



**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PROPPG**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGPSI**  
**MESTRADO EM PSICOLOGIA**

**WAGNER DE MENEZES VAZ**

**O ECLIPSE DO SAGRADO:**  
**Um estudo sobre a imagem de Deus na contemporaneidade**

**SEROPÉDICA**  
**2014**

**WAGNER DE MENEZES VAZ**

**O ECLIPSE DO SAGRADO:**

**Um estudo sobre a imagem de Deus na contemporaneidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, conferido pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, dentro da Linha de Pesquisa Processos Psicosociais e Coletivos.

Orientador: Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva

WAGNER DE MENEZES VAZ

**O ECLIPSE DO SAGRADO:  
Um estudo sobre a imagem de Deus na contemporaneidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, conferido pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, dentro da Linha de Pesquisa Processos Psicosociais e Coletivos.

Aprovado em: 11 de março de 2014.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva – Orientador  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ  
Doutor em Psicologia e Pós-Doutor em Serviço Social

---

Profª. Dra. Nedda Garcia Rosa Mizuguchi  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ  
Doutora em Ciências Veterinárias

---

Prof. Dr. Walter Melo Junior  
Universidade Federal de São João del Rei – UFSJ  
Doutor em Psicologia Social

## **AGRADECIMENTOS**

Meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pelos recursos sem os quais esse projeto dificilmente teria chegado a termo.

Agradeço de coração ao meu orientador Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva pelo arrojo de abrir as portas ao pensamento de Carl Gustav Jung; agradeço-o ainda por sempre proporcionar um espaço para o debate de ideias, sempre visando extrair o melhor de nós.

Agradeço ao meu amigo Prof. Dr. Carlos Alberto Bernardi por todas as oportunidades oferecidas desde a graduação e, em especial, por me incentivar a persistir no percurso acadêmico quando eu me encontrava sem forças para tal empreendimento.

Agradeço ao meu amigo Daniel Ribeiro dos Santos pelo acolhimento, atenção, cumplicidade e presença nos momentos tão desafiadores da jornada que, com seu sorriso e simplicidade soube respeitar meus limites sem deixar de oferecer a palavra amiga necessária à persistência no caminho.

Agradeço a Deus pelas inspirações e pela coragem ofertadas ao meu coração; igualmente agradeço às vibrações espirituais emanadas das egrégoras da Ordem Rosacruz –AMORC, da Irmandade Espiritualista Verdade Eterna – IEVE, do Templo Espírita Tupyara e da Igreja Messiânica Mundial do Brasil.

Agradeço à minha família pela torcida e pelas comemorações a cada etapa cumprida.

Agradeço em especial meu filho Reyel Elias de Menezes Vaz por muitas vezes compartilhar de sua presença comigo na madrugada enquanto eu estava desenvolvendo o presente trabalho.

Agradeço aos professores do mestrado por compartilharem de seus conhecimentos com competência e dedicação.

Agradeço aos colegas do mestrado pelo companheirismo ao longo de todo o processo e pelo inesquecível picnic no lago das capivaras.

*Estuda para ver em que consistes  
E verás então o que existe  
O que estudas, aprendes e és  
Nisso justamente tu consistes  
Tudo o que há fora de nós  
Há também dentro de nós. Amém.*

Salomão Trissmosin

## RESUMO

O presente trabalho objetiva uma reflexão teórica sobre o sagrado na contemporaneidade a partir da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. Apresenta os principais conceitos da teoria que dão suporte à esta reflexão, articula estes conceitos e verifica como permitem compreender a dinâmica psíquica à luz da representatividade do Cristo conforme o dogma católico; em seguida, expõe de que maneira o sagrado aparece na contemporaneidade, a partir da consideração do enfraquecimento do simbolismo religioso vis-a-vis a exacerbação da cultura racional; e, finalmente, discute como a imagem de Deus presente na psique humana se relaciona com o mundo contemporâneo, tendo como argumento principal a importância do diálogo como uma estratégia de conexão entre o Cristo simbólico, o Cristo teológico e a necessidade humana de construção de sentidos. Conclui que a imago-dei é uma imagem arquetípica potente para a re-conexão com o sagrado no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Self. Imago-dei. Religião. Sagrado. Jung.

## **ABSTRACT**

The present work aims at a theoretical reflection on the sacred in the contemporary world according to Carl Gustav Jung's psychological theory. It presents the main concepts of the theory that support this reflection, articulates these concepts and verifies how they allow us to understand the psychic dynamics in the light of Christ as representative of the Catholic dogma; then it exposes how the sacred appears in the contemporary world beginning from a reflection on the weakening of religious symbolism vis-a-vis the exacerbation of rational culture; and finally it discusses how the image of God in the human psyche relates to the contemporary world, with the main argument of the importance of dialogue as a strategy to connect with the symbolic Christ, the theological Christ and human need for meaning construction. It concludes that the imago-dei is a powerful archetypal image to re-connect with the sacred in the contemporary world.

Keywords: Self. Imago-Dei. Sacred. Religion. Jung.

## **SUMÁRIO**

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>JUNG E A PRESENÇA DO SAGRADO NA ALMA HUMANA</b>	<b>13</b>
<b>3</b>	<b>O SAGRADO NA CONTEMPORANEIDADE</b>	<b>28</b>
<b>4</b>	<b>DIÁLOGO ENTRE IMAGO-DEI E O MUNDO CONTEMPORÂNEO</b>	<b>46</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>79</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>83</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho surgiu de uma inquietação proveniente de uma pesquisa veiculada num portal de notícias na Internet que afirmou que o ateísmo vai tomar o lugar das religiões. (ESTUDO..., 2011). De acordo com a pesquisa, quanto mais desenvolvido for um país, maior o número de ateus, ou seja, a pesquisa infere uma correlação inversamente proporcional entre desenvolvimento econômico e a crença em Deus. Assim, os países que possuem representatividade econômica no cenário mundial seriam os mais descrentes; e, por conseguinte, os que possuem menor representatividade estariam mais aderentes a crer em Deus.

A partir da leitura acima, é possível trazer em perspectiva dois aspectos: a crença em Deus e a religião. A conclusão da pesquisa sugere que existe uma relação entre ambos, ou seja, a razão de ser de uma religião é a possibilidade de entrar em comunhão com Deus, uma vez que n'Ele se crê; se esta crença se fragiliza ou entra em suspeição, a potência do caminho religioso também se enfraquece. Por outro lado, o possível enfraquecimento das confissões religiosas não leva necessariamente à despoticização da imagem divina nem mesmo tornaria alguém um ateu; ou seja, a crença em Deus não torna obrigatória a vinculação a uma religião.

A matriz cristã tem sido a base sobre a qual se funda a história da sociedade ocidental; derivam dessa matriz a crença num Deus único, onisciente, onipresente e onipotente que, como tal, pode intervir sobre todas as coisas no universo. A centralidade da figura de Jesus Cristo é um ponto essencial. Os cristãos reconhecem a importância de Seus ensinamentos e acreditam que, como filho de Deus, veio à Terra libertar-nos do pecado; são, portanto, mais de dois mil anos de história fundamentadas nesta tradição.

A religião é um tema frequente nas obras do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961). Na verdade, a análise de temas religiosos acabou influenciando o pensamento de Jung como um todo, sendo muitas vezes fundamentais na elaboração dos conceitos de sua teoria. O estudo do fenômeno religioso em Jung busca compreender a função que possui a religião tanto na vida do indivíduo como na sociedade e na cultura, isto é, a compreensão da religião não no sentido doutrinário ou confessional, mas enquanto experiência; seu interesse reside, portanto, nos aspectos psicológicos da religião e na importância que possuem para o funcionamento psíquico. Em outras palavras, para Jung a religião é uma resposta psicológica ao desconhecido, tanto em relação ao mundo interior quanto ao mundo exterior.

Ao estudar a realidade psíquica, Jung buscou nas expressões humanas as bases de sua dinâmica sendo a religião uma dessas expressões. O conceito de realidade psíquica está associado à convicção de que uma explicação do mundo apenas pelo lado racional não seria suficiente. As crenças de cada indivíduo e/ou sociedade representam uma necessidade vital, ainda que possam ser questionáveis racionalmente. Assim, o que está em jogo é o sentido da vida e a finalidade da existência.

No X Congresso Médico Internacional de Psicoterapia, em 1938, na Universidade de Oxford, Jung foi questionado acerca da validade psicológica da experiência religiosa. Ao longo de sua resposta ele fez a seguinte colocação:

Quando se observa a vida de uma tribo primitiva, desde que sua vida religiosa esteja bem organizada, todas as coisas estão em ordem. Deixem agora que um missionário apareça por lá, um sujeito que não tem a mínima noção da vida religiosa da tribo e simplesmente declara: “Está tudo errado”. Veremos então como a vida religiosa da tribo começa se desintegrando. Este é um dos fenômenos mais extraordinários. (McGUIRE; HULL, 1982, p. 114).

Este argumento sugere que a vida psíquica não prescinde de uma formulação de natureza espiritual, sendo a sua relativa ausência no mundo um sinal de decadência.

Uma das propostas da psicologia analítica é a de re-estabelecer as conexões do homem contemporâneo com a transcendência. O enfraquecimento e mesmo a possível ausência da dimensão espiritual na esfera coletiva possibilitam que a procura pela vivência do sagrado seja direcionada, inconscientemente, aos apelos sedutores da dimensão material. O consumo desenfreado se torna, então, uma estratégia para o preenchimento do vazio existencial.

Ao contrário do que a conclusão da pesquisa aponta, a contemporaneidade tem sido marcada por formas multifacetadas de comunhão com o sagrado. Segundo Borges, Almeida e Freitas (2012, p. 57),

quer sejam resistentes ou (re)emergentes no cenário político-econômico atual, independentemente das designações que lhe são atribuídas, enquanto ordem secular, pós-secular ou dessecular, o que importa é a vigorosidade das experiências religiosas individuais e coletivas atuais. Estas têm muito a dizer por e para cada pessoa nelas envolvidas, assim como por e para seus meios externos e quem os circundam. Não se vê nada próximo a um momento histórico dito dessacralizado. Pelo contrário, depara-se com temas e cenários contemporâneos com intenso apelo religioso, ainda que possam ser indicados como padrões redutores do símbolo a fetiche, a logomarcas, ao esvaziamento da densidade esotérica.

Mesmo que a vida moderna seja sinônimo de distanciamento da experiência religiosa, o anseio da alma pelo encontro com uma dimensão que transcenda o sujeito empírico se configura como um movimento de resistência; poderíamos falar inclusive num instinto de

transcendência, um dinamismo que nos incita a irmos ao encontro de algo para além de nós mesmos. Uma questão se apresenta neste ponto: - será que a sociedade contemporânea é profana? Para responder, Eliade (1986, p. 37) argumenta que

uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de des-sacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. [...] ver-se-á que até a existência mais des-sacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo.

A percepção de um Cosmos dessacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano; ainda, segundo Eliade (1986, p. 27),

a des-sacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas, e que, por consequência, este último sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas.

Em outras palavras, a negligência do homem contemporâneo frente ao religioso não se justificaria tanto pela veracidade ou não da experiência religiosa, mas sim pela sua irrelevância; isto é, existe a perspectiva de que as verdades religiosas não seriam funcionais e não possuiriam uma influência efetiva sobre a vida contemporânea. (BRYANT, 1996). Para reforçar este ponto de vista, encontramos a concordância de Edinger (1987, p. 13) pontuando que

Jung preocupa-se em resgatar para o homem moderno os tesouros espirituais que a religião tradicional já não pode veicular. Para muitas pessoas, Deus abandonou sua primitiva morada nas igrejas e não é provável que venha a retornar. “Vivemos naquilo que os gregos denominavam Kairos – o momento certo – para uma ‘metamorfose dos deuses’, dos princípios e símbolos fundamentais”. O numinosum busca uma nova encarnação. Podemos alimentar a esperança de encontrar ajuda na compreensão desse evento, por meio do exame deste grande mito da encarnação, a vida de Cristo.

Para Jung (1984a), a experiência da concepção de Deus ou mesmo a experiência de sentir a existência de Deus é arquetípica, ou seja, nas camadas mais profundas da psique existe uma predisposição inata que mobiliza o indivíduo e o coletivo a buscar um ordenamento suprapessoal. Temos em mente que os conceitos de Deus podem variar em função das diversas teologias que permeiam as culturas; portanto, aqui, ao falarmos de Deus estaremos nos referindo àquele comungado pelo cristianismo católico romano tendo em vista sua presença na história e na psicologia do homem ocidental; além disso, Jung via no catolicismo, em seus dogmas e liturgia, um forte conteúdo emocional. No entanto, o

autoritarismo e a centralidade da Igreja não permitiram a Jung comungar com o catolicismo enquanto caminho próprio.

O psíquico do homem contemporâneo exige uma nova relação com os símbolos da religião. A contemporaneidade possui uma fluidez e uma impermanência características sendo, por isso mesmo, um tanto resistente a quaisquer práticas ou ideias que se apresentem como definitivas ou fixas. A dinâmica hodierna abriga muitas possibilidades de ser e também, por conseguinte, diferentes formas de lidar com a vida. O homem, em sua busca por respostas, de maneira análoga ao fototropismo positivo dos vegetais, irá ao encontro da luz aonde ela estiver irradiando, mesmo que esta luz seja temporária ou parcial. Com esta imagem pretendemos chamar a atenção para a baixa responsividade que algumas instituições religiosas possuem em acolher as demandas do homem contemporâneo que se encontra inserido num contexto social e tecnológico dinâmicos. Em outras palavras, estas instituições que são ofertantes de um sistema de crenças específico e, portanto, articuladoras de sentidos, revelam-se frágeis como referenciais, embora atualmente também repensem a sua própria história dentro das sociedades modernas.

Jung (1984a) sempre chama a atenção para o enfraquecimento da simbologia religiosa e, em especial, do cristianismo católico que é uma das fontes de imagens da qual faz uso abundante. E, justamente, pela fragilidade destes referenciais, o homem contemporâneo não é contemplado com continentes psíquicos do coletivo capazes de sustentar suas produções, tendo que, por conseguinte, ser ele mesmo o articulador desses sentidos e valores.

Em vista do exposto, o presente trabalho traz a seguinte problematização: considerando que o arquétipo do Si-mesmo ou Self formulado por Jung está associado à ideia de totalidade psíquica; considerando que o Cristo teológico é o representante de uma personalidade maior que o homem e que, analogamente, o Cristo simbólico ou imago-Dei representa algo maior que o ego, formulamos o seguinte questionamento: na contemporaneidade, em vista da centralidade do sujeito enquanto formulador e articulador de sentidos, possui o Self junguiano atualidade e potência como emanador de imagens de totalidade, apesar do enfraquecimento dos continentes coletivos religiosos?

A partir da problematização acima formulada, elencamos como objetivo geral estudar a relação do homem ocidental com o sagrado e sua relevância na cultura e na psicologia; e como objetivo específico, discutir o desaparecimento de Deus do horizonte psicológico dos sujeitos e sua relação com a construção de sentidos na contemporaneidade.

Para que os objetivos acima descritos sejam atingidos, adotamos como metodologia a pesquisa bibliográfica, a leitura e a análise de livros pertencentes às Obras Completas de Carl

Gustav Jung e que se relacionam com o tema proposto. De modo específico, a obra “Psicologia e Religião” é o livro base a partir do qual se fundamenta o nosso percurso, haja visto que nela Jung relaciona a experiência religiosa, o Self enquanto arquétipo da completude e a imagem como amplificadora do símbolo. Além deste material, pesquisamos artigos, teses e dissertações nas principais bases de dados acadêmicas com vistas a dar suporte ao desenvolvimento do presente trabalho.

## 2. JUNG E A PRESENÇA DO SAGRADO NA ALMA HUMANA

Este capítulo apresenta a concepção de Carl Gustav Jung sobre o sagrado e as relações que esta formulação estabelece para a compreensão da psique. Em outras palavras, iremos mostrar os conceitos fundamentais da psicologia analítica que estão em estreita sintonia com o tema e de que forma estes mesmos conceitos contribuem para o entendimento da presença do sagrado na alma humana.

A psicologia de Jung fundamentou o conhecimento da alma a partir de si próprio, isto é, o material empírico disponível mais próximo foi aquele originário da própria experiência com o inconsciente, seu e de seus pacientes. O estudo dos aspectos irracionais da alma representam a possibilidade de levarmos em conta o homem em sua integralidade. É importante que compreendamos o termo *irrational* dado o amplo espectro que o mesmo pode ser utilizado:

Por "irrational" não entendemos o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente: "Isto tem algo de irrational". Por "racional" na idéia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir/mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de "o irrational". (OTTO, 2007, p. 97-98).

Trazer a dimensão irrational ou inconsciente para o estudo investigativo significa reconhecê-la como uma realidade em si, com uma dinâmica própria e rica em significados. Desta forma, a psicologia de Jung surge como uma alternativa ao dualismo existente entre psique e a realidade concreta. A compreensão dessa aparente dicotomia representou o esforço do próprio Jung na construção da psicologia analítica quando procurou manter-se fiel às imagens que lhe surgiam à mente e, paralelamente, buscou as referências históricas e culturais dessas imagens conferindo-lhes objetividade.

Esta amplificação abriu caminho para a formulação da ideia de que uma experiência individual poderia estar fundada em raízes psíquicas coletivas expressas na história e na cultura da humanidade. Léon Bonaventure, na introdução ao livro de Dourley (1985), corrobora esta percepção ao dizer que “na busca de sua alma e do sentido de sua vida o homem descobriu novos caminhos que o levam para a sua interioridade: o seu próprio espaço interior torna-se um lugar novo de experiência”. (DOURLEY, 1985, p. 7). A psique, no

entanto, não é um “lugar” fechado em si mesmo e, por isso, instiga a sua compreensão a partir de uma abordagem mais ampla, indo além de uma consideração exclusivamente pessoal.

A forte influência do positivismo no pensamento científico ocidental acabou por deixar de lado os fenômenos que não são enquadráveis nas categorias de medição e controle; sonhos, imaginação, emoções, fantasias e mitos pertencem à dimensão irracional de todo homem e de toda mulher e, por não se ajustarem à perspectiva causalista, foram relegados à obscuridade ou ganharam tarjas patológicas.

No final do século XIX e começo do século XX, o *Zeitgeist* sinalizava que era possível levar em conta o lado subjetivo da realidade e não apenas o lado racional expresso no cientificismo positivista. Como exemplo emblemático desta afirmação, consideremos a psicanálise de Freud que em seu projeto de 1895, na versão inicial, defendia uma proximidade com as ciências naturais que eram os parâmetros de ciência naquele momento. No entanto, seus estudos sobre a histeria revelaram, a contragosto de Freud, que a compreensão e mesmo a solução desses casos clínicos se distanciavam cada vez mais dos parâmetros científicos que buscavam nas causas materiais a razão das enfermidades psíquicas. Em outras palavras, Freud percebeu que a natureza do fenômeno pesquisado o conduziu a considerar os processos mentais em si dos pacientes, identificando na experiência de vida e na história dos sofrimentos dos pacientes a possível origem dos transtornos psíquicos. A formulação da importância do inconsciente no comportamento humano, a conexão da psicanálise com outros saberes que se alinhavam com a cultura e com toda a produção humana, e a possibilidade interpretativa dos fenômenos oníricos significaram uma insubmissão aos dogmas positivistas e representaram uma ferida narcísica no homem racional.

O Eu é o centro da consciência e é o responsável pela identidade, assim como pelo sentimento pessoal de coesão e continuidade da dimensão espaço-temporal, tendo a memória como função essencial. Jung (1981, p. 32-33, grifo do autor) define que

[o] “Eu” [é] o complexo de representações que constitui [...] o centro [do] campo consciente e [...] parece da máxima continuidade e identidade a respeito de si próprio. Por isso costumo falar também de um *Complexo do Eu*. O complexo do Eu tanto é um conteúdo da consciência como uma condição da consciência, porquanto, [...] um elemento psíquico é consciente na medida em que estiver referido ao complexo do Eu.

O Eu “surge” do intercâmbio entre o mundo interno e o meio ambiente; resulta de um acúmulo gradativo de experiências, tanto internas quanto externas, e que se traduzem na expressão do indivíduo enquanto ser consciente. De acordo com Jung (1975, p. 119),

ser consciente é perceber e reconhecer o mundo exterior, assim como a nós mesmos, nas nossas relações com esse mundo exterior. [...] Achar-se em relações com o mundo exterior significa reconhecer-se a si mesmo dentro da sua circunstância. [...] Pode definir-se, portanto, a consciência como uma relação psíquica com um fator central chamado o eu.

E, ainda segundo Jung (1975, p. 119), “quando um objeto não pode ser associado ao eu, quando não existe uma ponte que o ligue ao eu, o objeto é inconsciente, é como se não existisse”.

No entanto, a consciência não é toda a psique, ou seja, para Jung (1981) o fato de considerarmos o Eu como o sujeito da consciência não significa que seja idêntico à totalidade psíquica, sendo ele definido como um complexo entre vários outros complexos. Jung (1975, p. 211) define o complexo do Eu como “um amontoado de conteúdos imbricados uns nos outros, dotados cada um de um potencial energético e centrado de modo emocional em torno do precioso eu”. O Eu, portanto, funciona como uma espécie de atrator sobre diversos conteúdos representacionais culminando com aquilo que poderia chamar-se de uma consciência exclusiva de nós mesmos.

A formulação da existência de uma dimensão inconsciente permite considerar que o homem não é o senhor da sua própria casa e a teoria dos complexos assim o reconhece. A atuação dos complexos sobre o Eu sugere fortemente a autonomia do inconsciente. Um complexo é uma reunião de imagens e ideias agrupadas em torno de um núcleo constituído por uma tonalidade emocional comum. Quando um fator externo ou interno deflagra a atuação de um complexo inconsciente, o ego pouco pode fazer em sua oposição. Diz-se, então, que um complexo foi constelado. Também chamado de complexo afetivo em função de sua intensa mobilização, Jung (1975, p. 225-226, grifo do autor) define complexo como:

*A imagem emocional e viva de uma situação psíquica fixa, incompatível com a atitude e a atmosfera conscientes habituais, e dotada de forte coesão interior, de uma espécie de totalidade própria e com um grau relativamente elevado de autonomia. A sua submissão às disposições da consciência é fugaz e por isso se comporta no campo consciente como um *corpus alienum*, animado de vida própria.*

Neste ponto é importante marcarmos uma diferenciação fundamental entre os complexos em geral e o do eu em particular. “O eu é dotado de consciência. Pode, deste modo, fazer um retorno sobre si, conceber-se a si mesmo, ao passo que os outros complexos parecem não evidenciar nenhuma consciência”. (JUNG, 1975, p. 212, grifo do autor). A própria inconsciência dos complexos confere aos mesmos uma grande autonomia, permitindo através de sua grande força de assimilação, a “captura” do ego provocando uma modificação momentânea e inconsciente da personalidade. (JUNG, 1975, p. 228). Sua origem encontra-se

na história pessoal; ao longo da trajetória de cada um, existem conteúdos não assimilados pelo ego por conta de sua incompatibilidade com a atitude consciente que, por alguma razão, se revelam moral, estética ou intelectualmente inadmissíveis; esses conteúdos, então, acabam mergulhando no “esquecimento”, tornando-se inconscientes.

Os complexos, como fenômenos psíquicos que são, possuem uma natureza energética, dotados de grande valor psicológico; por conseguinte, podemos dizer que a psique é um sistema energético por onde fluem constantemente correntes de diferentes tensões, muitas vezes opostas tornando-a um sistema vivo; tal característica mostrou a Jung que a via de acesso ao inconsciente se dá através dos complexos.

No trabalho clínico, por exemplo, quando é possível tornar consciente um complexo, uma grande quantidade de energia psíquica fica disponível em função de sua dissolução; neste caso, o indivíduo se veria livre do aprisionamento causado pela neurose já que, anteriormente, havia uma ligação inconsciente do sujeito ao complexo. Uma vez liberado,

[...] o verdadeiro núcleo do complexo, o ponto nodal do inconsciente coletivo, emerge. Portanto, um complexo que permanece no inconsciente coletivo como ponto nodal – não mais sufocado pelo excesso de material pessoal – já não é patológico, mas fecundo em certo grau, por ser a célula doadora de energia, de que flui agora a vida psíquica futura. (MARONI, 1998, p. 39).

Esse fenômeno permitiu a Jung considerar o complexo como possuidor de um núcleo arquetípico, isto é,

[...] [que diz respeito aos] alicerces da vida psíquica comuns a todos os seres humanos. Visto nesta perspectiva, por trás de suas características exclusivamente pessoais, o complexo mostraria conexões com os arquétipos, ou seja, haveria sempre uma ligação entre as vivências individuais e as grandes experiências da humanidade. (SILVEIRA, 1975, p. 38).

Os arquétipos constituem uma espécie de matriz, uma raiz comum a todos os seres humanos e da qual emerge a consciência, e como tal, não são acessíveis diretamente a não ser através de suas representações. Esta descoberta significou o reconhecimento de duas camadas no inconsciente: uma pessoal e outra impessoal ou coletiva. De acordo com Jung (2007, p. 53, grifo do autor),

o inconsciente coletivo é parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de

*complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*.

O inconsciente coletivo sendo o depósito e, ao mesmo tempo, a condição da experiência do homem, é a camada mais profunda do inconsciente e corresponde a uma imagem do mundo que levou um longo tempo para se formar; todavia, a formação é um constante processo que unifica as dimensões do passado, do presente e do futuro da espécie humana. Nessa imagem cristalizam-se arquétipos, leis, princípios e padrões de eventos que ocorreram no ciclo de experiências da alma humana. Podemos inferir sua existência a partir das várias imagens e símbolos que, independentemente de raça ou cultura, surgem de modo recorrente nos mitos, nos contos de fadas, nos sonhos e nos folclores de todas as épocas e lugares.

Os arquétipos são representações coletivas inconscientes. São estruturas bipolares e como tal possuem tanto aspectos criativos como aspectos desagregadores. Eles nos predis põem a experimentar a vida de acordo com alguns padrões estabelecidos, mas não determinados e estáticos, na psique. Por seu intermédio, somos levados a repetir certas situações típicas de comportamento e reproduzir determinadas experiências. Entretanto, o arquétipo não é uma experiência que se herda, mas o potencial de repetição dessa experiência que é herdado. Jung (2007, p. 91, grifo do autor) esclarece que

[...] os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo muito limitado. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente, e portanto preenchida com o material da experiência consciente. [...] O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma de sua representação. O que é herdado não são as idéias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. Provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação *in concreto*.

O arquétipo é a possibilidade de uma experiência; e uma dessas possibilidades é a da experiência de Deus. Em outros termos, podemos dizer que existe uma predisposição inconsciente à experiência da concepção de Deus, ou mesmo à experiência de sentir a existência de Deus. O arquétipo do Self ou Si-mesmo é o emanador desta possibilidade e, conquanto ele se constitui como uma “instância” que transcende o ego assim como se apresenta como um centro ordenador e unificador da psique, o mesmo pode ser descrito como a imagem de Deus ou *imago Dei*. As inúmeras representações que o homem ocidental faz da divindade, portanto, estão associadas à atividade deste arquétipo. Bernardi (2013) complementa

[que] quando Jung se refere ao caráter “divino” do inconsciente [...] Jung está descrevendo, em linguagem poética, metafórica e mítica (formas de expressão favoritas de Jung), a diferença radical entre inconsciente e consciente, semelhante à diferença radical entre Deus e homem. Com isso, ele não pretende criar uma nova religião, [...], mas deseja evitar a redução das expressões e fantasias inconscientes a desejos subjetivos, reconhecendo este inconsciente, que Jung chamou de psique objetiva, como um Outro.

A concepção do Si-mesmo como centro da alma é desenvolvido por Jung a partir do conceito indiano de Atman que “designa, nos textos saídos do vedismo antigo, a pessoa verdadeira cujo eu é tão-somente um revestimento, um epifenômeno, uma cristalização acidental”. (TARDAN-MESQUELIER, 1994, p. 71). A partir desta ideia, Jung irá aprofundar esta noção para chegar a uma concepção de vida interior “que se encontra orientada para um determinado fim: a realização dessa realidade supra-ordenada que ele chama de ‘Si-mesmo’”. (TARDAN-MESQUELIER, 1994, p. 71).

Integração, centralidade e totalidade são termos que frequentemente estão associados ao Self haja visto sua própria dinâmica na direção das questões de significado e, portanto, fundamentalmente ligados ao sentido da vida que é também o cerne de toda religião organizada. O sentimento de totalidade que as imagens e os conteúdos provenientes do Self proporcionam, sensibilizam o ego na percepção de uma meta e que em seu íntimo subjaz a existência de um *spiritus rector* inconsciente ou um centro que regula a vida psíquica.

No começo deste capítulo, falamos que a consideração do homem em sua integralidade pressupõe levar em conta o caráter bipolar de sua constituição psíquica; consciente-inconsciente, racional-irracional, profano-religioso, individual-coletivo são algumas das díades que se apresentam à temática da bipolaridade arquetípica. O Self como arquétipo da totalidade psíquica se constitui numa “*complexio oppositorum*”, ou seja, numa unidade em que os opostos se encontram numa união dinâmica.

Os símbolos emanados do Self como compensação da unilateralidade egóica propõem a sua resolução através do enfrentamento, a que Jung (1990) chamou de confronto com a sombra. A compensação é fruto do próprio movimento de auto-regulação psíquica. Na verdade, Jung, não pensa em termos de opostos enquanto antagônicos ou contraditórios, mas sim no sentido de complementares. Toda vez que apenas uma face é contemplada, a face complementar fica na sombra exigindo da auto-regulação psíquica um movimento compensatório. Esse movimento do Si-mesmo em direção à consciência, psicologicamente, representa a possibilidade de integrar ao Eu as faces desconhecidas e inconscientes da personalidade e que na simbologia seria análogo ao encontro do humano com o divino

expresso na figura do Cristo. Um símbolo, na concepção junguiana, possui um sentido que transcende a si próprio, ou seja, podem ser amplificados quase que *ad infinitum* dada sua riqueza intrínseca. Samuels (1989, p. 120) vai dizer que “o self simboliza a infinidade do arquétipo, e qualquer coisa que um homem postule ou conceba como sendo uma totalidade maior que ele próprio pode se tornar um símbolo do self”. No mundo ocidental é a figura do Cristo que irá cumprir este papel.

Edinger (1972, p. 22) define *imago Dei* como divindade empírica interna e seu propósito é destacar que a experiência de Deus se dá no íntimo de cada um. Além disso, ele aponta para o fato de não estarmos focados na existência objetiva de Deus e sim em Deus enquanto imagem psíquica. Muito provavelmente, esta confusão deriva da incompreensão do conceito de imagem. Vejamos a explicitação do conceito:

Quando falo de imagem [...], não me refiro à reprodução psíquica do objeto externo, mas, sobretudo, a uma visão que promana do uso da linguagem poética, isto é, à *imagem da fantasia* que só indiretamente se relaciona com a percepção do objeto exterior. Essa imagem baseia-se, antes, na atividade inconsciente da fantasia, [...]. (JUNG, 1981, p. 513, grifo do autor).

Em sentido corriqueiro, as imagens são a representação visual de um objeto. No entanto, nos referimos às imagens psíquicas não apenas como representação ou reprodução de algo pré-existente, mas envolve também à produção de imagens relativas à combinação de ideias, emoções e sensações. E estas podem ser conscientes ou inconscientes ou ambos. Estas combinações que, na verdade, poderíamos chamar de associações no conceito junguiano, representam ligações temáticas significativas, carregadas de afeto unidas por um quantum energético.

No sentido psicológico, Deus é uma imagem dentre outras produzidas pelo psíquico; Jung, alternativamente, usa o termo *imago Dei* para diferenciar o conceito que se faz de Deus como objeto ou substância. A este respeito, existe uma apreciação de Jung (1984, p. 216) que apresentamos abaixo:

Não me canso de insistir que nem a lei moral, nem o conceito de Deus, nem nenhuma religião penetraram no homem vindos do exterior e caindo, de certo modo, do céu; o homem, pelo contrário, encerra nuclearmente todas estas coisas dentro de si, desde as origens, e, por isto, as recria sempre de novo, extraindo-as de seu próprio íntimo. [...] É por causa, naturalmente, da eterna confusão entre objeto e imago que não se pode fazer uma distinção entre “Deus” e “imago de Deus”, e por isto, se pensa que, ao falarmos da “imagem de Deus”, referimo-nos ao próprio Deus e o interpretamos em sentido “teológico”. Não cabe à Psicologia enquanto ciência, supor uma hipostasiação da imago de Deus. Deve, porém, respeitando os fatos, contar com a existência de uma imagem de Deus.

Em Jung, falar do sagrado é se referenciar ao sentimento da presença de Deus no próprio ser humano. As expressões do sagrado nas religiões, nos sonhos e nos rituais seriam, portanto, representativas da atitude do humano diante do transcendente.

Em função da grande mobilização afetiva que provocam, os arquétipos possuem um caráter numinoso, que fascina ou mesmo aterroriza e exercem influência sobre o indivíduo. A energia psíquica neles contida, quando constelada, captura os conteúdos da consciência assemelhados à experiência à qual remete o arquétipo, formando os complexos. É importante ressaltar que a correspondência entre o arquétipo e o sagrado não é direta; não são sinônimos, mas sim análogos no que diz respeito à mobilização afetiva que provocam; por esta conexão, é possível à psicologia dialogar com a religião. Essa compreensão se encontra abaixo expressa:

[...] o Self é definido como o arquétipo da totalidade e fonte de energia. A energia que emana do Self é tão forte que o encontro com esse arquétipo constitui a experiência mais intensa e mais profunda que o homem pode vivenciar. A essa experiência, carregada de qualidades a um tempo terríveis e fascinantes, o homem chamou de Deus. Os sentimentos que a acompanham variam desde o terror às alegrias da bem-aventurança, segundo o depoimento daqueles que a viveram. (SILVEIRA, 1975, p. 149).

O numinoso foi um termo criado por Rudolf Otto (2007) para designar o caráter ou a qualidade que identifica o sagrado. Qualquer que seja a confissão religiosa, o sagrado é a condição necessária para que ela se constitua como tal; este termo se associa a uma experimentação que escapa à dimensão racional e é caracterizada em seu efeito pela tonalidade emocional que afeta o indivíduo de maneira difícil de descrever. A irracionalidade da experiência numinosa está justamente na impossibilidade de ser traduzida em conceitos, sendo somente possível apenas observar seus efeitos sobre a psique. Segundo Xavier (2006, p. 185, grifo do autor), “a manifestação do *numen* através do arquétipo na consciência é sentida como algo de espiritual, irresistível, impondo um sentimento de reverência religiosa”.

O homem contemporâneo se percebe continuamente atravessado pela necessidade de fazer muitas coisas em pouco tempo; a tecnologia aplicada à redução da dimensão espaço-temporal assim o corrobora; instrumentos e plataformas de comunicação e de acesso à rede mundial de computadores cada vez mais sofisticados, criam uma perspectiva cada vez mais futurista; falar de passado, tradições, mitos ou qualquer outro termo que remonte a uma dimensão que está “atrás de nós” acaba sendo nomeado como anacrônico. Jung chamou atenção, então, para o mal-estar na civilização proveniente da desconexão de nossas raízes e, por conseguinte, de nossa história. Ele afirmou que

tanto nossa alma como nosso corpo são compostos de elementos que já existiam na linhagem dos antepassados. O *novo* na alma individual é uma recombinação, variável ao infinito, de componentes extremamente antigos. Nosso corpo e nossa alma têm um caráter eminentemente histórico e não encontram no *realmente-novo-que-acaba-de-aparecer* lugar conveniente, isto é, os traços ancestrais só se encontram parcialmente realizados. (JUNG, 1990, p. 218, grifo do autor).

Longe de se constituir num retorno saudosista ao passado, a visão de Jung aponta para uma cisão que se estabelece entre os conteúdos psíquicos individuais e sua base arquetípica, provocando um desencontro entre o sujeito e o mundo; portanto, falar em arquétipos significa levar em conta as experiências de significado que o homem estabeleceu com os diversos fenômenos de sua existência ao longo da história, em especial sua relação com o sagrado.

E assim, o fenômeno religioso assume um papel central na psicologia de Jung. Mas por qual motivo Jung, dentre as diversas manifestações do espírito humano, encontrou na religião e no *homo religiosus* um *locus* profícuo para a compreensão da psique? A resposta vem do próprio Jung (1989, p. 326) ao declarar que

no seu conteúdo doutrinário [da religião] reconheço aquelas imagens que encontrei nos sonhos e fantasias dos meus pacientes. Em sua moral vejo as mesmas ou semelhantes tentativas que fazem meus pacientes, por intuição ou inspiração próprias, para encontrar o caminho certo de lidar com as forças psíquicas. [...]. Também é positiva minha atitude para com a biologia e para com o empirismo das ciências naturais em geral; nelas vejo uma tentativa hercúlea de entender o íntimo da psique partindo de fora. Num movimento inverso, considero também a gnose religiosa um empreendimento gigantesco do espírito humano que tenta extrair um conhecimento do mundo a partir do interior. Na minha concepção de mundo há um grande exterior e um grande interior; entre esses polos está o homem que se volta ora para um, ora para outro e, de acordo com seu temperamento e disposição, toma um ou outro como verdade absoluta e, conseqüentemente, nega e/ou sacrifica um pelo outro.

O fenômeno religioso, como o próprio termo aponta, está relacionado à religião e alguns autores usam a palavra religiosidade como seu sinônimo. As expressões *busca pela transcendência*, *o sagrado* e *a fé* são típicas deste contexto. Basicamente, Jung compreende o fenômeno religioso sob dois aspectos: no sentido de religiões instituídas ou confissões de fé, as quais “[...] são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias”. (JUNG, 1984a, p. 10); e no sentido originário do termo *religio* que significa

[...] uma *consideração e observação cuidadosas* de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 1984a, p.10, grifo do autor).

Enquanto confissão, o fenômeno religioso se encontra aderido à cultura; pressupõe uma crença coletiva, voltada para o mundo em geral, onde muitos se encontram pela força do hábito ou por uma necessidade de ordem moral e social. Segundo Jung, as confissões “[...] se exteriorizaram de tal maneira que o elemento religioso verdadeiro nelas – a relação viva e o confronto imediato com o ponto de vista extramundano delas – foi posto, na verdade, num plano secundário”. (JUNG, 1984a, p. 10). Em outras palavras, “falta-lhe a força da convicção religiosa, pois esta compreensão é apenas racional”. (JUNG, 1984a, p. 11). As confissões são, portanto, unilaterais por considerarem *exclusivamente* os aspectos coletivos da experiência religiosa em detrimento da singularidade das experiências individuais. Ocorre uma subversão do objetivo religioso quando este, antes configurado como

[...] a redenção do mal, a conciliação com Deus e a recompensa de um mundo transcendente, se transforma na promessa terrestre da libertação da pobreza, [...] da prosperidade no futuro e da diminuição do tempo de trabalho. (JUNG, 1984a, p. 13).

Enquanto conceito de *religio*, a vivência do fenômeno religioso se apresenta como uma experiência interior, como uma relação com o transcendente e com o inefável, que confere sentido à vida já que é vivenciada como um modo de ver e de compreender a existência no mundo. Os mitos expressariam, então, uma narrativa que estabelece uma ponte entre a vida psíquica interior e a realidade concreta; em outras palavras, os mitos revelariam a própria natureza da psique. Segundo Campbell (2002, p. 60), “o mundo interior é o mundo das suas exigências, das suas energias, da sua estrutura, das suas possibilidades, que vão ao encontro do mundo exterior. E o mundo exterior é o campo da sua encarnação”.

A estruturação da religião, tal como a conhecemos, sob a forma de dogmas, preceitos, ritos e códigos morais aponta para a possibilidade de um caminho redentor para o homem; ou seja, este caminho sugerido se daria de fora para dentro. A proposta de Jung fala de uma inversão deste ponto de vista, isto é, existe uma função religiosa na psique que realiza ou projeta este caminho no mundo; em outras palavras, a construção deste caminho é uma demanda da própria psique; é nesse sentido que Jung acredita que a alma é naturalmente cristã. Esta frase, que no original em latim é *anima naturaliter christiana*, é creditada a Tertuliano, jurista cartagenense do século III e estudioso do cristianismo.

As religiões, enquanto mitos, “resultam da tendência incoersível do inconsciente para projetar as ocorrências internas, que se desdobram invisivelmente no seu íntimo, sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo-as em imagens”. (SILVEIRA, 1975, p. 128). Assim, toda religião é verdadeira quando a compreendemos simbolicamente, como uma

imagem que aponta para um significado. A riqueza simbólica da imagem será perdida se a considerarmos em sua literalidade, isto é, caso olhemos as metáforas como fatos concretos. O pioneirismo de Jung se encontra, portanto, na percepção da força da vida simbólica nos fenômenos religiosos.

Durkheim (2000) apresenta a religião como uma instituição humana, feita do homem para o homem; além disso, ele busca no estudo das religiões primitivas os elementos comuns às religiões de um modo geral de tal forma a ser possível compreender a natureza religiosa do homem. A religião encontra-se fundada na necessidade real das pessoas de se relacionar com o transcendente, necessidade essa que surge de uma demanda por explicações que o paradigma científico não apresentou.

A despeito de lidar com questões abstratas, a religião é da ótica do concreto porque é uma produção humana. As cerimônias, os rituais e a fé são elementos comuns às religiões de modo geral; elas provêm do ideário coletivo e individual e agem como reforçadores do comportamento social, conferindo ao grupo unidade e coesão. Para Durkheim (2000), portanto, a religião nasce na vida coletiva e se apresenta como contributivo para o seu ordenamento e funcionamento a partir de valores compartilhados. No mundo contemporâneo, os estudos têm questionado a força do papel da religião enquanto influenciadora da conduta dos indivíduos no coletivo e, portanto, como mantenedora da coesão da ordem social.

Em sentido diverso, para Jung (1984a), a religiosidade em sua dimensão mais profunda pertence à psique individual, sendo sua expressão na cultura e na sociedade secundária ou mesmo superficial; ou seja, as experiências originárias de conteúdos religiosos da alma não coincidem, necessariamente, com suas expressões na concretude. Dalgarrondo (2008, p. 67) esclarece que

determinadas crenças, dogmas e rituais podem ser, de fato, recursos sociais protetores contra a experiência religiosa originária, imediata (e potencialmente avassaladora); Jung, então, vai distinguir entre uma religiosidade originária, natural da psique humana, e as formas culturais das diversas religiões; nesse sentido verifica-se uma dimensão interessante da religiosidade em Jung; a dimensão do perigo, do risco de uma desestruturação produzida pela religiosidade inconsciente sobre o ego consciente; apesar desse risco, para esse autor e seus seguidores, de modo geral, o encontro e desenvolvimento da religiosidade, principalmente na segunda metade da vida, são fatores de promoção da saúde mental e não de transtornos.

Assim, a religião como verdade psicológica se estabelece na medida em que o indivíduo se percebe frágil e inconsistente diante dos fenômenos internos e faz daquela um suporte garantidor da integralidade do ego. A intensidade das experiências interiores demanda

uma resposta, ou seja, uma elaboração simbólica de tal forma que possa existir uma correspondência externa dessas experiências. Todas as vezes que se recorre a uma resposta religiosa, reconhece-se a fragilidade do eu, tendo em vista que este ou aquele fenômeno não é explicável pelos pressupostos do eu. Neste contexto, Yabushita (2012, p. 86) vai pontuar que

a religião é um *mysteryum tremendum* que está além das superficialidades mundanas, possuindo um poder de atração sobre o ego, que é então tomado por uma força que se impõe como algo muito forte, o que explica a natureza sagrada da experiência.

Deste modo, uma experiência religiosa é uma vivência de conexão com o divino; sua intensidade e profundo significado exigiram que esta experiência não fosse perdida e que fosse possível a sua comunicação a outras pessoas; sob este prisma, os rituais se apresentam não só como um registro da experiência, mas também como possibilidade de repetí-la. Campbell (2002, p. 86) enfatiza que “o ritual é o cumprimento de um mito. Ao participar de um ritual você participa de um mito”. As práticas religiosas e os rituais, antes de serem superstições, representam, portanto, uma exigência psicológica de integralidade e ordenamento; assim, Eliade (1986, p. 44, grifo do autor) esclarece que “o sagrado revela a realidade absoluta, e ao mesmo tempo torna possível a orientação; portanto *funda o mundo*, neste sentido que fixa os limites e por consequência estabelece a ordem cósmica”.

Durkheim (2000, p. 22, grifo do autor) estabelece a distinção entre o sagrado e o profano em sua heterogeneidade radical, isto é,

o que toma essa heterogeneidade suficiente para caracterizar semelhante classificação das coisas e distingui-la de qualquer outra é justamente o fato de ela ser muito particular: *ela é absoluta*. Não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra.

No entanto, Durkheim (2000) ressalta que isso não impede que estas duas esferas intercambiem, mas uma vez que a passagem de uma a outra ocorra, uma verdadeira metamorfose também tem lugar. Um exemplo emblemático disto seriam os ritos iniciáticos. Durkheim (2000, p. 25) prossegue afirmando que

a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar. Claro que essa interdição não poderia chegar ao ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos, pois, se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria.

Retornando à Eliade (1986, p. 28), “[...] o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de

sua história”. Essas modalidades representam atitudes, ou seja, em cada caso o comportamento será distinto em função da imagem que cada um faz do mundo. Jung (1984) chamou este posicionamento de cosmovisão. Segundo ele, “o homem cujo Sol gira ainda em torno da Terra é diferente daquele cuja Terra é um planeta do Sol”. (JUNG, 1984, p.308); e conclui: “não é indiferente saber que espécie de cosmovisão possuímos, porque não formamos apenas uma imagem do mundo; esta imagem modifica-nos também retroativamente”. (JUNG, 1984, p.308). Em outras palavras, a experiência de mundo do homem religioso e a do homem profano se constituem a partir da imagem que cada um faz do mundo e também de si. O conceito de cosmovisão, no entanto, não é estático. Assim como cada pedra contribui para a formação da Grande Pirâmide de Queóps, no Egito, assim também cada conhecimento adquirido acrescenta uma nova percepção do mundo e, por conseguinte, mudamos nós e muda também o mundo.

O importante para Jung, ao considerar o espectro de símbolos e significados expressos nas manifestações de caráter religioso, é que qualquer que seja a crença ou a fé que cada um professe ela deverá ter uma atuação dinâmica na psique. A crença em Deus como um ser em si mesmo, exterior ou transcendente passa a ter uma formulação psicológica a partir do Self como o arquétipo da totalidade psíquica, responsável pela produção de imagens relacionadas aos temas de completude. A ideia de Deus que aqui se apresenta é a de uma projeção da imagem psíquica do transcendente nas múltiplas representações do religioso na cultura. Assim, Buda, Cristo e outras divindades na psicologia de Jung são os representantes psíquicos, as imagens da totalidade expressos na mitologia, no folclore e nas tradicionais manifestações pertencentes ao tesouro cultural dos povos.

A perspectiva de Jung procura compreender os efeitos das representações religiosas na psique; procura mostrar, também, o quão múltiplas podem ser as formas originárias da projeção arquetípica do Self; mas o que é mais relevante nesta perspectiva é que o produzir deuses é uma fenomenologia natural da mente humana. Na nossa cultura ocidental é o Cristo quem exemplifica o arquétipo do Self. Como bem nos lembra Jung (2000, p. 34), “falamos necessariamente de Cristo, porque Ele é o mito ainda vivo em nossa civilização”. Para Jung (2000), Cristo é um símbolo que une o humano e o divino.

Existe um movimento do Self em direção ao mundo objetivo; mas antes é necessário que o ego seja mobilizado por suas imagens de forma a que possam ser expressas na concretude. Há uma demanda, portanto, por canais de expressão dessa energia. Quando comparamos a atuação do místico e do terapeuta, ponderamos que cada um de acordo com os instrumentos de que dispõem têm como objetivo, segundo afirmam Silva e Lepargneur (1997,

p. 23), “[...] desobstruir o pleno acesso ou a plena irradiação desta ‘imagem de Deus’ no ser humano”. Esta afirmativa nos apresenta uma imago Dei não como uma grandeza estática, mas como força atuante, isto é, existe um processo dinâmico que impele à integração dos componentes da psique antes dissociados. Segundo Jung (1991a, p. 25-26),

é óbvio que a maioria das pessoas é incapaz de estabelecer uma relação entre as imagens sagradas e sua própria alma, isto é, não conseguem perceber a que ponto tais imagens dormitam em seu próprio inconsciente. Para tornar possível esta visão interior, é preciso desimpedir o caminho que possibilita essa faculdade de ver. Sinceramente, não posso imaginar como isso seria exequível sem a psicologia, isto é, sem tocar a alma.

O patrimônio espiritual da humanidade consubstanciado na riqueza dos símbolos, rituais e dogmas das religiões, sejam elas ocidentais ou orientais, concentravam toda a energia psíquica dos indivíduos e do coletivo nas tradições que funcionavam como símbolos vivos, como suporte “material” à expressão do sentido da vida. Esta reflexão, portanto, enfatiza que Deus e alma, Self e ego mantêm entre si uma relação, um diálogo. Jung (1991a, p. 23, grifo do autor) afirma que

seria uma blasfêmia afirmar que Deus pode manifestar-se em toda a parte, menos na alma humana. Ora, a intimidade da relação entre Deus e a alma exclui de antemão toda e qualquer depreciação desta última. Seria talvez excessivo falar de uma relação de parentesco; mas, de qualquer modo, deve haver na alma uma possibilidade de relação, isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o *arquétipo da imagem de Deus*.

O século XX foi marcado por muitas tragédias de caráter mundial, em especial as Grandes Guerras; o choque proveniente da vivência da bestialidade humana quando esta parecia enfraquecida pelas promessas da civilização, esvaziou os continentes coletivos do simbolismo religioso que deixaram de servir de recipientes à energia psíquica de muitas pessoas naquele século. Em outras palavras, a tradição e toda sua simbologia, dogmática e ritualística pareceram ser incapazes de representar as demandas da psique do chamado homem contemporâneo. Jung (1993, p. 79, grifo do autor) diz que

[...] acontece com a psique geral o que acontece com a psique individual: enquanto tudo vai bem e enquanto todas as energias psíquicas encontram uma função adequada e satisfatória, nada temos a temer, nada nos perturba. Nenhuma incerteza ou dúvida nos assalta e estamos em perfeita harmonia conosco. Mas se alguns canais de atividade psíquica ficarem soterrados, aparecem fenômenos de retenção, a fonte parece transbordar, ou seja, o interior quer outra coisa do que o exterior e a consequência é o conflito conosco mesmos. Só nesta condição, ou seja, neste estado

de *necessidade*, descobrimos a psique como algo que quer outra coisa, como algo estranho e até hostil e irreconciliável.

É pertinente, neste momento, lembrar a expressão de Erasmo de Roterdã: “Vocatus atque non vocatus, Deus aderit”, isto é, “Invocado ou não invocado, Deus estará sempre presente”. Esta inscrição se encontra esculpida na pedra da entrada da casa de Jung em Küsnacht, Suíça. Isto quer dizer que caso Deus esteja ausente, nomearemos outra coisa para ocupar essa posição central. Assim, o afastamento da vida simbólica religiosa presentifica os sentimentos de abandono e indireção; o recrudescimento dos fundamentalismos no século XXI recria artificialmente a teia de significados e de sentido da vida antes suprido pelas tradições. A outra estratégia está em deixar-nos levar pela corrente e ancorarmo-nos na rotina, sem exercer um raciocínio crítico, tornando-a naturalizada. Este cenário aponta, portanto, para uma incapacidade ou inabilidade de se re-estabelecer uma conexão com o transcendente.

Jung (1993), então, pondera que o interesse cada vez maior pela psicologia pode ser um indício de um gradativo afastamento da consciência contemporânea das realidades externas e tendendo dar uma atenção maior às realidades interiores. Jung (1993, p. 82) irá concluir que

o interesse psicológico de nossa época espera algo da psique, algo que o mundo externo não pôde dar, certamente alguma coisa que nossa religião deveria conter mas não contém ou não mais contém, pelo menos para o homem moderno. Para ele, as religiões já não parecem provir de dentro, da psique, ao contrário, tornaram-se para ele pedaços de um inventário do mundo exterior. Nenhum espírito supraterestre é capaz de prendê-lo com uma revelação interior. Ao invés, ele se esforça por escolher religiões e convicções e veste uma delas, como se veste uma roupa de domingo, desfazendo-se finalmente dela como se faz com uma roupa usada.

### 3. O SAGRADO NA CONTEMPORANEIDADE

No presente capítulo, pretendemos contextualizar o sagrado no mundo contemporâneo, isto é, de que forma a sociedade ocidental com ele se relaciona e qual sua importância para os seus indivíduos hoje.

A palavra “contemporâneo” é aqui utilizada em detrimento de “modernidade” e “pós-modernidade”, tendo em vista que são termos difusos que apontam para delimitações e posicionamentos específicos, cujas discussões escapam o escopo do presente trabalho. Para evitarmos nos enclausurar num debate acerca do que seja moderno ou pós-moderno, preferimos adotar o termo “contemporâneo” para indicar uma condição em que a incerteza, o consumismo, o fim dos padrões, a globalização, a diversidade, o multiculturalismo e a tecnologia impactam significativamente as relações entre as pessoas e, sobretudo, tornando voláteis todas aquelas concepções de mundo que se pretendem definitivas. Quando nos referenciarmos ao termo “moderno”, este será tratado como sinônimo de contemporâneo. E, dentro da temática que estamos desenvolvendo, desejamos compreender o papel que o sagrado tem neste cenário.

O termo "sagrado" origina-se do latim *sacrum*, que se referia aos deuses ou a algo que estivesse em seu poder; esta relação de alguma coisa que é sagrada com o divino faz dela merecedora de toda a devoção e respeito religioso por representar uma dimensão maior que a do próprio homem. Este caráter sagrado em oposição ao profano é definido em Eliade (1986) como uma hierofania, isto é, como algo que se mostra; em outros termos, a experiência do sagrado se revela através das coisas de uma forma diferente dos parâmetros conhecidos ou consensuados; ante o sagrado o homem vivencia um sentimento de nulidade e de submissão, tendo em vista que esta experiência se manifesta de uma maneira completamente diversa do viver profano. Eliade (1986, p. 26) argumenta que

para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Por outros termos, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania.

No cristianismo católico o sagrado possui uma atmosfera sutil e de temor ante a santidade. O que referenda, por exemplo, a família, a vida e a natureza, com o status de sagrado é a ligação dos mesmos com Deus. Ele é magnífico, a sacralidade por excelência e o totalmente Outro; sendo Ele o único Sagrado tudo o que d’Ele provém é também considerado sagrado. A sacralidade do sagrado repercute no íntimo de forma significativa

causando um misto de temor (*mysterium tremendum*) e fascínio (*mysterium fascinans*). Tais características impõem aos cristãos um forte sentimento de reverência; sendo Deus o criador de tudo aquilo que existe, qualquer conexão direta ou indireta com Ele é sagrada; assim, toda a hierarquia eclesiástica, as vestimentas, os livros, os sacramentos, as liturgias e a própria Igreja são sagrados porque são de Deus e para Deus.

A questão do sentido da vida é algo fundamental para o ser humano. A dimensão e a complexidade dos fenômenos da existência impactam o ser do homem, mobilizando sentimentos e crenças que se constituem na própria reação a este assombro. Esta vivência é de tal modo significativa que se tornou necessária sua expressão objetiva sob a forma de construções, objetos, símbolos, mitos e ritos que fossem representativos desta relação do homem com os fenômenos. Tornar sagrado ou sacralizar é expressar na concretude a vivência com o transcendente; é criar laços entre o mundo terrenal e o mundo divino. E nesta busca constante pelo sentido surgiram os sistemas de referências que estabeleceram os lugares e as diversas formas de se relacionar com o sagrado.

A despeito das configurações que as religiões em geral e o *homo religiosus* em particular assumiram ao longo da história, é possível falar de suas emanações na contemporaneidade. Em relação a isto, Eliade (1986, p. 209, grifo do autor) afirma que

seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* crê sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo mas que se manifesta neste mundo, e, por este fato, o santifica e o torna real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, quer dizer: participa da realidade.

Mas a contemporaneidade abriga outros pontos de vista: a desconexão com a transcendência, o papel do homem como sujeito agente da História e a recusa de um modelo de humanidade que esteja fora da condição humana. O sagrado é um obstáculo à liberdade e, portanto, assumir a régia humanidade do homem é excluir de sua esfera qualquer produção mítica; em sua radicalidade diz-se que o homem “só será verdadeiramente livre no momento em que tiver matado o último Deus”. (ELIADE, 1986, p. 210). A reificação do homem passa, então, pela dessacralização de sua existência.

Entre essas duas possibilidades, encontramos também os diversos graus de adesão à religiosidade, quer seja pela afiliação a uma confissão religiosa quer seja pela adoção de um posicionamento distanciado das religiões institucionalizadas onde o devoto estabelece uma relação particular com a divindade, sem mediações, através da prece ou qualquer outro recurso, podendo chamar esta adesão de espiritualidade.

A contemporaneidade é uma condição de transição na qual coexistem diversos cenários. Vejamos a perspectiva encontrada na seguinte reflexão:

Houve tempo em que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa. [...] Mas alguma coisa ocorreu. Quebrou-se o encanto. O céu, morada de Deus e seus santos, ficou de repente vazio. Virgens não mais apareceram em grutas. Milagres se tornaram cada vez mais raros, e passaram a ocorrer sempre em lugares distantes com pessoas desconhecidas. A ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho. (ALVES, 2008, p.9).

Segundo Tarnas (2000), é entre os séculos XV e XVI que surge um homem autônomo e confiante em sua racionalidade, orgulhoso de sua humanidade e, sobretudo, seguro de sua capacidade intelectual para o controle e domínio da Natureza e cada vez menos dependente de um Deus longínquo e autoritário. O autor explica que

essa emergência do pensamento moderno, enraizado na rebelião contra a Igreja medieval e as antigas autoridades, mas ainda condicionado e desenvolvendo-se a partir dessas duas matrizes, assumiu as três formas distintas e dialeticamente relacionadas do Renascimento, da Reforma e da Revolução Científica. Juntas, encerraram a hegemonia cultural da Igreja Católica na Europa e determinaram o espírito mais individualizado, cético e leigo da Era Moderna. Dessa profunda transformação cultural, a ciência emergiu como a nova crença do ocidente. (TARNAS, 2000, p. 305).

A partir destas considerações, podemos intuir que tanto para o homem religioso como para o homem a-religioso existe um denominador comum: ambos os posicionamentos são formas de concepção de mundo. No dizer de Jung (1984), são cosmovisões e através delas o homem atua no mundo e o mundo, por sua vez, responde a essa atuação como corolário de seu projeto de intervenção.

Os estudos em torno da questão religiosa ocorrem a partir da percepção de que, apesar das previsões mais pessimistas de que a contemporaneidade traria em seu bojo a extinção das religiões, na verdade elas se mostraram revitalizadas e potentes nos dias atuais (BERGER, 2000). A dimensão do sagrado, na tessitura social, se concretizou em torno das religiões organizadas que através dos dogmas e ritos orientam a conduta de seus seguidores. A conformidade com estes códigos é possível por conta de sua fundamentação em valores que são considerados sagrados e, como tais, conferem ordenamento.

A expectativa de que o crescente racionalismo pudesse destronar o sagrado permitiu que o termo secularismo fosse usado como sinônimo de afastamento do religioso da centralidade da vida social. O olhar predominantemente secularista que o racionalismo

apontava como uma tendência inevitável foi contrarrestado pela persistente “aura” religiosa que teima em resistir à corrente iluminista. Mesmo com a fragilização das grandes instituições, as religiões se apresentam dotadas de maior disseminação e vitalidade.

Habitamos um mundo em transição e convivemos com múltiplas perspectivas que se entrelaçam e se confundem. Ferry (2012) se refere a um mundo laicizado, onde a questão do sentido se apresenta em eclipse por conta da retirada do sagrado da vida comum sem que fosse colocado nada em seu lugar. A finitude é um dos pilares existenciais da vida humana no qual se apoia o sentido do sagrado. Antes, era possível proteger-nos da angústia pela promessa de vida eterna; no entanto, a sustentação dada pelas grandes religiões parece enfraquecida e incapaz de ressonância na mente contemporânea. Ferry (2012, p. 15-16) argumenta que

durante milênios, o sentido do sagrado inspirou todas as esferas da cultura humana, da arte à política, da mitologia à ética. Talvez fosse ilusório, mas era grandioso. Nossas morais sem transcendência podem compensar esse recuo do divino? Devem fazê-lo? Será que a ocultação das sabedorias antigas tornou-se tal, que a questão mais essencial de todas, essa do sentido de nossa vida, simplesmente se tornou derrisória? É possível, mas não está confirmado.

A contemporaneidade, então, tem deixado os indivíduos à sua própria sorte, sem doutrinas ou preceitos garantidores que os apoiem frente a um destino inevitável. Existe uma dialética presente na forma de nos relacionarmos com a vida e que nos impõe a necessidade de uma resposta. Esta dialética se expressa através da seguinte formulação:

Quando o futuro toma o lugar do passado, quando não se trata mais de obedecer aos costumes dos antigos, mas de construir um homem novo, a velhice deixa de ser sabedoria para ser declínio. Donde o frenesi com que o homem moderno se esforça, quando ela chega, para dissimulá-la. [...] Nesse universo em que o horizonte do futuro esgota o campo das significações e dos valores, implica, como o reverso de uma medalha, a inanidade da velhice que se deve, por isso mesmo, esconder. (FERRY, 2012, p. 14).

O entendimento aqui proposto é aquele no qual se percebe um mundo dicotômico entre o que é tradicional e o que é contemporâneo. O conceito de tradição que se conecta com o que desejamos aqui discutir é apresentado como

[...] um conjunto de costumes e crenças que remonta tempos antigos, praticados por nossos antepassados e transmitidos de geração em geração com o objetivo de serem preservados. Variam da cultura de cada povo e região e fazem parte de um contexto histórico-temporal, onde são aceitos e praticados pelo senso comum da sociedade. Fazem parte das tradições: lendas, mitos, práticas religiosas, danças, músicas, vestimentas, pratos típicos, brinquedos, jogos, artesanatos, decorações, histórias,

valores e comportamentos. Tais conhecimentos são transmitidos de forma oral e/ou escrita. (SPERLE, 2011).

Tradição é o que está associado ao que perdura, ao que permanece e que mesmo sendo longo em suas raízes continuam de uma forma ou outra influenciando comportamentos e valores; remonta ao estático e ao arcaico. No entanto, é o termo contemporâneo ou moderno que irá dar o destaque para o que se pretende definir como tradicional. Segundo Rodrigues (1996, p.301),

considerar a oposição entre tradição e modernidade é já uma herança moderna, uma vez que é em relação ao processo de ruptura inaugurado pela modernidade que os ideais em relação aos quais ela se demarca são definidos como tradicionais, tal como é em relação aos ideais da tradição que os projectos de ruptura em relação a esses ideais são definidos como modernos.

O que Rodrigues (1996) nos chama a atenção é para o carácter ambivalente da lógica do ideal moderno; ao mesmo tempo que pressupõe a ruptura com a tradição, uma vez consumada, a própria assertividade do ideal moderno se tornaria inconsistente já que findo o que se chama de tradicional cessa-se também a argumentação ou pressuposto que justifica a lógica da modernidade. Este argumento nos leva a reconhecer um destino tradicional da modernidade, e, por conseguinte, “[...] a impossibilidade de sua consumação. É por isso que a modernidade tem como destino a sua própria neutralização, ao cabo de um processo em que os modelos modernos da experiência não podem deixar de se tornar, por sua vez, também tradicionais”. (RODRIGUES, 1996, p. 301).

Se à tradição associamos a palavra herança então não é de todo inverossímil que a religião esteja incluída nesse escopo; sendo, então, a religião da ótica do tradicional, é lícito supor que, dada as considerações anteriores, o contemporâneo a coloque em posição de incompatibilidade ou de estranhamento.

O homem contemporâneo se encontra diante de uma bifurcação: de um lado, a racionalidade que, de certo, através da tecnologia e do progresso científico possibilitou saltos qualitativos de grande envergadura na vida pessoas; por outro, a religião e a espiritualidade através das quais se concebem toda uma cosmogonia e uma relação com o transcendente que historicamente assentaram o homem em crenças que lhe dão sentido para o viver.

Berger (1985) partilhava da ideia de que é na cultura que se encontram expressas as produções humanas; a religião é uma dessas produções e Berger irá trazê-la para o mundo dos homens abstraindo-se de qualquer conotação metafísica e conferirá à mesma um carácter potente no sentido de trazer plausibilidade e durabilidade às construções sociais da realidade.

A religião, portanto, seria um constructo elaborado pelo próprio homem para atribuir significado e coerência ao mundo em que vive. Em outras palavras, é o homem que constrói o seu próprio mundo. Berger (1985, p. 41) conclui que

a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano de construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-externalização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo.

A tese de um mundo secularizado fez parte das produções das décadas de 50 e 60 que proclamavam uma causalidade do declínio da religião, tanto na sociedade como no pensamento das pessoas, a partir da modernização. A lógica do secularismo se funda na circunscrição e delimitação de fronteiras entre sociedade e religião, ou seja, a influência religiosa fica restrita ao mundo religioso e, por conseguinte, as fundamentações religiosas não guiam decisões que afetem diretamente a sociedade. No entanto, o processo de secularização é mais que um processo socioestrutural. Segundo Berger (1985, p. 119),

ele afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas.

Temos, então, a incorporação de valores e princípios que se situam fora da matriz teológica e o deslocamento do religioso para a vida privada do indivíduo. Em outras palavras, a relação com o transcendente não se dá a partir do simbólico compartilhado coletivamente e nem a partir das instituições religiosas, mas sim de uma decisão particular de cada indivíduo em considerar o sagrado como algo que possa fundamentar sua relação com o mundo. O fenômeno religioso, então, passa a ter um caráter periférico frente a um contemporâneo cujo critério de verdade se estabelece pela “crença” na racionalidade e na comprovação empírica. A suposição de uma religiosidade em declínio é sugerida pela compreensão de que

o universo religioso era encantado. Um mundo encantado abriga, no seu seio, poderes e possibilidades que escapam às nossas capacidades de explicar, manipular, prever. Trata-se, portanto, de algo que nem pode ser completamente compreendido pelo poder da razão, nem completamente racionalizado e organizado pelo poder do trabalho. (ALVES, 2008, p. 46).

A percepção deste exílio do sagrado e do religioso ocorre dentro de um contexto no qual a racionalidade seria capaz de fornecer todo um instrumental explicativo acerca do mundo em geral e da natureza humana em particular, deixando para trás a obscuridade que a religião proporcionara ao longo dos séculos. A razão seria capaz de oferecer um ponto de vista que a miopia dos dogmas insistia em velar. Segundo Souza (2005, p. 24),

com o advento da modernidade, a matematização e a quantificação da natureza introduzem um novo tipo de racionalidade, que visa à concretização do projeto de razão para o mundo. [...] A matemática é metafisicamente neutra, destituída de toda e qualquer parcialidade e, por isso, pode revelar univocamente o ser das coisas.

Esta cosmovisão contemporânea faz da instrumentalização um recurso que torna possível o domínio do homem ocidental sobre a natureza através da quantificação. Não existe, portanto, a possibilidade de se estabelecer uma visão teleológica ou mesmo uma atuação divina sobre o humano a partir desta perspectiva. E assim Souza (2005) conclui que a utilização de todo esse aparato implica numa dissolução da dimensão sagrada de uma ordem cósmica.

A nova visão científica adota como critério de conhecimento a objetividade e qualquer teleologia é encarada como uma projeção de sentimentos humanos sobre as coisas observadas; por este viés, é possível dizer que “as coisas existem por si mesmas e não como fins projetados de fora”. (SOUZA, 2005, p. 25). A substituição do “para que as coisas existem” para “como as coisas funcionam” torna eficiente o domínio sobre a natureza tendo em vista que tal posicionamento “[...] representa a liberdade da razão humana sobre qualquer arbitrariedade presente na natureza [...]”. (SOUZA, 2005, p. 30). Assim as chamadas grandes questões impostas pelo existir do homem são relegadas ao âmbito da mera curiosidade, sendo suas possíveis respostas encaradas com ceticismo.

O homem, como ser pensante e autoconsciente, cria e recria o mundo a sua volta. Esta prerrogativa humana faz dele um ser único; sendo a capacidade de pensar inerente ao homem, pode ele não só criar o mundo como também a si próprio. Esta autodefinição de si está intimamente conectada a sua visão de mundo.

À medida que o homem foi evoluindo não só fisicamente, mas também em termos de aquisições cognitivas pode ele exercer um controle maior sobre as forças da natureza. A relação do homem com a natureza sempre variou em grau, isto é, as diversas culturas assumiram, cada uma a seu modo, atitudes que representavam uma maior ou menor intervenção no mundo natural. Sheldrake (1991, p. 47) irá ponderar que “o que o mundo tem de único não é o fato do poder humano em si mesmo, nem o sentido de que a humanidade é

alguma coisa sem paralelo, mas sim o enorme aumento do poder humano”. As necessidades de proteção, poder e controle guiaram o homem a uma perspectiva cada vez mais elaborada de si e do viver em sociedade de tal forma que para a manutenção destas mesmas necessidades se tornou imperioso o domínio da razão sobre a natureza. É a era do homem que se faz a si mesmo.

A grande guinada que pôs em xeque a sacralidade do cosmo foi a chamada Revolução Copernicana. O abalo do constructo geocêntrico fez repensar toda uma trajetória que se situa para além da história da astronomia. A possibilidade de matematização da proposta heliocêntrica ofereceu uma nova perspectiva aos astrônomos de compreender o sistema solar e o movimento dos planetas, impactando significativamente uma visão de mundo até então compartilhada por todos. A obra “De Revolutionibus Ornitum Caelestium”, de Nicolau Copérnico, surgiu a partir da necessidade de correção de tabelas e teorias de Aristóteles e Ptolomeu acerca dos movimentos dos corpos celestes, sendo a referida obra um texto matemático compreensível apenas aos iniciados na Astronomia. O texto de Copérnico teve como principal consequência

[...] a queda do homem e da Terra do trono central do universo para um lugar sem importância. O homem não estava mais situado num lugar adequado à sua natureza ímpar como imagem de Deus, no centro de todas as coisas, mas banido para um mero planeta entre tantos outros. (RONAN, 1987, p. 69-70).

Da publicação da obra de Copérnico, se seguiram outras baseadas em sua formulação heliocêntrica e que foram inovadoras e radicais como as de Kepler, Galileu e Isaac Newton, configurando-se o que Thomas Khun iria chamar de Revolução Copernicana; outras contribuições, portanto, foram necessárias para lhe amplificar o alcance.

A mudança que Copérnico provocou não se ateve apenas ao conceito que o homem faria de si mesmo a partir de então, mas também mudou a própria maneira de se fazer ciência. A teoria copernicana “não colocaria mais a autoridade acima da observação; em vez disso, avançaria por si mesmo, testando cada nova hipótese contra a pedra de toque da experiência”. (RONAN, 1987, p. 72). Esta radical mudança de rumo faz do sujeito “[...] uma prioridade em relação a toda e qualquer alteridade”. (SOUZA, 2005, p.34). Em outras palavras, “a idéia subjacente a essa nova concepção é a convicção de que tudo que é outro ao sujeito, em última instância, deriva do próprio sujeito. O sujeito do conhecimento encontra-se no centro de todas as operações intelectuais”. (SOUZA, 2005, p.35).

A radicalidade das teorias heliocêntricas de Copérnico e Galileu representaram, portanto, um importante ponto de inflexão quanto à forma de o homem ver o mundo. Em

razão disto, é comum encontrarmos atribuídos a anunciação destas teorias a origem do conflito entre a religião e a ciência ocidental. A Igreja viu nestes modelos uma ameaça à concepção geocêntrica do cosmos expressa nos escritos bíblicos e, a partir dos séculos XV e XVI, a busca do conhecimento da natureza entra em rota de colisão com as exigências da fé.

Intervir na natureza significa exercer um domínio sobre a Terra e sobre tudo o que nela habita. Estas intervenções, desde os tempos do homem pré-histórico, derivam de uma concepção antropocêntrica da relação homem-natureza em que o quadro natural deveria se adequar e refletir os mitos e as culturas humanas. Em outras palavras, é a conquista daquilo que é selvagem e primitivo a partir da constelação do arquétipo do herói que se evidencia no triunfo do homem sobre a natureza. A inflação no propósito de dominar e conquistar a natureza a qualquer custo se dá a partir de “[...] uma maneira de tratar o mundo natural como se ele não tivesse valor inerente ou vida própria [...]”. (SHELDRAKE, 1991, p. 47). Os homens, portanto, se tornam semelhantes aos deuses.

Na psicologia analítica de Jung, a inflação egóica é também referenciada como *Hybris*, que representa a arrogância humana que se apropria daquilo que pertence aos deuses. Certo de que o saber científico é capaz de dar ao homem tudo o que ele precisa e deseja, ele, o próprio homem, já não vê necessidade que os deuses sejam invocados para a sua proteção; o orgulho se apodera da mente do homem já que agora é ele quem determina seu próprio destino e com isso supõe estar cada vez mais próximo dos imortais. De agora em diante, segundo SOUZA (2005, p. 45), “tanto o mundo da natureza como a constituição e a organização da sociedade humana encontram-se, doravante, abertas à atividade da vontade e da razão humanas. Todas as áreas do saber são vistas numa perspectiva linear e progressista”. O que o paradigma contemporâneo vai mostrar em perspectiva é que

o sentido da história é dado pela razão e não mais por Deus, que se torna uma hipótese desnecessária como fonte de explicação para o funcionamento do universo e do curso das coisas. O homem possui um futuro aberto e cabe a ele construir a história e moldar o mundo segundo os ideais da razão. (SOUZA, 2005, p. 55).

Edinger (1972), no entanto, argumenta que existe um temor instintivo a toda essa boa sorte excessiva uma vez que os deuses invejam o sucesso humano. Psicologicamente, isto quer dizer que

a personalidade consciente não pode ir muito longe sem considerar o inconsciente. O temor à inveja de Deus é uma tênue percepção de que a inflação será ameaçada. Existem efetivamente limites na natureza das coisas e na natureza da própria estrutura psíquica. (EDINGER, 1972, p. 59).

Esta assertiva coincide com o conceito de compensação formulado por Jung (1984) que diz respeito ao funcionamento autorregulador inconsciente da psique cujo objetivo é o de equilibrar ou ajustar quaisquer tendências unilaterais da consciência. Esta função de caráter homeostático confere um dinamismo tal que instiga o indivíduo ao enfrentamento do inconsciente. Segundo Jung (1984, p. 1),

a experiência no campo da psicologia analítica nos tem mostrado abundantemente que o consciente e o inconsciente raramente estão de acordo no que se refere a seus conteúdos e tendências. Esta falta de paralelismo, como nos ensina a experiência, não é meramente acidental ou sem propósito, mas se deve ao fato de que o inconsciente se comporta de maneira compensatória ou complementar em relação à consciência. Podemos inverter a formulação e dizer que a consciência se comporta de maneira compensatória com relação ao inconsciente.

Numa sociedade consumista, a inflação egóica é percebida na aquisição de bens com o propósito de auto-empoderamento e satisfação pessoal. Em outras palavras, existe um redirecionamento da energia psíquica voltado para o Eu onde o indivíduo se percebe realizado quando não é frustrado em seu narcisismo. Esta exacerbação do individualismo contribui para a fragilização dos laços sociais na medida em que o relacionamento com o outro se estabelece como instrumento de confirmação do próprio Eu. Bauman (2004) analisa com profundidade a descartabilidade numa sociedade em que as condições de atuação das pessoas mudam a todo momento em função de avanços tecnológicos. E esta lógica da descartabilidade também, segundo Bauman (2004), tem afetado as relações entre as pessoas criando o que chamou de homens sem vínculos.

Os laços sociais configurados como família, comunidade e religião representam formas de pertença às quais os indivíduos compartilham códigos e símbolos dando-lhes segurança e favorecendo a construção e manutenção da identidade. Na chamada modernidade líquida (BAUMAN,2004), a transitoriedade daqueles laços empoderam os indivíduos que agora se vêem na condição de, por si próprios, construir seus referenciais antes supridos pela vida em comum. O espaço público, concebido como um espaço de trocas simbólicas, perde sua força relativa e, como consequência, enclausura os indivíduos em si próprios, desconectando-os uns dos outros. Em outras palavras, é como se os homens acabassem tornando-se estranhos para si próprios e para os outros em função da perda do *locus* que os articula num universo simbólico comum. A *hybris* do homem contemporâneo acaba, portanto, sendo compensada pela perda de sentido de sua própria vida.

É através das lentes da razão instrumental que o homem contemporâneo compreende o mundo. Weber anunciou em 1917 o desencantamento do mundo, sentença esta que se tornou representativa do enfraquecimento da religião, da tradição e da autoridade como referenciais fundantes da vida. Weber (2005, p.13-14, grifo do autor) afirma que

a intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condições da vida, mas algo de muito diverso: o saber ou a crença em que, *se alguém simplesmente quisesse, poderia*, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que nela interferiram; que, pelo contrário, todas as coisas podem – em princípio - ser *dominadas* mediante o *cálculo*. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo. Diferentemente do selvagem, para o qual tais poderes existem, já não temos de recorrer a meios mágicos para controlar ou invocar os espíritos. Isso consegue-se graças aos meios técnicos e ao cálculo. Tal é, essencialmente, o significado da intelectualização.

A magia e o religioso são relegados a uma condição depreciativa enquanto representativos de uma cosmovisão. O desencantamento do mundo marca não somente o fim de uma interferência do mundo mágico-sobrenatural sobre a vida terrenal e a confirmação do racionalismo como fundante do homem moderno, mas também inaugura o tédio existencial como sintoma decorrente da ausência de sentido.

Weber (2005) deixa-nos claro que a ciência é fruto de um processo no qual a racionalização do mundo assume um caráter geral. A visão científica retira a centralidade da vida religiosa do fazer e do pensar humano, ficando o questionamento acerca do sentido da vida e sua resolução à cargo do próprio indivíduo; à ciência cabe apenas o “saber como funciona” e não determinar o sentido último da vida. A permanência na esfera do religioso é uma escolha pessoal e, segundo este ponto de vista, isto é conseguido mediante o sacrifício do intelecto.

A ciência oferece todo um instrumental prático de domínio da realidade através do qual é possível pensar de forma metódica e clara. Em outras palavras, seguir os ditames da cartilha científica pressupõe ou mesmo implica num viver desencantado e sem sentido onde se espera que os indivíduos se dediquem às tarefas e responsabilidades cotidianas fazendo delas a própria razão do existir. De fato, Weber (2005) admite implicitamente que a ciência solapa as bases sobre as quais se fundamenta o sentido da existência humana ao dissolver-lhes as crenças que as sustentam.

A morte de Deus anunciada por Nietzsche não representou uma crítica às religiões em si, mas o quanto elas obscureceram a visão do homem moderno com a sua cosmologia antropocêntrica. Deus morrera porque “o estado de espírito havia mudado, simplesmente;

como o antigo Deus Céu, o distante Deus moderno estava se retirando da consciência de seus ex-adoradores”. (ARMSTRONG, 2011, p. 255). Nietzsche anuncia a morte de Deus, outrora o fundamento e sentido de todas as coisas existentes, porque Ele agora se mostra irrelevante. O Deus cristão tornou-se um sinônimo de dúvida e incredulidade. Armstrong (2011, p. 255, grifo do autor), argumenta que

ao fazer de Deus uma verdade puramente nocional, alcançável mediante o intelecto racional e científico, sem ritual, oração ou compromisso ético, os seres humanos o mataram. [...] os europeus começaram a ver a religião como algo tênue, arbitrário e sem vida. O louco queria acreditar em Deus, mas não conseguia. O impensável aconteceu: tudo que o símbolo de Deus representava – bondade, beleza, ordem, paz, honestidade e justiça *absolutas* – era aos poucos, mas decididamente, eliminado da cultura européia.

Há que se compreender, portanto, que a afirmação de Nietzsche não tem uma conotação teológica em si, no sentido de provar ou não a existência de Deus, mas antes ela tem o propósito de lançar luz sobre as causas que tornaram a crença em Deus confinada a uma decisão individual e não mais como estruturante do tecido social.

Deste estado de assombro e indireção, resultado do desaparecimento de Deus, instaura-se um vazio, uma ausência de respostas aos porquês da vida. É o niilismo, o ocaso da luz do reino de Deus sobre o mundo terreno. A rede de significados que estruturava o diálogo das pessoas com o mundo não mais responde os questionamentos do contemporâneo. A “estratégia” de deslocar o sentido da vida para o reino dos céus mostrou-se inconsequente e, portanto, não vale a pena ser seguida. É possível que se espere dos homens uma revisão de seus valores e tradições e que traga novas possibilidades.

O homem, então, se percebe numa perspectiva de criar seu próprio sistema de significados; partindo do suposto de que sua capacidade criativa se encontrava ofuscada pela grandiosidade divina, a partir de agora, então, o homem deve assumir as rédeas de sua vida criando seus próprios valores. A atitude afirmativa da vida mediante a auto-superação e da expansão da vontade criadora se traduz na imagem simbólica do “super-homem”. Este niilismo ativo do qual Nietzsche foi partícipe representou uma nova atitude diante da vida.

A revolução copernicana inaugurou não somente a possibilidade de se conceber o universo sem a intermediação da metafísica divina, mas também representou o advento da morte do homem pelo próprio processo civilizatório que veio a redundar num desencantamento do mundo; ou seja, a partir de Copérnico, o homem se viu desalojado de sua importância no esquema cósmico deixando-o sem referências ou esquemas seguros que balizassem sua existência. Segundo Armani (2007, p. 173-174),

na esteira dessa revolução, a construção da subjetividade moderna foi fulcral para o desalojamento de Deus e para a matematização da natureza em detrimento de seu encantamento. A natureza, a partir de meados do século XVII, passou cada vez mais a corresponder ao objeto de domínio do homem, que então se assenhoreava dela para fins de dominação. Heidegger chamou a essa ampliação sem fronteiras da vontade de dominação de metafísica da subjetividade, o que significa dizer que ao delimitar o campo do sujeito na modernidade, esse criou a própria idéia de um triunfo absoluto sobre o real. De um certo modo, o império da técnica seria uma das implicações principais desse triunfo da metafísica do sujeito. Praticamente, no decorrer da modernidade, o que se assistiu foi a esse paulatino desencantamento do mundo que se tornou, para a modernidade, apenas o espaço de dominação absoluta da técnica.

A tecnologia no mundo contemporâneo, portanto, está a reboque de uma ideologia da conquista e da produção de riquezas. A atuação sempre proativa do homem, neste contexto utilitarista, faz dele um predador contumaz da natureza onde não existe um antagonista à altura que lhe possa fazer alguma oposição. Conforme ponderamos, a matematização a serviço da racionalidade esvazia a possibilidade de nos relacionarmos com o universo de forma a considerar seus mistérios sob uma perspectiva ética e de apreço à vida. Uma nova ordem simbólica se instala sob a égide da ciência que, apoiada em seus instrumentais estatísticos e de controle, referenda uma ideologia gananciosa que ganha o rótulo de desenvolvimento econômico. De acordo com Souza (2005, p. 53),

o sucesso metodológico da ciência moderna é, de fato, o início de uma verdadeira “revolução copernicana do pensamento”. O mundo é um projeto da razão, e o futuro do homem encontra-se, como nunca dantes, aberto a infinitas possibilidades.

A ciência é movida pela dúvida e pela razão, enquanto que o que move a religião são a fé e a crença. No entanto, há que se pontuar que ciência e religião são dois caminhos através dos quais reside a possibilidade de se compreender a experiência de um fenômeno. A ciência investiga os fenômenos naturais e a religião investiga os fenômenos do espírito; para o homem moderno, uma não responde as dúvidas da outra. Não obstante, podemos supor que as duas formas de apreensão do mundo fornecem perspectivas complementares e que apesar de independentes não necessitam estar em oposição; porém, ainda temos um longo e árduo caminho pela frente.

As descobertas da ciência puseram em xeque muitas ideias religiosas clássicas. A interpretação literal dos escritos bíblicos e o sentimento de que muitos dos seus relatos estão em desacordo com o cenário contemporâneo afastam ou fragilizam uma adesão a uma confissão religiosa. Por outro lado, a ciência apesar de seus enormes avanços em seus diversos campos não tem sido capaz de trazer o bem-estar geral como se propagava. Mais

importante do que dizer que a ciência através do progresso propiciou avanços significativos no modo de intervir no mundo, ela também modelou a forma como apreendemos o mundo.

A compreensão dos mistérios do universo e do cosmos agora se encontra nas mãos dos cientistas; melhor seria dizer que a dimensão do mistério não é o objeto da ciência visto que falar de mistério é falar de uma possibilidade de não captura, de não leitura, ficando assim entregue ao irracional e a cada sujeito. A relação com a face irracional dos fenômenos passa a ser um critério individual; este distanciamento do mistério da consciência coletiva é o corolário de um esquema fixo e reducionista que recebe o status de “leitura oficial”. Ao homem individual é conferida a liberdade de viver em sua psique de acordo com sua apreensão particular e não apoiado na simbologia e na tradição coletivas. Needleman (1996, p. 122) conclui que

despojando de poder simbólico o mundo onde realmente vivia, interpretando literalmente o cosmo, vendo a guerra como elas se apresentam – ou seja, deixando de procurar uma relação com as forças do ser ativas no meio ambiente da vida como um todo, o homem tornou-se ateu de fato, não importa que crenças religiosas ocupassem a igreja em sua mente.

O fantasma do niilismo que assombrou Nietzsche foi compensado pelo surgimento do *Übermensch* (super-homem), ou seja, o novo absoluto passa a ser nós mesmos. A projeção de um ser divino fora de nós é recolhida para dar lugar à divinização do próprio homem. Para isso, segundo Armstrong (2011, p. 256, grifo do autor),

tínhamos de nos rebelar contra o Deus cristão, que estabelecera o limite de nossas aspirações, malquistou-nos com nossos corpos e nossas paixões e nos debilitou com o ideal da compaixão. Como uma encarnação de sua vontade de potência, o *Übermensch* conduziria a evolução da espécie a uma nova fase, de modo que finalmente nos tornaríamos divinos.

O ideário racionalista se legitimou na história por ser a razão a própria chave de sua compreensão; a história é a história da razão que cumpre o seu propósito de dominar a natureza e fazer deste mundo um mundo humano, do homem para o homem. Esta exaltação da racionalidade torna frágeis as bases de uma concepção teológica do homem que se fundamentam na crença e na fé, bases estas que possibilitam os ingredientes da dúvida, da ambiguidade e da irracionalidade.

Mais do que isto, o cientificismo pôs de lado qualquer forma de subjetividade criando artificialmente uma linha divisória entre sujeito e objeto de forma a garantir uma suposta neutralidade dos resultados. Silva (2010, p. 35) argumenta que

a necessidade de distanciar, melhor dizendo, negar a participação do sujeito durante a experiência, foi um mito criado a partir do advento da ciência moderna. Atualmente, aceitar a inclusão do observador está exigindo uma mudança na mentalidade, não só dos físicos, mas também de outros profissionais que, durante muito tempo, se “adaptaram” aos princípios da física clássica.

No entanto, estamos presenciando igualmente o renascimento do interesse pela dimensão religiosa na vida do homem e que tem se desenvolvido fora das instituições religiosas tradicionais. Essa renovação encontra seu ímpeto no esforço para transpor o enorme *gap* existente entre a ciência e as antigas concepções espirituais do mundo. Segundo Needleman (1996, p. 63), “[...] a religião se tornou uma influência destrutiva nas vidas das pessoas, porque o caminho da transformação proposto pelas tradições encobriu-se de ideias e doutrinas que não compreendemos nem experimentamos”.

Ao longo de mais de dois mil anos de história da era cristã, acreditamos poder afirmar que o rosto de Deus vem se modificando ao longo do tempo. De um extremo a outro, Deus pode ser visto tanto como “um mito poderoso, mas fora de moda” (NEEDLEMAN, 1996, p. 145) assim como uma experiência íntima e vívida, um “Deus [que] arde em nosso coração e ilumina nossa vida”. (BOFF, 2002, p. 2). Se nos perguntássemos o que vigora hoje no mundo atual, a ascensão da fé ou o ceticismo, diríamos que ambas as possibilidades estão presentes. Ao mesmo tempo em que as religiões tradicionais estão cada vez mais sendo questionadas quanto à validade e à potência de suas doutrinas, por outro essas mesmas religiões encontram forte adesão de adeptos às suas ortodoxias. Em relação a estas últimas, sociólogos como Peter Berger chegaram a vaticinar seu declínio ou mesmo seu desaparecimento; a tese do secularismo como tendência inevitável à medida que a tecnologia avançava está sendo posta em questionamento.

Anteriormente, a religião era um instrumento de grande relevância para fazer frente aos desafios de um mundo assustador e incompreensível; a medida que a ciência e a tecnologia se sofisticavam e tornavam factível a ideia de um controle cada vez maior sobre o ambiente em que vivemos, acreditava-se que nossa demanda por religião também diminuiria. Como isto na prática não se verificou, a tese da secularização perdeu força. Vivemos, portanto, um momento singular na atualidade: se por um lado não temos um Cristianismo pujante do passado, por outro também não se configurou a sociedade laica sem religião prevista no fim dos anos 70; ou seja, o mundo contemporâneo abriga um cenário no qual temos um forte aumento na vitalidade das religiões e outro no qual temos igualmente um aumento significativo do ceticismo laico. Estamos, assim, diante de um mundo polarizado que se apresenta ao mesmo tempo mais religioso e menos religioso.

No final do primeiro semestre de 2012, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou os resultados do Censo 2010 relativos às religiões no Brasil. Segundo o decano do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ, Paulo Fernando Carneiro de Andrade,

nos últimos 30 anos, assistimos a um processo acelerado de diminuição de fiéis católicos e do crescimento do setor evangélico pentecostal e do surgimento de um terceiro grupo que se declara sem religião. Eles não são ateus, mas sim pessoas que dizem ter alguma fê, mas não se sentem filiadas a nenhuma religião. O que surpreendeu neste último censo foi que este grupo, que parecia estar crescendo, teve uma estabilidade e o de evangélicos continua crescendo. (ANDRADE, 2012).

Os especialistas comentam uma mudança significativa do perfil demográfico religioso do brasileiro nas últimas décadas. Segundo Ricardo Mariano, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-RS,

entre 1980 e 2010, enquanto os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, queda de 24,6 pontos percentuais, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, crescimento de 15,6 pontos. Os sem religião quintuplicaram de tamanho no período, passando de 1,6% para 8%, ao passo que as “outras religiões” avançaram de 3,2% para 5%. [...] A expansão dos sem religião perdeu fôlego entre 2000 e 2010: foi de apenas 0,6 ponto percentual contra os elevados 3,5 pontos obtidos entre 1980 e 1991 e os 2,5 entre 1991 e 2000. Agora são 15,3 milhões de sem religião no Brasil. [...] O último Censo inovou a pesquisa dos sem religião ao discriminar pela primeira vez os ateus (615.096) e agnósticos (124.436), cujos números, como se esperava, se confirmaram relativamente baixos. (MARIANO, 2010).

De acordo com o documento da Fundação Getúlio Vargas (FGV) intitulado Novo Mapa das Religiões no Brasil, temos o seguinte cenário:

O Brasil não é só o país com o maior contingente de católicos do mundo, como é o emergente católico dos BRICS. [Além disso, em relação a outras nações], em termos de religiosidade ativa, o Brasil está exatamente no meio do ranking global de 156 países, com 50% de sua população frequentando cultos religiosos de qualquer credo. [Com relação à importância da religião], na comparação das nações o Brasil está em 60º lugar com 89% de sua população concordando que religião é importante. (FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS, 2011).

Uma pesquisa realizada pelo Washington Post e o The New York Times, entre 1970 e 2010 o catolicismo encolheu em participação junto à população de seus maiores redutos: a América Latina e a Europa. Avança, porém, na África, Ásia e Europa Oriental. Uma das maiores quedas foi observada na Holanda (13,6%), França (16%), Bélgica (16,7%), Áustria (21,9%) e República Tcheca (27,3%). Os comentaristas atribuem o enfraquecimento do catolicismo e o secularismo na Europa em parte à própria Igreja Católica e também à

desilusão das pessoas com as religiões em geral por estarem identificadas ao obscurantismo, à hipocrisia, ao moralismo e à manipulação. (NÚMEROS, 2010).

O ano de 2012 foi proclamado pelo então papa Bento XVI como o Ano da Fé e, também, completou-se os 50 anos da realização do Concílio Vaticano II; realizado entre 1962 e 1965, o Concílio representou um esforço de atualização empreendido pela Igreja Católica. A proposta era reunir todos os bispos da Igreja Católica do mundo para um debate em torno da fé nos tempos modernos, visando uma eventual aprovação de mudanças. Com um resultado final de 16 documentos, o Concílio tentou se reaproximar de questões da atualidade e iniciou amplas reformas na Igreja.

O ano de 2013 foi caracterizado pelo grande número de discussões e encontros acerca dos rumos da religiosidade católica no mundo. Como exemplo, citamos o Encontro do Comitê do Conselho das Conferências Episcopais Europeias (CCEE) e do Comitê Conjunto da Conferência das Igrejas Europeias (KEK) sobre novos movimentos cristãos na Europa que se realizou em Varsóvia entre os dias 04 e 06 de fevereiro de 2013. O tema do encontro *Fé e religiosidade numa Europa em mudança. Os novos movimentos cristãos na Europa: desafios ou oportunidades?* representou um momento dos participantes fazerem uma reflexão sobre as mudanças que ocorrem com o homem europeu na sua relação com Deus e na sua experiência religiosa, em particular ressaltando a percepção acerca da crescente atuação dos movimentos evangélicos e pentecostais na Europa. A XXVIII Jornada Mundial da Juventude realizada entre os dias 23 e 28 de julho de 2013 com o lema *Ide e fazei discípulos entre todas as nações* também se constituiu num evento emblemático que chegou a reunir mais de 3,5 milhões de pessoas na Praia de Copacabana, Rio de Janeiro, segundo o site oficial da Jornada. A Jornada buscou entre outras propostas exortar o coração dos jovens a se reencontrarem com Cristo e a fortalecerem sua fé tornando-se testemunhos vivos desta experiência.

Os dados apresentados acima sugerem que as religiões organizadas se mobilizam em torno do fortalecimento de suas instituições. Na verdade, intuimos este movimento como adaptativo, em princípio, frente às novas configurações que a organização social apresenta. A profusão de uma oferta cada vez maior de opções de religiões *à la carte* pressupõe que a lógica de mercado se encontra presente nestas instituições, quer sejam tradicionais ou não. Há, portanto, um movimento de concorrência entre as organizações religiosas em direção à conquista do maior número possível de consumidores: os fiéis; e como estas escolhas não se dão pelo viés do peso dos valores das antigas tradições, ocorre, considerando a lógica de mercado, uma mobilidade destes consumidores entre as ofertas de possibilidades de afiliação.

Ainda que este cenário aponte para a mercantilização do fenômeno religioso, não é possível desconsiderar as incertezas que este mesmo cenário abriga. O enfraquecimento do universo simbólico cujo suporte maior era conferido pelas grandes religiões tradicionais relegou os sujeitos a construir eles mesmos e a partir de referenciais individuais seu próprio sistema de significados e, portanto, desenraizados da herança simbólica da humanidade. Segundo Houtard (2003, p. 136), “reencantar o mundo é uma aspiração contemporânea”; e, para isso, é necessário que se redescubra a força do símbolo. Neste contexto, a psicologia analítica de Jung surge como uma proposta arrojada na medida em que sugere uma revisão da exclusão da subjetividade do cenário dinâmico da fenomenologia do conhecimento humano. (SILVA, 2010).

#### 4. DIÁLOGO ENTRE A IMAGO-DEI E O MUNDO CONTEMPORÂNEO

Ao longo do desenvolvimento do presente trabalho, procuramos mostrar a transitoriedade e a impermanência que caracteriza o chamado mundo contemporâneo. Além disto, apresentamos as relações que se estabelecem entre o homem e a religião, aqui compreendida como a institucionalização da experiência com o sagrado, e o quanto que ao longo do desenvolvimento humano percebemos o esvaziamento do mundo simbólico-religioso; e que apesar da revitalização observada nas religiões de um modo geral, ainda assim não é possível afirmar se isto é representativo de um “retorno” ao sagrado ou se é apenas uma adesão formal às perspectivas salvíficas e de abundância no mundo material como realização da promessa do testemunho de Deus.

A aproximação da psicologia com a religião parte da consideração do ser humano psiquicamente em sofrimento, não somente por conta de algum desequilíbrio que afete seu bem-estar geral como também em consideração ao plano espiritual ou religioso ao qual estão afeitos às questões concernentes ao sentido da vida e sua relação com o sagrado.

Jung (2003) chama a atenção para a obsolescência de ritos e figuras antes considerados sagrados, e o surgimento de outras representações de caráter numinoso. Em tempos de empalidecimento das figuras míticas do passado, o que é possível levar em conta é a força que uma imagem possui em termos vitais de tal forma que seja possível uma reconciliação com as convicções coletivas. Isto é, não basta que o sujeito do conhecimento compreenda racionalmente sua própria experiência, mas que também ele faça da experiência de sentido uma reconexão com as verdades universais expressas pela cultura. Consideremos a seguinte afirmação:

‘Deus’ é uma experiência primordial do ser humano, e desde épocas imemoriais o homem se entregou ao esforço inaudito de expressar de algum modo esta experiência inefável, de integrá-la em sua vida mediante a interpretação e o dogma, ou então de negá-la. (JUNG, 2003, p. 69).

Tal experiência possui, de fato, um caráter numinoso, por se constituir para o indivíduo que a vivencia algo de avassalador e poderoso à consciência, dotada de grande energia psíquica sendo, portanto, um conteúdo inconsciente de grande importância. O foco ou a direção precípua que queremos dar ao fenômeno não diz respeito à substancialidade de Deus e sim ao seu valor intrínseco, ou seja, o quanto energeticamente mobiliza o sujeito da

experiência e o quão plena esta experiência pode ser ao transmitir um sentido ou uma significação. Daí é possível inferir que, sendo Deus uma ficção ou não, para o sujeito da experiência o que é de fato relevante é a sua eficácia psicológica em que pese o sofrimento psíquico frente a uma vida sem sentido ou de uma alma estéril ou estagnada.

Hillman (2010, p. 66) contribui com esta reflexão ao falar da necessidade humana de historiar. Segundo este autor,

a descoberta crucial de Freud de que as histórias que lhe eram contadas eram acontecimentos psicológicos revestidos de histórias e experimentados como eventos lembrados foi o primeiro reconhecimento, na psicologia moderna, da realidade psíquica como independente de outras realidades. Foi, além disso, um reconhecimento da independência da memória da história e da história da memória.

Isto é, não importa a questão da fidedignidade ao ocorrido, mas a percepção de que é da natureza da alma produzir ficções; ao fazê-lo, a alma demonstra seu caráter construtor e desconstrutor de imagens e, por conseguinte, se mostra em igual medida como atemporal, pois é da natureza de seu movimento capturar outras histórias enquanto prossegue em sua jornada. Assim, *“só o significativo traz a salvação”*. (JUNG, 2003, p. 76, grifo do autor).

Quaisquer que sejam as necessidades daquele sujeito que sofre, nada pode lhe restituir o significado da vida a não ser pela experiência direta. De outro modo, as grandes aspirações humanas não são realizadas obtendo-as por vias sistemáticas ou metódicas; sendo seu sofrimento de natureza psíquica, o desafio do médico da alma é oferecer pistas que possam oferecer um caminho ao sujeito e que este possa se empenhar ao máximo de suas forças. A jornada da alma é um exercício de conquista e de superação. Nada pode ser dado ao sujeito que a ele já não lhe pertença. E o desafio reside justamente em encontrar em si mesmo o caminho rumo à plenitude da vida.

No que diz respeito às religiões enquanto continentes psíquicos, Jung (2003, p. 82-83) afirma que:

[...] nossas verdades religiosas se tornaram, de alguma forma, ocas e vazias. Ou não conseguem harmonizar sua concepção das coisas com as verdades religiosas, ou então sentem que as verdades cristãs perderam sua autoridade e justificação psicológica. As pessoas não se sentem mais salvas pela morte do Cristo e não conseguem mais crer. Feliz, por certo, é aquele que pode crer em alguma coisa, mas não se pode obter a fê pela força.

O homem ocidental ao não conseguir ser tocado na alma pelos símbolos da mítica cristã nos permite considerar o quanto que podemos estar impermeáveis à sacralidade da vida; não no sentido religioso do termo, mas em referência à dimensão escondida do homem. Na

entrevista de Mircea Eliade ao indólogo Jean Varenne, concedida à revista francesa “QUESTION DE”, em 1984, Eliade assim se refere à experiência do sagrado:

A consciência da existência de um mundo real e significativo está intimamente ligada ao descobrimento do sagrado. Mediante a experiência do sagrado, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo, do que está desprovido de tais qualidades, quer dizer, o fluxo caótico e perigoso das coisas, suas aparições e desapropriações fortuitas e privadas de sentido. Quero dizer com isso que o sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não um estágio na história dessa consciência. (ELIADE, 2013)

A psicologia do inconsciente formulada por Jung contribui para uma concepção de um psíquico que transcende a si mesmo. Ao admitir o termo *inconsciente* em sua teoria, Jung assume que existe uma dimensão a qual não conhecemos diretamente. A irrupção de seus conteúdos demonstra seu caráter autônomo que destrona, compensatoriamente, a dimensão racional ordenada assumindo a direção da personalidade psíquica. Segundo Jung (2003, p. 92), “um homem religioso diria que Deus toma a direção”. Estamos falando de uma totalidade que está para além da consciência, mas cuja atuação a afeta de modo singular tornando a experiência numinosa. Esta totalidade Jung denomina de “si-mesmo” ou Self, sendo o Cristo o seu símbolo maior.

Mais uma vez, enfatizamos que toda vez que Deus aparece na psicologia analítica devemos nos lembrar de que Jung não está interessado em Sua existência real e sim nas “declarações do homem sobre Deus e o divino”. (JAFFÉ, 1983, p. 52); portanto, o estudo junguiano está ligado às suas interpretações religiosas e psicológicas a partir da experiência humana com o transcendente. Enquanto arquétipo da totalidade, o Self predispõe a psique à criação de imagens religiosas que estão relacionadas ao divino; em outras palavras, a possibilidade de uma relação com o divino está “impressa” na própria psique. A experiência de Deus a que Jung (1987) se refere diz respeito a uma vontade autônoma, proveniente do inconsciente, que pode estar ou não alinhada à direção consciente. Segundo Jung (1987, p. 112-113),

quando usamos o conceito de Deus estamos simplesmente formulando um determinado fato psicológico, ou seja, a independência e supremacia de certos conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua capacidade de opor-se à nossa vontade, de obcecar a consciência e influenciar nossos estados de espírito e nossas ações.

A associação que Jung faz entre Deus e o inconsciente é intencional; Jung (1987, p. 114) explica que

se abandonarmos a idéia de uma “divindade” e considerarmos apenas os conteúdos autônomos, manter-nos-emos numa posição intelectual e empiricamente correta, mas encobriremos uma nota que psicologicamente não deve faltar. Ao utilizarmos o conceito do “divino”, expressamos de modo correto o caminho peculiar pelo qual experimentamos as atuações destes conteúdos autônomos.

Jung (1987) justifica este posicionamento ponderando acerca da infantilidade psicológica do homem contemporâneo que, ainda em sua maioria, tem necessidade de autoridade e direção. Além do mais, o caminho da individuação pressupõe sempre algo de transgressor no qual a vitalidade da alma tem precedência a qualquer valor de ordem moral. Jung (1987, p. 114) conclui que

dando o atributo de “divino” às atuações dos conteúdos autônomos admitimos sua força relativamente superior. E é esta força superior que obrigou os homens de todos os tempos a pensar o impensável e a submeter-se a todos os sacrifícios para corresponder às suas atuações. Tal força é tão real como a fome e o medo da morte.

O símbolo é uma formulação complexa que contempla pares de opostos complementares e cujo sentido e compreensão vão além dele mesmo. Na sua construção, há uma combinação de conteúdos conscientes e inconscientes sendo, portanto, uma estrutura viva e dinâmica que não pode ser reduzida a um significado específico ou particular. Qualquer tentativa de racionalização do símbolo empobrece seu potencial revelador.

O inconsciente está em permanente atividade, sempre trazendo à tona conteúdos que são agrupados e reagrupados, podendo ser metamorfoseados em adaptação ou resposta às condições e necessidades do tempo presente. As produções humanas devem ser estudadas à luz não somente da História, mas principalmente considerá-las como um “contínuo processo de elaboração dos conteúdos do inconsciente”. (SILVEIRA, 1975, p. 83). Os símbolos religiosos são um exemplo de mudanças que ocorrem como reflexo das transformações ocorridas no inconsciente pessoal e coletivo.

A abordagem simbólica é a possibilidade de compreendermos uma experiência a partir da mediação do símbolo quando a linguagem conceitual-racional não é suficiente para a sua apreensão. As experiências de caráter emocional ou intuitivo não são traduzíveis em termos lógicos e, portanto, uma formulação racional não oferece uma compreensão suficiente destas experiências que, por sinal, são aquelas sobre as quais se apoiam as questões de significado e sentido. Segundo Whitmont (2006, p. 17),

essa desvalorização e negligência tradicionais da emoção e da intuição em favor da razão voltada para o mundo exterior deixaram o homem ocidental sem um cultivo adequado dos métodos conscientes para se orientar no mundo psíquico interior das

emoções, etos e significado; pois o que não é conscientemente desenvolvido permanece primitivo e regressivo e pode constituir-se em ameaça.

Possivelmente, Jung tinha em mente a assertiva precedente ao fazer uso do vocábulo religioso para exprimir a natureza dos fenômenos psíquicos, o que tem gerado muitas confusões acerca da compreensão do Self. A vivência do numinoso não é algo abstrato; é uma experiência a qual Jung deu seu testemunho e a declara como impactante. O fato desta experiência não ser comum a todos dificulta a compreensão do fenômeno, pois, o próprio Jung ao ser desafiado a transformar uma vivência simbólica em palavras cometeu muitas imprecisões. A numinosidade, portanto, da experiência arquetípica do Self é reportada por Jung como se ele tivesse sido tocado por algum poder divino; daí dizer-se que o Si-mesmo é equivalente a Deus. (WINCKEL, 1985).

Partindo do suposto de que a imagem de Deus é aquela que cada um tem dele, devemos lembrar que “quando alguém chama suas experiências íntimas de ‘Deus’, é porque procura salientar a significação universal e a profundidade infinita cujo eco sentiu em si mesmo”. (JUNG, 1987 apud TARDAN-MESQUELIER, 1994, p. 137). Dada a magnificência da imagética religiosa em representar a empiria do divino, podemos afirmar que:

É na experiência religiosa que o símbolo permite apreender mais facilmente o arquétipo que lhe dá sua energia; essa experiência remete às estruturas da psique, isto é, em última análise, ao *funcionamento natural* dos arquétipos formadores do inconsciente coletivo. (TARDAN-MESQUELIER, 1994, p.137, grifo do autor).

Ao considerar a religião como presente na estrutura da alma e, portanto, como pertinente à condição humana é importante pensarmos justamente sobre as forças que geram esta disponibilidade para conceber uma dimensão que se relaciona com o transcendente. O que podemos dizer sobre estas forças é que são equivalentes aos deuses por serem representativas das forças da vida que são maiores que nossas faculdades conscientes. (DOURLEY, 1985).

O mundo contemporâneo abriga uma pluralidade de ofertas do religioso podendo as pessoas aderirem a esta ou aquela denominação em função da percepção que possuem acerca de seus reclames íntimos e sua relação com o discurso religioso. Este cenário, no entanto, não nos oferece pistas suficientes para concluirmos que o sagrado está “recuperando” seu lugar na centralidade da vida.

O século XX caracterizou-se pelo eclipse da dimensão sacro-religiosa, pois, foi naquele século que presenciamos a força do desenvolvimento da ciência e da tecnologia como propulsoras do desenvolvimento humano; seu dinamismo fazia crer que tínhamos em nossas

mãos uma importante chave para a construção de um mundo apoiado no homem como ponto central. O sagrado enquanto experiência de sentido perdia sua razão de ser. Uma nova religião, então, desponta: a ciência.

Como toda unilateralidade compensatoriamente atrai a sombra, não tardamos ver que do altar-mor do progresso científico e tecnológico presenciamos duas guerras mundiais e a ameaça constante de uma hecatombe nuclear proposta pela beligerância de um conflito ideológico denominado de guerra fria.

O chamado “retorno” do sagrado se faz dentro deste contexto. A experiência do sagrado conforme explicitada por Otto (2007) é de uma magnitude que não encontra eco na mente racional do homem contemporâneo; considerar o sagrado como pertinente à experiência íntima de sentido que o homem faz com a vida é considerar o homem em sua totalidade; podemos definir a experiência religiosa como a percepção do sagrado em si mesmo ou nas coisas do mundo. Segundo Figueira (2007, p. 12),

é importante compreender que a experiência religiosa, enquanto uma experiência humana, ela é relacional, portanto, é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e nesta relação o homem religioso elabora sua experiência do sagrado.

Uma das grandes incompreensões acerca da psicologia analítica de Jung reside na percepção da mesma como uma psicologia encapsulada ou interiorizada, que não se articula com o coletivo. No entanto, o conceito de imago-dei dialoga com o mundo contemporâneo a partir de temas que se apoiam no reconhecimento da alteridade, mostrando assim sua vitalidade e atualidade. Alteridade é um termo plural que abarca em seu significado muitas possibilidades, sendo, portanto, o próprio reflexo do mundo contemporâneo.

Um dos paradoxos que se apresentam neste cenário é a impessoalidade e a individualidade que, em momentos críticos, se manifestam sob a forma de intolerância e preconceito. Quando falamos em globalização, recorre-nos a ideia de diversidade assim como do dever ético de acolhimento ao que se nos apresenta como diferente; chamamos a atenção que este acolhimento não configura em hipótese alguma qualquer atitude que se evidencie como separatista, ou seja, que mostre que quem acolhe é superior e o acolhido é inferior. Pelo contrário, falamos de uma ética do encontro na qual o diálogo e o cuidado com o outro são chaves para que seja possível a construção de novas possibilidades identitárias e de conexão num mundo em constante transformação.

O Self como arquétipo da completude “inspira” o ego através das imagens uma perspectiva de desenvolvimento da personalidade, através da assimilação não somente

intelectual, mas sobretudo afetiva dos conteúdos inconscientes. A realização do inconsciente enquanto sinônimo de completude muitas vezes traz mal-entendidos por fazer crer que o conceito de Self nos remete a uma realidade encapsulada e fechada onde seria possível falar de indivíduos auto-suficientes e até mesmo longes de Deus. Humbert (1985, p. 127) faz uma correção neste ponto de vista declarando que

todos precisamos de um outro para tomarmos consciência de nós mesmos. O processo de individuação não é uma evolução solitária. “Indivíduo”, não significa isolado, mas “não dividido”. O verdadeiro isolamento é resultado de um estado de indiferenciação, que é fusão com o outro e possessão pelo inconsciente. Jung mostra como o sujeito constitui-se ao diferenciar-se, isto é, separando-se e ligando-se ao mesmo tempo. Mostra assim que a relação com o outro e a relação com o inconsciente são correspondentes.

Tardan-Masquelier (1994) chama a atenção para o que denominou de papel formador da experiência de alteridade. Justamente, a ênfase recai sobre a impossibilidade de um desenvolvimento pleno da personalidade sem que esteja presente o outro como papel formador. Tardan-Masquelier (1994) vai nos falar sobre duas estranhezas: a interior e a exterior. Este autor compreende que Jung sugere que a primeira estranheza pode propor a compreensão da segunda; aliás, a estranheza interior sempre apareceu como tarefa precípua do psiquiatra suíço, tendo em vista que este exercício surge a partir da dialética consciente e inconsciente cuja relevância reside na descentração do ego e na aceitação da alteridade. A aprendizagem da estranheza se dá justamente, ainda segundo Tardan-Masquelier (1994, p.176) pelo “reconhecimento do outro em si, conferido pela luta com a sombra e pelo encontro com a anima ou o animus”.

A cisão entre nós e o mundo acontece quando nos percebemos dentro de uma zona de conforto na qual não existe a percepção de que há uma dialética em cada um de nós. As grandes catástrofes às quais o mundo tem presenciado com bastante frequência talvez nos sirva para nos lembrar de nossa conexão com o outro e, também, para marcar que a suposição de uma dissociação entre o eu e o outro, entre o eu e o mundo sejam equívocos.

Quando Eliade (2013) identifica o sagrado como uma das estruturas da psique ou que nela se encontra a marca do sagrado, estamos falando da imago-Dei – a possibilidade de conceber algo como transcendente e com ele estabelecer uma relação. As religiões teriam este caráter de conexão, de através de palavras, mitos e ritos, reviverem a experiência do sagrado; conceber o religioso não apenas em seu caráter litúrgico ou ritualista, mas assimilá-lo como uma atitude frente aquilo que é considerado sagrado para o indivíduo, o que marca a ideia de diálogo entre o religioso e o mundo.

Quando esta ou aquela religião propõe a retirada do ser humano do mundo, simbolicamente e pragmaticamente está traçando uma linha divisória entre o sagrado e o profano, no sentido de que não é possível existir entre essas duas categorias a possibilidade de fluxo. Em outras palavras, afirma-se com este posicionamento que não é possível encontrar o sagrado na vida humana em sua relação com o outro e com a realidade que o cerca.

O simbolismo do círculo, sendo uma das grandes imagens primordiais da humanidade, se apresenta como um contraponto a esta perspectiva ao nos remeter à ideia de completude ou totalidade. Segundo Campbell (2002, p. 224), “o mundo todo é um círculo. Todas as imagens circulares refletem a psique, de modo que há uma relação entre essa forma geométrica e a real estruturação de nossas funções espirituais”. O círculo evoca, portanto, em nossa percepção uma dinâmica de integração e interdependência onde as unilateralidades são absorvidas em prol do encontro e da troca. Ostetto (2009) traz uma contribuição a esta reflexão, ao dizer que:

Pensar circularmente significaria não pensar em linha reta, na afirmação da verdade, da única voz, do conhecimento absoluto. Significaria abrir-se ao diálogo, ao acolhimento da dúvida e da diversidade, à construção de múltiplos enredos afirmados no encontro das singularidades [...].

Dessa discussão acerca da alteridade, surge inevitavelmente a questão do mal como representativa de um unilateralismo que privilegia o bem como categoria constitutiva do que se chama de divino. Em outras palavras, o lado obscuro desta totalidade maior é intencionalmente obliterado sem que se tenham considerações a respeito de seus efeitos sobre a psique individual e coletiva.

A humanidade é naturalmente religiosa; a fenomenologia que aponta esta questão é a irrupção de símbolos religiosos provenientes do inconsciente coletivo, isto é, do acervo ancestral das vivências humanas que torna disponível ao ego consciente imagens de intensa significação e passíveis de elaboração não só individual como também coletiva. Assim, fica apontada a fundamentação da simbologia cristã no inconsciente coletivo. A ênfase dada por Jung à simbologia cristã em detrimento de outras simbologias não está ancorada numa ideologia ou preferência particular. Dourley (1987, p. 108) comenta que

a diferença dos sistemas de símbolos entre as religiões talvez decorra dos diferentes modos pelos quais atuou o inconsciente ao longo da descoberta dos eventos reveladores de cada religião. Jung, porém, afirma que os símbolos tornados explícitos no cristianismo são mais antigos e amplos do que o próprio cristianismo, sendo, por isso, em certo sentido, uma propriedade humana universal.

A eficácia ou a potência dos símbolos é percebida quando vamos ao seu encontro. Diferentemente de signos e sinais que necessariamente se reportam a uma configuração prévia, os símbolos são produções que requerem um esforço de compreensão. Este esforço permite adentrarmos não só à questão da significação do símbolo em si, mas também à própria totalidade do indivíduo que o produziu. Em outros termos, ao considerarmos a produção simbólica de um indivíduo levamos em conta não somente seu universo interior, mas também o universo cultural no qual se encontra inserido este mesmo indivíduo. Esta percepção nos conduz a considerar que “as relações entre o arquétipo de Deus e o Deus cristão propõem o problema das relações entre um modo natural e um modo cultural do símbolo, tal como o dogma representaria”. (TARDAN-MASQUELIER, 1994, p. 165).

Os símbolos naturais seriam aqueles produzidos espontaneamente pelo inconsciente e “[...] representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais”. (JUNG, 2002, p. 93). Os símbolos culturais, por sua vez, estão associados a expressão das verdades últimas e que estão incorporadas à dogmática de muitas religiões; ou seja, são o resultado de uma elaboração da experiência original, “[...] tornando-se assim imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas”. (JUNG, 2002, p. 93).

A importância dos símbolos culturais reside na preservação, a algum grau, da energia psíquica da experiência originária, isto é, estes símbolos mesmo sofrendo constantes reelaborações ao longo da história contêm em sua estrutura a força do material arquetípico original e, por conta disso, abrem a possibilidade ao seu acesso. Em função disto, Jung (2002) entende como muito prejudicial à saúde psíquica a desconsideração da simbologia cultural pelo fato desta ser representativa da estruturação psíquica da sociedade humana. Esta simbologia uma vez relegada ao plano do esquecimento e compreendendo que foi constituída como um continente psíquico à experiência original, a energia psíquica tornada disponível mergulha novamente no inconsciente formando no consciente uma sombra cujos efeitos são imprevisíveis.

Esta advertência a que Jung (2002) faz referência apoia-se na maneira como o homem contemporâneo se relaciona com o mundo simbólico, que se encontra destituído de força em função da supervalorização da dimensão racional. Segundo Jung (2002, p. 94),

os antropólogos descreveram, muitas vezes, o que acontece a uma sociedade primitiva quando seus valores espirituais sofrem o impacto da civilização moderna. Sua gente perde o sentido da vida, sua organização social se desintegra e os próprios indivíduos entram em decadência moral.

Para exemplificar de um modo prático a assertiva de Jung, transcreveremos abaixo vários trechos de uma reportagem exibida pelo programa Globo Repórter da Rede Globo de Televisão. Esta reportagem fala da cultura dos índios Enawenê-Nawê, localizada no noroeste de Mato Grosso, numa enorme área onde o cerrado encontra a floresta amazônica, na bacia do Rio Juruena. O ponto a ser destacado diz respeito à filha do cacique, a índia Lolawenakwane, que estava gravemente enferma por conta de uma forte pancada na cabeça e, por isso, estava em coma. Abaixo seguem as transcrições:

As mulheres da aldeia esmagam a mandioca brava no pilão, preparam o mingau de milho nos panelões e a comida para os rituais.

Eles fazem uma pajelança. Uma cerimônia quase que secreta. Dia e noite os pajés estão tentando reabilitar uma jovem de aproximadamente 13 anos que está desacordada.

A pajelança pode durar dias ou semanas. Para os Enawenê, todos os males são provocados pela fúria dos espíritos. Laloekamerose, irmão da menina doente, acredita na força das oferendas. Ele diz que vão esperar até três dias. Cantando sem parar até que ela melhore.

Neste momento ela está preparando mingau de milho, que vai ser dado para os espíritos. Eles precisam alimentar os espíritos para que a menina se recupere. Do outro lado, tem duas grandes traíras sendo assadas.

A equipe não pode se aproximar da pajelança, porque é um momento íntimo, onde só os pajés e a família podem participar. A reza é como uma ladainha sem fim. Murmúrios. Repetições. São apelos para os espíritos deixarem a menina viver.

O drama do pai. Ele mesmo leva a comida para o centro da aldeia. E convida todos para fazerem a oferenda aos espíritos. O pajé estava incorporado, segundo a crença deles. Por isso ele foi o primeiro a se servir. Beiju com peixe.

Os índios acreditam na existência de seres sombrios, Iakayretis, os espíritos do mal. São seres que não sabem rir, nem chorar. Dependendo totalmente dos humanos para receber alimentos durante os rituais.

Mas o pai da menina está inconsolável. Ele se considera culpado pelo estado da filha. Diz que não consegue pescar mais peixes para dividir na aldeia. E é por isso que os espíritos estão furiosos. O erro é dele mesmo, como diz o tradutor.

“Eu mesmo fazer errado. Eu mesmo fazer errado. Não tem peixe. Onde pegar o peixe? Difícil pegar o peixe”, ele falou, explica o tradutor.

Os peixes estão diminuindo na terra dos Enawenê. E eles atribuem a doença da menina a um castigo dos yakairiti, os espíritos famintos.

Dois dias depois do começo da pajelança, a situação da pequena Awali piora. Os profissionais de saúde conseguem convencer os índios a levarem a moça para a cidade.

Muita tristeza à beira do rio. O pai da menina não pode deixar a aldeia, porque é o cacique e tem que dirigir o ritual. Só lhe resta, chorar. A fé manteve estes índios fiéis às suas tradições, Evitou também que os Enawenê-Nawê se relacionassem com o mundo fora da aldeia.

“Eles têm um medo, um receio muito grande do que possa vir a acontecer caso eles não sigam as regras que os espíritos estabelecem para eles. Eles não fumam, eles não bebem, eles não comem carne vermelha de nenhuma forma. Pelo fato que o espírito pode vir a puni-los. E não somente um Enawenê, mas toda a sociedade Enawenê”, explica Luiz Carlos Júnior, da Funai. (JOSÉ, 2012).

A diminuição dos peixes é, segundo os índios Enawenê-Nawê, a causa de todo o infortúnio que se abate sobre a tribo. A captura e o trazer o peixe para a tribo possuem grande valor simbólico para esta cultura; todo o processo está repleto de significados e a desconsideração ou falha em alguma etapa podem representar um severo castigo para todos. As transcrições abaixo mostrarão como este processo acontece:

Os índios vão recolher as madeiras necessárias para construir as barragens.

Andando pela mata, eles estão à procura do ipê-amarelo.

Todos os materiais que utilizam na construção das barragens são encontrados na floresta.

Eles vão retirar apenas a casca da árvore. E com esta casca eles preparam as armadilhas para colocar nas barragens e prender os peixes. A casca vai aos poucos descolando do tronco. Quando conseguem retirar inteira, comemoram. Eles levam a carga pelas trilhas da floresta.

É hora de partir. Na sequência do ritual, os Enawenê se dividem, um grupo vai construir barragens rústicas e pescar durante aproximadamente dois meses. O outro grupo fica na aldeia preparando a grande ceia dos espíritos.

As mulheres vão até a beira do Rio Iquê para se despedir dos maridos e dos filhos. Elas não podem ir para as barragens. Mas, os meninos, a partir dos dois anos de idade, acompanham os pais.

Os que partem são os Yaokwas, que tem a missão de conseguir os peixes para saciar a fome dos espíritos. Os que ficam, são os Harikares, que vão preparar as roças de mandioca e organizar a aldeia para o grande cerimonial.

Eles têm um acampamento, onde vivem durante os dois meses que dura a construção da barragem e a pescaria.

Uma nova expedição para o interior da floresta, agora para retirar os cipós que vão prender os troncos de sustentação da represa. A maioria dos cipós tem mais de 20 metros de comprimento.

É um esforço coletivo na hora de tirar o cipó grande. Faz parte do ritual também. Eles ficam puxando e as pedras caem. Eles se divertem. Tudo o que coletaram, levam pelas trilhas até o local onde vão construir a barragem.

Ainda há restos da construção do ano passado. Eles nadam no Rio Olowena para estender os cipós de um lado a outro. Ele leva o facão e tem que enfrentar a correnteza.

Os engenheiros da selva estão começando a construção de mais uma barragem no Rio Oluinã. A obra é toda feita com troncos de madeira amarrados por cipó. A água do rio passa, mas os peixes ficam represados.

É trabalho difícil. Longe de casa. Mas o povo Enawenê acredita que depende disso para viver. Os índios atendem a um pedido dos espíritos.

“Nós somos os responsáveis pelo ritual dele. Igual um empregado para a gente. Você contrata a pessoa, ele vai trabalhar para você. Espírito vai cobrar”, conta o índio.

“Vocês estão trabalhando para os espíritos?”, pergunta o repórter.  
“Para espírito”, responde.

“Obrigado Dalaimacê, que você é o engenheiro-chefe desta barragem”, agradece o repórter.

Os índios mergulhadores da Amazônia se arriscam muito fazendo este trabalho, fincando as estacas no fundo do rio, porque a correnteza é muito forte. Eles podem ser levados para baixo da barragem onde tem muitos troncos e podem se enganchar. A correnteza é fortíssima. Eles agora usam máscaras. Mas antes, há três anos não tinham nem máscaras. Faziam isso mergulhando e abrindo os olhos embaixo d’água.

Eles mergulham para prender os troncos na base da represa. Os Enawenê-Nawê mergulham desde crianças.

Os meninos são capazes de atravessar o rio, no fôlego, por baixo da água. Sempre com expressões de alegria. Para eles, tudo é festa. Aos dois anos de idade são jogados no rio para aprender a nadar.

Em três dias de trabalho, a barragem já está concluída. Os Enawenê-Nawê vão construir quatro represas como esta nos rios da bacia do Juruena, no noroeste de Mato Grosso. E agora só falta instalar as armadilhas na parte submersa. Em 30 ou 40 dias, quando terminar a pescaria, toda esta estrutura será destruída. E o rio volta a ficar navegável nesta área da reserva.

As cascas de árvore que foram retiradas da selva, agora são envoltas nos cestos de palha e colocadas embaixo da represa, como armadilhas.

Os peixes entram, mas não conseguem sair dos cestos. Mas será que a pescaria vai ser produtiva, este ano? Os rios que parecem intocados estão sem peixe.

Quando os índios voltam às barragens para ver se pescaram alguma coisa: uma grande decepção. Há quatro anos é assim.

Kolarenê, um dos grandes chefes, mostra a armadilha vazia. Emocionado, conta que antigamente era só pôr o cesto no rio para encher de peixe.

“Acaba o peixe, acaba o peixe”, diz o índio.

Nos últimos anos, começaram a ser construídas pequenas centrais hidrelétricas na bacia do Rio Juruena. Oito já estão prontas. E existe projeto para construir mais tantas. Para um biólogo que estuda os rios da região há 20 anos, este é o principal motivo da falta de peixes.

“Estas usinas elas terminam truncando os processos migratórios dos peixes, e com isso uma diminuição crescente principalmente das espécies das quais eles se alimentam”, explica Francisco Machado, biólogo da UFMT.

Para ele, a ameaça aos peixes é uma ameaça a todos os Enawenê.

“Para eles não só é importante culturalmente como é importante alimentalmente. Com esta situação não é o peixe só que vai se extinguir, há uma grande possibilidade de extinção do próprio grupo”, completa o biólogo.

Há quatro anos, para tentar resolver o problema, os índios recebem doação de peixes.

A Funai e os responsáveis pelas usinas hidrelétricas compram peixes dos açudes. Mas isso é motivo de vergonha para os Enawenê, que sempre fizeram todo o ritual com o próprio esforço. (JOSÉ, 2012a)

As transcrições acima são a exemplificação do quanto o despojamento do mistério da relação das pessoas com o mundo o dessacraliza e torna ausentes ou enfraquecidas as bases sobre as quais se sustentam a rede de significados de uma sociedade. Para a cultura Enawenê-Nawê, o peixe não é apenas a sobrevivência física da comunidade, mas é também uma relação com a transcendência que se materializa nas atitudes, nas preces e na construção das barragens; enfim, a captura dos peixes é um ritual de comunhão com o sagrado que sustenta material e espiritualmente a comunidade; ou seja, este ritual possui um significado psíquico para todos eles. Oferecer o peixe sem luta é considerado uma desonra e igualmente se constitui num esvaziamento simbólico e, portanto, de toda energia emocional que alimenta o processo.

É possível notar, pelo exemplo acima, que ao lançarmos um olhar exclusivamente racional sobre um fenômeno em detrimento das conexões simbólicas nele presentes, a possibilidade de percebermos a atuação da dimensão irracional que permeia um fazer fica muito comprometida. Jung (2002) alerta para o que chamou de diminuição do grau de humanização do mundo quando se instaura uma racionalização extremada que priva o homem civilizado “[...] dos meios de assimilar as contribuições complementares dos instintos e do inconsciente”. (JUNG, 2002, p. 94).

No entanto, falar que o mundo em sua exterioridade desconsidera a dimensão irracional não nos permite afirmar que o mundo interior se encontra liberto das emanções da referida dimensão. Segundo Jung (2002, p. 96),

o homem moderno é, na verdade, uma curiosa mistura de características adquiridas ao longo de uma evolução mental milenária. E é deste ser, resultante da associação homem-símbolos, que temos de nos ocupar, inspecionando sua mente com extremo cuidado. O ceticismo e a convicção científica coexistem nele, juntamente com preconceitos ultrapassados, hábitos de pensar e sentir obsoletos, erros obstinados e uma cega ignorância.

Em outras palavras, o homem moderno é passível de atravessamentos irracionais mesmo que sua orientação consciente aponte exclusivamente para a dimensão racional; e as imagens oníricas assim podem comprová-lo.

A linguagem onírica é uma produção do inconsciente e, dessa forma, quando o sonho acontece podemos inferir que algum aspecto inconsciente de um acontecimento tenta se fazer consciente. Ater-se às imagens propriamente ditas foi a estratégia utilizada por Jung para sua elucidação ao invés do ziguezaguear do método de associação livre. O que o inconsciente deseja expressar com tais imagens é a pergunta crucial. Através dessa estratégia, Jung (2002) aponta dois caminhos: 1) o sonho é uma expressão do inconsciente; 2) o sonho é um fenômeno que prescinde de suposições prévias, exceto a de que em seu simbolismo ele é portador de um sentido. É através dos sonhos que a significação inconsciente de eventos ordinários se presentifica; em outros termos, a linguagem dos sonhos é um forte indício de que existe uma realidade viva e atuante abaixo das fronteiras do ego consciente.

O homem civilizado tem a seu dispor um instrumento relevante: sua força de vontade; tal instrumento diz respeito à orientação consciente aplicada a um determinado fim, focada, portanto, na obtenção de resultados. O mundo contemporâneo exige objetividade para prosseguir em suas premissas. Não obstante, Jung (2002, p. 82) adverte que:

para sustentar esta sua crença, no entanto, o homem contemporâneo paga o preço de uma incrível falta de introspecção. Não consegue perceber que, apesar de toda a sua racionalização e toda a sua eficiência, continua possuído por 'forças' fora do seu controle. Seus deuses e demônios absolutamente não desapareceram; têm, apenas, novos nomes. E o conservam em contato íntimo com a inquietude, com apreensões vagas, com complicações psicológicas, com uma insaciável necessidade de pílulas, álcool, fumo, alimento e, acima de tudo, com uma enorme coleção de neuroses.

Assim, o homem ignora sua constituição dialética ao afirmar a unilateralidade da consciência em detrimento de seus instintos que, mesmo afastados da consciência, continuam operantes e sua expressão acontece de modo indireto através de patologias físicas e/ou mentais, para citar apenas um exemplo. E se quisermos considerar o homem em sua totalidade, estes aspectos sombrios devem ser confrontados e integrados à consciência; para que este processo ocorra, é necessário que percebamos o quanto o homem moderno se encontra identificado com a persona coletiva a ponto de tornar a descoberta da própria individualidade uma tarefa árdua.

A individuação é uma exigência psicológica que aponta para uma necessidade de diferenciação do coletivo, mas não seu afastamento; esta exigência se faz notar quando nos percebemos em desacordo conosco, isto é, quando a unanimidade do coletivo entra em choque com a psicologia individual. Segundo Jung (1987, p. 49),

individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto,

significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social.

A reflexão acima nos ajuda a tecer um olhar crítico sobre o como temos levado nossas vidas cotidianas e o quanto que, apesar de todos os progressos tornados disponíveis para nós, a dinâmica das grandes cidades tem favorecido a terrível sensação de vazio e tédio. A busca incessante por distrações que nos leve para bem longe de nossa realidade é um indicativo de nosso próprio desencanto interior, pois, ao apagar das luzes sobra a dolorosa tarefa de ficarmos a sós conosco e de encontrarmos de maneira corajosa o sentido da vida. Fica sugerido nas entrelinhas, então, que temos ainda um vasto caminho ainda não explorado e que se encontra no reino interior da psique inconsciente. Assim, cabe a cada um, à luz de suas próprias experiências buscar a resolução de seus desencontros consigo mesmo, sendo o caminho da individuação a proposta orientadora do Self em direção a uma mudança da atitude psicológica rumo ao tornar-se si-mesmo.

A simbologia em torno do Cristo, segundo Edinger (1972), expressa em muitos aspectos o próprio processo de individuação; à luz da psicologia analítica o mito cristão representa, em termos de significado, a busca da individuação. Edinger (1972, p. 185), diz que

a peculiaridade do mito de Jesus está em sua asserção do paradoxal aspecto duplo de Cristo. Ele é, ao mesmo tempo, Deus e homem. Como Jesus, é um ser humano de existência histórica, particular, limitada, vivida no tempo e no espaço. Como Cristo, é o 'ungido', o rei, o Logos que existiu desde o início além do espaço e do tempo, a própria divindade eterna. Em termos psicológicos, isso significa que o Cristo é, simultaneamente, símbolo do Si-mesmo e do ego ideal.

De modo análogo, na psicologia de Jung a imagem acima descrita corresponde à uma imagem do Self cuja grandeza supera à do eu, apesar deste se encontrar presente naquele. Na individuação existe a percepção de que as experiências ao longo da vida parecem convergir a um propósito que se expressa através da assimilação gradativa do ego ao Self. Neste movimento, a posição do ego se torna relativizada à medida que estabelece um fluxo cooperativo com o inconsciente que culmina com a integração de todos os aspectos da personalidade; no entanto, é importante frisar que este ideal de completude não se apresenta como um ponto de chegada, mas antes pressupõe um esforço cooperativo do ego na direção de uma meta caracterizada pela autonomia e responsabilidade do indivíduo no mundo.

Os conflitos que são pertinentes a este processo visam a uma diferenciação entre o que “pertence” ao indivíduo e o que “pertence” ao coletivo. Segundo Samuels (1989, p. 128), “o

que estamos descrevendo é a separação em relação ao coletivo, juntamente com um assumir responsabilidade por si próprio e uma atitude evoluída com relação ao passado e ao futuro”.

A definição do Self numa perspectiva teleológica ou prospectiva abre a possibilidade interpretativa de uma meta pré-definida ao qual o sujeito é passivo e carente de autonomia. Talvez um dos grandes receios do homem com relação à teleologia seja o fato de que "algo" esteja implicitamente determinado e que o homem não seja dotado de um livre-arbítrio assim tão amplo como ele próprio o supõe. Subjacente a esta ideia talvez seja a suposta existência de um Deus que jogue dados com os homens e que do alto do pedestal os sentencie a um destino por mero capricho. A *hybris* do homem racional entra em choque com a mera possibilidade de ver sua suposta autonomia colocada em suspeição. Acreditamos numa teleologia relacional onde todos os componentes de um processo estejam intrinsecamente conectados, significativamente a ponto de se configurar como um ordenamento implícito assim como uma "vontade implícita". Um erro comum talvez seja o de inferir uma causalidade externa ao homem quando na verdade esta teleologia atravessa o homem por ele mesmo estar infuso numa dinâmica psíquica maior, supostamente transcendente e que representa uma harmonia sistêmica e que diz respeito ao próprio funcionamento do mundo tal qual o conhecemos. Segundo Borges (2002, p. 27),

de qualquer maneira, o que nos interessa é colocar essa idéia do self como cosmovisão orientadora do percurso existencial, não de antemão mas no decorrer do próprio processo de individuação. Na verdade, não há um 'roteiro' a priori mas um percurso em aberto e um conjunto de recursos de que se dispõe. Esse percurso que não é pré-determinado e desenvolve-se de maneira fluida e imprevisível, resulta do grau de cooperação entre um executor ou agente, o sujeito consciente e um coordenador e orientador que seria o self. As etapas desse percurso seriam indefinidas, no sentido de que se constituem ao longo de seu desenvolvimento e dependem de sua realização efetiva. Quer dizer, a orientação do percurso ou processo é simultânea à sua realização e depende de como esta se dá.

O Self, como função orientadora e integradora da psique, em sua relação com o mundo pressupõe que haja uma conformação com as exigências do tempo. O inconsciente junguiano não é estático; está constantemente tensionado e em fluxo com a dimensão consciente produzindo e re-significando símbolos; os indivíduos estão afeitos, por conseguinte, a criar e re-significar o mundo que o cerca a partir de suas próprias produções e ao mesmo tempo as atividades do coletivo também exercem influência sobre ele, contribuindo para a construção da chamada mentalidade moderna.

A modernidade traz em seu bojo uma contestação explícita à questão do sagrado enquanto determinante das ações e comportamento humanos. O arrojo de Jung se encontra

justamente em trazer o sagrado como força simbólica e, portanto, como representativa da psique total na medida em que aborda o homem em sua perspectiva integral quando leva em conta uma dimensão que transcende o ego e, portanto, relativiza a dimensão racional que na atualidade possui um status exclusivista.

O trazer em consideração o sagrado como potência significa reconhecê-lo, segundo Julien (2010, p. 26), como

uma dimensão intrínseca de nosso psiquismo, isto é, da alma humana desde sempre, na medida em que ela experimenta uma numinosidade sagrada, ou seja, uma emoção perturbadora, por exemplo, por ocasião dos seguintes acontecimentos: nascimento, puberdade, casamento, traição do outro, beleza, doença, morte de um ente querido.

Mais do que isto, o pensamento junguiano procurou mostrar a universalidade da experiência do sagrado, que se encontra disponível a todos e não confinada a uma confissão religiosa em particular. Este caráter universal retira o sagrado das lides patológicas e religiosas e confere ao mesmo um status natural, um patrimônio humano.

A fê, no sentido dogmático, limitou a relação do homem com o sagrado quando determinou no que se deve crer. A relação com o sagrado se tornou, portanto, cartorial e mediada pelas instituições. O destronamento do discurso religioso no mundo moderno se dá pela sua pouca efetividade em responder aos problemas e desafios vividos pelo nosso psiquismo. O que poderíamos chamar de resgate do sagrado estaria infuso na proposta junguiana de extrair da experiência com o sagrado um saber. (JULIEN, 2010). A possibilidade de uma experiência numinosa não mediada encontra resistência entre os teólogos já que não conseguem conceber outras vias através dos quais o sagrado pode se manifestar além da via institucional.

Falar da obscuridade da alma significa ir aonde ainda não se foi, ou seja, significa considerar que a alma do homem esconde segredos ainda não revelados. Este discurso, longe de ser de cunho esotérico ou metafísico, nos fala de uma interioridade operante e que transcende a dimensão egóica, mas que a afeta de alguma forma. Segundo Julien (2010, p. 33), “Jung convoca a humanidade para uma nova experiência com o divino devolvendo vigor, contra a modernidade, às nossas raízes primitivas, ali onde as trevas tornam possível saber o que é luz”. E complementa, dizendo que

[Jung] quando nomeia Deus como arquétipo, nada diz sobre o que é Deus em Si mesmo, mas reconhece o divino presente em nosso psiquismo. Deus não é nem inventado como objeto de fé nem recusado, é reconhecido posteriormente como uma parte inconsciente, pré-existente à nossa consciência. (JULIEN, 2010, p. 34).

Esta convocação para uma nova experiência com os símbolos religiosos se faz relevante quando existe a percepção de que o mundo não é mais responsivo aos apelos do sagrado. Consideremos a pesquisa mundial realizada em 2003 encomendada pelo então Papa João Paulo II, através do Pontifício Conselho da Cultura, onde um questionário foi elaborado visando conhecer a descrença no mundo. O questionário começa com o seguinte texto:

Para responder à missão confiada pelo Santo Padre neste começo de novo milênio, o Pontifício Conselho da Cultura sente a necessidade de olhar com novos olhos o grave fenômeno da descrença e da indiferença religiosa no mundo, para examinar seu alcance real, suas diversas modalidades e seu impacto sobre os mesmos crentes. E também, para examinar atentamente essa difusa zona de fronteira entre a religião e a descrença que se tem denominado “novos movimentos religiosos” ou “religiões alternativas”. É com esta finalidade que foi preparado o seguinte questionário. (CÚRIA ROMANA, 2003).

O resultado da referida pesquisa foi objeto de assembleia plenária do Pontifício Conselho da Cultura cujo tema foi “A fé cristã na aurora de novo milênio e o desafio da descrença e da indiferença religiosa”. Esta plenária trouxe a pauta dividida em sete sessões, cada uma abordando os seguintes temas: 1) “O desafio da cultura da descrença e da indiferença de hoje”; 2) “O anúncio e o diálogo com os não crentes”; 3) “Uma presença da Igreja nas sociedades marcadas pela indiferença religiosa”; 4) “Evangelizar o mundo da cultura e os ambientes culturais”; 5) “As transmissões da fé na cultura da não crença”; 6) “A Igreja e a família, lugares de iniciação à fé para os não crentes” e 7) “Razão e sentimentos: uma antropologia renovada para chegar aos não crentes e aos indiferentes”. (PONTIFÍCIO, 2004). O Pontifício Conselho da Cultura produziu um mapa da descrença e chegou a seis conclusões:

- 1) A descrença não está aumentando no mundo. É um fenômeno ligado, sobretudo, ao mundo ocidental;
- 2) O ateísmo militante está em retrocesso e não exerce nenhuma influência pública, com excessão dos regimes nos quais ainda está em vigor um sistema político ateu, mas aponta para um certo laicismo militante, especialmente na Europa;
- 3) A indiferença religiosa ou ateísmo prático está em crescimento, marcando que estes fenômenos tipicamente masculinos, urbanos e próprios de pessoas com um nível cultural médio-alto estendem-se hoje às mulheres que trabalham fora de casa;
- 4) A diminuição do número de pessoas que vão regularmente à Igreja não deve ser entendida como aumento da descrença, mas como uma transformação da prática religiosa e do modo de crer: crer sem pertencer;
- 5) Cresce também uma nova busca, mais espiritual que religiosa, que nem sempre coincide com o regresso às práticas religiosas tradicionais;
- 6) O verdadeiro inimigo da fé não é o ateísmo agressivo. Hoje Deus é considerado totalmente insignificante para a maior parte das pessoas

O Presidente do Pontifício Conselho da Cultura, cardeal Paul Poupard, em vista dos resultados revelou que procurará “indicar novos caminhos para responder às

expectativas insatisfeitas do homem que continua a ser, apesar de tudo, um homem religioso (“homo religiosus”); e como passos concretos, propôs “uma presença renovada da Igreja no debate público”, “uma nova linguagem que chegue à razão e ao coração” e que a iniciação cristã “seja assumida pela família e a comunidade de fiéis, prolongada pelas instituições educativas, e apoiada por uma catequese regada por uma liturgia densa de beleza”. (CARMO, 2004).

Esta percepção da Santa Sé é coincidente com a percepção de Jung acerca do quanto que o discurso religioso se afastou das necessidades do homem moderno que não mais o reconhece como representativo das demandas da alma. O discurso eclesial tem se mostrado insuficiente e este entendimento está expresso de maneira contundente nos resultados acima. No entanto, não é somente pela percepção de que o sagrado não dialoga no mundo contemporâneo com os reclames da alma do homem que este se vê como um peregrino sem bússola no meio do deserto. Há que se perceber também os vazios deixados pela crença alternativa ao discurso dogmático-religioso representado pelo progresso e pela ciência. Figueira (2007, p. 3) afirma que

se de fato o século XX nasce neste clima de progresso, onde o obscuro teria dado lugar ao claro, o inatingível ao alcançado, este mesmo século nasce sobre o peso da dúvida produzida pela perda da infalibilidade da ciência, pela relativização das descobertas científicas. Pois desta ciência surgem os fundamentos do modelo teórico do Nazismo, dela surgiu o terrível cogumelo sobre Hiroshima e Nagasaki. Estaríamos correndo o risco anunciado por Sartre ao acrescentar ao postulado de Nietzsche, depois da morte de Deus, eis que se anuncia a morte do homem?

Figueira (2007, p.3) em seguida, complementa que

[...] aquele lugar antes preenchido pelo progresso, agora estaria sob o espectro do vazio e vazio estaria o lugar que antes estava ocupado pelos grandes sistemas de sentido. Parece que a ciência e a ideologia abriram um sulco enorme, onde estaria correndo um enorme fluido de angústia existencial.

A indiferença está ligada a um sentimento de apatia em relação às coisas para as quais não se sente mobilizado ou cativado; a indiferença religiosa, por seu turno, sugere que os valores e crenças que uma determinada confissão religiosa estabelece não é capaz de mover seus crentes na direção de suas práticas; isto é, a pertença religiosa não é garantidora da fé ou da relação com o sagrado.

Conforme a pesquisa da Santa Sé bem apontou, Deus para muitos está destituído de valor e, por conseguinte, as cosmologias destes indiferentes não se dá a partir de uma crença ou relação com o transcendente. Diante deste cenário, podemos supor que a adesão aos aspectos concretos e racionais da existência possui alguma correlação com a fragilização das conexões humanas com o divino. Os valores temporais passam a ser o continente para a

satisfação das necessidades cotidianas destas pessoas. É possível mesmo dizer que, supondo que Deus seja de outro mundo, este distanciamento tenha tornado os fiéis surdos ou insensíveis à sua influência. Segundo Dourley (1987, p. 106),

a morte dos símbolos cristãos não implica a consequente inatividade do inconsciente; este continua a atuar dissociado da estrutura dos símbolos religiosos tradicionais. Nessas condições, ele reveste as chamadas realidades seculares, normalmente ideologias ('ismos'), de um significado fundamental e, portanto, religioso. Esse processo atua de tal modo que, em geral, a sociedade não se dá conta de que a perda dos símbolos tradicionais deu origem a novos símbolos em roupagens mundanas.

Por trás desta reflexão, encontra-se a ideia de que a experiência religiosa e a produção de imagens de cunho religioso refletem a própria dinâmica psíquica sendo, portanto, de origem arquetípica o nascedouro de todas as religiões que se fizeram e se fazem presentes na história da humanidade. Conforme apresentamos no decorrer do presente trabalho, Jung procurou mostrar que a humanidade é fundamentalmente religiosa; esta ideia encontra expressão através do inconsciente onde “as pessoas se relacionam com uma força que provoca a sensação do numinoso e cria mitos de integração e plenitude”. (DOURLEY, 1987, p.107). Mais do que isto, os principais símbolos cristãos seriam expressões vivas do próprio inconsciente, “aprimoradas por séculos de trabalho mental consciente e, assim, altamente capazes de conduzir o indivíduo para o interior de onde surgiram”. (DOURLEY, 1987, p. 107). E finalmente, “que os símbolos tornados explícitos no cristianismo são mais antigos e amplos do que o próprio cristianismo, sendo por isso, em certo sentido, uma propriedade humana universal”. (DOURLEY, 1987, p. 108).

Diante do que foi dito no parágrafo anterior, assumimos como potente o fato de que a constituição psíquica do homem torna mandatória a expressão do impulso religioso; segundo o pensamento junguiano, “a humanidade não pode livrar-se de sua religiosidade ou da necessidade que tem de um componente religioso, ainda que disfarçado”. (DOURLEY, 1987, p. 115). A premência deste impulso, portanto, exige um diálogo; sabemos que a base da psicoterapia junguiana é o diálogo entre consciente e inconsciente, entre conhecido e desconhecido; de igual modo, falamos anteriormente que a análise dos sonhos, assim como a interpretação dos símbolos neles contidos, são a base de um diálogo entre as duas dimensões.

A abertura à interlocução é uma característica pessoal do próprio Jung e a partir dela surgiu sua disposição para o diálogo e enfrentamento de suas imagens psíquicas assim como se refletiu na possibilidade de uma comunicação interdisciplinar dos saberes através do qual os encontros de Eranos são um dos principais reflexos.

Eranos é um nome sugerido por Rudolf Otto a este encontro de pensadores, entre eles C. G. Jung, que se dedicavam aos estudos da espiritualidade e que se iniciaram em 1933 na Suíça. A palavra Eranos deriva da palavra grega que significa um banquete onde não existe a figura do anfitrião que serve os convidados, mas onde cada um contribui com sua comida. As reuniões eram anuais e duravam cerca de oito dias onde havia um franco debate entre especialistas de várias áreas do conhecimento como a física, a química, a biologia e a história. Era na prática um grande banquete de ideias. Esta hospitalidade em Jung, portanto, se refletiu em todos os setores de sua vida e, em especial, no acolhimento a toda e qualquer conexão do inconsciente com o consciente.

A premência do diálogo foi reconhecida pela Igreja Católica desde o Concílio Vaticano II, quando foi convocada pelo então Papa João XXIII em 25 de dezembro de 1961 visando à atualização da Igreja. Esta atualização não se referiu à adoção de preceitos estranhos ao cristianismo, mas sim à proposta de diálogo entre a fé e os reclames do mundo contemporâneo. João Paulo II, no discurso de encerramento do Congresso Internacional sobre a Atuação dos Ensinamentos Conciliares, realizado em 27 de fevereiro de 2000, em uma de suas reflexões acerca do Concílio Vaticano II, diz que

aos Padres conciliares apresentou-se um verdadeiro desafio, que consistia no compromisso de compreender mais intimamente, num período de rápidas transformações, a natureza da Igreja e a sua relação com o mundo para prover à oportuna "actualização". Enfrentámos este desafio; também eu me encontrava entre os Padres conciliares e demos-lhe uma resposta, procurando uma compreensão mais coerente da fé. No Concílio, tornámos manifesto o facto de que também o homem contemporâneo, se quiser compreender profundamente a si mesmo, tem necessidade de Jesus Cristo e da sua Igreja, que permanece no mundo como sinal de unidade e de comunhão. (DISCURSO, 2000).

O desafio a que João Paulo II aponta é o de apresentar a atualidade da Igreja em termos de sua presença no mundo, e não como algo distanciado e mesmo inatingível. Dentro do panorama que discutimos anteriormente, a indiferença religiosa passa justamente pela sensação de desconexão da Igreja dos reclames da alma; o discurso cristão não é atraente pois não dialoga com as necessidades que o mundo contemporâneo apresenta a todos indistintamente. O olhar que a Santa Sé lança frente à percepção da queda no número de fiéis em suas lides assim como o avanço do pentecostalismo em alguns países, como o Brasil, é de que um *mea culpa* é necessário.

No artigo de Leonardo Boff intitulado “O duro recado que o Papa Francisco passou aos Bispos”, em referência a visita que o Papa fez ao Brasil em julho de 2013, entre outras

considerações, existe um tópico denominado “Retomar o diálogo com o mundo atual”. Neste tópico destacamos que:

Atento aos sinais dos tempos, o Papa evoca a questão da adaptação às “questões existenciais do homem de hoje, especialmente das novas gerações, prestando atenção à sua linguagem”, e leva em conta a existência de universos culturais extremamente diferentes; “Em uma mesma cidade, existem vários imaginários coletivos que configuram ‘diferentes cidades’”. O Papa insiste na consideração das “tribos”, que se reúnem por afinidades, das megalópoles: “Se continuarmos apenas com os parâmetros da ‘cultura de sempre’, fundamentalmente uma cultura de base rural, o resultado acabará anulando a força do Espírito Santo. Deus está em toda a parte: há que saber descobri-lo para poder anunciá-lo no idioma dessa cultura; e cada realidade, cada idioma tem um ritmo diferente”. Encontramos aqui a paixão jesuíta pela inculturação. (BOFF, 2013)

Neste ponto, o Papa Francisco mostra-se sensível às múltiplas linguagens que o mundo contemporâneo abriga e incita à comunidade eclesial a fazer uma grande reflexão sobre como a voz de Deus pode ser compreendida num cenário multifacetado e multicultural. Deus deve falar a língua dos homens. Em suas respectivas áreas, Jung e o Papa Francisco convergem para a importância da revitalização dos símbolos cristãos e do seu caráter universal. Para quem falamos? A quem dirigimos nossas reflexões? A resposta está no *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança, em latim), uma das produções do Concílio Vaticano II. “A todos os homens”, é a resposta. Mas para o escopo do presente trabalho o alcance desta frase se encontra na possibilidade de cada um em contato com a transcendência de seu mundo interior possa dialogar sem medo diante da própria alteridade. No *Gaudium et Spes*, item 2, intitulado “A quem se dirige o Concílio: todos os homens”, encontramos a seguinte formulação:

Por isso, o Concílio Vaticano II, tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, não hesita agora em dirigir a sua palavra, não já apenas aos filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens. Deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e actividade da Igreja no mundo de hoje.

Tem, portanto, diante dos olhos o mundo dos homens, ou seja a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias; mundo, que os cristãos acreditam ser criado e conservado pelo amor do Criador; caído, sem dúvida, sob a escravidão do pecado, mas libertado pela cruz e ressurreição de Cristo, vencedor do poder do maligno; mundo, finalmente, destinado, segundo o desígnio de Deus, a ser transformado e alcançar a própria realização. (CONCILIO VATICANO II, 1978).

A palavra “diálogo” aparece dezessete vezes na redação do *Gaudium et Spes*. Em particular, destacamos aquela passagem em que o reconhecimento da alteridade se faz imperiosa para a promoção do diálogo e da fraternidade entre os homens do povo de Deus já que representam um só corpo em Cristo. Essa passagem diz que:

Em virtude da sua missão de iluminar o mundo inteiro com a mensagem de Cristo e de reunir sob um só Espírito todos os homens, de qualquer nação, raça ou cultura, a Igreja constitui um sinal daquela fraternidade que torna possível e fortalece o diálogo sincero.

Isto exige, em primeiro lugar, que, reconhecendo toda a legítima diversidade, promovamos na própria Igreja a mútua estima, respeito e concórdia, em ordem a estabelecer entre todos os que formam o Povo de Deus, pastores ou fiéis, um diálogo cada vez mais fecundo. Porque o que une entre si os fiéis é bem mais forte do que o que os divide: haja unidade no necessário, liberdade no que é duvidoso, e em tudo caridade.

Abraçamos também em espírito os irmãos que ainda não vivem em plena comunhão conosco, e as suas comunidades, com os quais estamos unidos na confissão do Pai, Filho e Espírito Santo, e pelo vínculo da caridade, lembrados de que a unidade dos cristãos é hoje esperada e desejada mesmo por muitos que não crêem em Cristo. Com efeito, quanto mais esta unidade progredir na verdade e na caridade, pela poderosa acção do Espírito Santo, tanto mais será para o mundo um presságio de unidade e de paz. Unamos, pois, as nossas forças e, cada dia mais fiéis ao Evangelho, procuremos, por modos cada vez mais eficazes para alcançar este fim tão alto, cooperar fraternalmente no serviço da família humana, chamada, em Cristo, a tornar-se a família dos filhos de Deus. (CONCILIO VATICANO II, 1978)

Mas, o diálogo verdadeiramente profícuo começa na nossa própria casa, ou seja, conosco mesmo. Isso pressupõe um relacionamento autêntico com as forças que nos habitam; se desejamos ser fraternos com nossos irmãos antes deveremos dialogar com a multiplicidade residente em nós mesmos. Isto, psicologicamente, se exprime no caminho da individuação através dos temas sacrificiais que são caros ao pensamento junguiano por contemplarem uma das questões principais da psicologia analítica: a transformação da personalidade.

A despeito de em sua etimologia a palavra sacrifício estar associada à abstenção e à renúncia, recorreremos à sua origem latina: *sacrum* e *facere*, que significa tornar sagrado. Historicamente, a construção das sociedades e seu assentamento na cultura organizaram a subjetividade do homem de tal forma que sua singularidade ficou adormecida na sombra. O Self, como princípio ordenador supra-ordenado à consciência, em vista desta unilateralidade imposta pela cultura, compensatoriamente introduzirá um questionamento a este estado de coisas. A reificação do ego em detrimento do inconsciente tornou a energia psíquica fluida numa única direção tornando a dimensão racional como a única possibilidade através da qual a verdade e o real se constituiriam. Segundo Maroni (1998, p. 100),

o sacrifício refere-se a todo questionamento cultural que impôs determinada orientação à libido, à energia psíquica, aos instintos/arquétipos. Com o sacrifício, determinada organização da consciência será interpelada: determinada hierarquia (instintual/arquetípica) será posta em questão; a relação mesmo da consciência e do inconsciente será redefinida.

O sacrifício é uma situação transicional na qual deixa-se um posicionamento para dirigir-se a outro. Quando Jung se refere à metanóia, ele tem em mente o período da vida do indivíduo, normalmente a meia idade, em que este pode se deparar com um impasse; em outras palavras, a externalidade do mundo pouco tem contribuído para um viver significativo e, portanto, há um movimento na direção da busca de um sentido. Isto se traduz numa mudança da atitude consciente com uma gradativa aproximação do ego em direção ao Self, constituindo-se assim um movimento rumo à totalidade via integração de partes conscientes e inconscientes da personalidade.

Por este viés, compreendemos que a temática do sacrifício implica numa perda emocional daquilo que foi deixado para trás; é por este motivo que o processo de individuação envolve muitos conflitos de natureza pessoal e emocional; não somente porque envolve a aceitação dos aspectos sombrios da personalidade, mas também porque implica numa relativização do coletivo em prol da realização do Self, enquanto *spiritus rector* inconsciente. Segundo Samuels (1989, p. 127), “a essência da individuação é a consecução de uma mescla pessoal entre o coletivo e o universal, por um lado, e, por outro, o único e o individual”. Esta afirmação aponta, portanto, para o fato de que em função da natureza arquetípica dos diversos mitos que embasam a cultura de uma sociedade, o processo de individuação vai enfatizar um diálogo entre o indivíduo e o inconsciente coletivo.

A individuação é um tema ao qual Jung se debruçou com muita constância no decorrer de sua vida tendo em vista que a casuística clínica apontava que não havia um paciente na segunda metade da vida que não estivesse afeito a um problema religioso. Com isto quis Jung pontuar não um problema ligado a inquirições de cunho doutrinal ou institucional, mas a um desafio pessoal ligado a uma questão de sentido, ou seja, de entender o objetivo da vida. (HALL, 1986).

A produção de imagens de Deus pela psique fala da própria psique, pois havemos de convir que todas as afirmações relativas a Deus, quer seja ele imanente ou transcendente, revelado ou oculto, foram produzidas por um ente humano dotado de psique. Isto é um fato empírico. As tradições religiosas são receptáculos destas experiências com as imagens e uma vez constituídas podem ser novamente vivenciadas através desta estrutura religiosa. Segundo Hall (1986, p. 185),

o desenvolvimento de uma tradição religiosa depende da experiência religiosa pessoal de algum indivíduo capaz de descrever a experiência de tal forma que leve outras pessoas a tomarem sua visão como reflexo verdadeiro de uma realidade não vista. Uma imagem arquetípica que se manifesta na vida de um indivíduo, se suficientemente integrada e apresentada a outros indivíduos, acumula em torno de si

a prática religiosa de pessoas na consciência coletiva. A experiência arquetípica adquire um ‘corpo’ de imagens e dogmas e é incluída numa tradição religiosa. Isso preserva a experiência arquetípica e, ao mesmo tempo, coloca-a contra toda futura incorporação nova, e talvez mais profunda, do arquétipo em causa ou de outros arquétipos.

Jung (1984a), em sua prática clínica, comenta que certos conteúdos psíquicos advêm de uma psique mais ampla do que a consciente. O continente destas imagens se encontra nos dogmas e sistemas que os representam e, assim, tornam possível uma via de comunicação para a experiência arquetípica que as originou, evidenciando seu caráter simbólico. Com relação aos símbolos cristãos, Dourley (1987, p. 106) diz que:

quando vivos e atendendo a seus fins, os símbolos servem para levar o homem a integrar seu consciente com o inconsciente, experimentando assim, de modo criativo e equilibrado, seu enraizamento natural no divino. Com a extinção desses símbolos tradicionais (aos quais algumas pessoas ainda se agarram com uma fê obstinada, despida da experiência que os símbolos outrora transmitiam), perderam os ocidentais a ‘ponte’ para o inconsciente. Consequentemente, segundo Jung, a cultura ocidental está impedida desse equilibrado e fascinante acesso ao divino e às suas próprias profundezas, facultado outrora pelas igrejas, através de suas crenças ou sistemas de símbolos e ritos correspondentes.

Uma constatação importante relacionada ao enfraquecimento dos símbolos cristãos e a perda da alma é a presença nos consultórios de psicologia de muitos pacientes que relatam a ausência de motivação para viver. Os encontros amorosos não são suficientes para lhes preencher os vazios, a dedicação extrema ao trabalho pode estar indicando um movimento de calar os gritos interiores, os apelos sexuais constantes nas revistas e videos servindo de narcose para o corpo e para a mente evitando assim confrontos necessários, o aumento da violência e do consumo de drogas a revelar uma sombra que paira sobre uma sociedade desconectada de valores e, em suma, uma série de fenômenos que sugerem o distanciamento da alma.

Hillman (1984, p. 13) diz que “minhas necessidades nunca se ausentam”. E aonde existem necessidades existe a espera por uma conexão, um diálogo, um encontro, um reencontro e, quem sabe, uma reconciliação. A perda da alma imputa ao órfão a necessidade da busca de um Deus vivo que fale ao coração do aflito. Segundo Hillman (1984, p. 49),

a teologia está se voltando para uma nova direção, onde já existe uma longa tradição religiosa. Ela está se voltando para dentro, e descendo ao ‘chão da existência’. Se é esta a nova orientação, então, o primeiro lugar onde se deve começar a procurar é no inconsciente, já que sua localização fenomenológica é dentro da profundidade.

A perda de contato do homem com o centro regulador da sua alma, o Self, está relacionada a uma consolidação excessiva do ego. (JUNG, 2002). Por outro lado, o homem moderno convive com imagens e símbolos que remontam a uma conexão com o aspecto irracional da vida, ainda que ele não os compreenda ou não lhes dê suficiente consideração. Tal situação permite perceber o homem moderno diante de uma encruzilhada: um caminho que acredita que as tradições religiosas são obsoletas e outro que acredita que estas tradições e sua simbologia lhe falam ao coração.

Esta sensação de estar a meio caminho deriva da percepção de que as tradições religiosas se tornaram o receptáculo da consciência coletiva, isto é, a simbologia proveniente do inconsciente ao longo do tempo foi se cristalizando a ponto de perderem sua significação original. Em outras palavras, “[...] o mistério submergiu e Deus morreu”. (JUNG, 1984a, p. 94). Esta adesão ao coletivo fez com que Jung adotasse o termo “confissão” ao invés de “religião”. Esta diferenciação, Jung (1989a, p. 10) explica que

as confissões, enquanto compromissos com a realidade mundana, evoluíram conseqüentemente, para uma crescente codificação de suas visões, doutrinas e usos. E assim se exteriorizaram de tal maneira que o elemento religioso verdadeiro nelas – a relação viva e o confronto imediato com o ponto de referência extramundano delas – foi posto, na verdade, num plano secundário.[...] A confissão coincide com a Igreja oficial ou, pelo menos, se constitui como uma instituição pública, à qual pertencem não apenas os fiéis mas também um grande número de pessoas indiferentes à religião, que se integram por simples hábito. Aqui torna-se visível a diferença entre confissão e religião.

Em vista desta apreciação, as confissões representam o superego, se formos adotar o linguajar freudiano, por conta de sua interface com valores coletivos e por representarem a moralidade social; em outras palavras, a pertença a uma confissão não necessariamente implica um religiosidade, mas em função de sua adesão ao social ela representa em sua codificação modelos de conduta, códigos morais e outros parâmetros inibitórios da conduta personal. Ao fazê-lo, podemos inferir que a simbologia antes representativa da dinâmica psíquica se encontra a serviço da exclusão de partes da personalidade que doravante permanecerão na sombra. Isto significa que fica comprometida qualquer chance de diálogo com a alteridade ou com aqueles elementos discordantes residentes em nós e que se contrapõem à moral social. Jung (1989a, p. 10), então, irá dizer que

o que fundamenta a autonomia e a liberdade do indivíduo, antes de qualquer máxima ética ou confissão ortodoxa, é, única e exclusivamente, a consciência empírica, ou seja, a experiência unívoca de uma dinâmica de relacionamento pessoal entre o homem e uma instância extramundana que se apresenta como um contrapeso ao “mundo e sua razão”.

A psicologia analítica de Jung ao estudar as dimensões consciente e inconsciente da psique possibilita o estudo do homem em sua integralidade. Quando a psicologia de Jung se refere aos termos completude e integralidade como características do arquétipo do Si-mesmo, ela não está falando em perfeição; pelo contrário, ao considerar o homem em sua totalidade psíquica estaremos falando não somente acerca do lado luminoso do homem, mas também de seu aspecto sombrio ou obscuro. A exclusiva consideração do aspecto luminoso representa uma unilateralidade e jamais uma totalidade.

O símbolo cristão central é o da Trindade e possui grande significado para a teologia católica; para Jung (1988) a referida simbologia também se encontra revestida de grande valor psicológico, percepção esta sempre sujeita a críticas na medida em que ela pode ser interpretada como uma tentativa de reduzir o dogma a um psicologismo. No entanto, Jung (1988) se incumbem do estudo do dogma da Trindade por compreender que, como uma representação coletiva, ela é significativa no que diz respeito à alma humana e seu destino e, justamente por isso, seu caráter universal se constata por, até os dias de hoje, se fazer presente na história do homem ocidental.

O dogma da Santíssima Trindade fala da natureza trina de Deus, representadas pelo Pai, Filho e Espírito Santo, distintos entre si, mas sendo ainda assim o mesmo Deus uno. A numinosidade que o referido dogma provoca em quem o vivencia no seu íntimo sugere fortemente sua arquetipia; além disso, a referência à santidade ou sacralidade do aspecto trinitário de Deus mostra que esta ideia possui um valor supremo e, portanto, a mobilização energético-emocional que proporciona atesta igualmente a origem arquetípica da imagem. Segundo Jung (1988, p. 40),

não é [o homem] quem percebe a santidade; é esta que se apodera dele e o domina; não é ele quem percebe sua revelação; é esta que se comunica a ele, sem que ele possa vangloriar-se de ter compreendido adequadamente. Tudo parece realizar-se à margem da vontade do homem; trata-se de conteúdos do inconsciente, e mais do que isto a Ciência não pode constatar, pois em relação a uma fé ela não pode ultrapassar os limites correspondentes à sua natureza.

A dificuldade em compreender racionalmente o dogma mostra que o homem contemporâneo não se encontra sob a égide de uma religiosidade interior atuante e, portanto, se encontra bastante impermeável a uma experimentação desta natureza. A tentativa de apreensão pela via racional de fenômenos psíquicos de natureza irracional tornam literais a explicações de uma vivência somente possível pela experiência individual, acabando por submetê-la a um esforço de fé.

Como estamos interessados na realidade psicológica das imagens, muitas vezes esta formulação poderá entrar em choque com a interpretação teológica das mesmas e, sobretudo, relativizará em muito qualquer explicação sistemática ou racional a ela atribuída, pois, o que elas de fato representam são processos psíquicos humanos.

A apropriação do Cristo histórico como continente projetivo inconsciente pelos seus contemporâneos mostra o quanto esta assimilação era de certa forma esperada uma vez que esta imagem respondeu aos anseios conscientes e inconscientes do *Zeitgeist*. Segundo Jung (1988, p. 43),

esta representação arquetípica corresponde a uma totalidade do indivíduo que pré-existe como imagem inconsciente, como totalidade do Si-mesmo; este porém não é percebido diretamente pela consciência, por ser constituído não só pela psique consciente, como também pelo inconsciente, o qual não pode ser percebido de modo direto.

Psicologicamente, o que chamamos de divino reside no inconsciente e é expresso em temas simbólicos que retratam figuras de poder e que possuam atributos que remetam a uma universalidade, perfeição e completude; estamos falando, portanto, do Si-mesmo ou Self que nos referimos como a totalidade psíquica do homem. De acordo com Jung (1988, p. 44, grifo do autor),

tudo aquilo que o homem supõe constituir, de per si, uma totalidade mais ampla, pode tornar-se símbolo do *Si-mesmo*. Por isso o símbolo do Si-mesmo jamais possui a totalidade exigida pela definição psicológica, mesmo a figura de Cristo, pois falta a este o lado obscuro da natureza psíquica, a escuridão do espírito e do pecado.

Nos sonhos um dos símbolos da totalidade é o quatérnio, isto é, qualquer imagem que apresente a expressão de figuras quaternárias como a cruz, o quadrado, a mandala e o próprio número quatro. A objeção de Jung (1988) em considerar a Trindade como símbolo da totalidade deriva, conforme explicitado na citação anterior, da desconsideração do lado sombrio como pertinente à totalidade psíquica, desde que integrada. O desencontro entre a interpretação religiosa e a interpretação psicológica causa desconfortos haja vista que, segundo a percepção de Jung (1988), o viés racional ao considerar a luz como bem e a sombra como mal e considerando que Deus na dogmática católica é o Bem Supremo, então, considerar o mal como pertencente à Trindade distorce sua representatividade. No entanto, isto é um equívoco, pois as emanações do Si-mesmo enquanto arquétipo são bipolares uma vez que representam a própria natureza do arquétipo. A supressão da sombra da Trindade gera uma incompletude cujos efeitos na psicologia da sociedade cristã são imprevisíveis tendo em

vista que a simbologia não mais serviria de continente psíquico para a sombra individual e coletiva, o que acarretaria a projeção desses no mundo. Segundo Jung (1988, p. 48, grifo do autor),

embora seja óbvio que a presença deste conceito é o resultado de uma reflexão humana, tal reflexão não constitui necessariamente um ato consciente. Ela pode muito bem provir de uma ‘revelação’, isto é, de uma reflexão inconsciente, fruto de uma atividade autônoma do inconsciente, ou melhor, do *Si-mesmo*, cujos símbolos, como vimos, não podem ser separados das imagens de Deus. É por isso que a interpretação religiosa insistirá na revelação divina desta hipótese, contra a qual a psicologia nada pode objetar, embora se atendo firmemente à sua natureza inteligível; pois afinal de contas a Trindade é o resultado de um paulatino e assíduo trabalho do espírito, ainda que predeterminado pelo arquétipo intemporal.

No sentido psicológico, portanto, há que se temer esta unilateralidade do Cristo, pois sabemos, de acordo com a psicologia analítica, que a psique atua compensatoriamente para o restabelecimento do equilíbrio. O Cristo da teologia não contempla o aspecto noturno; e enquanto símbolo há um desencontro entre Ele e a significação psicológica do Si-mesmo, ficando o lado sombrio constelado na imagem do Anticristo.

O temor ao qual nos referimos está associado à enantiodromia, fenômeno peculiar da homeostase psíquica; em função da força com que a unilateralidade consciente do Cristo como luz se apresenta, espera-se um movimento inconsciente na direção contrária com igual força e magnitude. Este movimento compensatório atua no sentido de considerarmos os paradoxos como inerentes à própria vida e qualquer orientação unilateral descarta outras possibilidades de conexão e de construção de sentidos.

Jung sempre foi enfático no ponto em que o acolhimento da sombra se constitui uma questão ética e moral, assim como o seu não reconhecimento implica em risco para o indivíduo e para o coletivo. Segundo Jung (1988, p. 57, grifo do autor),

num sistema monoteísta tudo o que se opõe a Deus não pode derivar senão do próprio Deus. Isto era pelo menos chocante, e por isso devia ser evitado. Esta é a razão mais profunda pela qual o Diabo, esta instância de sua influência, não tenha encontrado acolhida no cosmos trinitário. Não se pode dizer com certeza que relação ele guarda com a Trindade. Como Adversário de Cristo, deveria ocupar uma posição antinômica correspondente e ser também um ‘Filho de Deus’. Isso nos levaria diretamente a certas concepções gnósticas segundo as quais o Diabo, que chamavam de Satanael, era o primeiro Filho de Deus e Cristo o segundo. Outra consequência lógica seria a abolição da fórmula trinitária e sua substituição por uma *quaternidade*.

A quaternidade a qual Jung (1988) se reporta é, simbolicamente, a totalidade do eu; é a possibilidade do confronto com o inconsciente no que diz respeito à consideração de sua natureza paradoxal. Jung (2000) questiona se o Si-mesmo por si só é paradoxal em essência.

Segundo Jung (2000, p. 215), “é igualmente possível, com efeito que o seu aparente caráter paradoxal nada mais seja do que um reflexo das mudanças enantiodrômicas ocorridas na disposição da consciência, que ora é favorável ora desfavorável à totalidade”. O subestimar ou sobrestimar a consciência impõe, em função da orientação do valor atribuído a uma e a outra, a consideração devida ao polo que fará a devida compensação.

E o polo que está sempre na desvantagem em função da orientação hodierna é o do inconsciente; nele está presente a chamada escuridão arquetípica, na qual reside a potência do que já foi e daquilo que quer ser; a *prima matéria* dos alquimistas. (HILLMAN, 1984). Adentrar ao negrume é, simbolicamente, “reconhecer a sua própria verdade obscura”. (HILLMAN, 1984, p. 76). É perceber que somos “especificamente responsáveis por ações e traços de personalidade específicos que se mostram contraditórios face ao nosso lado luminoso”. (HILLMAN, 1984, p. 76). Por esta razão, o confronto com o inconsciente se constitui, de fato, uma luta moral, uma obrigação moral em relação a si mesmo.

Hillman (1984), então, propõe uma nova moralidade, ou seja, aquela que fala de um Deus que habita as profundezas; o Deus da teologia é o Deus da transcendência e que se encontra no Alto. A psicologia profunda como o próprio termo diz se apoia num mergulho na alma e da alma; Hillman (1984, p. 90) afirma que

o além interior é o último alvo da conexão interior. Um auto-relacionamento que se estende a tudo o que se encontra além do ego. Esse domínio da realidade psíquica sempre aponta para além de si mesmo, transcendendo-se e, assim, impondo uma moralidade que exige um processo de transcendência que se aprofunde cada vez mais, que vá mais e mais longe. Poderíamos denominá-lo impulso moral do processo de individuação. Mas, onde quer que se coloque o valor final, esteja Deus no interior ou acima de nós, é esse aspecto de ‘além’ que orienta o impulso moral. Consequentemente, as virtudes morais permanecem como imperativos psicológicos, como apelos de algo além do ego, não importando a localização do Deus teológico.

Até o presente momento, nossa direção tem sido a de mostrar um arquétipo cuja atuação é circular. O Self é, de fato, um arquétipo que circula, que cicla, que recicla, posto que a sua dinâmica está em proporcionar uma homeostase psíquica, não em termos de paz duradoura ou ausência de conflitos; ao contrário, sua atuação está em permanentemente trazer conteúdos e imagens que possam emergir à consciência e ali estarem expostos a uma influência mútua, tanto consciente quanto inconsciente. A união destes conteúdos, Jung (1984) vai chamar de função transcendente. Apesar do nome, o transcendente aqui não se refere a algo além ou misterioso; “é chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra, sem a perda do inconsciente”. (JUNG, 1984, p.6, grifo do autor). Em outras palavras, a necessária consideração aos conteúdos

inconscientes viabiliza a ampliação da consciência por conta da tensão gerada pelo confronto entre os conteúdos das duas instâncias de tal forma que surge um terceiro elemento, um “novo nível de ser”. Segundo Jung (1984, p. 21),

é exatamente como se se travasse um diálogo entre duas pessoas com direitos iguais, no qual cada um dos interlocutores considerasse o outro capaz de lhe apresentar um argumento válido e, por consequência, achasse que valeria a pena aproximar os pontos de vista contrastantes, mediante uma comparação e discussão minuciosa e exaustiva, ou distingui-los claramente um do outro. [...] Na medida em que o indivíduo não reconhece o valor do outro, nega o direito de existir também ao ‘outro’ que está em si, e vice-versa.

A função transcendente, portanto, ocorre a partir de um diálogo ou interrelação entre consciente e inconsciente; muitos autores junguianos preferem o termo eixo ego-Self, que também espelha esta conexão. Segundo Storniolo (2006, p. 290, grifo do autor),

o funcionamento otimizado da psique supõe que essa função-eixo, ou canal, esteja aberta, de modo que o todo da psique possa entrar na parte consciente e dinamizá-la, no sentido de continuamente ampliar os horizontes da parte consciente, acrescentando pouco a pouco elementos importantes para a identidade do indivíduo. Graças ao correto funcionamento desse eixo ou função, o indivíduo vai, pouco a pouco, encaminhando seu processo de individuação – que não significa ser individualista, mas simplesmente ser de fato aquilo que ele é, saindo do terreno da possibilidade para a realização dessa possibilidade. Em outras palavras, passar do *ser potencial* para o *existir concreto e histórico*.

Assim, conforme o dissemos no decorrer deste trabalho, a individuação tem uma dupla face; no confronto com a sombra, temos o recolhimento das projeções e a dissolução de complexos que tornam disponível à psique uma energia tal que torna viável a aplicação deste potencial à vida coletiva; assim cada sujeito dá a sua contribuição particular ao todo do qual participa. Segundo Borges (2002, p. 159),

em última instância, o processo de individuação, dentro ou fora da clínica, aponta para a política, no sentido próprio da palavra: para a ‘polis’, a ‘cidade’, os ‘muitos’ que vivem conosco. Política, se a entendermos como consciência crítica e atuação sistemática em algum campo problemático da realidade, talvez aquele com o qual descobrimos algum vínculo afetivo especial ou no qual se perceba um chamado, uma voz audível vinda de alguma parte do espírito: o que se costuma denominar ‘vocação’.

A Bíblia declara, no Evangelho segundo João, que

na casa do Pai há muitas moradas. Se assim não fora, eu vo-lo teria dito. Pois eu vou preparar-vos um lugar. Quando tiver ido e tiver preparado um lugar para vós, voltarei novamente e vos levarei comigo para que, onde eu estiver, estejais também vós. E vós conheceis o caminho para onde vou. (BÍBLIA, 1986, p. 1292).

A multiplicidade é uma condição psíquica; se a unicidade representa aquele estado ourobórico de indiferenciação inconsciente, a multiplicidade é a condição de existir do ego quando este se diferenciou da unidade original. Apesar desta fragmentação, a ligação ego e Self não deixou de existir. O trecho “E vós conheceis o caminho para onde vou”, mostra que psicologicamente existe um elo entre o Todo e a parte, o Self e o ego, Deus e o homem. Segundo Edinger (1972, p. 236),

a dispersão, ou multiplicidade, como condição psicológica pode ser vista do ponto de vista interno e externo. Vista a partir de dentro, trata-se de um estado de fragmentação interna que envolve certo número de complexos relativamente autônomos que, quando tocados pelo ego, provocam mudanças de disposição e atitude e levam o indivíduo a perceber que não é uno, mas múltiplo. Do ponto de vista externo, a multiplicidade se manifesta através da exteriorização ou projeção de partes da psique individual no mundo exterior.

A pluralidade está na psique e também no mundo. A unilateralidade consciente apesar de reconhecer esta realidade, estabelece com o múltiplo uma relação de antagonismo e mesmo de negação. Muitas vezes, a posição do ego quando em alinhamento exclusivo com a norma coletiva, não abre espaço para o diálogo ou para a hospitalidade em relação ao diferente. O que difere causa estranhamento ou mesmo temor porque desafia o entendimento e por entrar em desacordo com convicções estabelecidas.

Este caráter dual do Si-mesmo, ao mesmo tempo único e múltiplo, encontra sua expressão simbólica na imagem do Cristo porque ela contém as mesmas disposições de seu original arquetípico. Como todo símbolo, ele expressa um objeto, conceito ou ideia apoiado em algum representante da realidade visível que com ele mantém uma relação de semelhança; são análogos, mas não idênticos. É a tradução de uma experiência numa forma que com aquela mantém alguma relação. Assim, a imago-Dei ou o Cristo simbólico apoiados no Cristo dogmático conferem representatividade ao Si-mesmo enquanto arquétipo. Segundo Jung (2000, p. 59),

como homem histórico, Cristo é único; como Deus é universal e eterno. Como individualidade, o si-mesmo é único e singular, mas como símbolo arquetípico é uma imagem divina e, conseqüentemente, também universal e ‘eterno’. Se a Teologia diz que Cristo é absolutamente bom e espiritual, então é forçoso que, do lado contrário, se tenha também um ‘mau’ e ‘ctônico’ ou ‘natural’ que venha representar justamente o Anticristo. Daí resulta um quaternio de contrários, o qual se unifica no plano psicológico, justamente pelo fato de o si-mesmo não ser considerado simplesmente como ‘bom’ e espiritual. Em consequência disto, sua sombra apresenta um aspecto muito menos negro. Além disto, já não se faz mais necessário que se mantenha a separação entre ‘bom’ e ‘espiritual’.

A contemporaneidade é múltipla, mas psicologicamente vivemos como se existisse apenas o “sim” e o “não”; com o deslocamento das certezas para a esfera do relativo, é compreensível que nos sintamos sem bases sólidas sobre as quais pautar nosso viver.

Apresentamos ao longo do presente trabalho a premência do diálogo. Não é possível pensar numa multiplicidade que não dialogue; existem as vozes interiores e as vozes exteriores que clamam pela escuta. A volatilidade desses nossos tempos não tem favorecido uma boa interlocução, correndo-se o sério de risco de uma voz ou grupo de vozes se arvorarem como universais; pois, quando a alma é desencorajada a falar, adoecemos. Somente as vozes exteriores falam. Não damos espaço para as vozes interiores. Segundo Hillman (1984, p. 58),

a conexão interior com o inconsciente conduz novamente a um senso de alma, a uma experiência de interioridade, um local para onde os significados retornam. À medida que essas partes e pedaços que antes viviam separados se reúnem, aprofundam e ampliam, aquele lugar habitável e de ampla movimentação para a experiência religiosa, de que falamos anteriormente, começa a formar-se.

As vozes interiores são propostas de experiências de vida; ao olharmos apenas numa única direção, possivelmente estaremos deixando de contemplar outras possibilidades. Quando algo nos surpreende negativamente, é um sinal de que perdemos contato com uma parte de nós e que exige diálogo e elaboração. A assimilação destas partes desconexas pelo eu consciente representa psicologicamente o nascimento do Cristo, a realização do ser divino na vida humana.

A psicologia analítica de Jung chama a atenção para a relevância da experiência vivida em detrimento da crença, pois somente nós mesmos podemos dar as respostas que a vida demanda. O esvaziamento simbólico das religiões direcionou nossa libido para fora; o que vem como demanda íntima provoca em nós um movimento para a exterioridade, achando que, em assim procedendo, haverá o aplacamento de nossas angústias. Mas o que a exterioridade nos oferece são objetos vazios e descartáveis. Com a “morte de Deus”, nos vimos diante de um viver carente de significados e de valores, cabendo a nós a vivência psicológica da ressurreição do Cristo simbólico em nossa alma pela via do sacrifício do Ego ao Self que Carl Gustav Jung chamou de individuação.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo contemporâneo apresenta muitos percursos e possibilidades; trilhá-los é sempre desafiador para a alma inquieta sempre desejosa que um pequeno detalhe ou uma perspectiva pouco explorada se descortine e desvele alguns mistérios. A palavra mistério nos soa em desacordo com o *Zeitgeist* de onde provém o sentimento de que tudo é passível de se conhecer uma vez que se saiba como investigá-lo, desde o infinitamente pequeno às grandezas galácticas. Não temos a menor dúvida que os instrumentos que possuímos representam o que há de grandioso no espírito: sua capacidade criativa e sua tenacidade em desafiar limites. Foi com essa disposição que o homem foi capaz de vencer obstáculos e criar o mundo tal qual o conhecemos.

Apesar disto, não existe um tema que mais assombre o espírito humano do que o sentido da vida e o quanto historicamente o homem se apoiou nas religiões e na crença em Deus como uma resposta possível. O presente estudo se enveredou por apresentar através do pano de fundo religioso a relação do homem com o sagrado, usando a perspectiva da psicologia profunda de Carl Gustav Jung.

A relação com a sacralidade é uma conexão cara ao homem, mesmo se levarmos em conta a historicidade envolvendo as religiões em práticas que nada se assemelham a algo divino. Ela é cara porque possui valor psicológico para as pessoas que comungam com este ponto de vista. A assertividade da psicologia analítica em sua abordagem do sagrado acrescenta o fato de que esta relação é análoga à dinâmica psíquica inconsciente e, por conseguinte, merece atenção do estudioso que comunga com a realidade da alma. As terminologias de uso religioso podem confundir, e de fato confundem, quando se pretende prosseguir num percurso em que a imparcialidade relativa é o desejável. Mas acreditamos, igualmente, que as ressalvas feitas ao longo do trabalho tenham esclarecido em que sentido foram utilizadas palavras e termos normalmente empregados no contexto religioso.

O contexto contemporâneo, mesmo multifacetado, à luz dos objetivos aqui propostos, aponta para dois cenários simultâneos: o enfraquecimento da simbologia religiosa na atualidade e um “retorno” ao sagrado, consubstanciado pelas estatísticas que apontam um crescimento de denominações religiosas e por ações afirmativas de instituições religiosas tradicionais.

A psicologia analítica de Jung forneceu-nos instrumentos que nos permitiram compreender a relação com o sagrado e, por conseguinte, com Deus, de forma a apreendê-la simbolicamente. Está enfatizado tanto na teoria quanto no presente trabalho que a existência

factual de Deus não se constitui uma demanda da psicologia; no entanto, de forma igualmente enfática, procuramos apresentar o quão significativo é a experiência de Deus e do sagrado para todos aqueles que a vivenciaram. Esta afirmação encontra respaldo na história das religiões, dos mitos e narrativas assim como na casuística clínica de Jung.

O sentido da vida se constitui um pilar básico de todo o ser humano; assim o podem atestar todos aqueles que, em algum momento de suas vidas, se viram questionando os seus próprios fundamentos por estes não mais apresentarem uma resposta suficiente que dê conta de suas dúvidas e anseios. No limite, a patologia foi a única alternativa disponível. Almas adoçadas e vazias de sentido requerem cuidado. E, segundo Hillman (1984, p.64), “cuidar de almas significa dedicar-se ao inconsciente”.

O olhar religioso sobre a psique deriva de sua vivacidade na produção de símbolos cujos temas se relacionam ou possuem representação similar na religião. Em particular, Jung considera o cristianismo católico como abundantes desses símbolos, muitos deles anteriores ao próprio cristianismo. Ao voltarmos-nos objetivamente para as produções do inconsciente, a alma ganha vida, pois, ao se valer da simbologia tradicional do dogma, ela encontra um continente para suas imagens e, ao mesmo tempo, revivifica a simbologia tradicional ao conferir-lhes nova significação a partir da experiência individual. Isto se chama de ocupar-se da alma. (HILLMAN, 1984).

A experiência com a alma nos habilita a reconhecer a significativa conexão existente entre a psicologia e a religião, porque

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

A experiência do divino surgiu no âmago da alma humana e se traduziu, ao longo dos séculos, nas religiões conforme as conhecemos. A experiência da alma permite reconsiderar a riqueza da vida interior e a concretizá-la no mundo exterior. Nessa direção, os símbolos religiosos “re-despertam”, ganham vida e significado. O sentido de transcendência conferido pela experiência faz-nos perceber uma teleologia relacional que nos leva a pressupor um destino último, mas jamais um ponto de chegada.

Quando trabalhamos o sagrado na contemporaneidade, procuramos traduzi-lo não só em termos religiosos, mas principalmente em termos psicológicos; falar de Deus psicologicamente exigiu um significativo exercício de abstração, pois a mera enunciação de

Seu nome evoca imediatamente a conceituação religiosa. No entanto, este esforço cognitivo nos permitiu elaborar a imagética católica como continente psíquico de experiências psíquicas a partir de um centro que Jung denominou de Self.

Este arquétipo encontra expressão no Cristo simbólico ou imago-dei e, como tal, abarca qualidades típicas da divindade como universalidade, pluralidade e ordenamento. Discutimos, em particular, a pluralidade uma vez que ela representa as muitas vozes provenientes do interior e de cuja interlocução depende a integridade e completude sistêmicas. Esta perspectiva do diálogo representa uma estratégia para estabelecer uma ponte entre consciente e inconsciente de forma que haja uma conexão de caráter afetivo e, portanto, mobilizador, distinguindo o que é experiência viva de mera subjetividade. A tensão que se instaura em virtude do quantum energético liberado no sistema permite compreender a psicologia analítica de Jung como psicologia profunda através da qual se abre um espaço democrático para o exercício do acolhimento à alteridade. Da mesma forma que Deus acolhe indistintamente seus filhos, essa dinâmica é passível de emulação no setting terapêutico assim como a partir de uma atuação do indivíduo na comunidade; isso, em verdade, pressupõe suportar as contradições inerentes ao sistema de tal maneira que seja possível colher os frutos advindos da construção de uma possibilidade significativa.

A elaboração deste constructo foi utilizado para a percepção do sagrado e sua inserção na contemporaneidade. O sagrado é um substantivo concebido num contexto religioso tal qual o conhecemos. Deus é sagrado, a Bíblia é sagrada e a liturgia é sagrada; e isto é verdadeiro porque existe uma conexão com a divindade viabilizada pelo dogma. Em tempos de enfraquecimento da relação das pessoas com os símbolos e tradições religiosas, cabe ao indivíduo decidir qual simbologia melhor se adequa às suas demandas, podendo aquele migrar de sistema em sistema sem que tenha havido minimamente uma relação de significado com qualquer um deles. Ainda assim, o sagrado continua em perspectiva mesmo que silente.

O crescimento da pertença religiosa conforme mostram as estatísticas não é suficiente para afiançar que o sagrado ocupa novamente a centralidade da vida coletiva. Se Deus nas alturas não se faz ouvir por estas esferas terrenais, o Deus na interioridade e nas profundezas da psique pode se fazer audível pelo privilégio de habitar o íntimo do homem. Com isto não queremos afirmar a obsolescência do Deus teológico em detrimento da suposta divinização do homem. Ao contrário, o arquétipo do Self como centro da personalidade assim como ordenador inconsciente do sistema, em seu movimento compensatório-homeostático produzirá conteúdos que relativizem a unilateralidade egóica e que sejam favorecedoras de uma reconexão interior. As imagens elaboradas e integradas podem encontrar continentes de

natureza religiosa disponíveis na cultura e nas religiões instituídas, tornando fluida a conexão entre imagens exteriores e imagens interiores, fazendo com que o Deus que está dentro e o Deus que está fora sejam um só único Deus.

## REFERÊNCIAS

ALVES, R. **O que é religião?**. São Paulo: Loyola, 2008.

ANDRADE, P. F. C. Entendendo a pluralidade religiosa brasileira: depoimento. [06 de setembro, 2012]. Rio de Janeiro: **PUC Urgente**. Entrevista concedida a Filipe Nunes. Disponível em: <<http://pucurgente.vrc.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=3339&sid=9&tpl=printerview>>. Acesso em: 07 set. 2012.

ARMANI, C. H. **A morte de Deus e a contemporaneidade**. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 169-186, jun. 2007.

ARMSTRONG, K. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa**. São paulo: Companhia das Letras, 2011.

BAUMAN, Z. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BERGER, P. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

BERNARDI, C. **Eles não sabem o que fazem: a crítica ideológica de Zizek ao pensamento de Jung**. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/rezizek.htm>>. Acesso em: 03 set. 2013.

BÍBLIA, N. T. João. Português. **Bíblia Sagrada**. Petrópolis: Vozes, 1986. Cap.14, vers. 2-3.

BOFF, L. **Experimentar Deus**. Campinas: Verus, 2002.

BOFF, L. **O duro recado que o Papa Francisco passou aos Bispos**. 20 ago. 2013. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/08/20/o-duro-recado-que-o-papa-francisco-passou-aos-bispos/>. Acesso em: 07 jan. 2014.

BORGES, E. **Individuação: transformação do sujeito e integração na coletividade**. Rio de Janeiro: RJ, 2002.

BORGES, V.; ALMEIDA, T. M. C. de; FREITAS, M. H. Experiência religiosa e consciência mística: James e Jung revisitados. In: FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. (Orgs.). **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a psicologia**. Brasília: Universa, 2012. p.55-98.

BRYANT, C. **Jung e o cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. 20. ed. São Paulo: Palas Athena, 2002.

CARMO, O. **Menos ateus, mais indiferença religiosa**. Agência Ecclesia, Portugal, 10 mar. 2004. Disponível em: <<http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=7285>>. Acesso em: 06 jan. 2014.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**. Constituição pastoral, 1964. São Paulo: Paulinas, 1978.

CÚRIA ROMANA. Conselho Pontifício para a Cultura. **Questionário sobre a descrença**. Vaticano, 2003. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_doc\\_20030130\\_questionnaire-on-unbelief\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20030130_questionnaire-on-unbelief_po.html)> Acesso em: 06 jan. 2014.

DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

**DISCURSO do Papa João Paulo II** no encerramento do Congresso Internacional sobre a Atuação dos Ensinamentos Conciliares. Vaticano, 27 fev. 2000. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2000/jan-mar/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000227\\_vatican-council-ii\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000227_vatican-council-ii_po.html)>. Acesso em: 07 jan. 2014.

DOURLEY, J. P. **A psique como sacramento**. Petrópolis: Vozes, 1985.

DOURLEY, J. P. **Amor, celibato e casamento interior**. Petrópolis: Vozes, 1987.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EDINGER, E. F. **Ego e arquétipo**. São Paulo: Cultrix, 1972.

EDINGER, E. F. **O arquétipo cristão**. São Paulo: Cultrix, 1987.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Coleção Vida e Cultura, n. 62. Lisboa: Livros do Brasil, 1986.

ELIADE, M. Toda cultura fundamenta-se no sagrado: depoimento. [21 de novembro, 2013]. Rio de Janeiro: **Monomito**. Entrevista concedida a Jean Varene. Disponível em: <<http://monomito.org/2013/11/21/sagrado-fundamental/>>. Acessado em: 11 dez. 2013.

**ESTUDO diz que ateísmo vai tomar lugar das religiões**. Folha de São Paulo, São Paulo, 10 ago. 2011. F5 – o site de entretenimento da Folha. Disponível em: <<http://f5.folha.uol.com.br/estranho/957024-estudo-diz-que-ateismo-vai-tomar-lugar-das-religoes.shtml>>. Acesso em: nov. 2011.

FERRY, L. **O homem-Deus, ou, o sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

FIGUEIRA, E.A.P. Experiência religiosa e experiência humana no século XXI: construção de chaves de leitura para estudo do fato religioso. **Revista Nures**, São Paulo, n. 7 , 2007. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/nures/revista7/nures7\\_eulalio.pdf](http://www.pucsp.br/nures/revista7/nures7_eulalio.pdf)> . Acesso em: 21 out. 2013.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (Brasil). Centro de Políticas Sociais. **Novo Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em : <<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 09 nov. 2013.

HALL, J. A. **A experiência junguiana: análise e individuação**. São Paulo: Cultrix, 1986.

HILLMAN, J. **Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler**. Campinas: Verus, 2010.

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

HOUTARD, F. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2003.

HUMBERT, E. J. **Jung**. São Paulo: Summus, 1985.

JAFFÉ, A. **O mito do significado na obra de C.G.Jung**. São Paulo: Cultrix, 1983.

JOSÉ, F. Índios Enawenê-Nawê fazem ritual para salvar filha do cacique. **O Globo**. Rio de Janeiro, 08 jun. 2012. Globo Repórter. Disponível em: <<http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2012/06/indios-enawene-nawe-fazem-ritual-para-salvar-filha-do-cacique.html>>. Acesso em: 03 jan 2014.

JOSÉ, F. Índios constroem barragens em rios do Mato Grosso em busca de peixes para ritual sagrado. **O Globo**. Rio de Janeiro, 08 jun. 2012a. Globo Repórter. Disponível em: <<http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2012/06/indios-constroem-barragens-em-rios-do-mato-grosso-em-busca-de-peixes-para-ritual-sagrado.html>>. Acesso em: 03 jan 2014.

JULIEN, P. **A psicanálise e o religioso: Freud, Jung , Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JUNG, C. G. **Aion -Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. **Civilização em transição**. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Escritos diversos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Freud e a psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Memórias, sonhos e reflexões**. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

\_\_\_\_\_. **O eu e o inconsciente**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **O homem à descoberta da sua alma**. Porto: Tavares Martins, 1975.

\_\_\_\_\_. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Presente e Futuro**. Petrópolis: Vozes, 1989a.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1991a.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1984a.

\_\_\_\_\_. **Tipos psicológicos**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARIANO, R. **Avança a mutação religiosa e cultural no Brasil**. Rio Grande do Sul: Núcleo de Estudos da Religião – UFRGS, 2010. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/ner/index.php/estante/visoes-a-posicoes/37-avanca-a-mutacao-religiosa-e-cultural-no-brasil>>. Acesso em: 02 fev. 2013.

MARONI, A. **Jung: individuação e coletividade**. São Paulo: Moderna, 1998.

McGUIRE, W.; HULL, R. F. C. **C. G. Jung: entrevistas e encontros**. São Paulo: Cultrix, 1982.

NEEDLEMAN, J. **Dez ensaios sobre o paradoxo humano: rumos para a reconciliação entre consciência e tradição**. São Paulo: Pioneira, 1986.

NÚMEROS do catolicismo no mundo. O Globo, Rio de Janeiro, 2010. Mundo. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/infograficos/catolicismo-no-mundo/>>. Acesso em: 09 set. 2013.

OSTETTO, L. E. **Na dança e na educação: o círculo como princípio**. Educ. Pesqui., São Paulo, v. 35, n. 1, Abr. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-97022009000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022009000100012&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 21 dez. 2013.

OTTO, R. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com racional**. São Leopoldo: Synodal, 2007.

PONTIFÍCIO Conselho para a Cultura aborda indiferença religiosa e falta de fé. ACI Digital, Lima, 05 mar. 2004. Disponível em: <<http://www.acidigital.com/notic2004/marco/notic442.htm>>. Acesso em 06 jan. 2014.

RODRIGUES, A. D. Tradição e Modernidade. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, n. 9, p. 301-308, 1996. Disponível em: <[http://run.unl.pt/bitstream/10362/6925/1/RFCSH9\\_301\\_308.pdf](http://run.unl.pt/bitstream/10362/6925/1/RFCSH9_301_308.pdf)>. Acesso em: 19 set. 2013.

RONAN, C. A. **História ilustrada da ciência da Universidade de Cambridge: da Renascença à Revolução Científica**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987. 161p. Cap. 7, p. 7-64.

SAMUELS, A. **Jung e os pós-junguianos**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SHELDRAKE, R. **O renascimento da natureza: o reflorescimento da ciência e de Deus**. São Paulo: Cultrix, 1991.

SILVA, D. F.; LEPARGNEUR, H. **Tauler e Jung: o caminho para o centro**. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, N. S. **Subjetividade, ciência moderna e psicologia junguiana**. Seropédica: Ed. da UFRRJ, 2010.

SILVEIRA, N. **Jung: vida e obra**. Rio de Janeiro: José Álvaro, 1975.

SPERLE, O. O que é uma tradição. **UWB - União Wicca do Brasil**, Rio de Janeiro, 29 abr. 2011. Disponível em: <<http://www.uniaowiccadobrasil.com.br/tradicoes/o-que-e-tradicao>>. Acesso em: 19 set. 2013.

SOUZA, J. C. A. **O Projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Liber Livro, 2005.

STORNIOLO, I. A psicologia de C G Jung e as espiritualidade cristã. In: MONTEIRO, D.M.R. (Org.). **Espiritualidade e finitude**. São Paulo: Paulus, 2006. p.279-306.

TARDAN-MASQUELIER, Y. **C.G.Jung: a sacralidade da experiência interior**. São Paulo: Paulus, 1994.

TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

WEBER, M. A ciência como vocação, in: *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005.

WINCKEL, E. **Do inconsciente a Deus**. São Paulo: Paulinas, 1985.

WHITMONT, E. C. **A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica**. São Paulo: Cultrix, 2006.

XAVIER, M. O conceito de religiosidade em C G Jung. **Psico**. Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 183-189, maio/ago. 2006.

YABUSHITA, F. M. **The dark side of the moon: a obra-prima do Pink Floyd segundo a psicologia junguiana**. São Paulo: Dracena, 2012.