

O conceito de religiosidade em C. G. Jung

Marlon Xavier

Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC)

RESUMO

O artigo procura descrever o conceito de religiosidade na psicologia junguiana, conectando-o aos conceitos que embasam e se relacionam com sua especificidade, contextualizando-o de forma breve no panorama científico atual e relacionando-o à prática psicoterapêutica. Para tanto, utiliza as obras de Jung e de autores relacionados com a temática abordada. O estudo suscitou questionamentos em relação à importância dada à consideração e ao estudo do fator religiosidade em psicologia e na prática clínica. Conclui-se que a religiosidade é fator de suma importância no entendimento do humano e conseqüentemente na prática clínica, sendo que a teoria de Jung fornece elementos que possibilitam um estudo e uma compreensão em profundidade desse fator.

Palavras-chave: Religião; Jung; psicologia analítica; psicoterapia.

ABSTRACT

The C. G. Jung religious concept

This article aims at describing the concept of religiosity in Jung's theory, connecting it to the concepts which ground, and are related to, its specificity, placing it in the context of contemporary scientific productions, and relating it to psychotherapeutic practice. For such, Jung's works and writing by authors related to the theme were used. The study elicited questioning regarding the importance given to consideration and study of the religious factor in Psychology and clinical practice. As for the conclusions, it is proposed that religiosity is a most important factor in understanding the psyche and thus in the clinical praxis as well and, in that regard, Jung's theory furnishes us with elements that make in-depth study and comprehension of such factor possible.

Key words: Religion; Jung; analytical psychology; psychotherapy.

RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE

Primeiramente, analisando a literatura atual sobre o tema, nota-se ampla variedade de sentidos quanto ao uso do conceito religiosidade (Zinbauer, 1997). No entanto, isso sempre ocorreu, desde William James, como aponta Pargament (1999); desde o início do estudo científico ocidental do tema, o conceito de religião foi utilizado em referência a muitos fatores distintos: ao sobrenatural (*supernatural*), ao institucional, à crença, ao ritual, à experiência religiosa, à ética, ao temperamento religioso e outros. Nos escritos acadêmicos mais contemporâneos, entretanto, parece estar havendo uma mudança no sentido dos conceitos de religiosidade e espiritualidade. "Religiosidade" tende a denotar um sentido mais estrito, vinculado à religião institucional; e "espiritualidade" tende a ser diferenciada de religião em função de um sentido (ou conotação) mais individual ou subjetivo de experiência do sagrado. Exemplo significativo, o próprio

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV) veio a distinguir problemas religiosos de problemas espirituais.

Essas mudanças podem ser vinculadas às transformações ocorridas na cultura ocidental ao longo dos últimos séculos. As grandes religiões, antes fonte de sentido/significado aceito coletivamente, vieram a perder grande parte desse poder. Junto a uma hipervalorização do individualismo, as pessoas começaram a buscar esse sentido de maneiras mais subjetivas – a ponto de chegarmos, como aponta Jungblut (2000), a uma situação em que os indivíduos escolhem e adotam crenças, idéias e ideais religiosos (que incluem condutas morais) de diferentes correntes religiosas, de acordo com sua vontade ou "necessidade" individual – uma espécie de religião "à la carte" (Bibby, 1997). Assim, o conceito de espiritualidade vem sendo usado para tentar dar conta dessa mudança. No entanto, alguns autores preferem usar os termos religiosidade e espiritualidade de forma intercambiável, para preser-

var uma variedade lingüística (Spilka e McIntosh, 1996).

Jung, entretanto, sempre usa o conceito de *religiosidade* em suas obras; espiritualidade refere-se para ele a outro fator humano, o espírito (*Geist*), que se constitui em conceito subjacente à dinâmica ou realidade psicológica da religiosidade, a qual é de ordem mais complexa, como procurarei demonstrar a seguir. O conceito de religião, no entanto, é bastante próximo ao de religiosidade – talvez porque a religião seja considerada como um elemento vivo, e portanto somente existente no contexto da experiência pelo indivíduo, da vivência do sujeito.

NUMEN

Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acuradamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (Jung, 1938/1990, p. 9).

Nota-se aqui uma influência das idéias de Rudolf Otto. Descrito em seu livro *Das Heilige* (O Sagrado, 1917/1992), no qual o autor procura fazer uma análise fenomenológica da experiência religiosa, o conceito de numinoso (*Numen ineffabile*) relaciona-se com o conceito de sagrado ou santo; é uma “interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso ..., de um estado de alma que se manifesta ... cada vez que um objeto é concebido como numinoso” (pp. 11-12). O *numen* é caracterizado como um *mysterium tremendum et fascinans* - onde o *mysterium* representaria o *das ganze Andere* (o totalmente outro), o qualitativamente diferente, que apresenta dois conteúdos: o *tremendum*, elemento repulsivo, que causa medo ou terror, e o *fascinans*, o que atrai, fascina. Tal conceito é semelhante ao que o antropólogo inglês Robert Marett (1914) chamou de *mana*, termo clássico também bastante utilizado por Jung, especialmente ao falar de povos primitivos¹.

DUAS CONCEITUAÇÕES

Dois conceituações complementares delineiam-se na teoria de Jung: uma, a religiosidade como comumente entendida, no sentido de religiões instituídas ou profissões de fé, na qual o indivíduo toma parte em ritos, celebrações etc. enraizados em práticas coletivas (culturais); a segunda, designada pelo termo

religio (que retoma a noção clássica, pela etimologia do termo *religere*, posteriormente modificada pelos Santos Padres na noção moderna, *religare*), implica em um conceito de religiosidade que dá ao indivíduo importância mais fundamental. Jung, assim, encara a religião, ou religiosidade, como uma *atitude* do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego original do termo *religio* poderia ser considerada como uma consideração e observação cuidadosas de fatores dinâmicos, concebidos como potências, que influenciam a consciência e portanto a experiência.

Um observar os elementos ou forças inconscientes (‘spiritual agencies’) que foram projetados como deuses – em outras palavras, dar a estas forças a atenção que precisam de forma a tomarem parte na vida do indivíduo. De fato, este é o sentido original do termo *religio* – uma observação e consideração cuidadosas do numinoso (Jung, 1938/1990, § 982).

O que caracteriza a religiosidade é, assim, a *atitude particular* de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (Jung, 1938/1990, p. 10). Como apontado, a experiência subjetiva e consciente tem importância fundamental em tal acepção. Em outros termos, a vida religiosa é a vida do observador cuidadoso (Jung, 1971/2000, § 567). Tal conceito, naturalmente, é deveras amplo, abrangendo não somente as religiões instituídas como também formas mais “pessoais” de religiosidade, por assim dizer. Podemos encontrar tal idéia de *religio* também em outros autores clássicos. Cícero tinha opinião semelhante: “religião é aquilo que nos incute zelo e um sentimento de reverência por uma certa natureza de ordem superior que chamamos divina” (Cícero, *De Inventione Rhetorica*, citado em Jung, 1938/1990). Em Ernst Cassirer (1994), a própria noção de homem está estritamente vinculada a uma noção de *religio*:

... o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo – uma criatura que, em todos os momentos de sua existência, deve examinar e escrutinar as condições de sua existência. Nesse escrutínio, nessa atitude crítica para com a vida humana, consiste o real valor da vida humana (p. 17).

Em outras palavras, Jung distingue a confissão, ou profissão de fé, da religiosidade como experiência primordial e individual. Na forma confessional, a experiência não é direta, mas mediada pelo sistema simbólico de uma determinada religião, que fornece significados coletivos e relativamente fixos para a vivência do numinoso; a mediação pressupõe a crença, ou fé, pois que se dá através do estabelecimento de dogmas. Na forma de *religio*, Jung descreve a experiência primor-

dial individual de uma relação direta com o sagrado, um sentimento e consideração do numinoso, que não exige uma crença anterior (e muitas vezes se contrapõe a ela), pois provém da base arquetípica da psique; é o sentimento avassalador da totalidade da alma.

Arquétipo e religiosidade

Na teoria de Jung, o que possibilita uma interpretação psicológica do fenômeno religioso é a noção de arquétipo, devido a suas características. Dentre as muitas definições fornecidas por esse autor, creio que a que se apresenta como mais adequada a este trabalho é a que aparece em *Tipos Psicológicos* (Jung, 1921/1991):

São idéias *ante rem*, condições formais, linhas básicas traçadas *a priori* que dão à matéria da experiência uma configuração específica de modo que possamos entendê-las, a exemplo de Platão, como *imagens*, espécie de esquemas ou possibilidades funcionais herdadas que, no entanto, excluem outras possibilidades ou, ao menos, limitam-nas em alto grau (§ 578).

Jung toma como antecedentes históricos do conceito de arquétipo, entre outros, Platão e sua noção de *idéia (eidos)*, Agostinho, e principalmente Kant e sua noção de *categoria*: a mente teria uma estrutura de aprecepção (ou cognição) que modela o conhecimento e a percepção do mundo, ou seja, a experiência. Diferentemente de Kant, no entanto, Jung confere à noção de arquétipo um valor histórico. Tal noção implica em uma diferenciação entre arquétipo e representação ou imagem arquetípica. O arquétipo em si, como fator estrutural inconsciente (da mesma forma que o instinto), é inapreensível, inacessível à consciência; é uma forma vazia de apreensão, uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade de representação dada *a priori* (Jung, 1954/1975, par. 155). O que será apreensível à consciência é a manifestação do arquétipo, a *imagem* arquetípica – a qual se constitui em síntese da forma *a priori* do arquétipo com a experiência do indivíduo, ou seja, a forma vazia preenchida pela experiência subjetiva. A imagem arquetípica é, nesse sentido, histórica – como de resto toda a *psiqué*. Pode-se considerar os arquétipos, portanto, como elementos estruturais, determinantes necessários e apriorísticos de todos os processos psíquicos.

Como vimos, a religiosidade pode ser definida como o efeito, de caráter irresistível, que o *numen* impõe à consciência. Empiricamente, Jung constatou que uma das características essenciais do arquétipo (ou, mais precisamente, das *imagens* arquetípicas) é o *numen*: onde aparece, tem caráter de forçoso e sempre que seu efeito se faz consciente está caracterizado pela

numinosidade (Jung, 1942/1995, § 163), que representa o *valor* de um evento arquetípico (Jung, 1971/2000, p. 596). A experiência subjetiva do arquétipo (a própria experiência religiosa) “é o sentimento da presença de um *numen*; isto é, o sujeito que se sentia preso por essa comoção vivia a fonte de sua experiência como uma presença psíquica extraconsciente, dotada do caráter especial do ‘iluminante’ e do benéfico, mas também do estranho” (Frey-Rohn, 1991, p. 276) – e, acrescentando, muitas vezes também do caráter do aterrorizador (*tremendum*), do imediato, do inelutável, já que o medo e o imediatismo são componentes da experiência numinosa (ver R. Otto) ou religiosa (Cassirer, 1994, p. 143). Em outras palavras, a manifestação do *numen* através do arquétipo na consciência é sentida como algo de espiritual, irresistível, impondo um sentimento de reverência religiosa. As próprias imagens arquetípicas teriam tal função: “que as pessoas sucumbam a essas imagens eternas é inteiramente normal, na verdade é a própria função de tais imagens. Elas devem atrair, convencer, fascinar, e sobrepujar” (Jung, 1954/1975, § 11).

O arquétipo possui por definição um dinamismo autônomo, que é característico do *numen*; é algo que foge ao controle do indivíduo. Esse dinamismo possui um *telos*, uma direção ou sentido, para o qual impele o indivíduo de forma implacável – atraindo o indivíduo com seu fascínio (*fascinatum*), manifesto numa plenitude de sentido, o *numen* o conduz a uma meta predefinida². Esse *telos* inerente ao arquétipo pode ser equalizado com a experiência de *sentido* que a irrupção das imagens arquetípicas traz consigo; parece haver uma intencionalidade imanente, que ultrapassa a vontade e a compreensão conscientes e por isso é sentida como superior. Da mesma forma, arquétipos são, por definição, núcleos de *significado* em última instância inconscientes (Jung, 1954/1975, § 155), tendo uma atividade ordenadora: são reguladores inconscientes do fundo anímico, que ordenam o material icônico com independência de motivações pessoais. São núcleos de significação inconsciente, espontâneos, que possuem a função de incitadores do acontecer (Frey-Rohn, 1991, p. 276).

Essa força coerciva e ordenadora do arquétipo deriva necessariamente de uma energia libidinal intensa. Com efeito, Jung propõe os conceitos de instinto e arquétipo como dois opostos de uma mesma polaridade; os arquétipos – da mesma forma como a biologia caracteriza os instintos – são também *patterns of behaviour*; são imagens inconscientes dos próprios instintos (Jung, 1954/1975, § 91). O arquétipo é, em outras palavras, o sentido da pulsão instintiva (Jung, 1946/1991, § 277s) – elemento estrutural que se manifesta como imagem.

ENERGIA PSÍQUICA E RELIGIOSIDADE

Essa discussão, visando diferenciar instinto e arquétipo (e as relações deste com o numinoso), ficará mais clara se analisarmos o conceito junguiano de energia psíquica, que subjaz aos três conceitos.

Jung adota o nome de libido para a energia psíquica. Diferentemente de Freud, no entanto, não irá propor uma qualidade única ou mesmo preponderante para a energia (no caso de Freud, uma qualidade sexual); Jung prioriza o sentido mais quantitativo de tal conceito, ao mesmo tempo em que busca uma perspectiva finalista da libido, não reduzindo a dinâmica a um causalismo tão-somente. A noção de quantidade é substituída, na psicologia, por uma determinação aproximativa da intensidade, recorrendo-se para tanto à função de *valor* (estimativa) (Jung, 1946/1991, § 441). Dessa forma, aliás, Jung retoma a noção antiga de energia. Com efeito, o conceito de energia física provém da ideia de *ἐνέργεια*, que remonta a uma noção primitiva do “extremamente poderoso” – o “mana” dos povos primitivos, analisado por Marett, que ecoa no termo latino *numen*. Em última análise, o conceito de energia, tomado historicamente, é análogo (mas obviamente diferente) ao de *numen*.

Jung concorda com Cassirer e Malinowski ao afirmar que o homem primitivo, se deixado entregue a si mesmo, irá realizar seus impulsos naturais – ou seja, sexuais, de alimentação etc. – mas não irá produzir “trabalho”, no sentido próprio do termo. A libido meramente instintiva irá conduzir o primitivo, levando-o a realizar os processos instintivos, mas não no sentido de “trabalho”. É a *cultura* que proporcionará a máquina mediante a qual se aproveita o declive natural da libido para produzir trabalho (Jung, 1927/1997, § 80). Em outros termos, ocorrerão tentativas de canalizar a libido para outros dinamismos - transferir as intensidades ou valores psíquicos de um conteúdo a outro (ibid, § 79).

Portanto, não há um determinismo absoluto do instinto. A libido instintiva pode ser transformada – e isto se processa com sua canalização para um *análogo* do objeto dos instintos (ibid, § 83). Como exemplo, Jung (ibid, § 83-84) coloca uma cerimônia de uma tribo de aborígenes australianos: antes de cultivar o solo, os homens praticam um ritual de fecundação da terra, através do qual desviam a energia de seu curso “natural” ou primário (o ato sexual, no caso) para a terra, em uma atmosfera altamente carregada emocionalmente (libidinalmente). Dessa forma a terra adquire para eles um valor psíquico especial, análogo ao objeto primário, tornando-se objeto de expectativa. “A energia sexual é assim associada intimamente ao campo, de modo que o cultivo da terra adquire... o valor de

um ato sexual. Esta associação assegura um fluxo permanente de instintos para o campo, que, conseqüentemente, exerce uma função para o cultivador” (ibid., § 85). Da mesma forma acontece com todos os outros empreendimentos que requerem um esforço maior, como guerra, caça, passagem à adultez etc.

Pode-se portanto afirmar que é um rito “mágico” (ou *religioso!*) que fundamenta a cultura (em oposição à mera instintividade), praticado com a finalidade de transferir a libido para a terra, a caça e outras atividades. Em Cassirer encontramos opinião semelhante: “É apenas sobre uma forte tensão emocional que [o primitivo] recorre aos ritos mágicos. Mas é precisamente o desempenho desses ritos que lhe proporciona um novo sentimento de seus próprios poderes – sua força de vontade e sua energia” (1994, p. 153).

É fundamental salientar que “a libido não abandona uma estrutura como pura intensidade nem passa para uma outra, de modo completo, mas transfere os caracteres da antiga função para a nova” (Jung, 1927/1997, § 38). No ritual apresentado, a terra e seu cultivo adquirem, por analogia, as características de um ato sexual – no entanto, *já não são ato sexual*; há uma finalidade em tal canalização de energia que transcende a mera explicação causal (que veria a agricultura, no caso – e a cultura! – como meros subprodutos, epifenômenos da sexualidade, como em Freud).

A analogia primitiva com o instinto sexual pode ser notada, da mesma maneira, porém em forma muito mais complexa, nas religiões instituídas contemporâneas: Cristo e Igreja são *sponsus et sponsa*, marido e mulher; inúmeras cosmogonias relatam conjunções carnavais entre deuses ou princípios, como por exemplo nas religiões hindus, e assim por diante.

SÍMBOLO

O mecanismo psicológico que possibilita tal canalização, tal transformação da libido, é o símbolo (Jung, 1927/1997, § 88) – que é caracterizado por Jung como “a melhor expressão possível para um conteúdo inconsciente cuja natureza pode ser somente suposta, porque é ainda desconhecida” (Jung, 1954/1975, § 7n). Essa transformação somente é possível dentro de uma determinada dinâmica. Jung propõe que uma grande quantidade de libido se acha investida exatamente nessas atividades “naturais”, distribuída nos vários sistemas funcionais, ou seja, instintivos; aí ela segue seu caminho natural. “A libido está investida nestas funções como uma força específica que não pode ser transformada. Só onde o símbolo oferece uma diferença de potencial maior do que a da natureza é possível canalizar a libido para outras formas” (Jung, 1927/1997, § 91). Há portanto uma quantidade de energia

que pode ser desviada do curso assim chamado natural, a qual Jung chama de excedente de libido.

Este excedente de libido dá origem a certos processos psíquicos que não podem ser explicados – ou só o podem de modo muito inadequado – como resultado de condições meramente naturais. *São processos religiosos cuja natureza é essencialmente simbólica*. Sob a forma abstrata, os símbolos são idéias religiosas; sob a forma de ação, são ritos e cerimônias. São manifestações e expressões do excedente da libido. Constituem, ao mesmo tempo, degraus que levam a novas atividades que, especificamente, devemos chamar culturais, para distingui-las das funções instintivas que seguem seu curso regular, de acordo com as leis da natureza (§ 91).

Essa concepção toma o símbolo como um transformador de energia, uma dinâmica psicológica que possibilita transcender o curso polimorfo, meramente instintivo ou natural da libido, em direção a construções culturais. Jung associa tal fator ao *princípio regulador da individuação*: “à multiplicidade e à divisão interior se contrapõe uma unidade integradora cujo poder é tão grande quanto o dos instintos. Verdadeiramente, juntos, os dois formam um par de opostos, necessário à auto-regulação e freqüentemente descrito como natureza e espírito” (Jung, 1927/1997, § 96). No contexto de uma psicologia do desenvolvimento, Jung propõe a idéia de que a criança nasce com toda uma carga instintiva, que se poderia chamar de animal ou natural, mas também com todas as *diferenciações* dos instintos, históricas e hereditárias, a “condição espiritual” ou princípio espiritual integrador (§ 98) – que é constituído, em essência, pelos arquétipos, expressos através de símbolos. Este princípio afirma-se inibidoramente contra o princípio natural ou instintivo, gerando um conflito – uma “*contradição [que] é expressão e possivelmente também a raiz daquela tensão que chamamos de energia psíquica*” (§ 98).

Portanto, os instintos são tomados enquanto causa, ou início, possuindo uma certa inflexibilidade relativa em seu funcionamento, ou seja, uma coerção ou compulsão. Por outro lado, há também uma contraparte finalista (*telos*), dada pela carga hereditária, que se manifesta nos conceitos de arquétipo e espírito. Ou seja, Jung propõe que o homem possui uma tensão inata, que pode ser descrita com diversos pares de opostos – entre eles, instintividade e cultura. Assim, o indivíduo nasce com a cultura em si, como pré-estrutura arquetípica, mas não em forma atualizada (Vieira, 2000) – pois os arquétipos necessitam do preenchimento da experiência individual. Ocorre então uma síntese entre a carga arquetípica que o indivíduo traz e

suas vivências individuais (as quais por sua vez dependem tanto de fatores individuais quanto culturais e históricos). O princípio espiritual, como diz Jung, contrapõe-se ao princípio meramente instintivo, refreando-o. Saliento que não se trata aqui de uma repressão inevitável e determinista, mas de uma canalização e um transcender da instintividade.

Uma ressalva faz-se necessária: Jung também coloca o princípio de individuação – a ação centralizadora que se opõe à instintividade – como instinto. Esse paradoxo é explicado ao afirmar-se que o princípio espiritual *também* é um instinto. Nas palavras de Jung (1927/1997):

O princípio espiritual não entra em choque com o instinto em si, mas propriamente com a *instintividade*, em que devemos ver uma preponderância injustificada da natureza instintiva sobre o espiritual. O espiritual também aparece na psique como um instinto, e mesmo como verdadeira paixão, como um ‘fogo devorador’, segundo a expressão de Nietzsche. Não deriva de outro instinto, como nos quer fazer crer a psicologia dos instintos, mas é um princípio *sui generis*, uma forma específica e necessária da força instintiva (§ 108).

Na visão religiosa, ambos os opostos unem-se na *idéia* (ou conceito) de Deus, ou seja, uma Causa criadora e ao mesmo tempo um princípio espiritual que a ela se contrapõe. Cito Jung (1927/1997) *in extenso* pela beleza do parágrafo:

[A idéia de] Deus seria, assim, não só a essência da luz espiritual que aparece como a flor mais recente da evolução, não só a meta espiritual da redenção na qual culmina toda a criação, não só o fim e o alvo derradeiro, mas também a causa mais obscura e ínfima das trevas da natureza... De fato, [esse paradoxo] não exprime senão o caráter contraditório de uma só e mesma entidade cuja natureza mais íntima é uma tensão entre dois opostos. A Ciência designa esta entidade pelo nome de energia, pois a energia é um equilíbrio vivo entre opostos (§ 103).

Self

Retomemos a questão do arquétipo. Em suma, a irrupção de imagens arquetípicas na consciência apresenta, inequivocamente, todas as características de uma experiência religiosa: tais imagens são percebidas como irresistíveis (e daí seu *numen*), autônomas, fascinantes, plenas de sentido e significado. Jung chega mesmo a colocar os arquétipos como fundantes da religião: “...as idéias religiosas na realidade psicológica não se apóiam unicamente na tradição e na fé, mas

se originam também dos arquétipos, cuja ‘cuidadosa consideração’ (*religere!*) constitui a natureza da religião” (Jung, 1946/1991, § 158). Em outras passagens, Jung chega mesmo a classificar os arquétipos como *normal religious factors* (Jung, 1954/1975, § 129).

Jung, partindo da hipótese dos arquétipos, propõe que a alma humana deve ter uma *possibilidade de relação* com a divindade, “isto é, forçosamente ela deve ter algo em si que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabelecerá uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o arquétipo da imagem de Deus” (Jung, 1944/1994, § 11). Assim, Jung transcende a concepção personalista ao propor uma correspondência entre a *imagem* divina e o homem, que se dá justamente através dos arquétipos. Em outras palavras, Jung irá afirmar que, independentemente da existência ou não do *ser* divino, sua imagem existe - não somente exterior, mas também interiormente. Ou seja, há a imagem exterior da divindade e a interior ou arquetípica. É imperioso salientar que Jung se refere sempre somente à imagem, nunca à própria divindade; ele caracteriza-se por seu empirismo, e não pela metafísica. Assim, o que importa é que as *imagens* da divindade existem, e portanto são vivenciadas pelo indivíduo psicologicamente (sendo, desta forma, objeto de estudo da psicologia); nenhum juízo é dado - e isto nem seria possível cientificamente - a respeito da existência da divindade em si.

Empiricamente, Jung concluiu que o arquétipo da imagem divina, mencionado acima, não se diferencia do arquétipo do self - em outras palavras, suas imagens não se diferenciam. Essas duas idéias apresentaram-se sempre mescladas. Basicamente, o construto self expressa na teoria de Jung a totalidade da personalidade global - como unidade na qual se unem os opostos constituintes da psique. “É o arquétipo central da ordem, da totalidade do homem” (Jung, 1975). “É uma realidade ‘sobre-ordenada’ ao eu consciente. Abrange a psique consciente e a inconsciente, constituindo por esse fato uma personalidade mais ampla, que *também* somos”. “É o centro e também a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro dessa totalidade, como o eu é o centro da consciência” (Jung, 1975: p. 358). O self, em resumo, é para Jung o centro e ao mesmo tempo a totalidade da personalidade, a meta.

A partir dessa constatação empírica, Jung observou também que a experiência psicológica do self e a experiência religiosa são indistinguíveis - tendo uma base comum, algo que se vive como unidade abrangente e como totalidade (Frey-Rohn, 1991, p. 269). Irá propor então uma *função religiosa natural do self* (Jung, 1944/1994, § 14), de natureza irracional, manifesta na experiência individual como uma vivência da

totalidade, que coloca como manifestas experiências imediatas do eu interior e processos vivos no inconsciente (Frey-Rohn, 1991, p. 268), que são caracteristicamente numinosos. Empiricamente, a experiência religiosa se caracteriza como uma experiência do numinoso - o indivíduo se vê *presa* do numinoso, que a ele comunica uma vivência intuitiva da totalidade (ibid.). Essa semelhança entre a experiência pelo ego do self e a experiência de conteúdos numinosos tem implicações fundamentais na teoria de Jung, que se espelham no conceito de *individuação*. Tal conceito representa a meta, o fim último da personalidade, em forma de processo: “tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais última e incomparável, significa também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo [self]” (Jung, 1928/1981, § 266). A própria meta da vida é pois considerada como uma aproximação entre ego e self; nesse sentido, a meta envolve necessariamente uma experiência numinosa, e portanto religiosa - um aproximar do ego em direção ao centro da personalidade total, que se manifesta como imagens da divindade. Esta meta só é possível através do funcionamento da função religiosa, “uma fidelidade, uma entrega ou uma submissão a um fator superior ou a um princípio ‘convicente’” (Jung, 2003, p. 193) - em outros termos, através da manutenção consciente de uma atitude de *religio*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de tais pressupostos teóricos acerca da dinâmica psíquica que embasa toda experiência religiosa, podemos verificar a possibilidade de uma relação muito estreita com a própria psicoterapia analítica. O objetivo da psicoterapia para Jung constitui-se essencialmente em um confronto com os materiais inconscientes, a fim de que haja uma assimilação destes pela consciência. Tal confronto com o “substrato escuro do eu” (Jung, 1955/1990, § 309) pode chegar a um ponto em que imagens de cunho arquetípico emergem, com toda a carga numinosa que lhes é característica, o que é por definição uma experiência religiosa. A integração de tais imagens, através da atitude de *religio*, tem dois efeitos principais: traz um *significado* à experiência e à própria vida, e produz fê e esperança, “a *pistis* na capacidade de auto-sustentação do self” (ibid.). O confronto “é a experiência primordial do divino como *tremendum* e do significado como *redenção*” (Jaffé, 1995, p. 62). Em outras palavras, tocar o aspecto religioso da psique é o próprio objetivo da terapia: “a aproximação ao numinoso é a verdadeira terapia, visto que se nos atemos às experiências numinosas, somos libertados da maldição da patolo-

gia. Até mesmo a própria doença adquire um caráter numinoso” (Jung, 1973, p. 377). Isto porque as imagens arquetípicas trazem em si, por suas características, um fator organizador e curador – dado também pela questão do sentido e significado inerentes a elas.

REFERÊNCIAS

- American Psychiatric Association. (1995). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais – DSM-IV*, (4ª ed.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Bibby, R. W. (1997). *Fragmented gods: the poverty and potential of religion in Canada*. Toronto: Irwin.
- Cassirer, E. (1994). *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes.
- Frey-Rohn, L. (1991). *De Freud a Jung*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaffê, A. (1995). *O mito do significado na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix.
- Jung, C. G. (1973). *C. G. Jung Letters*, (Vol. 1). Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1975). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1975). The archetypes and the collective unconscious. In *The collected works of C. G. Jung*, (Vol. 9i). Princeton: Princeton University Press. Originalmente publicado em alemão em 1954.
- Jung, C. G. (1981). O eu e o inconsciente. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 7ii). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1928.
- Jung, C. G. (1990). Mysterium coniunctionis. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 14i). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1955.
- Jung, C. G. (1990). Psicologia e religião. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 11i). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em inglês em 1938.
- Jung, C. G. (1991). Tipos psicológicos. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 5). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1921.
- Jung, C. G. (1991). A natureza da psique. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 8ii). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1946.
- Jung, C. G. (1994). Psicologia e alquimia. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 12). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1944.
- Jung, C. G. (1995). Explicação psicológica do dogma da Trindade. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 11ii). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1942.
- Jung, C. G. (1997). A energia psíquica. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 8i). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1927.
- Jung, C. G. (2000). A vida simbólica. In *Obras completas de C. G. Jung*, (Vol. 18ii). Petrópolis: Vozes. Originalmente publicado em alemão em 1971.
- Jung, C. G. (2003). *Cartas de C.G. Jung*, (Vol. III, 1956-1961). Petrópolis: Vozes.
- Jungblut, A. L. (2000). *Nos chats do Senhor: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro*. [Dissertação de Doutorado não publicada], PPG em Antropologia Social, IFCH, UFRGS. Porto Alegre.
- Marett, R. R. (1914). *The threshold of religion*. London: Methuen.
- Otto, R. (1992). *O sagrado*. Lisboa: Edições 70. Originalmente publicado em alemão em 1917.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and No. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1, 3-16.
- Spilka, B., & McIntosh, D. N. (1996). *Religion and spirituality: the known and the unknown*. Conferência apresentada na American Psychological Association, Toronto.
- Vieira, A. G. (2000). Elementos para uma reflexão sobre o conceito de Psicologia em Jung. *Boletim do Centro de Estudos Junguianos C. A. Meier*, 1, 5, 3-5. Porto Alegre.
- Zinbauer, B. (1997). *Capturing the meanings of religiousness and spirituality: one way down from a definitional Tower of Babel*. [Tese de Doutorado não publicada], Bowling Green State University, Ohio, USA.

Recebido em: 10/08/2005. Aceito em: 10/08/2006.

Notas:

¹ Jung utiliza o termo “primitivo” no sentido de “primordial”, sem emitir juízo de valor (Jung, 1946/1991, § 218).

² Conduz se houver uma colaboração ou aceitação da consciência; caso contrário, o arquétipo manifesta-se como uma coerção, à maneira de um instinto.

Autor:

Marlon Xavier – Mestre em Psicologia Social e da Personalidade (PUCRS). Professor da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Endereço para correspondência:

MARLON XAVIER
Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC
Av. Universitária, 1105 – Cx. Postal 3167
CEP 88806-000, Criciúma, SC, Brasil