sobre alguns aspectos relevantes da teoria junguiana em relação à gnose. Dentre eles, destacam-se aqueles relacionados a mente e corpo. De fato, o projeto original se centrava na relação mente-corpo, mas ao longo da pesquisa ficou clara a necessidade de dedicar mais atenção a outros aspectos. Consideramos importante aproximarmo-nos deles para obter uma compreensão mais acurada do nosso tema central. De outro modo, poderia desvirtuar-se a visão da relação entre mente e corpo na perspectiva junguiana.

Portanto, faremos o seguinte caminho: em primeiro lugar, veremos algumas noções que caracterizam a teoria junguiana, para a continuação ir discutindo possíveis correspondências com idéias gnósticas. Depois entraremos a considerar em que medida faz sentido considerar que a teoria junguiana é uma doutrina religiosa, e nesta medida a possibilidade de falar em gnose junguiana, assim como de chamar Jung de herege. Por último, refletiremos sobre alguns aspectos éticos da teoria junguiana em relação com o gnosticismo. E, ao longo de esse percurso, daremos atenção àquilo que se refere à mente e ao corpo.

4.1 - Principais aspectos teóricos

O conceito de si-mesmo é fundamental para os nossos objetivos. Introduziremos noções mínimas de teoria junguiana para melhor compreendê-lo.

4.1.1 - Arquétipos e inconsciente coletivo

Talvez o conceito mais conhecido da teoria junguiana seja o de inconsciente coletivo. Vamos oferecer uma idéia geral, partindo da noção freudiana de inconsciente que o precedeu. Muito antes de Freud já se falava do inconsciente, mas foi ele o primeiro a formular uma teoria médico-psicológica sobre o tema. Segundo nos diz Jung (1997, p. 4), para Freud o inconsciente estaria constituído basicamente por material rejeitado da consciência em decorrência de conflitos morais. Todos os conteúdos inconscientes já teriam sido conscientes anteriormente. Entre consciência e inconsciente haveria uma instância psíquica, a censura, que

impediria àquele material, incompatível com os valores incorporados pela pessoa do ambiente no qual se desenvolveu, tornar-se consciente. Em outras palavras, haveria uma repressão desses conteúdos. Com isto o conflito não desapareceria, teria apenas se deslocado para um âmbito psíquico fora da percepção direta da pessoa. Por estarem os conteúdos do inconsciente carregados de energia psíquica (libido), haveria uma tendência permanente para que eles voltassem à superfície, mas a censura atuaria como um dique de contenção que os impediria de sair.

Jung (1997) considerava a hipótese freudiana de inconsciente válida para muitas situações encontradas na prática clínica. O inconsciente freudiano – conteúdos reprimidos – junto aos conteúdos subliminares, aqueles que não têm carga energética suficiente para aflorar na consciência, era chamado por ele de inconsciente pessoal.

Porém, Jung percebia muitas outras situações não explicáveis pela concepção de inconsciente pessoal, para as quais formulou outra hipótese, a do inconsciente coletivo. Segundo Jung (1986), o inconsciente coletivo incluiria formas ou predisposições inatas herdadas dos ancestrais e que pertenceriam a toda a humanidade.

O inconsciente coletivo estaria constituído pelo que Jung (1986) chamou de arquétipos: sistemas de prontidão que seriam ao mesmo tempo imagens e emoções. Como a estrutura do cérebro, os arquétipos também seriam hereditários; segundo esse ponto de vista, nascemos com um cérebro e também com uma psique herdada – mesmo que haja ressalvas quanto a essa afirmação, como veremos mais à frente. O conceito de arquétipo se refere à existência de determinadas formas potenciais na psique presentes em todo tempo e em todo lugar. Arquétipos podem expressar-se em sonhos, fantasias em estado de transe ou também em delírios psicóticos; mas também em lendas e contos de fadas, assim como – e aqui está o interesse para nosso trabalho – em mitos, visões místicas, rituais, dogmas e outras manifestações religiosas.

Amiúde se outorga a Jung a paternidade do conceito de arquétipo, mas este é muito antigo e o próprio Jung o atribui a outros autores anteriores. Para ele, arquétipo é uma perífrase explicativa do *eidos* platônico e, nessa linha, um número de autores antigos já se referiram a tipos arcaicos ou primordiais, isto é, a imagens universais que teriam existido desde os tempos mais remotos. Entre eles, Jung cita

um autor estreitamente relacionado com nosso tema, nada menos que Irineu de Lyon: “Em Irineu... se lê: ‘O criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos’” (JUNG, 2007: 16).

Em si mesmos, os arquétipos seriam inatingíveis. Só seriam apreensíveis suas manifestações em imagens e motivos arquetípicos, que não devem ser confundidos com os arquétipos em si:

> Qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere, de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a essa representação (...). Aquilo que entendemos por "arquétipos" é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as representações arquetípicas (...). A (...) Psicologia (...) tem a desventura de dar a seu objeto, o inconsciente, um nome que tem sido freqüentemente criticado por ser meramente negativo. (JUNG, 1984: 218-219)

Lembremos agora da teologia negativa que encontrávamos no gnosticismo, segundo a qual a divindade só poderia ser definida enumerando aquilo que ela não é, por não existir possibilidade de ser expressa diretamente. Podemos apreciar como a noção junguiana de inconsciente é também caracterizada pela sua negatividade, um motivo a mais que permite assimilar a idéia de inconsciente à de Deus. Na gnose junguiana há uma analogia entre o inconsciente coletivo e o pleroma, pelo fato de ser a matriz a partir da qual nascem todos os conteúdos psíquicos. Por este motivo, segundo Jung, os gnósticos teriam projetado o inconsciente no pleroma.

Acabamos de ver que o inconsciente coletivo está composto por arquétipos. O arquétipo em si é, portanto, inconsciente. Para atingir à consciência o arquétipo precisa do símbolo. Símbolo seria, portanto, aquilo que a consciência percebe do arquétipo:

> Se o arquétipo aparece no agora e no aqui do tempo e do espaço, se pode ser percebido de alguma forma pela consciência, falaremos da presença de *símbolos*. Isto significa que todo símbolo é também ao mesmo tempo, um arquétipo, que tem de estar determinado por um arquétipo *per se* não perceptível (...) Nada obstante, um arquétipo não há de ser forçosamente considerado como idêntico a um símbolo... (o arquétipo) é sempre... um símbolo potencial e o seu “núcleo dinâmico” está em todo momento

> disposto... a se atualizar e aparecer como símbolo. (JACOBI, 1983: 73. Tradução nossa)

Poderíamos falar muito mais a respeito do símbolo na teoria junguiana. No entanto, para os objetivos do presente trabalho basta o que acabamos de citar. Quando aparecer o termo *símbolo* na obra de Jung, deveremos pensar na expressão de um arquétipo.

4.1.2 - O si-mesmo

Dentre os diferentes arquétipos se destaca o do si-mesmo. O si-mesmo, entendido como conceito empírico, compreende a totalidade dos fenômenos psíquicos que acontecem no ser humano. Entretanto, como só podem ser empíricos os fenômenos conscientes, e o si-mesmo incluiria também um setor inconsciente, ele deve ser considerado como um postulado parcialmente empírico – ou potencialmente empírico, na medida em que o material inconsciente pode passar a ser consciente (cf. JUNG, 1994b:562-563). O si-mesmo é também o centro regulador da psique. Possui um caráter paradoxal, pois, uma vez que é o centro da psique, o si-mesmo seria como uma circunferência que envolve sua totalidade, tanto consciente como inconsciente pessoal e coletiva.

Como centro da psique, o si-mesmo não deve ser confundido com o *eu*, que seria unicamente o centro da consciência. Desse modo, o si-mesmo é experimentado como objeto e não como sujeito, já que o seu caráter inconsciente faz com que só possa ser vivido indiretamente mediante projeções.

O si-mesmo é também uma fonte de energia psíquica. Segundo Jung (1988), a psique total englobada no si-mesmo é constituída por pares de opostos[2]. Analogamente ao que acontece na física, onde as polaridades geram diferenças de potencial, entre os opostos da psique também se produziria uma tensão geradora de energia:

> (O si-mesmo) não é apenas uma grandeza estática ou uma forma persistente, mas também um processo dinâmico, do mesmo modo que os antigos não

[2] Mais à frente, no subitem 4.1.4, A*nimus* e *anima*, voltaremos ao tema das polaridades.

> consideravam a “imago Dei” presente no homem como uma marca morta deixada pelo sinete, mas como força atuante. (JUNG, 1988: 248)

Vemos aqui como Jung equipara o si-mesmo à *imago Dei* ou imagem de Deus. Expressões empíricas do si-mesmo podem ser figuras “de ordem superior” (JUNG, 1994b: 562) como rei, herói, profeta, salvador, deus, entre outras, que aparecem em sonhos, mitos e contos. Graficamente, viria representado por figuras de totalidade como círculo, esfera, quadrado, cruz, ou também imagens vegetais simétricas, como a rosa ou o lótus. Leão, serpente, dragão, urso, elefante, e outros animais poderosos são também bons alvos para as projeções do si-mesmo; igualmente, aranha, besouro, verme e borboleta podem expressar outros aspectos da totalidade psíquica (Cf. JUNG, 2007: 187-188). Jung explica deste modo essa abundância de possibilidades:

> O alcance indefinido da parte inconsciente torna, portanto, impossível uma apreensão e descrição completas da personalidade humana. Conseqüentemente, o inconsciente complementa o quadro com figuras vivas, que vão do animal até a divindade como os dois extremos além do humano. Além disso, o extremo animal é complementado pelo acréscimo do vegetal e do abstrato inorgânico, tornando-o um microcosmos. Estas complementações são encontradas com grande freqüência como atributo em imagens divinas antropomórficas. (JUNG, 2007: 187-188)

Muitas dessas imagens são, assim, segundo Jung, imagens de Deus. Em outras palavras, uma das expressões do si-mesmo é precisamente a *imago Dei*. “Não podemos distinguir entre os seus símbolos (da totalidade, do si-mesmo) e a *imago Dei*” (JUNG, 1988: 30). A figura de Abraxas dos *Septem Sermones ad Mortuos* (Cf. no item 3.3) é uma imagem que encaixa particularmente bem na idéia de si-mesmo, e podemos considerá-la como precursora desse conceito nos *Septem Sermones ad Mortuos*. Cristo, como representação de uma totalidade de natureza divina, também exemplifica o arquétipo do si-mesmo (cf. JUNG, 1988: 35). No entanto:

> Não há dúvida que a concepção cristã primitiva da “imago Dei”, encarnada em Cristo, expressa uma totalidade universal que contém em si o lado animal do homem (pecus!). Mas, mesmo assim, falta ao símbolo de Cristo a

> totalidade entendida no sentido moderno, porque em vez de incluir exclui, expressis verbis [expressamente], o lado noturno das coisas, como um antagonista luciferino. Embora a exclusão do poder maligno fosse plenamente conhecida pela consciência cristã, para ela tudo isso não passava de uma sombra vazia, pois a doutrina da "privatio boni" (...) conferiu ao mal a fisionomia de um bem apenas diminuído, privando-o assim de toda substância (...). Baseada nesta premissa surgiu a opinião segundo a qual "omne bonum a Deo, omne malum ab homine" [todo bem provém de Deus e todo mal provém do homem]. Foi também desta premissa que decorreu a eliminação posterior do demônio em certas doutrinas protestantes. (JUNG, 1988: 38)

Vários temas importantes da gnose junguiana, mencionados neste e em outros capítulos anteriores, aparecem aqui. Em primeiro lugar, o si-mesmo expressando-se como imagens de Deus; em segundo, a identificação do lado animal do homem; terceiro, a discrepância da gnose junguiana com o cristianismo ortodoxo a respeito do mal como ausência de bem; quarto, o tema gnóstico da culpa divina. Por último, a alusão a certas doutrinas protestantes como exemplo extremo das formas contemporâneas de cristianismo.

4.1.3 - Animus e anima: as sizígias

Como mencionamos anteriormente, na visão de Jung o si-mesmo é constituído por pares de opostos. O par masculino e feminino seria uma das principais formas mediante as quais pode-se expressar essa polaridade.

Lembremos como, em muitos sistemas gnósticos, o pleroma estava composto por pares ou sizígias. Encontramos isso também nos *Septem Sermones ad Mortuos* de Jung (cf. item 3.2.3.2.). A tradução desses pares na teoria junguiana se expressa pelos arquétipos do *animus* e da *anima*. Jung considerava que o *eu* consciente tinha uma contraparte inconsciente na qual predominava o sexo oposto. O *eu* teria a tendência a se identificar com o sexo biológico. Assim, à pessoa do sexo masculino lhe corresponde a *anima* inconsciente, e à do sexo feminino o *animus*. A função principal dessas figuras é estabelecer uma relação entre consciente e inconsciente. Considerando que o inconsciente é oposto à consciência, a imagem contra-sexual em relação ao *eu* será a mais indicada para estabelecer uma comunicação entre ambos. Jung usava o termo sizígia para expressar a relação do eu com o *animus* ou a *anima*: "[O *animus* ou *anima* e o eu] formam uma sizígia ou *conjunctio* a qual simboliza

a essência da totalidade (tal como no hermafrodita platônico que se tomou mais tarde símbolo da totalidade perfeita na filosofia alquímica)" (JUNG, 2007: 191).

O uso do termo "sizígia" por Jung não se reduzia a esse caso de *animus-anima* e eu. Ele o utilizava para qualquer par masculino-feminino de figuras inconscientes. No inconsciente existem inúmeras figuras de ambos os sexos e, ao se equiparar o inconsciente ao pleroma, é de todo coerente chamar esses pares de sizígias.

> Historicamente encontramos a anima nas sizígias divinas, nos pares divinos masculino-femininos (...). Podemos afirmar tranqüilamente, acerca dessas sizígias, que elas são tão universais como a existência de homens e mulheres. Deste fato, naturalmente, resulta que a imaginação está presa a esse motivo de tal forma que em todo o tempo e lugar ela é motivada a projetá-lo sempre de novo. (JUNG, 2007: 72)

Mais adiante encontramos uma afirmação de Jung que permite confirmar a importância que ele dava aos mitos gnósticos como expressão da realidade psíquica:

> (A) sizígia (...) exprime o fato de que concomitantemente ao masculino sempre é dado o feminino correspondente. A propagação ampla e de extraordinária emocionalidade deste tema prova tratar-se de uma realidade fundamental e por isso de grande importância prática, não importando que cada psicoterapeuta ou psicólogo compreenda onde e de que modo este fato anímico influencia seu campo de trabalho específico. (JUNG, 2007: 77)

4.1.4 - Sombra

A sombra é o arquétipo que, junto aos de *animus* e de *anima,* mais influencia ou perturba o *eu*. Está constituído por aspectos ocultos ou inconscientes da personalidade, bons ou ruins, que o eu reprimiu ou jamais conheceu. São vivenciados pelo indivíduo como aspectos inferiores e possuem uma natureza emocional que lhes confere um grau maior ou menor de autonomia, o que faz com que apareçam amiúdo com um caráter obsessivo (Cf. JUNG, 1988: 6).

> A sombra compõe-se, em sua maior parte, de desejos reprimidos e de impulsos não civilizados, de motivos moralmente inferiores, de fantasias e ressentimentos infantis, etc. – todas aquelas coisas das quais não nos orgulhamos (...) Estas características pessoais não reconhecidas são muitas vezes experimentadas nos outros, através do mecanismo da projeção. (SHARP, 1997: 149)

Mas a sombra não está constituída unicamente por aspectos negativos ou inferiores da personalidade. Também pode conter instintos, habilidades e qualidades morais positivas. Potenciais a serem desenvolvidos nunca reconhecidos ou que foram rejeitados ao inconsciente, mas que compõem um potencial inexplorado da personalidade.

O tema da sombra tem um destaque especial no que diz ao tema de corpo e da mente em relação ao gnosticismo. Em itens posteriores voltaremos a ele, ampliando-o e clarificando-o. No próximo item vamos nos centrar nas noções de corpo e mente, conectando-as com as de *soma*, *psique* e *pneuma,* que aparecem no gnosticismo. Veremos também sua relação com a sombra, assim como diversas implicações no âmbito do religioso.

4.1.5 - Corpo, alma e espírito

Encontrávamos no gnosticismo um modelo antropológico tríplice, segundo o qual o homem se dividia em *soma, psique* e *pneuma*. Vamos mostrar como dos escritos de Jung se desprende uma divisão comparável:

> Da mesma forma como (...) a psique biológica instintiva, se resolve gradualmente nos processos fisiológicos do organismo, ou seja, no sistema de suas condicionantes químicas e físicas, assim também (...) o arquétipo denota um campo que não apresenta nenhuma das peculiaridades do fisiológico, mas que no fundo não pode ser mais considerado como psíquico, embora se manifeste psiquicamente (...). Como, porém, não temos consciência de sua natureza essencial (dos arquétipos) e, não obstante, eles são experimentados como agentes espontâneos, é quase certo que não temos outra alternativa senão a de definir sua natureza como "espírito" (...). A ser assim, sua posição estaria situada para além dos limites da esfera psíquica, analogamente à posição do instinto fisiológico que tem suas raízes no organismo material (JUNG, 1984: 220-221)

Em outras palavras, do mesmo modo que a psique está, por assim dizer, “fora” do corpo, mas em seus aspectos instintivos se aprecia uma conexão com

processos fisiológicos corporais, o arquétipo em si estaria também “fora” da psique, numa esfera que, por falta de nome melhor, podemos chamar de “espiritual”. Jung (1984) coloca a palavra assim entre aspas, porque não se estaria referindo a nada sobrenatural como o termo espírito originalmente denota, senão inferindo um ente natural a partir de suas manifestações. Temos assim o ser humano dividido entre corpo, psique e os arquétipos, que se encontrariam na esfera da “espiritualidade”. Corpo e arquétipos seriam algo diferente da psique, mas teriam nela suas manifestações. Deve-se advertir aqui que esta diferenciação é omitida em outros momentos, de modo que Jung qualifica o âmbito dos arquétipos em si – isto é, o inconsciente coletivo – de psíquico, quando deveria, segundo acabamos de ver, ser considerado metapsíquico. Por esse motivo consideramos o escrito que estamos tratando como fundamental para compreender a antropologia implícita na teoria junguiana. Jung prossegue:

> Na representação arquetípica e na percepção instintiva o espírito e matéria se defrontam no plano psíquico. Tanto a matéria como o espírito aparecem, na esfera psíquica, como qualidades que caracterizam conteúdos conscientes. Ambos são transcendentes, isto é, irrepresentáveis em sua natureza, dado que a psique e seus conteúdos são a única realidade que nos é dada sem intermediários. (*Ibid.*: 221)

Aparece aqui o termo *transcendente*, e cabe ressaltar que o uso que Jung faz dele não coincide exatamente com o que se costuma fazer em outros contextos. Se no religioso transcender faz referência ao extramundano, para Jung se trataria do extraconsciente. Na medida em que o si-mesmo, enquanto arquétipo e, como acabamos de ver, enquanto espírito no sentido junguiano, está além da psique, e nela se manifestaria como imagem de Deus, a relação do si-mesmo com sua imagem seria de transcendência. Note-se que Jung ainda está falando de transcendência em relação ao si-mesmo, não a uma divindade sobrenatural.

Por outra parte, “o arquétipo e o instinto constituem os opostos da mais extrema polaridade, como é fácil verificar, se comparamos um homem que está sob o domínio dos instintos com outro que é governado pelo espírito” (*Ibid.*: 211). O instinto seria governado pela fisiologia e, assim como ela, teria um caráter mecânico, compulsivo (cf. JUNG, 1984: 188). Por sua vez, o arquétipo situar-se-ia no pólo espiritual. Contudo, instinto e arquétipo estariam estreitamente ligados: “les

extremes se touchen [os extremos se tocam]" (*Ibid.*: 211), em expressão de Jung. E, "malgrado ou talvez por causa de sua afinidade com o instinto, o arquétipo representa o elemento autêntico do espírito" (*Ibid.*: 211).

Como conciliar, então, instinto e arquétipo – ou, em outras palavras, corpo e espírito? Para responder a esta pergunta, Jung faz uma analogia com a física, quando se considera que a energia elétrica é resultado da diferença de potencial entre os pólos positivo e negativo (cf. JUNG, 1984: 211). Entre corpo e espírito haverá uma tensão produtora de energia psíquica, o que, por sua vez, supõe que entre ambos haja uma relação de complementaridade. Essa relação expressar-se-á de maneiras diferentes dependendo do nível de desenvolvimento da consciência. Vejamos como:

> Os processos psíquicos parecem ser equilíbrios da energia fluindo entre o espírito e o instinto, embora a questão de saber se um processo pode ser descrito como espiritual ou instintivo (...) depende inteiramente do ponto de vista ou do estado de consciência. Uma consciência pouco desenvolvida (...) considerará os instintos, naturalmente, como fonte da realidade (...). Inversamente, uma consciência que se acha de algum modo em oposição com os instintos pode, em conseqüência de uma influência enorme, exercida pelos arquétipos, considerar os instintos de tal modo subordinados ao espírito, que as mais grotescas complicações "espirituais" podem surgir daquilo que são, indubitavelmente, processos biológicos. (JUNG, 1984: 212)

A consciência pouco desenvolvida seria aquela que apreende os objetos em função dos instintos, isto é, segundo reações estreitamente ligadas aos processos fisiológicos. A psicanálise freudiana, com sua ênfase no instinto sexual, seria um exemplo desse modo de entender. Em termos gnósticos, os qualificativos *hílico* e *sárquico* seriam os que melhor se ajustariam. A consciência situada próxima do pólo oposto, negadora dos instintos e, portanto, do corpo, seria aquela cujos interesses centrar-se-iam exclusivamente nos valores espirituais e corresponderia à dos psíquicos. O ser humano, na visão de Jung, teria essa tendência à unilateralidade, de modo que o mais comum seria a consciência ficar presa num dos dois pólos (cf. JUNG, 1984). E, na medida em que a consciência estaria dominada por um pólo só, o pólo oposto passaria a formar parte do inconsciente.

No entanto, algumas pessoas não conseguiriam suportar essa unilateralidade e sentiriam a necessidade de assimilar os conteúdos opostos submersos no inconsciente – isto é, em outras palavras, assimilar aspectos da sombra:

> A confrontação com o arquétipo ou com o instinto é um problema ético de primeira ordem, cuja urgência, porém, só é sentida por aquelas pessoas que se vêem em face da necessidade de tomar uma decisão quanto à assimilação do inconsciente e à integração de sua personalidade. Mas esta necessidade só acomete aqueles que se dão conta de estarem com uma neurose ou de que nem tudo vai bem com sua constituição psíquica. Mas estes, certamente, não são a maioria. O homem comum, que é predominantemente o homem da massa, em princípio não toma consciência de nada nem precisa fazê-lo. (JUNG, 1984: 213)

Assim, na visão de Jung, a neurose pode ser considerada a ante-sala da gnose. Os neuróticos seriam então os escolhidos ou, pelo menos, aqueles que têm a oportunidade de “conhecer”. A terapia analítica como conhecimento dos instintos através de suas manifestações arquetípicas iria produzindo o conhecimento libertador. Em concordância com esse ponto de vista, o mito gnóstico da vida de Jung, segundo é narrado na autobiografia, pode ser lido como o processo de autocura da sua neurose (cf. JUNG, 1981, passim).

Não é difícil encontrar aqui uma nova semelhança com o gnosticismo. Como vimos no capítulo II, a ignorância era responsável por manter o espírito prisioneiro no mundo material. Aflição, medo, estupor e incerteza foram as paixões experimentadas por Sabedoria como resultado do seu erro, e hoje poderiam ser qualificadas como sintomas neuróticos. Essas e outras paixões eram, aliás, incorporadas pela alma humana e mediante elas os arcontes mantinham o espírito preso no corpo e na matéria. A psicoterapia é a proposta redentora de Jung:

> Graças à "imaginação ativa" podemos fazer a descoberta do arquétipo sem precisar recuar e mergulhar na esfera dos instintos, o que nos levaria a um estado de inconsciência onde é impossível qualquer conhecimento, ou, pior ainda, a uma espécie de substitutivo intelectualista dos instintos. (JUNG, 1984: 216)

Não se trata de satisfazer os instintos indiscriminada e inconscientemente. Trata-se de conhecer, não de agir compulsivamente. Mas o conhecimento (gnose) não deve confundir-se com a intelectualização dos instintos. Essas podem ser formas errôneas e não incomuns de entender um processo psicoterápico. Jung (1984) alude aqui à “imaginação ativa”[3], método de psicoterapia que ele desenvolveu, que consiste em dar expressão a conteúdos inconscientes mediante um diálogo entre o eu e as imagens produzidas pelo inconsciente (imaginação). O diálogo e a integração entre essas duas instâncias seria o objetivo não só da imaginação ativa, mas também da psicoterapia junguiana em geral. Não vamos entrar em maiores detalhes, pois não é o intuito deste trabalho ser um tratado de psicoterapia. Queremo-nos limitar a mostrar nesse ponto a relação entre arquétipo-espírito e instinto-corpo. Continua Jung:

> Para usarmos uma semelhança com o espectro, isto significa que a imagem instintiva deve ser localizada, não no extremo vermelho, mas no extremo violeta da escala cromática. O dinamismo do instinto situa-se, por assim dizer, na parte infravermelha do espectro, ao passo que a imagem instintiva se localiza na parte ultravioleta. Se nos recordarmos do conhecido simbolismo das cores, então, como já dissemos, o vermelho não combina tão mal com o instinto. Mas, como seria de esperar o azul combina melhor com o espírito do que o violeta. Esta é a chamada cor "mística" que retrata satisfatoriamente o aspecto indubitavelmente "místico" ou paradoxal do arquétipo. O violeta é composto pelo azul e pelo vermelho, embora, no espectro, ele apareça como uma cor autônoma. (JUNG, 1984: 216)

Em nota de pé de página, Jung explica a atribuição do azul ao espírito por ser a cor do ar e do céu, enquanto que o vermelho seria uma cor quente que exprimiria sentimentos e emoções (cf. JUNG, 1984:216). O que nos interessa ressaltar é que, em palavras de Jung, a cor violeta, mistura de vermelho e azul, ou seja, de instinto e espírito, é a cor mística que melhor expressa o caráter paradoxal do arquétipo. Aqui Jung parece contradizer a citação acima, na qual definia a natureza do arquétipo como espiritual, mas agora fala de uma integração com o instinto. Acreditamos que essa incongruência pode ser respondida por estar agora se referindo não ao arquétipo em si, mas a sua expressão em imagens; o arquétipo saiu da esfera puramente espiritual e entrou na psíquica, onde se defronta com o instinto, o qual, por sua vez, expressar-se-á em imagens de modo diferente do puramente somático.

[3] Uma introdução ao método da imaginação ativa pode ser encontrada em JOHNSON, 1989.

É por isso também que Jung fala em paradoxo. O espiritual “puro”, representado pela cor azul, estaria fora do âmbito da psique; para o arquétipo, ou, melhor, para sua expressão em imagens, adéqua-se melhor a cor violeta, mistura de vermelho e azul, conexão do espírito com o instinto. A imagem arquetípica é paradoxal, ao mesmo tempo espiritual e corporal, portanto “mística”. Em conseqüência, podemos entender que, no âmbito da psique, a imagem arquetípica expressa a realidade do instinto de forma diferente da biológica:

> O instinto comporta dois aspectos: de um lado, é experimentado como um dinamismo fisiológico, enquanto, do outro lado, suas múltiplas formas penetram na consciência como imagens, desenvolvendo aí efeitos numinosos que oferecem ou parecem oferecer o mais agudo contraste com os impulsos fisiológicos. Para os que conhecem bem a fenomenologia religiosa, não constitui nenhum segredo o fato de que, embora a paixão física e espiritual sejam inimigos mortais, contudo, não deixam de ser irmãs e, por isto, basta apenas um pequeno toque, para que uma delas se converta na outra. Ambas são reais e formam um par de opostos, o que é uma das fontes mais fecundas de energia psíquica. (JUNG, 1984: 217)

Jung diferencia aqui duas formas de experimentar o instinto: como dinamismo fisiológico e como imagem. Ele não diz aqui explicitamente que essa imagem é arquetípica, mas sim que desenvolve efeitos numinosos que contrastariam com os impulsos instintivos, qualidades estas que se aproximariam do espiritual. Ele continua falando, portanto, de imagens arquetípicas, em concordância com o que víamos acima.

4.2 – Ciência e religião

Dando continuidade ao ponto anterior, vamos agora considerar algumas questões polêmicas do ponto de vista religioso. Em primeiro lugar, vamos discutir sobre o caráter gnóstico ou agnóstico presente nos escritos de Jung. A discussão está diretamente relacionada à acusação apontada na introdução, segundo a qual Jung pretendia fundar um movimento religioso. Veremos a seguir que a discussão da noção de si-mesmo, introduzida em 4.1.2, é capital para compreender esta questão.

4.2.1 - Jung, gnóstico ou agnóstico?

Jung (1988) utiliza com freqüência a expressão *imago Dei* para se referir ao si-mesmo. Cabe aqui ressaltar que ele se preocupa em estabelecer uma diferenciação entre Deus e Sua imagem. Alguns autores junguianos escrevem *Si-mesmo* com maiúscula, o que se poderia interpretar erroneamente – ou talvez seja produto de uma má compreensão desses autores – como se Jung identificasse Deus com um conteúdo do inconsciente coletivo (cf. STEIN, 2008: passim). Se estiver correta essa interpretação, a gnose junguiana estaria, em certo sentido, muito mais próxima do gnosticismo dos primeiros séculos: Deus habitaria, ele próprio, o interior do homem, e deste modo seria possível conhecê-Lo ao contemplar o próprio interior. Ao mesmo tempo, poder-se-ia pensar que a entidade "Deus" – ou Si-mesmo com maiúscula – estaria sendo reduzida a um conteúdo do inconsciente coletivo, de modo que sem seres humanos não existiria Deus.

Alguns textos de Jung parecem afirmar a presença da Divindade na alma humana. Um dos mais claros talvez seja este:

> Já fui acusado de "deificar a alma". Isto é falso, *não fui eu, mas o próprio Deus quem a deificou!* Não fui eu que atribuí uma função religiosa à alma; simplesmente apresentei os fatos que provam ser a alma "naturaliter religiosa", isto é, dotada de uma função religiosa: função essa que não inventei, nem coloquei arbitrariamente nela, mas que ela produz por si mesma (...). Numa trágica cegueira, esses teólogos ignoram que não se trata de provar a existência da luz, e sim de que há cegos incapazes de saber que seus olhos poderiam enxergar. Seria muito mais importante ensinar ao homem a arte de enxergar. (JUNG, 1994: 25)

Certamente, a partir desse exemplo parece possível asseverar que Jung afirmava a presença de Deus na alma humana. Vemos como nesse trecho ele fazia inclusive uso da metáfora da cegueira, a mesma utilizada no gnosticismo para se referir aos que eram incapazes de ver Deus.

Embora essa citação pareça definitiva, o exposto por Jung em páginas sucessivas leva a uma conclusão diferente. Vamos tentar mostrar que, na verdade, ele continua falando do si-mesmo como um ente natural que não deve ser confundido com Deus, cuja essência seria sobrenatural. O trecho a continuação é bem explícito:

> Ao afirmar, como psicólogo, que Deus é um arquétipo, me refiro ao tipo [do grego *τψποσ,* imprimir] impresso na alma. A psicologia, enquanto ciência da alma, deve restringir-se ao seu objeto e precaver-se no sentido de não ultrapassar seus limites, fazendo afirmações metafísicas ou não importa que profissão de fé. (*Ibid.*: 26)

No inconsciente está presente um *tipo*, o arquétipo do si-mesmo, que pode se manifestar, entre outras, sob a forma da imagem de Deus. O fato empiricamente inegável para Jung é a existência das imagens de Deus, e ele postula a hipótese de um arquétipo do qual essas imagens seriam expressão. É por este motivo que Stein (2008) declara que *si-mesmo* deve ser escrito com minúscula, pois de outro modo estaríamos atribuindo ao si-mesmo um caráter sobrenatural que, de fato, ele não tem.

Outro fato que pode levar a confusão é o freqüente uso que Jung faz em seus escritos da palavra *transcendente*. Ele a utiliza para se referir aos arquétipos, na medida em que eles são incognoscíveis em si, só podendo-se conhecer suas manifestações, as imagens arquetípicas. Mas deve ficar claro que esse *transcender* não pretende atingir algo sobrenatural, dado que o inconsciente coletivo e seus conteúdos, os arquétipos, são entidades naturais.

Nesse ponto Jung já foi acusado de ateísmo. Tudo aquilo que se refere à divindade no modelo de Jung teria uma explicação natural que faria desnecessária a presença divina. Em resposta a essa objeção, ele alega que a existência de tal arquétipo não é incompatível com a de um Deus transcendente:

> A idéia de que há fatores psíquicos equivalentes a figuras divinas determina a desvalorização destas últimas. É quase uma blasfêmia pensar que uma vivência religiosa possa ser um processo psíquico; é então introduzido o argumento de que tal vivência “não é apenas psicológica”. O psíquico é só natureza – e por isso se pensa comumente que nada de religioso pode provir dele. (*Ibid.*: 22)

Jung nem afirma nem nega a existência de Deus. Sua postura é de fato a de um agnóstico, pelo menos no que diz a respeito da possibilidade de afirmar ou negar cientificamente a existência de Deus:

> A competência da psicologia enquanto ciência empírica não vai além da possibilidade de contrastar, à base de uma pesquisa comparativa, se o tipo encontrado na alma pode ou não ser designado como uma "imagem de Deus". Desta forma, nada se afirma de positivo ou de negativo acerca de uma possível existência de Deus. (*Ibid.*: 26)

A psicologia junguiana nem afirma nem nega a existência de Deus. A única coisa que considera possível afirmar são os fatos empíricos. O próprio Jung cita o texto publicado no *British Medical Journal* a seu respeito como o mais adequado que já leu sobre seu trabalho: "Primeiramente os fatos e depois a teoria: eis a tônica da obra de Jung. Ele é um empirista antes e acima de tudo" (apud JUNG, 2003: 104). Mas ele também quis mostrar expressamente que a sua teoria não pretendia negar Deus. Sua existência seria perfeitamente compatível com a teoria.

> Eu digo expressamente que tudo, absolutamente tudo o que dizemos a respeito de "Deus" é uma afirmação humana, isto é, psíquica. Mas a noção que temos ou formamos a respeito de Deus nunca está desligada do homem (...). Vou especular ou "fabular" aqui – excepcionalmente – em termos transcendentes. Deus, na realidade, formou uma imagem sua, ao mesmo tempo incrivelmente esplêndida e sinistramente contraditória, sem a ajuda do homem, e a implantou no inconsciente do homem como um arquétipo, um αρχετυπον φῶξ, (...) para que o homem despretensioso pudesse olhar, no silêncio de sua alma, para essa imagem que lhe é aparentada, construída com a substância de sua própria alma, encerrando tudo quanto ele viesse, um dia, a imaginar a respeito de seus deuses e das raízes de sua própria alma. (JUNG, 2003: 107)

Podemos agora pensar que no trecho citado no começo desse item, onde Jung afirmava que Deus deificou a alma, ele estava também provavelmente "especulando" ou "fabulando" para mostrar a compatibilidade dos seus pontos de vista com os das doutrinas religiosas. No caso de Deus existir, não só teria criado o corpo do homem, mas também seu espírito e, assim como ter-lhe-ia concedido o olho para enxergar o mundo, ter-lhe-ia também outorgado o si-mesmo para contemplar Sua glória: "Ela (a alma) contém e corresponde a tudo quanto o dogma formulou a seu respeito e mais ainda, aquilo que torna a alma capaz de ser um olho destinado a contemplar a luz" (JUNG, 1994: 25).

4.2.2 - É adequada a expressão “gnose junguiana”?

Neste ponto do trabalho, pode-se objetar sobre a adequação de continuar utilizando a expressão “gnose junguiana”. Por um lado, se Deus não existe, não há gnose, tudo se reduziria a autoconhecimento do homem, do seu inconsciente. Por outro, no caso de Ele existir, a experiência gnóstica seria igual à do si-mesmo, a imagem que Deus imprimiu de Si próprio na alma humana, mas que não deixaria de formar parte do restante do mundo natural criado. Do nosso ponto de vista, consideramos que continua sendo adequada a expressão “gnose junguiana”. Vamos mostrar em que sentido.

Tomemo-la primeiro sob a hipótese da existência de Deus. Ainda que postulando sua existência, o si-mesmo não seria o próprio Deus, e sim simplesmente Sua imagem. Portanto não poderíamos falar de gnose naquele sentido do antigo gnosticismo, do conhecimento da faísca divina habitando no interior do homem; haveria só a experiência de um ente psíquico, comparável à de qualquer outro ser criado do mundo natural. Entretanto, Jung poderia ter respondido a essa objeção:

> Seria talvez excessivo falar de uma relação de parentesco (entre Deus e a alma); mas, de qualquer modo, deve haver na alma uma possibilidade de relação, isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos (nota a pé de página: por esta razão é totalmente impensável, do ponto de vista psicológico, que Deus seja o “totalmente outro”; pois o “totalmente outro” não pode ser o íntimo mais íntimo da alma – e Deus o é. (JUNG, 1994: 23)

Há certa ambigüidade na resposta de Jung. Ressaltemos que, em nossa opinião, a palavra “talvez” não foi colocada por acaso: ela deixa em aberto a possibilidade de um “parentesco” efetivo entre Deus e a alma. Mas mesmo sendo excessivo falar de tal parentesco, Deus não pode ser “totalmente outro” em relação à alma. Algo de divino tem esta última. Nem que seja só a Sua imagem, não deixa de ser algo que a alma tem em comum com Deus. E, nesse sentido, se o homem conhece esse aspecto de sua alma, conhece alguma coisa de Deus. Não só alguma coisa, mas tudo o que é possível para um ser humano conhecer de Deus, dado que

Deus em si é incognoscível. Isto é o que Jung queria expressar no seguinte fragmento:

> Existem pessoas estranhas, como por ex. aquelas que acreditam possível estabelecer uma distinção entre o que é a experiência de Deus e o próprio Deus (...). Evidentemente seria desejável que se estabelecesse uma tal distinção, mas para isso seria necessário conhecer Deus tal como é em si mesmo, o que me parece impossível. (JUNG, 2003: 70)

Portanto, se Deus existe, é de todo coerente falar em gnose junguiana.

Consideremos agora a outra possibilidade, isto é, a da não existência de Deus. Se Deus não existe como entidade sobrenatural, se Ele não é mais do que um ser natural, um ente psíquico, isto é, o si-mesmo, então a experiência de Deus equiparar-se-á com a experiência do si-mesmo, ou seja, o si-mesmo passará a ser ele próprio o único Deus. Um Deus imanente, é claro, mas nada existirá além de Ele, e todas as menções a Ele que possamos encontrar estar-se-ão referindo ao si-mesmo e, deste modo, poderemos continuar falando de gnose junguiana.

Portanto, tanto faz na prática se existe ou não um Deus transcendente. Tanto se Ele existe como se não, a experiência será a mesma. O si-mesmo pode ser divino ou pode ser psíquico-natural; se Deus existe, a gnose se produz através do conhecimento do si-mesmo; se não existe, aquilo que é conhecido é só o si-mesmo, e não variará, exista Deus ou não.

4.2.3 - Jung herege?

A acusação de heresia foi levantada contra Jung em mais de uma ocasião. Ele se defendia afirmando estar fazendo ciência e não teologia. É verdade que não se pode identificar a gnose junguiana com o gnosticismo dos primeiros séculos. O lapso temporal é muito grande e, certamente, a teoria junguiana tem traços que a diferenciam claramente dessas doutrinas primitivas. Nesse sentido, Jung é coerente quando rejeita as acusações que lhe foram feitas de ser um gnóstico. Entretanto, ele também acreditava que a ciência podia estabelecer diálogos com a teologia e ajudar os teólogos em suas reflexões.

> (Um) mal-entendido de conseqüências (...) sérias consiste em atribuir à psicologia a intenção de ser uma nova doutrina, talvez herética. Quando um cego aprende a enxergar, ninguém espera dele que descubra imediatamente novas verdades com um olhar poderoso de águia. Já é algo promissor que ele veja alguma coisa podendo compreender até certo ponto o que está vendo. Na psicologia, trata-se do ato de ver, e não da construção de novas verdades religiosas, quando as doutrinas existentes ainda não foram reconhecidas e compreendidas. Em matéria de religião é sabido que não se pode entender o que não se experimentou interiormente. Apenas na experiência interior se revela a relação da alma com aquilo que é apresentado e pregado exteriormente, a modo de um parentesco ou correspondência de tipo "sponsus - sponsa" (...) A psicologia, enquanto ciência da alma, deve restringir-se ao seu objeto e precaver-se no sentido de não ultrapassar seus limites, fazendo afirmações metafísicas ou não importa que profissão de fé. JUNG, 1994: 26)

Nessa autodefesa, Jung argumenta estar fazendo ciência e não teologia. Mas ele também está tentando mostrar aos teólogos algo que eles não enxergam. Aparece novamente a metáfora da cegueira, assim como o "parentesco" existente entre Deus e a alma. O que parece claro no pensamento de Jung é que, mesmo que a psicologia não faça afirmações metafísicas, ela pode curar a cegueira dos teólogos. Logicamente, se eles enxergassem "a verdade" da alma, teriam que mudar os dogmas. Se isso não acontece é porque esses teólogos ainda não atingiram o nível de desenvolvimento necessário para tal:

> Quão forte é ainda o espírito medieval entre nós pode-se ver, entre outros indícios, pelo fato de que uma verdade tão simples como a qualidade psíquica das figuras metafísicas simplesmente não entra na cabeça de muitas pessoas. Não se trata absolutamente de uma questão de inteligência e de cosmovisão, uma vez que o materialista também não consegue ver até que ponto, por ex., Deus é uma entidade psíquica absolutamente necessária, que não insiste em um nome determinado, mas pode ser chamado de razão, energia ou mesmo eu. (JUNG, 2003: 58)

As figuras metafísicas têm, portanto, uma qualidade psíquica, sobre a qual o psicólogo tem total legitimidade para opinar. A psique seria uma entidade a médio caminho entre Deus - no caso de Ele existir - e o mundo. Jung fazia uma leitura psíquica dos fatos religiosos e, na medida em que os esclarecia (ou pelo menos isso asseverava Jung), a teologia podia extrair conclusões deles. O método da psicologia junguiana era, por uma parte, comparativo, pois comparava distintas manifestações do religioso. Por outra, era introspectivo, na medida em que fantasias, sonhos e

visões tinham sua importância para compreender os fenômenos religiosos. Se consideramos a palavra *introspecção* como equivalente a *gnose*, podem fazer sentido as acusações de heresia lançadas contra Jung, já que a psique, mesmo sendo uma entidade natural e, portanto, não divina, estaria revelando algum aspecto da divindade.

4.2.4 - Questões éticas

Vamos encerrar este capítulo voltando à noção junguiana de sombra, a qual é uma das peças essenciais no processo terapêutico, que tem uma especial conexão no que diz a corpo e mente e sua relação com o gnosticismo.

4.2.4.1 – Sombra e ética

O tema da sombra tem também a ver com ética, e a ética é outro dos temas importantes do gnosticismo. Retomemos aqui a citação acima (4.1.5), quando comentávamos que para Jung a neurose era a ante-sala da gnose (Cf. JUNG, 1984: 213). Nela Jung declarava que a confrontação com o arquétipo ou com o instinto, isto é, com o inconsciente, era um problema ético de primeira ordem. A unilateralidade da consciência vai unida à idéia de sombra. A sombra estaria constituída por aqueles aspectos de si mesmo que foram reprimidos ou jamais reconhecidos pelo *eu*. Dependendo da atitude da consciência, tanto aspectos instintivos quanto espirituais podem estar ocultos no inconsciente; assim sendo, a um elemento espiritual na consciência corresponderá outro instintivo no inconsciente, e vice-versa.

> A "percepção da realidade da sombra", um processo de tomada de consciência da parte inferior da personalidade, processo este que não deve ser entendido falsamente no sentido de um fenômeno de natureza intelectual, porque se trata de uma vivência e de uma experiência que envolve a pessoa toda. A natureza daquilo que se deve tomar consciência e se assimilar, foi expressa muito bem e com tanta plasticidade na linguagem poética pela palavra "sombra", que seria quase presunção não recorrermos a este patrimônio lingüístico. A própria locução "parte inferior da personalidade" é inadequada e pode induzir em erro, ao passo que o termo "sombra" não pressupõe nada que determine rigidamente o seu conteúdo. O "homem sem sombra", com efeito, é o tipo humano estatisticamente mais comum, alguém

> que acredita ser apenas aquilo que gostaria de saber a respeito de si mesmo. (*Ibid*.: 213)

Já foi comentado anteriormente como a proposta terapêutica de Jung consistiria em assimilar o lado inconsciente da personalidade, portanto na assimilação da sombra. Vamos agora às implicações éticas que Jung via nessa sua proposta.

Uma das principais diferenças entre as visões do gnosticismo e do cristianismo e a de Jung se refere à questão do mal. Para o cristianismo, de acordo com a doutrina da *Privatio Boni* (Cf. JUNG, 1985a; 1988; 2000), não existe o mal como substância. De acordo com Jung (1988), essa visão pode levar à confusão, porque o que é chamado de mal não é outra coisa senão ausência de bem. No entanto, para Jung o mal tem uma existência objetiva, e nisso ele concordaria com o gnosticismo, que o personificava nos arcontes e no mundo material, mas discordava da separação inconciliável que o gnosticismo fazia entre bem e mal. Para ele, o mal não pode ser entendido sem referência ao bem, definindo-se ambos mutuamente como opostos. A consciência nasce da separação de conteúdos psíquicos em opostos. Todo conteúdo consciente tem o seu oposto no inconsciente. A toda luz corresponde uma sombra. Existe uma tensão ao mesmo tempo que uma atração entre luz e sombra, ou, em outras palavras, entre consciente e inconsciente, ou ainda entre bem e mal. Diversas religiões expressam esse conflito no âmbito coletivo. Cristo e Satanás são duas das expressões mais comuns no mundo ocidental. “A confrontação com a sombra, vale dizer, a de Cristo versus Satanás, constitui apenas o primeiro passo no caminho que leva à meta longínqua da união desses contrários em Deus” (JUNG, 2003: 127).

4.2.4.2 - Jung “carpocratiano”...?

Muitos escritos gnósticos trazem amiúde a sensação de uma afinidade com determinadas noções junguianas, e isso talvez por Jung pensar e perceber determinados aspectos do mundo de modo análogo aos gnósticos, ou quiçá porque muitas de suas leituras sobre o gnosticismo influíram no seu modo de pensar. Devemos ser prudentes e não adotar conclusões precipitadas. O tempo que separa Jung do gnosticismo é muito grande. Contudo, mesmo havendo diferenças

importantes, existem pontos em comum e cotejar ambas as visões ajuda na compreensão do assunto. Em relação ao tema da sombra, pode-se examinar a semelhança entre algumas afirmações de Jung e as visões de Carpócrates, Isidoro e Valentino. Colocaremos as questões entre aspas para ressaltar que, dada a distância no tempo e a limitação de dados disponíveis, no máximo podemos lançar hipóteses, mas é muito difícil assentar conclusões firmes. Tratar-se-á mais de um exercício heurístico do que de uma afirmação de equivalência.

Em que consistia, para Jung, essa confrontação entre Cristo e Satanás, do bem contra o mal? Em termos psicológicos: como realizar essa "tomada de consciência da sombra"? Tratava-se, como afirmava Carpócrates, de transgredir a lei, de fazer aquilo que é considerado como moralmente errado? Uma leitura superficial de alguns trechos poderia resultar numa interpretação nesse sentido:

> Pode acontecer que (...) (uma pessoa) já não consiga manter-se fiel às prescrições da lei moral (...). E, apesar disso, o indivíduo sente que talvez nunca tenha sido tão fiel à sua natureza e a seu apelo mais íntimo e, conseqüentemente, também ao absoluto, porque apenas ele e o Onisciente vêem a situação, por assim dizer, a partir de dentro, ao passo que aquele que sentencia e condena só a vê a partir de fora. (JUNG, 2003: 117-118)

Jung não queria dizer que fosse necessário adotar como norma a transgressão. Pelo contrário, ele é muito explícito quanto ao fato de uma postura libertina poder causar ainda mais problemas à pessoa: "Se alguém lida com a escuridão, deve agarrar-se ao bem; caso contrário, será tragado pelo demônio" (JUNG, 2003: 127).

4.2.4.3 - ..."Valentiniano"...?

Em outros trechos, Jung parece fazer comentários afins com a visão valentiniana, apontadas anteriormente, sobre as divisões entre hílicos, psíquicos e gnósticos.

> A população é constituída por várias camadas históricas (...) Por isso é de todo "legítimo", psicologicamente falando, que uma pessoa medieval resolva os seus conflitos, hoje, ao nível do século XIII e trate sua sombra como

> encarnação do diabo (...). Quão forte é ainda o espírito medieval entre nós pode-se ver, entre outros indícios, pelo fato de que uma verdade tão simples como a qualidade psíquica das figuras metafísicas simplesmente não entra na cabeça de muitas pessoas. (JUNG, 2003: 58)

O tema do elitismo na gnose junguiana já foi discutido em mais detalhes no capítulo III. Lembremos que as diferenças entre os seres humanos dependeriam do nível de desenvolvimento da consciência, e em princípio pessoas dos níveis inferiores teriam capacidade para superar sua condição.

4.2.4.4 - ...Ou “basilidiano”?

É fácil estabelecer uma correspondência entre a idéia junguiana de sombra e a “compulsão das naturezas acrescentadas” ou “os constrangimentos dos apêndices” dos quais falava Isidoro, o filho de Basílides (vide capítulo II, item 2.3). Contudo, as conclusões éticas de Jung vão bem além das de Isidoro. A postura de Isidoro era que o simples conhecimento dessas forças comportava o autodomínio mediante o uso da razão. Para Jung, o tema seria bem mais complexo:

> A frase ‘conscientizar é bom’ só tem validade condicional, pois não é raro encontrarmos situações em que a conscientização teria as mais funestas conseqüências. Por isso tomei como norma considerar como obrigatória a ‘velha ética’ enquanto não houver provas de ser prejudicial à vida. Mas se houver ameaça de efeitos perigosos, estarmos diante de um problema da maior gravidade, exigindo o máximo de atenção, paciência e tempo. (JUNG, 2000: 193)

A diferença do que dizia Isidoro, o simples fato de conscientizar-se da sombra não era necessariamente positivo. Jung preferia adotar uma postura conservadora, a menos que isso representasse algum perigo. E mesmo nesse caso não haveria uma solução fácil: “A integração da sombra (...) faz as maiores exigências à moral do indivíduo, pois a ‘aceitação do mal’ significa que toda a existência moral foi colocada em questão” (JUNG, 2000: 194).

Isidoro não duvidava da necessidade de lutar contra o mal, o que equivalia a que a razão governasse sobre as paixões. Para Jung, pelo contrário, trata-se menos

de dominar o mal do que de aceitá-lo. O que não significa que o mal deva dominar sobre o bem:

> Uma solução só é satisfatória quando nela o todo da psique pode manifestar-se a contento. Mas isto só é possível quando a consciência leva em consideração o inconsciente, quando o desejo é confrontado com suas possíveis conseqüências e quando o agir está sujeito à crítica moral. (JUNG, 2000: 194).

No inconsciente haveria, segundo Jung, um valor positivo. Do mesmo modo em que a gnose junguiana tem uma atitude muito mais positiva com o corpo da que tinha o gnosticismo, também a tem com a sombra, que no gnosticismo se identificava com os governantes do mundo material. Jung compara a uma democracia a relação do eu com o inconsciente: tratar-se-ia de “negociar com uma minoria (ou maioria, conforme o caso) com iguais direitos” (JUNG, 2000: 196). Ele faz aí o seguinte paralelo com o gnosticismo:

> Este estado de coisas já foi projetado até os céus, por assim dizer, pelo sistema metafísico dos gnósticos: a consciência do eu como o vaidoso demiurgo que supunha ser o único criador do universo e o Deus supremo e incognoscível do qual o demiurgo era uma emanação. A união entre consciência e inconsciente... que é o cerne do problema ético, foi projetado como drama de salvação e consistia (em alguns sistemas) no descobrimento e reconhecimento, por parte do demiurgo, da existência do Deus altíssimo. (JUNG, 2000: 197)

Nesse texto Jung está identificando o *eu* com o demiurgo e, por contraposição, o Deus altíssimo do gnosticismo representaria o inconsciente, incluindo a sombra. Mas não esqueçamos que, para os gnósticos, esse Deus supremo era absolutamente bom: se tiver algo de sombra, seria somente no caso de aspectos espirituais rejeitados por um *eu* materialista. O mal do gnosticismo, isto é, corpo, paixões e matéria, nada teria a ver com Deus, senão pelo fato de estar ligado a este mundo e aos arcontes, seus governantes. Mais uma vez, Jung apresenta aqui, portanto, uma visão enviesada do gnosticismo para fazê-lo encaixar com suas concepções.

Numerosos conceitos da teoria junguiana estão relacionados a noções gnósticas. Inconsciente coletivo, arquétipo, sombra, si-mesmo, animus/anima têm seu correspondente em pleroma, éons, arcontes, Deus, sizígias. Mesmo reconhecendo as diferenças entre o gnosticismo e a teoria de Jung cabe ainda falar em gnose junguiana, até o ponto de ficar em aberto a discussão sobre se se trata ou não de uma doutrina herética. Focando-nos em corpo e mente, tema central do trabalho, vemos que a divisão gnóstica entre *soma*, *psique* e *pneuma* corresponde aproximadamente, na teoria junguiana, a corpo, psique e arquétipo. Dessa correspondência derivam outras, como a diferenciação dos seres humanos segundo a predominância de cada fator. Também a dualidade soma/psique versus pneuma do gnosticismo se resolve na gnose junguiana na proposta terapêutica de confrontar a sombra, o que, a diferença do que acontecia no gnosticismo, soluciona-se numa unificação: o processo de individuação.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo vimos que o estudo do gnosticismo é especialmente difícil. Trata-se de um fenômeno muito antigo, situado num contexto histórico, cultural e lingüístico bem distante do nosso, o que torna sua compreensão bastante complexa. Os registros conservados são poucos e incompletos, relativos a grupos heterogêneos com características distintas. De fato, *gnosticismo* é uma categoria construída sem um significado único. Isso deixa muitas lacunas que podem facilmente ser preenchidas com especulações mais ou menos embasadas, quando não com projeções que dizem mais das idéias de quem as projetou do que da realidade do gnosticismo. Tirar conclusões sobre eventos tão distantes e vagos, sem dispor da instrumentação teórica e metodológica adequada, é muito arriscado e suscetível de ser rebatido por descobertas posteriores ou por estudos melhor fundamentados. Jung se aventurou numa incursão pelo tema. Isso não significa que suas descobertas sobre a psicologia do homem de sua época careçam de valor. Por inexatas que pudessem ter sido suas idéias sobre o gnosticismo, tiveram um papel fundamental para formular sua concepção original da psique.

A visão que Jung tinha do gnosticismo refletia os estudos e escritos nos quais se baseou, assim como os diversos aspectos do pensamento imperante na época, junto com suas próprias teorias e seu modo de pensar, frutos da experiência pessoal e profissional. Misturaram-se a influência da situação sócio-familiar dos primeiros anos, onde a religião constituía um dos elementos essenciais, com a visão científica segundo a qual a experiência psicológica passava a ser objeto de estudo. Para Jung, a procura dos gnósticos pela centelha divina no próprio interior correspondia ao estudo do inconsciente. Não se pretende com este trabalho provar ou refutar a validez da psicologia analítica; isto deve ser procurado na clínica e no laboratório de psicologia, situações estas onde Jung tinha sim muito a dizer. Mas quanto à história, é melhor deixá-la para os historiadores, mesmo que possa servir de inspiração para descobertas importantes em outros campos, o que é sem dúvida o caso de Jung.

Outro tanto poderia ser dito a respeito da teologia. Não obstante, vários teólogos conceituados levaram a sério as idéias de Jung, seja para incorporá-las no todo ou em parte, seja para combatê-las. Talvez porque o teólogo tenha que se

ocupar com a realidade do ser humano no diálogo com Deus, ele deva estar à par das descobertas no campo da psicologia. E a controvérsia gnóstica é central a esse respeito. Mas esse é também um tema que vai além das possibilidades da presente dissertação e poderá servir de base para outro trabalho.

A revelação experimentada pelos gnósticos equivaleria a trazer à consciência os conteúdos inconscientes. De certo modo, a redenção corresponderia hoje em dia à cura pela psicoterapia. Isso até o extremo que se pode concluir da leitura de Jung que os neuróticos seriam aqueles com mais facilidade para acessar um conhecimento superior. Eles seriam, de algum modo, os eleitos, em analogia aos antigos gnósticos. As pesquisas lhe revelaram o que ele considerava fatores psíquicos objetivos ou, mais exatamente, metapsíquicos ou espirituais: os arquétipos, equivalentes às entidades supramundanas que a gnose revelara. Os gnósticos eram para ele precursores dos psicólogos, embora dessem outros nomes a suas descobertas. E a psicologia analítica era herdeira do gnosticismo, após um processo histórico no qual a alquimia e o iluminismo teriam deixado sua marca.

O objetivo inicial deste trabalho consistia em determinar a influência que tiveram as leituras de Jung sobre gnosticismo na sua concepção de corpo e mente. Ao longo da pesquisa, deparamo-nos com a quase ausência de referências precisas a tais leituras anteriores aos seus primeiros escritos a respeito. No entanto, como as idéias principais desses primeiros escritos praticamente não se modificaram naqueles que produziu posteriormente, cabia deduzir que as referências dos segundos fossem, pelo menos, numa proporção significativa, as mesmas que as dos primeiros. Ao longo da pesquisa foi ficando claro que as principais referências de Jung foram as dos heresiólogos. Hipólito de Roma, em particular, é citado com freqüência por Jung. Não nos foi possível acessar certo número de obras de outros autores por ele citadas, sendo esta uma das limitações do presente trabalho, o que deixa aberta a possibilidade de uma pesquisa posterior. Contudo, acreditamos que tal pesquisa não modificaria a essência das conclusões às quais chegamos, pois as consideramos suficientemente argumentadas a partir das fontes disponíveis.

Confirmou-se também que em alguns pontos essenciais, os estudos e as descobertas atuais nos levam a questionar determinados aspectos da visão que Jung tinha sobre o gnosticismo e, portanto, as conseqüências que ele tirou da

mesma. No entanto, não se deixou de estudar as fontes lidas por Jung e as influências que tiveram nas opiniões dele.

Nesse sentido se pode falar de uma gnose junguiana, da qual a teoria seria sua forma de expressão. O escrito *Septem Sermones ad Mortuos*, uma “poesia” (JUNG, 2003: 103) nas palavras de Jung, pode ser qualificado como mito gnóstico e, mesmo que não pretendesse ser uma obra científica, continha em germe o que com o passar do tempo desenvolver-se-ia como teoria psicológica. Acreditamos que essa origem poética ou mítica da teoria não a invalida. Muitas grandes descobertas começaram com intuições a partir de experiências díspares. Que Newton se inspirasse num fato tão comum como a queda de uma maçã não invalida sua formulação das leis da gravidade. Do mesmo modo, para construir suas teorias, Jung pode ter-se inspirado em suas experiências subjetivas, nas quais via semelhanças com o que conhecia sobre o gnosticismo. Há uma gnose junguiana – ou, em outras palavras, uma experiência do si-mesmo – e a teoria de Jung é uma forma científica para expressá-la. Os *Septem Sermones* expressam intuições que mais tarde seriam desenvolvidas em formulações teóricas. Assinalamos também que o que temos chamado de *gnose junguiana* não coincide com o que hoje conhecemos como *gnosticismo*, mas certamente, podemos encontrar aspectos comuns.

A alquimia é um tema fundamental para entender as concepções de mente e corpo no pensamento de Jung, ao qual ele dava muita importância e muito escreveu a respeito. Aprofundar o estudo do gnosticismo é fundamental para compreender a visão que o autor tinha da alquimia, já que a considerava uma forma evoluída de gnosticismo. É importante destacar que discrepamos da continuidade que, segundo ele, existia entre gnosticismo e alquimia. Ele via as raízes da alquimia nos peratas, setianos e naasenos, mas mostrou-se que essa origem é discutível em relação ao que expressam as fontes nas quais ele se baseou e, havendo uma origem gnóstica, acreditamos que se encontre melhor no hermetismo, muito mais benévolo com o mundo material. Na alquimia que nos apresenta, Jung destaca a possibilidade de união de opostos. Se para o gnosticismo matéria e espírito eram irreconciliáveis, na alquimia o sagrado residia no coração da matéria. Nesse sentido, o Abraxas dos *Septem Sermones ad Mortuos*, ao mesmo tempo Deus e diabo, matéria e espírito, e também, mesmo que não mencionado explicitamente, corpo e mente, encontra-se

muito mais próximo da alquimia do que do gnosticismo. Entretanto, na apreciação de Jung havia continuidade entre gnosticismo e alquimia. Essa é uma das conclusões importantes deste trabalho: na percepção de Jung a teoria se impôs à história. Ele escolheu os poucos parágrafos de Hipólito que contradiziam o evidente dualismo que imperava no gnosticismo para que coincidisse com os seus pontos de vista.

Numa síntese final, podemos dizer o seguinte: na visão de Jung, no mundo greco-romano, a consciência da humanidade estava dominada pelo culto à matéria e aos prazeres corporais. Houve uma série de reações a esse estado, dos quais o cristianismo saiu vencedor, o que supôs uma queda no extremo oposto: se no paganismo dominava o materialismo em detrimento da espiritualidade, a mentalidade cristã caiu no excesso de espiritualidade, chegando a um extremo tão negativo como o foi o paganismo no sentido oposto. No começo já houve diversas reações e tentativas de reequilíbrio a essa situação trazida pelo cristianismo. O gnosticismo foi uma delas, ainda num estágio muito inconsciente, sendo reprimido pela tendência ortodoxa predominante. Entretanto, ele continha o germe da reconciliação dos opostos e ia ressurgindo em diversas formas ao longo dos séculos. A alquimia foi um dos ressurgimentos do gnosticismo, só que num grau superior de consciência, mas ainda sem atingir uma reconciliação total ou se liberar da pressão do pensamento cristão dominante. O iluminismo representou uma reação à espiritualidade cristã, produzindo-se de novo uma queda no pólo oposto do materialismo, chegando-se a uma situação semelhante a do paganismo pré-cristão. Finalmente a psicologia junguiana traria consciência à situação.

Este estudo focou-se na tentativa de fundamentar a psicoterapia corporal na teoria junguiana. Acreditamos que tenha contribuído para evidenciar as raízes gnósticas dos conceitos de corpo e mente na teoria de Jung. Esperamos ter colaborado para uma melhor compreensão não só disso, mas também da teoria junguiana em geral, assim como do fenômeno religioso que foi o gnosticismo e de suas implicações na atualidade.

Porém, dado que temos estudado pouco a literatura não junguiana sobre hermetismo e alquimia, encontramos aqui um ponto suscetível de pesquisas posteriores. Haveria a possibilidade de se fazer outro trabalho análogo ao presente, onde primeiro se aprofundasse o hermetismo e sua relação com a alquimia, e depois fossem comparados textos alquímicos e estudos não junguianos a respeito com os

escritos de Jung. Sendo a alquimia fundamental na concepção junguiana de matéria e espírito, aprofundar o tema levaria a uma maior compreensão. O estudo da alquimia pode ser uma continuação coerente do presente trabalho. Acreditamos que antes de se enveredar no estudo da alquimia em Jung é essencial um conhecimento consistente do gnosticismo, e esta dissertação oferece um bom ponto de partida.

BIBLIOGRAFIA

ALVAR, Jaime (org.). *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.

Amuleto, Abraxas. *http://farm1.static.flickr.com/30/40501447_effd162bb6.jpg*. Acesso em: fev. 2009.

BEVAN, Edwin. *Hellenism and Christianity*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1921

BIANCHI, Ugo (org.). *The origins of Gnosticism:* Colloquium of Messina, 13-18 April 1966 – Texts and Discussions. Boston: E.J. Brill Academic Publishers, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. 11ª Impressão. São Paulo: Editora Paulus, 1999

BOEHNER, Philotheut; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRENNER, E. M. Gnosticism and Psychology. Jung's Septem Sermones ad Mortuos. *Journal of Analytical Psychology*, London, n. 35, p. 397-419, 1990.

BROEK, Roeolf van den;HANEGRAAFF, Wouter J. (orgs.). *Gnosis and Hermeticism.* From antiquity to modern times. New York: State University of New York Press, 1998.

BUBER, Martin. *Eclipse de Dios.* Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

COPENHAVER, Brian P. *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Madrid: Ediciones Siruela, S.A. 2000.

DEHING, Jeff. Jung and Gnowledge. From Gnosis to Praxis. *Journal of Analytical Psychology*, London, n. 35, p. 377-396, 1990.

EDINGER, Edward f. *A Psique na Antigüidade.* Livro dois: Gnosticismo e Primórdios da Cristandade. São Paulo: Cultrix, 2006

FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob. (orgs.). *Modern Esoteric Spirituality***.** New York: Crossroad, 1992.

FARAH, Rosa Maria. O corpo em Jung. *Revista* Hermes, São Paulo, n. 1. http://www.geocities.com/~toquesutil/rosajung.html. Acesso em: dez 2008.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias*. Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *La gnosis eterna.* Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos. Trotta: Madrid, 2003.

_____. *Aspectos inusuales de lo sagrado.* Madrid: Trotta, 2000.

GRANT, Robert M. Dictionary of the History of Ideas. http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-38. Acesso em: 20 dez 2006.

HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel. *Tradición órfica y cristianismo antiguo.* Madrid: Trotta, 2007.

HEISIG, James W. The *VII Sermones*: Play and theory. *Spring,* New York, p. 206-218, 1972.

HOELLER, Stephan A. *A gnose de Jung* e os Sete Sermões aos Mortos. São Paulo: Cultrix, 1995

_____. The Gnostic World View: A Brief Summary of Gnosticism. http://www.gnosis.org/gnintro.htm. Acesso em: dez 2008.

HOLROYD, Stuart. *The Elements of Gnosticism.* Rockport: Element Books, 1994.

HUBBACK, Judith. VII Sermones ad Mortuos. *Journal of Analytical Psychology*, London, n. 11, p. 95-112, 1966.

JACOBI, J. *Complejo, arquetipo y símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

JEROMSON, Barry. *Systema Munditotius* and *Seven Sermons:* Symbolic Collaborators in Jung's Confrontation with the Dead. Jung History, v. 1, n. 2, winter 2005-2006. https://www.philemonfoundation.org/junghistory/pdf/jung-history-volume1-issue2.pdf. Acesso em: fev 2009.

_____. The Sources of *Systema Munditotius:* Mandalas, Myths and a Misinterpretation. Jung History, v. 2, n. 2, fall 2007, p. 20-26. https://www.philemonfoundation.org/junghistory/pdf/jung-history-volume2-issue2.pdf. Acesso em: fev 2009.

JONAS, Hans. *La religión gnóstica*. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Madrid: Ediciones Siruela, S.A. 2003.

_____. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*: De la mitología a la filosofía mística. Valencia: Gráficas Villanueva Pérez, 2000.

JOHNSON, Robert. *Inner Work.* A chave do reino interior. São Paulo: Mercuryo, 1989.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Vol. IX/1. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Escritos diversos*. Vols. X e XI. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A vida simbólica.* Vol. XVIII/2. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Vol. XVI/2. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A prática da psicoterapia*. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *O eu e o inconsciente.* Vol. VII/2. 12ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Psicologia e Alquimia*. Vol. XII. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1994a.

_____. *Tipos psicológicos.* Vol. VI. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, S. A., 1994b.

_____. *Civilização em transição.* Vol. X/3. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Aspectos do drama contemporâneo.* Vol. X/2. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1990a.

_____. *Mysterium Coniunctionis.* Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na Alquimia. Vol. XIV/2. Petrópolis: Vozes, 1990b.

_____. *Freud e a psicanálise.*Vol. IV. 3ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Aion.* Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Vol. IX/2. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Símbolos da Transformação.* Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Vol. V. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Mysterium Coniunctionis.* Vol. XIV/1. Petrópolis: Vozes, 1985a.

_____. *O símbolo da transformação na missa.* Vol. XI/3. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1985b.

_____. *A dinâmica do inconsciente*. Vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Interpretação psicológica do dogma da trindade.* Vol. XI/2. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Memórias, sonhos, reflexões*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. Psicologia e religião. Vol. XI/1. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Psychology of the Unconscious*. A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido. A Contribution to the History of the Evolution of Thought. New York: Moffat, Yard and Company, 1916.

McGINN, Bernard; MEYENDORFF, John. *Christian Spirituality.* Origins to Twelfth Century. New York: Crossroad, 2000.

McLYNN, Frank. *Carl Gustav Jung.* Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 1998.

MARTIN, Luther. H. *Hellenistic Religions.* An Introduction. New York Oxford: Oxford University Press, 1987.

MARTIN, Luther H; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick (orgs.). *Technologies of the Self*: A Seminar wit Michel Foucault. Amherst: University of Massachusetts Press, Amherst, 1988.

MEAD, G. R. S. Fragments of a Faith Forgotten. Some short sketches among the Gnostics, mainly of the first two centuries: A contribution to the study of christian origins based on the most recently recovered materials. Theosophical Publishing Society: London, 1900. http://www.gnosis.org/library/grs-mead/fragments_faith_forgotten/index.htm. Acesso em: fev 2009.

MONTSERRAT TORRENTS, José. *Los gnósticos* (2 Vol.) Madrid: Gredos, 2001.

NOLL, Richard. *O culto de Jung.* São Paulo: Gráfica Palas Athena, 1996.

PAGELS, Elaine. *Los evangelios gnósticos.* Barcelona: Ed. Crítica, 2004a.

_____. *Além de Toda Crença.* O Evangelho Desconhecido de Tomé. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004b.

_____. *Adão, Eva e a serpente.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PIÑERO, Antonio. *Los Apocalipsis.* Madrid: Edaf, S. L., 2007.

_____; MONTSERRAT TORRENTS, José; GARCIA BAZÁN, Francisco. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*: Tratados filosóficos y cosmológicos. Madrid: Trotta, 2000a.

_____. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*: Evangelios, hechos, cartas. Madrid: Trotta, 2000b.

_____. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*: Apocalipsis y otros escritos. Madrid: Trotta, 2000c.

PIÑERO, Antonio; TORRALLAS, Sofía. *El Evangelio de Judas*. Madrid: Vector Libros, 2006.

ROBINSON, James M. The Jung Codex. http://www.tertullian.org/rpearse/manuscripts/jung_codex.htm. Acesso em: 8 jan 2009.

RUDOLPH, Kurt. *Gnosis*. The Nature & History of Gnosticism. San Francisco: Harper & Row, 1987.

SAMDASANI, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

SHARP, Daryl. *Léxico junguiano.* Dicionário de termos e conceitos. São Paulo: Cultrix, 1997.

STEIN, Murray. 'Divinity expresses the self…' An investigation. *Journal of Analytical Psychology*, London, n. 53, p. 305–327, 2008.

STERN, Paul J. *Jung.* O profeta atormentado. Rio de Janeiro: Difel, 1977.

Systema Munditotius. Mandala Museum. http://images.google.com/imgres?imgurl=http://www.geocities.com/mandala_museu/cgjungmandala.jpg&imgrefurl=http://www.geocities.com/mandala_museum/11mandalashistoriqueseurope.html. Acesso em: fev. 2009

TRIGG, Joseph W. *Origen*. London: Routledge, 1998.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *O Código Da Vinci e o cristianismo dos primeiros séculos*. Paulinas, São Paulo: 2006.

WEBSTER, Richard. Jung: Príncipe herdeiro e filho amado. Rubedo, ano X, nº 39, outubro 2008. *http://www.rubedo.psc.br/Artlivro/jungherd.htm*. Acesso em: dez 2008.

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking "Gnosticism"*. An argument for dismantling a dubious category. Princeton: Princeton University Press, 1996.