

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ROSANE GÖERG ORIQUES

**COMPREENSÃO DE JUNG SOBRE O SER HUMANO E SUA DIMENSÃO
ESPIRITUAL E RELIGIOSA: CONTRIBUIÇÕES PARA A TEOLOGIA PRÁTICA
DA AMÉRICA LATINA**

São Leopoldo

2024

ROSANE GÖERG ORIQUES

**COMPREENSÃO DE JUNG SOBRE O SER HUMANO E SUA DIMENSÃO
ESPIRITUAL E RELIGIOSA: CONTRIBUIÇÕES PARA A TEOLOGIA PRÁTICA
DA AMÉRICA LATINA**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestra em Teologia pelas Faculdades EST – Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de Concentração: Teologia, religião e linguagens. Linha de pesquisa: Teologia e Práxis Religiosas.

Pessoa Orientadora: Prof. Dr. Júlio César Adam

São Leopoldo

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O69c Oriques, Rosane Göerg
Compreensão de Jung sobre o ser humano e sua
dimensão espiritual e religiosa : contribuições para a teologia
prática da América Latina / Rosane Göerg Oriques ;
orientador Júlio César Adam. – São Leopoldo : EST/PPG,
2024.
139 p.; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa
de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2024.

1. Teologia prática. 2. Jung, Carl Gustav, 1875-1961. 3.
Espiritualidade. 4. Psicologia. I. Adam, Júlio César,
orientador. II. Título.

ROSANE GÖERG ORIQUES

**COMPREENSÃO DE JUNG SOBRE O SER HUMANO E SUA DIMENSÃO
ESPIRITUAL E RELIGIOSA: CONTRIBUIÇÕES PARA A TEOLOGIA PRÁTICA
DA AMÉRICA LATINA**

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de Mestra em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia, Religião e
Linguagens

Data de Aprovação: 10 de março de 2025

PROF. DR. JÚLIO CÉZAR ADAM (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF.^a DR.^a GERALDINE ALVES DOS SANTOS (FEEVALE)
Docente visitante

Assinado
digitalmente por:
Júlio César Adam :
XXX.195.000-XX
Date: 18/03/2025
09:01:13 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Marcelo Ramos
Saldanha :
XXX.811.570-XX
Date: 18/03/2025
12:59:04 -03:00



A Deus. À vida e às experiências que ela me traz. A todas as pessoas com quem já convivi, convivo e terei a oportunidade de conviver, e com quem tenho, de uma forma ou de outra, a maravilhosa oportunidade de aprender.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, com toda minha alma, a Deus, em quem confio de forma irrestrita; Aquele que se compadece da minha imensa ignorância e que se faz presente nos momentos mais delicados, de grandes dificuldades, trazendo paz e conforto ao meu espírito.

À memória de minha mãe, assim como à de meu pai, a quem devo minhas bases existenciais e que, com tanto amor, responsabilidade e zelo, sempre me orientaram.

À minha família amada, pelo amor e pela compreensão; por trazerem sempre um significado indescritível à minha existência.

Aos mestres e mestras do Colégio Farroupilha, que, em minha infância e pré-adolescência, estimularam em mim, de forma lúcida e vibrante, o prazer indescritível do estudo sistemático e inquiridor, assim como a todas as professoras e todos os professores que fizeram parte de minha formação acadêmica.

Agradeço também aos mestres e às mestras do PPG das Faculdades EST, que, de maneira extremamente acolhedora, me receberam e me proporcionaram um fluxo inesgotável de conhecimento, que muito me enriqueceu. Agradeço a essa Instituição, pela qual desenvolvi imenso carinho e respeito.

Sou muito grata, ainda, à secretária acadêmica Carla Gafski, pois, sempre que precisei, esteve disposta a me orientar e auxiliar.

Agradeço também, imensamente, ao meu orientador, Prof. Dr. Júlio Cezar Adam, que, de forma acolhedora, com sua humildade, sua ética e um espírito realmente científico, tem oferecido oportunidades e orientado com grande rigor acadêmico. Muito obrigada pelo contínuo estímulo e pela irrestrita confiança que depositou em mim, o que me deixa honrada, me enche de responsabilidade e me incentiva a pesquisar cada vez mais.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos meus pacientes, que, mesmo sem se darem por conta, em inúmeros momentos, são também meus sábios professores.

Meu muito obrigada!

*Toda verdade passa por três estágios.
Primeiro, é ridicularizada; segundo, é
violentamente hostilizada; terceiro, é
aceita como autoevidente.*

Arthur Schopenhauer

RESUMO

A realização desta pesquisa foi motivada pelo reconhecimento da importância em refletirmos sobre a relação entre a Teologia, a Teologia Prática e a teoria de Carl Gustav Jung. Um dos caminhos que levam a isto é a compreensão de Jung no que se refere à espiritualidade das pessoas – que para ele é algo intrínseco à psique. A partir dessa realidade, nos voltamos para a pesquisa de Carl Jung e a relação com a vida humana na contemporaneidade, apresentando as bases da Psicologia Analítica sobre a estrutura e a dinâmica da psique humana; assim como de outros pensadores da atualidade, realizando paralelos entre a visão dualista / mecanicista na ciência atual. Também foi foco dessa pesquisa, a questão da relação entre espiritualidade, transcendência, sofrimento e cura no entendimento junguiano, e saúde física e mental na contemporaneidade; Da mesma forma, a compreensão de grandes pensadores e pensadoras da Teologia Prática sobre a realidade atual, assim como da Teologia Prática na América Latina. Este estudo teve cunho teórico, desenvolvendo-se através de pesquisa bibliográfica. Os achados a partir da Teologia Prática como um todo e da teoria de Jung, demonstram, enfim, a importância da união entre essas duas áreas, que são diferentes, mas se enriquecem e se complementam. Por fim, apesar de os estudos de C.G. Jung serem tão ferrenhamente criticados pela comunidade científica de sua época por serem considerados muito extensos, e também pouco “sensatos”, atualmente suas pesquisas despontam com força e seriedade na área científica, apresentando aspectos, que fazem extrema aproximação com as características e especificidades da ciência contemporânea.

Palavras-chave: Teologia Prática; Carl Jung; Espiritualidade; Psicologia.

ABSTRACT

This research was motivated by the recognition of the importance of reflecting on the relationship between Theology, Practical Theology and the theory of Carl Gustav Jung. One of the paths that lead to this is Jung's understanding of people's spirituality – which for him is something intrinsic to the psyche. Based on this reality, we turned to Carl Jung's research and its relationship with human life in contemporary times, presenting the foundations of Analytical Psychology on the structure and dynamics of the human psyche; as well as other contemporary thinkers, drawing parallels between the dualistic/mechanistic view in current science. The question of the relationship between spirituality, transcendence, suffering and healing in the Jungian understanding, and physical and mental health in contemporary times was also the focus of this research; likewise, the understanding of great thinkers of Practical Theology about the current reality, as well as of Practical Theology in Latin America. This study had a theoretical nature, developed through bibliographical research. The findings from Practical Theology as a whole and Jung's theory demonstrate, finally, the importance of the union between these two areas, which are different, but enrich and complement each other. Finally, despite the studies of C.G. Jung being so fiercely criticized by the scientific community of his time for being considered too extensive, and also not very "sensible", his research currently stands out with strength and seriousness in the scientific area, presenting aspects that are extremely close to the characteristics and specificities of contemporary science.

Keywords: Practical Theology; Carl Jung; Spirituality; Psychology.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Mitos pesquisados na obra de Ronald L. Numbers.	21
Quadro 2 - Descrição qualitativa das experiências religiosas, espirituais e místicas de acordo com o material pesquisado.	37

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 ESPIRITUALIDADE, TRANSCENDÊNCIA E SAÚDE FÍSICA E MENTAL NA CONTEMPORANEIDADE	17
2.1 Relação entre ciência e religião	18
2.2 Neurociência: compreensões mecanicista e dualista da mente humana	24
2.3 Espiritualidade e saúde física e mental	33
3 BASES REFLEXIVAS DO PENSAMENTO JUNGUIANO SOBRE A ESTRUTURA E A DINÂMICA PSÍQUICA	41
3.1 Determinismo psíquico.....	45
3.2 Complexos.....	46
3.3 Instintos, arquétipos e o inconsciente coletivo	51
3.4 Anima e Animus	56
3.5 Sombra.....	60
3.6 Ego	62
3.7 <i>Self</i>	65
4 O entendimento de Carl Gustav Jung sobre espiritualidade e sua relação com a saúde	71
4.1 Bases lançadas por Jung sobre a questão psicofisiológica do ser humano	78
4.2 Sincronicidade	83
4.3 A sincronicidade e o paralelo psicofísico	86
4.4 Compreensão de Jung sobre a relação espiritualidade, saúde e doença	87
4.5 Olhar para a Teologia e a Teologia Prática.....	95
5 RELACIONANDO O PENSAMENTO DE JUNG À CIÊNCIA E À TEOLOGIA PRÁTICA NA AMÉRICA LATINA	99
5.1 Mal-estar das religiões.....	101
5.2 Labirintos e encruzilhadas: teologia prática na América Latina	110
5.3 Aconselhamento pastoral.....	120
6 CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	133

ANEXO A – EMENTA DO CURSO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E CURSO DE TEOLOGIA.....	137
---	-----

1 INTRODUÇÃO

Carl Gustav Jung nasceu em 1875, na Turgóvia, Suíça. O lugar e a época de seu nascimento eram de muita convergência intelectual, energética, cultural e artística. Jung teve influências importantes, pois a Suíça era, de fato, um centro muito significativo de instituições filosóficas em geral. Sua família era religiosa, e seu pai, Paul Achilles, abdicou da carreira intelectual para dedicar-se exclusivamente à função religiosa como pastor luterano. Com apenas 24 anos, Jung formou-se em medicina e, dois anos após, especializou-se em psiquiatria. Desenvolveu uma extensa obra; inclusive, até os dias atuais, ainda estão sendo lançados estudos e pensamentos seus, inéditos.

A obra por ele desenvolvida ao longo do tempo foi desconsiderada pela academia, assim como pela própria Teologia. Isso pode ter ocorrido em decorrência da falta de um estudo profundo sobre a teoria junguiana, especialmente quanto ao que se associa à espiritualidade. A psicologia voltou-se a uma visão mais mecanicista, desconsiderando a realidade religiosa do indivíduo. Pelo que é possível depreender, a Teologia considerava que a teoria de Jung correspondia a uma “psicologização”, ou seja, que sua intenção era restringir a Teologia, assim como a metafísica, a causas psicológicas, o que não correspondia à realidade de sua obra.

Jung¹ buscava construir um caminho para o metafísico, não colhendo justificativas racionais para minimizar a metafísica, mas lutando para buscar a harmonia entre a ciência e a religião, por meio da psicologia. Nesse sentido, enfrentou dificuldades, contestações e má vontade em cada movimento, não sendo compreendido nem pela ciência, nem pela religião. Na verdade, estudou profundamente a religião e a religiosidade, no decorrer de toda a sua vida, e essa dimensão foi questão fundamental também em sua vida pessoal; contudo, a religião não se identificava com sua obra.

Assim, este estudo busca pesquisar a compreensão de Carl Gustav Jung sobre o ser humano e sua dimensão espiritual e religiosa, bem como as contribuições de sua teoria para a Teologia Prática da América Latina. Considerando essa questão de pesquisa, é preciso destacar que “espiritualidade” não era um termo empregado na época em que Jung desenvolveu sua teoria, mas, em lugar dele, usava-se a

¹ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

palavra “religião”, e foi a religião que, desde muito cedo, tornou-se o foco da atenção, das pesquisas e de seus estudos.

Jung compreendia a estrutura e a dinâmica psíquica, atribuindo tal importância à religião, que chegava ao ponto de afirmar que, quando o ser humano adoecia, era por estar distante daquilo que lhe dava sentido e fortalecimento para o enfrentamento das dificuldades da existência. Nessa direção, pode-se afirmar que seu pensamento está em concordância com os resultados das pesquisas atuais sobre saúde e espiritualidade e, dessa forma, algo que tem grande relevância para a Teologia Prática (TP). Ainda, pensamos que um imenso desafio enfrentado por Jung era o de confrontar a posição rígida de cientistas da época, que limitavam a alma ao físico, ao biológico. Trata-se de questão que, na atualidade, também envolve uma discussão rica, profunda e absolutamente necessária. Carl Gustav Jung valorizava a dimensão religiosa.

A partir dessa linha de raciocínio, inúmeras reflexões vêm à mente, o que conduz a outras tantas questões, como, por exemplo:

- O que Jung entendia por espiritualidade? Qual a importância do sentido de vida para ele? Jung defendia algum credo religioso específico? Estabelecia alguma relação entre espiritualidade, saúde e doença?
- Que relação Jung estabelecia entre a espiritualidade e os ensinamentos cristãos: Qual a influência disso para o ser humano, conforme visto por ele: positiva ou negativa?
- Que contribuições a teoria junguiana poderá oferecer para que possamos compreender, de forma mais ampla e profunda, a dinâmica religiosa no ser humano?
- O quanto os estudos de Jung poderão auxiliar em um maior entendimento do ser humano, considerando-se a dimensão religiosa no atendimento clínico, seja psicológico, médico ou teológico?
- Em que sentido a teoria de Carl Gustav Jung poderá contribuir com a TP da América Latina?

Partindo dessas questões, a pergunta central desta pesquisa é: **Qual a compreensão de Carl Gustav Jung sobre o ser humano, incluindo sua dimensão espiritual e religiosa, e o quanto sua teoria poderá contribuir com a TP da América Latina?** Essa questão fundamentou o objetivo geral deste estudo, qual seja:

compreender o pensamento de Jung sobre o ser humano e sua dimensão espiritual e religiosa no contexto da América Latina.

Como objetivos específicos, delineamos os seguintes:

- discutir a compreensão de Carl Jung sobre a espiritualidade e a relação com a vida humana na contemporaneidade, e sua contribuição para a Teologia Prática;
- apresentar as bases reflexivas do pensamento junguiano sobre a estrutura e a dinâmica da psique humana;
- apresentar os entendimentos científicos sobre a visão da estrutura e a dinâmica do ser humano;
- discutir a relação entre espiritualidade, transcendência e saúde física e mental na contemporaneidade;
- contextualizar a vida humana na contemporaneidade;
- relacionar o pensamento junguiano à vida humana na contemporaneidade, e sua contribuição para a Teologia Prática;
- apresentar a compreensão de grandes pensadores e pensadoras da Teologia e da Teologia Prática sobre realidade atual da TP em geral e da TP na América Latina.

Consideramos de grande importância e necessidade a busca por ampliar estudos sobre a teoria de Carl Gustav Jung, pelo fato de esse teórico ter valorizado a dimensão religiosa do ser humano, diferenciando-se de outras linhas teóricas que abordam a psique humana. Falar de espiritualidade, baseando-se na compreensão de Carl Jung, transcende, em muito, o simples pensar positivo e a busca pelo controle da mente.

Além disso, percebemos claramente a relação a ser estabelecida, entre as conclusões a que o autor chegou, em suas pesquisas, e os resultados obtidos pelos estudos científicos atuais, ou seja, sobre a relação entre espiritualidade e saúde, já que ambas têm, em certa dimensão, os mesmos resultados. É preciso destacar que existe, sem dúvida, uma lacuna em termos de bibliografia acadêmica sobre a teoria junguiana nesse sentido, o que reforça a relevância deste estudo.

Ainda, percebemos urgências contemporâneas, no que tange a uma visão espiritualizada da estrutura e dinâmica psíquica do ser humano, que fica ainda mais visível em meio a tantas guerras e tantas crises – climáticas, sanitárias, entre outras.

Assim, além deste capítulo introdutório, este estudo está estruturado em cinco capítulos. No capítulo 2, apresentamos os temas relacionados a espiritualidade e transcendência, bem como sobre saúde física na contemporaneidade. Na sequência, no capítulo 3, abordamos as bases reflexivas do pensamento junguiano sobre a estrutura dinâmica psíquica. Já o capítulo 4 versa sobre o entendimento de Jung sobre espiritualidade e sua relação com a saúde. O capítulo 5, por sua vez, apresenta a relação do pensamento de Jung com a ciência e a Teologia Prática na América Latina. Por fim, tecemos nossas conclusões acerca do problema investigado.

2 ESPIRITUALIDADE, TRANSCENDÊNCIA E SAÚDE FÍSICA E MENTAL NA CONTEMPORANEIDADE

O presente capítulo trata sobre espiritualidade e transcendência, sobre saúde física na contemporaneidade e, ainda, sobre resultados de pesquisas atuais no que tange à relação entre saúde e espiritualidade.

“A ciência sem a religião é manca; a religião sem a ciência é cega”². Essa frase indica, à guisa de reflexão, alguns aspectos sobre a relação entre ciência e religião no decorrer do tempo, que consideramos muito importantes. Desse modo, este capítulo se deterá longamente nas implicações teóricas sobre a percepção – sem comprovação indiscutível – de mitos que alimentam de forma intensa o afastamento entre a religião e a ciência, por parte de alguns pesquisadores.

Essa realidade influencia, sobremaneira – e de forma negativa –, a relação entre ciência e religião, uma vez que impõe certa limitação ao olhar de quem, dedicando-se à pesquisa, mantém esse pensamento, levando-nos a perceber a desvalorização do auxílio de religiosos em tais pesquisas, assim como da espiritualidade das pessoas, de forma geral. Consideramos que essa realidade prejudica estudos mais amplos e desprovidos de preconceitos sobre o ser humano e a vida humana.

Apresentamos também os dois pontos de vista discutidos na ciência atual – especificamente na neurociência –, no que diz respeito ao entendimento sobre a realidade intrínseca do ser humano, ou seja, a visão mecanicista e dualista de sua estrutura mental.

O propósito deste estudo é, portanto, comparar essas duas visões e promover reflexões sobre elas, pois nos levam a compreender o ser humano de forma distinta em sua essência, e isso influencia, e muito, nossa percepção sobre a própria existência humana. Em resumo, qual seria, como identificar e como compreender o “sentido” de vida a partir de uma visão mecanicista, materialista?

Ainda com base nessa visão, onde ficaria o sentido de espiritualidade na vida humana e para o ser humano? Seguindo essa linha de raciocínio, acreditamos que este capítulo apresentará um material importante, propondo reflexões à Teologia Prática, pois, como afirma Lothar Carlos Hock, “a relação entre teoria e práxis é

² Frase atribuída a Albert Einstein.

circular. Pesquisando, a Teologia Prática percorre um círculo entre a autoexperiência dos atores e participantes da ação, a análise teológica e a análise feita pelas ciências humanas”, e, ainda, “[...] por isso a tarefa das ciências humanas na Teologia Prática é ajudar no entendimento do elemento empírico para promover a inculturação do evangelho”.³

Sabemos que, com as graduações e pós-graduações em Teologia, o compromisso da Teologia Prática amplia-se a cada dia, e, justamente por isso, entendemos como fundamental a intensificação do diálogo entre essa e outras áreas de saber. O desenvolvimento de uma atenção ampla e constante em relação ao que está sendo pesquisado cientificamente sobre o ser humano e as visões implicadas nessas pesquisas fazem com que Teologia e a Teologia Prática não pequem por se deixarem ficar à margem do avanço das pesquisas científicas atuais sobre o ser humano. Dessa forma, a Teologia Prática pode participar mais ativamente da discussão contemporânea, de forma crítica, sensata e assertiva, sem perder sua essência.

Nosso intuito em apresentar informações sobre a maneira como um lado da ciência entende a relação entre ciência e religião e sobre as duas formas de entendimento da neurociência sobre a estrutura do ser humano é suscitar profundas reflexões no meio teológico e no meio psicológico. O que os teólogos pensam, ou de que forma entendem a estrutura do ser humano com quem convivem diariamente? De que maneira a Teologia se colocará perante a sociedade e junto ao meio acadêmico sobre essas questões? O quanto a Teologia discute com estudantes de graduação e pós-graduação a realidade científica, nesse sentido? Vejamos o que a ciência atual diz a respeito dessas questões.

2.1 Relação entre ciência e religião

Assim, iniciamos ressaltando que é lamentável o fato de, após décadas de estudos científicos realizados por grandes nomes da história da ciência e da religião, ainda perdurem mitos arcaicos sobre a relação entre ciência e religião. No universo acadêmico, ainda se percebe o quanto essa visão se faz presente e constata-se que

³ HOCK, Lothar Carlos. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 32.

as duas obras mais lidas, no que tange à relação entre ciência e cristianismo, têm como títulos as expressões “conflito” e “guerra”: *A História do Conflito entre a Religião e a Ciência*, de John William Draper, e *História da Guerra da Ciência com a Teologia na Cristandade*, na verdade, um tratado grandioso de dois volumes, do historiador Andrew Dickson White, o primeiro reitor da Universidade de Cornell, em Nova York.⁴

Nessa obra, White descreve o grande conflito entre o cristianismo e a ciência como uma sucessão de embates entre teólogos dogmáticos — e de visão extremamente limitada — e pessoas de ciência em busca da verdade. O início dessa história deu-se quando White estava decidido a conquistar um financiamento público que o Congresso norte-americano havia concedido a alguns estados, com o objetivo de financiar o ensino de técnicas agrícolas e mecânicas. Ele estava obcecado para organizar, em Cornell, um reduto para a ciência, e não se dobraria, de maneira alguma, a nenhum interesse religioso. Obteve sucesso nesse sentido, em relação a líderes da religião, que, conseqüentemente, fizeram críticas a White. De acordo com o próprio historiador, “era um conflito antigo, uma guerra que perdurou mais do que quaisquer dos relativamente insignificantes conflitos armados de Alexandre, César ou Napoleão”.⁵

Para White, determinadas batalhas, e das mais sanguinolentas, foram vividas entre os séculos XVI e XVII, no período chamado de “revolução científica”, quando poderosas lideranças religiosas insistentemente objetivavam silenciar o desbravamento da ciência moderna. Dizia que Copérnico, que, corajosamente, ousou situar o Sol no centro do Sistema Solar, pusera sua vida em risco na propagação de suas opiniões heréticas, não tendo sofrido maiores perseguições e sofrimentos em razão de sua morte, e quem o sucedeu nem sempre teve um destino tão feliz.⁶

Galileu, por sua vez, sofreu humilhações como o maior dos incrédulos; Giordano Bruno foi queimado vivo e considerado uma criatura desumana; Kepler também foi perseguido, tanto por católicos quanto por protestantes; Andreas Vesalius, médico do século XVI, que lançou as bases da anatomia moderna, ao persistir nas minuciosas e responsáveis dissecações diretas no corpo humano, pagou um alto

⁴ NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020. p.17.

⁵ WHITE *apud* NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 36, n. 6, p. 250-256, 2009, p. 251.

⁶ WHITE *apud* NUMBERS, 2009.

custo por sua imprudência e foi caçado até a morte. Por fim, para White, a última padecente desse longo combate contra a ciência teria sido justamente a instituição, ou seja, a Universidade de Cornell, e seu prepotente reitor, o próprio Andrew Dickson White.⁷

Entretanto, apesar das inúmeras obras (livros e artigos) que discutem a versão de White, inclusive a requintada réplica de Jim Moore, lançada em 1970, o duelo metafórico permanece, tanto no público em geral quanto nas coletividades religiosas e científicas. Vale ressaltar que, até onde é possível saber, nenhuma pessoa que atua na ciência morreu por suas concepções científicas. Sabemos que a inquisição italiana realmente queimou o copernicano Giordano Bruno, mas o fez pelas concepções heréticas do filósofo, no que se referia à divindade ou não divindade de Cristo, e não por sua crença na infinitude do cosmos ou pelo fato de ser copernicano. Em relação a Galileu, ao que tudo indica, jamais sofreu tortura física, mas pode ter passado por um sofrimento mental ou emocional importante. Deixou Florença e dirigiu-se a Roma em 1633, permanecendo na Embaixada da Toscana, portanto, não em prisão ou em alguma sala da inquisição. Os poucos dias em que ficou no Vaticano, equivalentes à duração de seu julgamento, não foram passados em cela, e sim em um apartamento oferecido para ele como conviva de honra de um dos padres que compunham a Inquisição. Mesmo após sua condenação, não foi encarcerado, mas retido em um regime de prisão domiciliar, na Vila Medici, em Roma. Depois, permaneceu no Palácio do Arcebispo, em Sienna, e finalmente em sua própria casa de campo, próxima a Florença.⁸

O livro organizado por Ronald L. Numbers expõe uma série de argumentos “destruidores de mitos”, que enfraquecem as posições causadoras da dissidência entre ciência e religião. A obra fragmenta os mitos que, desde sempre, estremeceram a relação que deveria – para o bem da humanidade – ser extremamente cuidada, respeitada e valorizada. Entre os mitos pesquisados por quem colaborou com a obra, distribuídos em capítulos, apresentamos alguns, conforme o Quadro 1.⁹

⁷ WHITE *apud* NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 36, n. 6, p. 250-256, 2009.

⁸ FINOCCHIARO, Maurice A. Que Galileu foi preso e torturado por defender o copernicanismo. In: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020. p. 101-128.

⁹ NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

Quadro 1 - Mitos pesquisados na obra de Ronald L. Numbers

Que a ascensão do cristianismo foi responsável pelo fim da ciência antiga.	David C. Lindberg (p. 25-36)
Que a igreja cristã medieval impediu o avanço da ciência.	Michael H. Shank (p. 37-46)
Que os cristãos medievais ensinavam que a Terra era plana.	Lesley B. Cormack (p. 47-56)
Que a igreja medieval proibia a dissecação humana.	Katharine Park (p. 69-78)
Que as ideias de Copérnico removeram os seres humanos do centro do cosmos.	Dennis R. Danielson (p. 79-88)
Que a revolução científica libertou a ciência da religião.	Margaret J. Osler (p. 129-138)
Que os católicos não contribuíram com a revolução científica.	Lawrence M. Principe (p. 139-148)
Que René Descartes foi o criador da distinção entre mente e corpo.	Peter Harrison (p. 149-158)
Que a igreja condenou a anestesia usando a Bíblia.	Rennie B. Schoepflin (p. 169-178)
Que a evolução destruiu a fé de Darwin – até que ele se converteu novamente em seu leito de morte.	James Moore (p. 193-204)
Que Darwin e Haeckel foram cúmplices da biologia nazista.	Robert J. Richards (p. 229-238)
Que Einstein acreditava em um Deus pessoal.	Matthew Stanley (p. 251-262)
Que a física quântica provou a doutrina do livre-arbítrio	Daniel Patrick Thurs (p. 263–274)
Que o “design inteligente” representa um desafio científico à evolução.	Michael Ruse (p. 275-286)
Que o criacionismo é um fenômeno unicamente norte-americano.	Ronald Numbers (p. 287-300)
Que a ciência moderna secularizou a cultura ocidental.	John Hedley Brooke (p. 301-312)

Fonte: adaptado de Numbers.¹⁰

Outro ponto interessante, agora em relação à psicologia, é que, já no início do século XX, Sigmund Freud constatava que a ciência tinha causado três grandes incômodos contra o cândido apreço próprio da humanidade. Inicialmente, foi a associação ao astrônomo Nicolau Copérnico, havendo este constatado que a Terra não era o núcleo do universo, mas somente uma parte de um sistema cuja dimensão era quase impossível de definir. O segundo ponto, conforme a opinião de Freud, relacionava-se a Charles Darwin, quando seus estudos biológicos tiraram do homem

¹⁰ NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

seu direito ímpar de ter sido particularmente criado, colocando-o como um descendente do reino animal.¹¹

Finalmente, e de maneira vaidosa, Sigmund Freud constatou que o desejo do ser humano pela magnanimidade estaria sofrendo o terceiro e fulminante ataque, e, desta vez, pelas mãos de psicanalistas, que, como ele, constatavam que os seres humanos comportavam-se sob influxos de carências inconscientes.¹²

Na verdade, Freud não precisava ter-se angustiado tanto com o sofrimento psíquico provocado pela ciência moderna. O copernicanismo realmente causou o desalojamento dos seres humanos do núcleo do cosmos, mas isso, na realidade, foi positivo. De acordo com estudiosos da época, o centro do cosmos era o pior local para a humanidade estar, e, com certeza, praticamente não encontramos pessoas que reclamam desse deslocamento. Talvez até tivessem outras objeções, inclusive bíblicas, experienciais, porém a preocupação de terem sido desabrigadas desse lugar era nada mais do que outra criação fictícia divulgada. Inclusive, a psicanálise jamais atingiu a supremacia que seu criador almejou ou sonhou; sendo assim, também não provocou o trauma que ele imaginara e antecipara para a maioria das pessoas.¹³

Na maioria das teorias da secularização que se propagaram após a Segunda Guerra Mundial, a ciência desempenhou papel preponderante para fragilizar as convicções religiosas. Chama a atenção o fato de que, hoje, ao lermos obras de Sociologia, percebemos tentativas de explicação para o motivo de as crenças religiosas serem tão vigorosas em todo o mundo, como a crença religiosa fundamentalista.¹⁴

Contudo, não importa se na Índia, na América do Norte ou no Oriente Médio, a religião tem comprovado ser suficientemente resiliente, mostrando-se, inclusive, em uma crescente, mesmo em suas mais conservadoras, e até incabíveis, versões. Eis aí uma questão estranha de se explicar, muito distante da explicada décadas atrás.¹⁵

¹¹ NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 36, n. 6, p. 250-256, 2009.

¹² NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 36, n. 6, p. 250-256, 2009.

¹³ NUMBERS, 2009.

¹⁴ NUMBERS, 2009.

¹⁵ NUMBERS, 2009.

Aqui, gostaríamos de propor uma breve reflexão sobre o posicionamento, ou, talvez, a falta de posicionamento da Teologia, das pessoas ligadas a essa área e da própria Teologia Prática, a respeito do material apresentado até este momento.

Estará a Teologia Prática (TP) voltando seu olhar de forma mais objetiva para as várias dimensões das pesquisas científicas realizadas atualmente? Ainda, as instituições abrem espaço para que a TP possa trazer novas ideias, atualizações de pesquisas que não estejam ligadas diretamente ao ensino teológico, mas que o influenciam sobremaneira, assim como influenciam – por que não dizer, negativamente – a pessoa que esteja desatenta à sua dimensão espiritual profunda, legítima e intrínseca? Consideramos de fundamental importância que a Teologia e a TP busquem ampliar horizontes, voltar o olhar sobre a integralidade que se desdobra em termos de pesquisas, o que enriquecerá imensamente o debate entre a Teologia Prática, a Teologia como um todo e a sociedade. A religião, desde eras remotas, foi um alicerce para a ciência e para a busca do bem-estar humano, mas não é essa a visão que se posta, por um lado, da ciência perante a comunidade atualmente, o que consideramos, no mínimo, uma falta de verdade para com a sociedade. Como o meio religioso aquietar-se, fica, nesse caso, a inverdade como a realidade indiscutível.

A maioria das pessoas emite opiniões sobre o tema, mas, normalmente, são opiniões geradas sem aprofundamento nas pesquisas e desprovidas de acurada observação, o que, sem dúvida, facilita resvalar para o lado de uma descrença intolerante, uma negação dogmática, ou para o lado de uma concordância, uma aceitação ingênua, sem uma base sólida. Entendemos que, independentemente do fato de mantermos concepções materialistas ou espirituais, condutas religiosas ou antirreligiosas, é de fundamental importância que busquemos desvendar, cada vez mais, a relação entre espiritualidade e saúde (física, mental, emocional), para aperfeiçoar o entendimento sobre o ser humano, bem como sobre as abordagens terapêuticas, tanto na clínica médica ou psicológica quanto na Teologia Prática.

Conforme vimos acima, ainda nos dias atuais afirma-se que a relação entre espiritualidade, religião e ciência é algo absolutamente incompatível e que tais esferas vivem um infundável conflito; inclusive, no decorrer do século XX, muitas vezes, foi dito que a religiosidade/ a espiritualidade (R/E) sumiria com o avanço da ciência. Acreditava-se que, quanto mais as pessoas desfrutassem de bens e facilidades

materiais, com mais facilidade esqueceriam de Deus. Ledo engano, pois se firma, a cada dia, a importância da R/E para o ser humano.

Pesquisas de grande representatividade assinalam que a R/E transformou-se, mas que continua tendo o mesmo valor e a mesma importância para a imensa maioria das pessoas.

2.2 Neurociência: compreensões mecanicista e dualista da mente humana

Consideramos importante apresentar, neste subcapítulo, algumas reflexões sobre a visão mecanicista, reducionista dos indivíduos, estabelecendo relação com o pensamento de pessoas que, na atualidade, pesquisam a neurociência, pois, em capítulo adiante, abordaremos o pensamento de Carl Jung sobre a visão mecanicista/materialista/reducionista do ser humano.

Por certo que a “visão científica do mundo” goza de imenso respeito, já que a ciência, de forma geral, tem sido muito eficiente, atingindo, por meio das tecnologias e da medicina atual, todas as dimensões de nossa existência. Contudo, no segundo decênio do século XXI, quando a ciência e a tecnologia aparentavam estar desfrutando do auge do poder, quando sua atuação já havia se propagado por todo o mundo, e seu êxito parecia ser indiscutível, algumas adversidades subitamente surgiram.

A maioria das pessoas que atuam na área científica acreditam que essas dificuldades serão resolvidas por meio de mais estudos e de pesquisas que sigam o modelo estabelecido; outras, porém, pensam que esses indícios são resultado de questões mais profundas e complexas. Para Rupert Sheldrake¹⁶, a ciência está sendo limitada por pressupostos seculares, que acabaram se petrificando em dogmas. Segundo o cientista, a ciência estaria bem melhor sem eles.

Além disso, uma das grandes ilusões científicas é a ideia de que a ciência já tem as conclusões, as respostas, e que faltaria apenas resolver detalhes, pois as questões principais já estariam resolvidas. A ciência atual fundamenta-se na afirmativa de que a realidade como um todo é material ou física e de que a única realidade é a material. De acordo com esse pensamento, a consciência não é nada

¹⁶ SHELDRAKE, Rupert. **Ciência sem dogmas**: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

além de um subproduto da atividade cerebral, ou seja, a matéria inconsciente. Dessa forma, a evolução não teria objetivo, nem propósito algum, o que faz parecer que Deus existiria apenas como uma ideia, uma abstração na mente do indivíduo.¹⁷

Com o intuito de explicitar o mínimo sobre o pensamento científico mecanicista, materialista, fisicalista, consideramos importante salientar as dez principais crenças de uma maioria de cientistas:

1. Tudo é essencialmente mecânico. Os cães, por exemplo, são mecanismos complexos, e não organismos vivos com metas próprias. Até mesmo as pessoas são máquinas, “robôs desajeitados”, nas palavras de Richard Dawkins, cujo cérebro é um computador programado geneticamente.
2. Toda matéria é inconsciente. Não tem vida interior, nem subjetividade nem ponto de vista. Até mesmo a consciência humana é uma ilusão produzida pelas atividades físicas do cérebro.
3. A quantidade total de matéria e energia é sempre a mesma (com exceção do Big Bang, quando toda a matéria e energia do universo surgiram repentinamente).
4. As leis da natureza são fixas. São as mesmas que existiam no princípio e permanecerão sempre as mesmas.
5. A natureza não tem propósito e a evolução não tem objetivo nem direção.
6. Toda herança biológica é material, contida no material genético, o DNA, e em outras estruturas materiais.
7. A mente está dentro da cabeça e nada mais é do que atividade cerebral. Quando você olha uma árvore, a imagem da árvore que você está vendo não está “lá”, mas dentro do seu cérebro.
8. As memórias são armazenadas como traços materiais no cérebro e desaparecem com a morte.
9. Fenômenos inexplicados como telepatia são ilusórios.
10. A medicina mecanicista é a única que realmente funciona.¹⁸

São essas as crenças que alicerçam a filosofia ou a ideologia do chamado materialismo, cujo primeiro princípio é o de que tudo é essencialmente material ou físico, inclusive a mente humana. Essas convicções passaram a orientar a ciência e, mais ainda, a submetê-la a esse ponto de vista, ao final do século XIX, sendo, até o momento, aceitas sem divergências. Com efeito, muitas pessoas que se dedicam à pesquisa não sabem que o materialismo é, na verdade, um pressuposto, ou seja, lidam com essa teoria como ciência, com olhar científico sobre o que é verídico ou com entendimento científico do universo. Na verdade, assimilam esse conceito como uma osmose intelectual.¹⁹

¹⁷ SHELDRAKE, 2014.

¹⁸ SHELDRAKE, Rupert. **Ciência sem dogmas**: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 15-16.

¹⁹ SHELDRAKE, 2014, p. 16.

Atualmente, o materialismo está em conformidade com um estilo de vida dedicado por inteiro aos interesses materiais (aquisição de riquezas, de *status*, de luxo etc.). Sem dúvida, esse estilo, como um objetivo de vida, é deveras influenciado pela filosofia materialista, que rejeita completamente a existência de toda e qualquer verdade espiritual ou de propósitos espirituais.²⁰

Há mais de dois séculos, cientistas mecanicistas, materialistas, asseguraram que a ciência elucidaria absolutamente tudo sob a perspectiva e o entendimento da física e da química. Afirmaram que a ciência comprovaria que os organismos vivos são maquinários complexos; que a mente não é nada além de sua própria atividade cerebral; e que a natureza é totalmente privada de propósito. Karl Popper²¹, filósofo da ciência, declarou que esse posicionamento poderia ser definido como “materialismo promissório”, já que está submetido a notas promissórias que ainda não foram efetuadas.

Tom Wolfe²², crítico da cultura americana, expôs, em ensaio: “Lamento, mas sua alma acabou de morrer”, exibindo, assim, sua “visão neurocientífica da vida”. A respeito das inovadoras técnicas de imagens do cérebro, que viabilizam à neurociência observar o que acontece no cérebro no momento em que pensamos ou vivenciamos uma emoção, o autor conclui:

Uma vez que a consciência e o pensamento são inteiramente produtos físicos do cérebro e do sistema nervoso — e visto que o cérebro chegou totalmente impresso no nascimento —, o que o faz pensar que tem livre-arbítrio? De onde viria isso? Que “fantasma”, que “mente”, que “eu”, que “alma”, que qualquer outra coisa que não seja logo agarrada por essas desdenhosas aspas fará borbulhar o tronco encefálico para dá-lo a você? Eu soube que os neurocientistas teorizam que, de posse de computadores e sofisticação suficientes, será possível prever o curso da vida de qualquer ser humano momento a momento, incluindo o fato de que o pobre diabo estava prestes a balançar a cabeça em descrédito diante da ideia em si.²³

Por sua vez, o neurocientista e neurocirurgião Wilder Penfield chegou ao seguinte parecer, ao realizar estimulação elétrica *in vivo* no cérebro de pacientes, no decorrer de neurocirurgias, permitindo-lhe a localização de regiões do cérebro relacionadas a dadas funções e dando origem ao conhecido “homúnculo de Penfield”.

²⁰ SHELDRAKE, 2014, p. 16-18.

²¹ POPPER, 1977 *apud* SHELDRAKE, Rupert. **Ciência sem dogmas**: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista. 1. ed. São Paulo: Cultrix 2014.

²² WOLFE *apud* BEAUREGARD, Mario; O’LEARY, Denyse. **O cérebro espiritual**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010. p. 22.

²³ WOLFE *apud* BEAUREGARD; O’LEARY, 2010, p. 22.

Em uma famosa obra sua, afirmou:

Sou forçado a concluir que não há evidências válidas de que a descarga epiléptica ou a estimulação elétrica possam ativar a mente [...]. De minha parte, depois de anos de esforço para explicar a mente com base apenas na ação cerebral, cheguei à conclusão de que é mais simples (e muito mais fácil ser lógico) se adotarmos a hipótese de que nosso ser consiste de dois elementos fundamentais.²⁴

Mente e cérebro são os dois elementos fundamentais a que Penfield se refere, e, aqui, além da ideia do autor citado, gostaríamos de propor a seguinte reflexão, sobre o pensamento de Bonnie J. Miller-McLemore, que diz:

O primeiro dos cinco mal-entendidos sobre a teologia prática – de que a disciplina é marginal e está em crise – pode, pois, ser corrigido da seguinte maneira: “Compreender o conhecimento à medida que surge na prática tornou-se central para a educação contemporânea. Os esforços de longa data da teologia prática no sentido de desenvolver métodos de estudar a teologia na prática e ensinar para a transformação contribuem para essa discussão e fortalecem a posição da teologia prática.”²⁵

Acrescentamos, da mesma autora:

Como teologia, a teologia prática é normativa. Ela faz exigências às pessoas que a praticam para viverem segundo as convicções sagradas e transcendentais que ela professa. Uma clareza maior sobre nossa contribuição teológica e não somente prática é um dos nossos desafios, mas o sucesso nesse âmbito promoverá a disciplina e seu valor para as comunidades religiosas e o bem comum.²⁶

Durante o Mestrado em Teologia, observamos a existência de uma imensa lacuna de conhecimento, no curso de graduação e no de pós-graduação, quanto a pesquisas científicas desenvolvidas em outras áreas, e, como já dissemos, também de pesquisas que envolvem o entendimento sobre o ser humano.

Não podemos esquecer que, como estudantes de Teologia ou como profissionais da área da saúde mental e física, se desconsiderarmos o que está sendo pesquisado nesse sentido, “no mundo lá fora” não ficaremos desinformados, e, inclusive, sendo influenciados de alguma forma, nesse sentido? Justamente por isso, há a necessidade de atualização, diálogo, atenção ao que ocorre em outras áreas de pesquisa. Novamente, surgem as indagações: qual o ponto de vista, o posicionamento

²⁴ PENFIELD *et al.*, 1978 *apud* MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Mariana de Abreu; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Editora Ampla, 2023. p. 25.

²⁵ MILLER-MCLEMORE, Bonnie, J. Cinco mal-entendidos sobre a Teologia Prática. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 204-226, jul./dez., 2016. p. 211.

²⁶ MILLER-MCLEMORE, 2016, p. 223.

da TP e da Teologia sobre a questão que está aqui sendo apresentada? O quanto, e de que maneira, a TP e a Teologia se posicionam sobre essa realidade científica? Aprofundaremos essas reflexões mais adiante.

Voltamo-nos para o fato de que ao mesmo ponto de vista, dualista, chegaram John Eccles, neurocientista vencedor do prêmio Nobel, e Karl Popper, filósofo da ciência²⁷. Certamente, ao se apresentarem as deduções desses autores, não se está desconsiderando que a visão fisicalista seja infundada, mas é importante dizer que os resultados baseados nos fenômenos listados têm desvios. Inclusive, há a seguinte perspectiva para pesquisar tal evidência: o cérebro como ferramenta de expressão da mente, e não como seu “criador”.

Nesse sentido, o filósofo, psicólogo e médico William James, há mais de um século, afirmou: “O cérebro pode ser um órgão para limitar e determinar de uma certa forma uma consciência produzida em outro lugar”²⁸. Nessa perspectiva, o cérebro, seria um “órgão transmissor”, com suas imperfeições e limitações, restringiria a plena manifestação da mente. Para William James, os tipos de evidências citadas podem ser expostos tanto pelas teorias de produção (materialista) como pela teoria de transmissão e, portanto, não possibilitam atestar se o cérebro é a ferramenta ou o produtor da mente.

De acordo com o neurocientista Eccles:

Existe uma tendência geral de exagerar o conhecimento científico do cérebro, o que, infelizmente, também é feito por muitos cientistas e escritores científicos. Por exemplo, nos dizem que o cérebro “vê” linhas, ângulos [...] e que, portanto, em breve poderemos explicar como uma imagem inteira é “vista” [...]. Mas esta afirmação é enganosa. Tudo o que se sabe que acontece no cérebro é que os neurônios do córtex visual são levados a disparar correntes de impulsos em resposta a algum estímulo visual específico.²⁹

Verificamos, então, e não sem estupefação, que o máximo de nosso desenvolvimento científico corresponde à troca da noção de sujeito pela de hemisfério ou área cerebral. Aquele que agora “conhece”, “sabe”, “faz avaliações”, “compreende”, “analisa”, “cria”, “busca explicações” etc. não é mais um ser humano, mas um pedaço

²⁷ ECCLES *apud* SHELDRAKE, Rupert. **Ciência sem dogmas**: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

²⁸ JAMES, 1898 *apud* MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Mariana de Abreu; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Editora Ampla, 2023. p. 25.

²⁹ POPPER; ECCLES, 1977 *apud* MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Mariana de Abreu; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Editora Ampla, 2023. p. 26.

de matéria – ou parte do cérebro. O que ocorre com a aplicação dessas metáforas sedutoras, aceitas como explicações reais dos fenômenos, resulta em consequências opostas ao que havia sido prometido, ou seja, em um esclarecimento científico. O que é preciso lembrar é que correspondências e metáforas apenas têm validade quando refletimos, analisamos, ressaltamos suas semelhanças e diferenças. Quando as diferenças são ignoradas, essa relação chega ao nível de identidade, e não de analogia.³⁰

Segundo Saulo de Freitas Araújo,

[...] a atribuição real de propriedades e capacidades psicológicas a objetos físicos é característica de um estágio bem primitivo da inteligência humana, a saber, o animismo, que todo materialista diz querer combater. E o que é pior, isso representa um retorno a uma metafísica muito menos crítica e ainda mais ingênua do que a que eles pretendem superar. Trata-se aqui, portanto, de pseudo-explicações, que de modo algum respondem às questões fundamentais, e cuja função é, mais uma vez, meramente retórica.³¹

Apesar de o *status quo* da ciência tradicional dobrar-se à insistente pressão de materialistas, um número crescente de pessoas da comunidade em geral, inclusive as irreligiosas, conservam uma consciência espiritual sobre algo que está além da existência humana. Pesquisas de base populacional, como, por exemplo, 75% da elite acadêmica dos Estados Unidos, rechaçam fenômenos transcendentais, sendo acima de 85% o percentual da comunidade geral dos que os admite. O que chama a atenção é que a rejeição desses fenômenos pela parcela acadêmica tem maior relação com o contexto social do que com sua inteligência ou competência científica. Sua falta de fé está baseada em questões pessoais e filosóficas como, por exemplo, questionamentos sobre a origem do mal no mundo.³²

Em síntese, procurando ilustrar o quanto essa visão materialista/mecanicista influencia o ser humano em sua visão de mundo e de sentido de vida, procuramos trazer à reflexão o retorno de um dos muitos leitores de Richard Dawkins, considerado “um dos quatro cavaleiros do ateísmo” e autor de *Deus, um delírio* e de *O gene egoísta*, entre outras obras. O material agora apresentado foi retirado do livro *O gene egoísta*.

³⁰ ARAÚJO, Saulo de Freitas. O eterno retorno do materialismo: padrões recorrentes de explicações materialistas dos fenômenos mentais. **Revista Psicologia Clínica**, v. 40, n. 3, p.114-119, 2013.

³¹ ARAÚJO, 2013, p.117.

³² AGUIAR, Paulo Rogério. Neurociências e estudos de ampliação da consciência. In: SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. p. 21.

[...] *O gene egoísta* foi responsável por uma série de crises de depressão que sofri por mais de uma década...Inseguro acerca da minha perspectiva espiritual sobre a vida, mas tentando encontrar algo mais profundo – esforçando-me para acreditar, mas não me mostrando totalmente capaz de fazê-lo –, descobri que o livro deixou em pedaços as minhas frágeis ideias a respeito e impediu que elas se tornassem a se juntar. Isso me levou a uma grave crise pessoal [...].³³

Dawkins também comenta, na mesma obra, que recebera de um professor de um país distante uma carta de extrema censura, já que uma de suas alunas o tinha abordado em lágrimas, após ler o livro, praticamente convencida de que a vida em si era vazia, totalmente sem sentido. Esse professor, então, orientou a aluna a não mostrar o livro a mais ninguém, pois temia o risco de que as pessoas com quem mantinha amizade, bem como aquelas que frequentavam suas aulas, também se contaminassem pelo pessimismo niilista.³⁴

Sob outra perspectiva, salientamos uma importantíssima linha de pesquisa, responsável por resultados instigadores: a área de neuroimagem de indivíduos normais (entendamos, aqui, indivíduos sem patologias) em transe místicos³⁵. Um estudo realizado pelo psicólogo e neurocientista Júlio Peres e pelo psiquiatra Alexander Moreira Almeida, ambos brasileiros, na Universidade da Pensilvânia, teve como objetivo a avaliação da atividade cerebral de dez médiuns psicógrafos que foram avaliados pela tomografia de emissão de elétrons (SPECT), uma técnica que permite acompanhar o fluxo sanguíneo cerebral, sinalizando quais regiões cerebrais são usadas para a concretização de determinada tarefa. Às pessoas envolvidas na pesquisa foi solicitado que redigissem dois textos: um sob transe, e outro em estado normal, sem uma suposta influência espiritual.

Foi verificada, além do funcionamento cerebral, a complexidade gramatical dos textos desenvolvidos. Os resultados encontrados pelos pesquisadores foram os seguintes: a) os psicógrafos apresentaram níveis mais baixos de atividade neuronal no cíngulo esquerdo, hipocampo esquerdo, giro occipital inferior esquerdo, cíngulo anterior esquerdo, giro temporal superior direito e giro pré-central direito, enquanto durava a escrita da psicografia, se equiparados à escrita em estado de consciência natural, ordinária. Os escores médios em relação aos conteúdos psicografados foram

³³ DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 16.

³⁴ DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 17.

³⁵ SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

maiores do que os utilizados como controle. O fato de as pessoas participantes do estudo produzirem um conteúdo complexo no decorrer do transe dissociativo indica que elas não estavam em simples estado de relaxamento, o que também não parece uma explicação razoável para as áreas cerebrais subativadas, fundamentalmente relacionadas ao processo cognitivo que essa atividade exige.³⁶

Cérebro e mente são campos integrados e interdependentes. Assim, em nosso ponto de vista, consideramos que os resultados obtidos pelos estudos de neuroimagem sustentam muito fortemente a hipótese de que as variáveis mentalísticas, tais como metacognição, consciência, volição, expectativas e crenças, não são idênticas, tanto quanto não devem ser redutíveis a processos cerebrais. Os resultados da pesquisa sinalizam, ainda, que os eventos/ processos mentais operam uma influência causal nos inúmeros níveis de atividade cerebral.³⁷

Ademais, com o propósito de aprofundar a visão dualista, salientamos as experiências de quase-morte (EQM), que, embora não sejam experiências regulares, inúmeras vezes transformam, são intensas, têm qualidade de algo transcendente e acontecem quando a pessoa está em situação de risco de vida concreto ou identificado. As pessoas que passam por uma EQM, normalmente, descrevem elementos idênticos em suas experiências, como, por exemplo, uma nítida percepção de abandonar o corpo, ao ponto de vê-lo de uma perspectiva externa. Também a imagem de um túnel ou de uma iluminação brilhante, assim como a sensação de desfrutar de sentimentos de paz, encontro com familiares falecidos, seres iluminados, exame da própria vida e, após, a sensação de retornar ao corpo. Regularmente, os indivíduos que vivenciam uma EQM passam a se sentir profundamente transformados pela vivência, ressignificam e descobrem variados *insights* para sua existência. Inclusive, o receio da morte frequentemente diminui, e a crença na vida após a morte se intensifica.³⁸

Enfim, diante exposto até aqui, compreendemos ser pertinente apresentar algumas observações de Saulo de Freitas Araújo:

³⁶ SILVA; MORAES, 2015.

³⁷ AGUIAR, Paulo Rogério. Neurociências e estudos de ampliação da consciência. In: SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. p. 25.

³⁸ MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Mariana de Abreu; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Editora Ampla, 2023. p. 51.

[...] gostaria de explorar a relação contemporânea e a criação de ideologias. Em primeiro lugar, é importante reafirmar que o materialismo não é uma consequência lógica e inevitável das pesquisas científicas. Se assim fosse, não haveria cientistas antimaterialistas. De fato, porém, muitos cientistas, desde o século XIX, vêm apontando os impasses da perspectiva materialista e sua impossibilidade de solução. Além disso, muitos neurocientistas contemporâneos de grande prestígio são antimaterialistas. Em segundo lugar, a exaltação e/ou reprodução ingênua e irrefletida de um falso ideal de ciência acaba levando à criação de mitos, que obstruem a compreensão do que seja realmente a atividade científica e de como ela se desenvolveu historicamente. E é nesse contexto de uma assimilação acrítica da ciência contemporânea que corremos o risco de aceitar uma ideologia (cientificismo, materialismo científico) como se fosse um produto científico genuíno, e de participar de uma cruzada ideológica sem saber que se trata de uma. Ora, se a ciência tem uma função primordial, ela consiste na promoção do exame crítico da realidade, mas não na criação de histórias fantásticas e muito alienantes.³⁹

Incluímos, aqui, outra reflexão de Bonnie J. McLemore, que consideramos riquíssima:

Às vezes, a ciência e a teologia acadêmica funcionam um pouco como esse pai, impossibilitado de ver a vida plenamente. A hegemonia da ciência em seu sentido mais estreito, a valorização da *episteme* sobre a *phronesis*, e a concepção da teologia como *theoria* ou *scientia* não podem ser transformadas de uma hora para outra. [...] no último quarto de século a teologia prática rompeu o espaço ocupado pela teologia abstraída da vida. Como as teologias da libertação que tiveram uma influência constante desde a década de 1960, a teologia prática tratou de levar a teologia para as ruas e de usar o que aprendeu de suas saídas para avaliar a adequação de afirmações bíblicas, históricas e doutrinárias. Esse trabalho alterou os limites convencionais e redefiniu o que é a teologia, como ela é feita e quem a faz.⁴⁰

No conteúdo desenvolvido até este momento, pode-se ver com clareza o trabalho a ser feito pela TP na contemporaneidade. O trabalho já desenvolvido foi bastante rico, mas o processo de evolução, aprimoramento e fortalecimento é contínuo em todas as instâncias da vida, e nos convoca a participar.

³⁹ ARAÚJO, Saulo de Freitas. O eterno retorno do materialismo: padrões recorrentes de explicações materialistas dos fenômenos mentais. **Revista Psicologia Clínica**, v. 40, n. 3, p.114-119, 2013. p. 118.

⁴⁰ MILLER-MCLEMORE, Bonnie, J. Cinco mal-entendidos sobre a Teologia Prática. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 204-226, jul./dez., 2016. p. 223.

2.3 Espiritualidade e saúde física e mental

Julgamos relevante, neste subcapítulo, introduzir conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade. Como sabemos, há um conjunto de evidências que comprovam uma consistente relação entre religião, religiosidade, espiritualidade e o processamento de saúde, doença e cura, que, juntamente com aspectos físicos, sociais e psicológicos, compõem o entendimento, a visão integral do ser humano. Certamente, a espiritualidade e a religiosidade são instrumentos valiosíssimos, usados por pacientes na confrontação de doenças e sofrimento. Podemos dizer, inclusive, que 80% da população global tem vínculos religiosos, sendo a fé reconhecida como uma potente força que mobiliza a vida humana em suas comunidades. Todavia, inegavelmente, as definições de espiritualidade acabam confundindo-se com outros construtos, como, por exemplo, as dimensões do bem-estar psíquico, a religiosidade, principalmente em ligações positivas com pares, além dos objetivos, do sentido de vida e também das crenças paranormais.

De acordo com Koenig, King e Carson, no *Handbook of Religion and Health*:

a) religião é o sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos designados para facilitar o acesso ao sagrado, ao transcendente (Deus, força maior, verdade suprema) e para alimentar uma compreensão sobre a relação e a responsabilidade de uma pessoa para com outras, vivendo em comunidade;

b) religiosidade extrínseca (RE) é associada a comportamentos religiosos que objetivam o utilitarismo e a vantagens sociais, aquisição de *status*, segurança e distração que a atividade religiosa pode fornecer;

c) religiosidade intrínseca (RI) é relacionada a um sentimento de significado último da existência humana, em que as pessoas procuram harmonizar suas necessidades e seus interesses com suas crenças, almejando internalizá-las completamente;

d) espiritualidade, por sua vez, é a busca pessoal por respostas para as questões últimas da vida: sobre seu sentido, sobre a relação com o sagrado e o transcendente, podendo ou não conduzir o desenvolvimento de práticas religiosas e de fundação de comunidade ou provir daí.⁴¹

⁴¹ KOENIG; KING; CARSON *apud* MOREIRA-ALMEIDA. Alexander. Espiritualidade & Saúde Mental: o desafio de reconhecer e integrar a espiritualidade no cuidado com nossos pacientes. **Zen Review**, [s. l.], p. 1-6, 25 mar. 2009.

No que toca à espiritualidade, não há dúvida de que, ao longo da história, era estudada como parte que se desenvolvia a partir de um meio religioso, com organizações incumbidas de ajudar a espiritualização de quem delas participava. De alguns anos até o momento, a espiritualidade tem sido apartada da religião e considerada uma construção diversa, em razão do distanciamento da autoridade das organizações religiosas da vida social contemporânea, assim como pelo crescimento do individualismo nas sociedades ocidentais.⁴²

De especialistas, interprofissionais que buscaram padronizar uma definição para espiritualidade, no que tange a cuidados paliativos e espirituais, apresentamos o seguinte:

Um aspecto dinâmico e intrínseco da humanidade, pelo qual as pessoas buscam significado, propósito, transcendência e experimentam relacionamento com o eu, a família, os outros, a comunidade, a sociedade, a natureza e o significativo ou sagrado. Espiritualidade é expressa através de crenças, valores, tradições e práticas.⁴³

Indubitavelmente, no decorrer do século XX, pessoas que se dedicavam à pesquisa, além de intelectuais de ampla influência no universo acadêmico, especialmente na área da saúde mental, responsabilizaram a religiosidade por um resultado danoso para o funcionamento psicológico. Importante ressaltarmos que tais estudos partiram de hipóteses e opiniões pessoais, desprovidas de estudos epidemiológicos sistematizados e, assim, colaboraram para difundir a ideia de que a religiosidade traria consequências negativas à saúde mental.⁴⁴

Também essas pesquisas renunciaram que a religiosidade desapareceria ou, no mínimo, diminuiria, e, dessa forma, um total laicismo tomaria conta da sociedade. Porém, contrariando o previsto, a realidade revelou, nas últimas décadas, um acentuado interesse por parte de cientistas pela religiosidade, além da constância de um altíssimo percentual de pessoas que se declararam religiosas ou espiritualizadas em suas inúmeras formas, em dimensão mundial. Já no Brasil, o censo de 2010 sinalizou que 8% da população recenseada manifestaram-se como “sem religião”. Salientamos que, entre esse percentual, muito provavelmente,

⁴² SOCIEDADE BRASILEIRA DE CARDIOLOGIA (SBC). Espiritualidade e fatores psicossociais em medicina cardiovascular. **ABC Cardiol: Journal of Brazilian Society of Cardiology**, [s. l.], 113, n. 4, p. 182-185, out. 2019. p. 182-185.

⁴³ SOCIEDADE BRASILEIRA DE CARDIOLOGIA (SBC), 2019. p. 182-185.

⁴⁴ SOCIEDADE BRASILEIRA DE CARDIOLOGIA (SBC), 2019, p. 182-185.

estariam indivíduos com certa expressão de espiritualidade, mesmo que não tivessem vínculo com alguma religião organizada.⁴⁵

Outro aspecto que consideramos importante registrar é o senso comum sobre a ideia de que a religião e a psiquiatria estariam em eterno conflito, a ponto de, ainda nos dias atuais, inúmeros indivíduos pensarem que, na Idade Média, as patologias mentais eram tidas como feitiçaria ou possessão satânica. Esse ponto de vista sofre de grande limitação, necessitando de apropriado fundamento histórico.

A descrita contradição entre a luminosa medicina e a teologia ignorante, assim como entre o médico humano e sensível e o religioso impiedoso, é, sem dúvida, um mito. Nesse sentido, constatamos que a longa história da religião, tanto quanto a dedicação a pessoas em sofrimento, por doenças físicas ou mentais, têm vários pontos em comum. Na sociedade ocidental, por exemplo, os cuidados destinados a pessoas doentes iniciaram-se nos mosteiros e nas comunidades religiosas, que sustentaram inúmeros dos primevos e mais capacitados cuidados a quem estivesse doente ou padecesse de sofrimento mental.

A esse respeito, destacamos que, antes do século IV, não existiam hospitais para tratamento de pessoas enfermas e sem família que cuidasse delas, realidade que se modificou com o cristianismo ortodoxo, quando foi fundado o primeiro hospital, em Caesarea, na Turquia. Na Idade Média, a igreja cristã construiu hospitais por toda a Europa e Inglaterra. No entanto, mesmo que, ao longo dos séculos, houvesse diminuído a influência da igreja sobre a medicina, ainda hoje vemos hospitais ligados a instituições religiosas. Da mesma forma, no Brasil, a maior parte dos primeiros centros hospitalares foi construída, sustentada e administrada por ordens religiosas.⁴⁶

Desde os séculos XIX e XX, em alinhamento com a intelectualidade antirreligiosa, que analisava a religiosidade como uma condição social e intelectual primitiva, os médicos Charcot e Maudsley, entre outros, apresentaram críticas, considerando como patológicas muitas das experiências religiosas. Entre eles, Freud, ao assumir de forma explícita uma posição antirreligiosa, interferiu fortemente na sociedade médica e psicológica. Em *Futuro de uma ilusão*⁴⁷, propôs a interferência

⁴⁵ GLOBO G1. **Jovens ‘sem religião’ superam católicos e evangélicos em SP e Rio.** [S. l.], 09 maio 2022.

⁴⁶ KOENIG, Harold. **Espiritualidade no cuidado com o paciente:** por quê, como, quando, o quê. São Paulo: Editora FE, 2015.

⁴⁷ FREUD, Sigmund. **Obras completas:** inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. V. 17.

irracional, ilógica e neurótica da religiosidade sobre a psique humana. Em 1930, escreveu, nesse sentido: a religião tinha como resultado prejuízo e desconsideração da existência, além de uma visão distorcida do que seria o mundo real, pressupondo, assim, uma inferiorização da inteligência. Entretanto, apesar de alguns psiquiatras – entre os quais Carl Gustav Jung – terem uma visão contrária à de Freud, ou seja, uma visão positiva da religiosidade, a ideia e a postura dominantes eram essencialmente negativas.⁴⁸

Nos últimos 20 anos, estudos científicos rigorosos foram e estão sendo realizados e publicados em grande número, na literatura médica e psicológica. A maioria dessas pesquisas, apresentam a relação entre envolvimento religioso e saúde no que se refere a pessoas adultas vivendo em sociedade ou hospitalizadas por doenças. Tais estudos revelam uma relação positiva entre saúde e espiritualidade, demonstrando uma tendência que, sem dúvida, favorece a proximidade entre religião, religiosidade e espiritualidade e a psiquiatria, contribuindo com profissionais de saúde mental e promovendo a informação sobre fatores religiosos que influenciam tanto a saúde física como a psíquica.⁴⁹

Em relação às experiências místicas, estas também são consideradas como quaisquer outras experiências que, em termos de qualidade, possam ser descritas como de contato com um “poder superior”, com algo que está além do mundo material. As experiências religiosas, espirituais e místicas (EREMs) são referidas há milênios, em todas as culturas, e em tal dimensão que figuram como um elemento intrínseco à essência humana.⁵⁰

Nos séculos XIX e XX, os estados de transe e as experiências mediúnicas eram tidas como expressões de graves transtornos mentais pela maioria dos membros da coletividade científica ocidental. Porém, de acordo com o estudo de Alister Hardy, os indivíduos que relataram EREMs apresentaram escores baixos em psicopatologia, bem como escores mais elevados quando consideradas as escalas de qualidade de vida.⁵¹

⁴⁸ KOENIG, Harold, **Espiritualidade no cuidado com o paciente**: por quê, como, quando, o quê. São Paulo: Editora FE, 2015.

⁴⁹ KOENIG, 2015.

⁵⁰ SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. p. 26.

⁵¹ HARDY, 1979 *apud* SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

Tais indivíduos apresentaram taxas mais baixas em relação a crimes praticados por embriaguez, menor tendência a comportamentos antissociais, além de baixo envolvimento com drogas. As experiências místicas proporcionaram novos sentidos à vida das pessoas, com acentuado senso de propósito, e também ampliação de um senso de ligação e unidade com outras pessoas e com o universo. Havia uma concentração maior na experiência espiritual e pessoal quanto a outra forma de religiosidade extrínseca. Ainda, o estudo salientou que, ao contrário de visões insuficientemente embasadas sobre o assunto, foram os indivíduos com mais elevados níveis de educação que destacaram experiências místicas com maior regularidade.⁵²

Quadro 2 - Descrição qualitativa das experiências religiosas, espirituais e místicas de acordo com o material pesquisado

Senso de comunhão com Deus (assim descrito em tradições cristãs).
Senso de contato com o último grau da realidade. As experiências são “mais reais do que o real”.
A experiência é muito difícil de ser traduzida em palavras.
Senso de conexão com a humanidade e com todo o universo. Sensação de que tudo, no universo, faz parte do mesmo todo.
As experiências parecem estar além da noção comum de espaço e tempo.
As experiências estão associadas a emoções muito positivas, como paz e amor incondicionais, profunda alegria e regozijo.
Senso de absorção por algo maior.
Experiências “fora do corpo”.

Fonte: adaptado de Silva e Moraes.⁵³

Ademais, no que diz respeito à psiquiatria, na quarta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV), foi introduzida uma nova categoria, denominada “Problemas Religiosos ou Espirituais” para direcionamento da atenção clínica, justificando a avaliação de experiências religiosas e espirituais como constituinte da investigação psiquiátrica sem, necessariamente, julgá-las como psicopatológicas. A categoria foi mantida no DSM-V.⁵⁴

⁵² SILVA Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS; MORAES, 2015, p. 27.

⁵³ SILVA; MORAES, 2015.

⁵⁴ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**: DSM-5. Tradução Maria Inês Corrêa Nascimento. Revisão técnica Aristides Volpato Cordioli. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

O que propusemos até agora foi uma exposição das pesquisas recentes sobre a relação entre espiritualidade e saúde, ciência e espiritualidade, sob a visão mecanicista e dualista do ser humano, que influencia sobremaneira a forma de interpretar as questões espirituais, tão importantes para a maior parte da humanidade.

Compreendemos que é importantíssimo manter vigilância, especificamente em relação à visão que despreza, quando não ridiculariza, a realidade espiritual, tão valorizada, tão potente e natural na imensa maioria dos seres humanos, em todos os tempos. Reduzir o ser humano a uma “máquina”, relegar a alma humana ao nível de um resultado “da atividade neuronal”, desprovido de vontade e determinação, é algo que deve, urgentemente, ser tomado a sério, como um risco a ser monitorado. Essa visão do ser humano, no entendimento desta pesquisa, tira-lhe, inclusive, o sentido, o propósito de vida.

Aqui, gostaríamos de salientar que consideramos relevantes a colaboração assertiva da Teologia, alicerçada em sua fé, igualmente assegurada pelos resultados de pesquisas científicas sólidas, como muitas já realizadas e tantas em andamento. Tal posicionamento poderá, sem dúvida, amparar o ser humano em sua qualidade de vida de forma mais ampla e consistente. A Teologia e a própria Psicologia (e aqui falamos da Psicologia Analítica, cuja visão sobre o ser humano não é mecanicista), ao contestarem e desafiar as concepções reducionistas do ser humano nos estudos psicológicos, têm, realmente, importância capital. Sem dúvida, ambas podem, de forma inadiável, voltar-se a um maior cuidado na análise dos resultados das pesquisas. Acreditamos que o estudo teológico, embasado nos resultados científicos atuais, e a psicologia, voltando-se a esse outro entendimento do ser, podem almejar o banimento dessa ideologia, que reduz a pessoa a apenas um emaranhado de sinapses, neurônios, em uma vida sem sentido. Espiritualidade e ciência em benefício do ser humano; fé e lógica, crença e discernimento.

Em Adam, Schmiedt e Herbes, encontramos uma linha de raciocínio que questiona a que poderia ser atribuída a estagnação da TP no âmbito da América latina:

Poderia ainda dizer que houve um acento na academização e no intelectualismo da teologia, principalmente daquilo que se faz na pós-graduação, levando a um distanciamento da TP com a prática ministerial da igreja, justamente o que se queria superar com o manual da TP. Essa academização pode ter a ver também com o reconhecimento da teologia como área de conhecimento pelo Estado. Relacionado a esse fato constata-se também a ampliação no Brasil dos programas de pós-graduação em

ciências da religião, ultrapassando os programas de teologia, o que pode também indicar um interesse maior por temas mais amplos.⁵⁵

Tomamos a liberdade de aqui dizer que os temas pesquisados em Teologia podem e devem ser muito ampliados. Tudo isso, sem perder, repetimos, sua essência. Para ilustrar, podemos pensar na seguinte imagem: um viajante, que, com a mente voltada ao contínuo aprendizado e ao enriquecimento pessoal, ultrapassa fronteiras, olha o desconhecido, o novo, o interessante, o antes inimaginável, o que lhe faz um profundo sentido e, portanto, amplia seu entendimento sobre a vida, sobre si mesmo, sobre o mundo que vive...

Esse viajante, ao retornar a sua terra, reflete sobre tudo o que viu, aprendeu, observou e ressignifica, enriquece sua base essencial – aquilo que, para ele, é sua essência, mas que pode e deve ser ampliada em compreensão. Pensamos que, assim, as instituições, o ser humano, a sociedade fortalecem-se e evoluem, sem renunciar a sua crença no divino, enquanto sua fé se torna cada vez mais esclarecida e, com isso, mais consistente e lúcida.

Chegando à conclusão deste capítulo, em que apresentamos, inicialmente, material sobre os mitos que cercam a relação entre ciência e religião, e que ainda nos dias atuais são uma realidade para muitas pessoas, procuramos demonstrar que nunca foi impossível a harmônica relação entre ciência e espiritualidade.

Incluímos, como visto, as compreensões mecanicista/ dualista da mente humana, com o intuito de criarmos uma base reflexiva, uma linha de raciocínio procurando verificar o quanto essas visões dificultam a compreensão de muitas pessoas sobre sua própria realidade intrínseca, física, existencial. Por outro lado, apresentamos o valor da espiritualidade e sua relação com a saúde. Os resultados demonstram a realidade: indiscutivelmente, na maioria dos casos, a relação é positiva. Com essa linha de raciocínio materialista mecanicista, desconsiderando a espiritualidade, não haveria por que dar valor a essa dimensão.

Quando o pesquisador Tom Wolf diz, como visto acima: “Lamento, mas sua alma acabou de morrer”, expondo sua visão neurocientífica da vida, podemos nos perguntar (se concordássemos com ele): mas, então, a psique não existe, e o “eu”, a individualidade, seria uma criação infantil e sem sentido, pois o “ser” seria a máquina

⁵⁵ ADAM, Júlio César; SCHMIEDT, Valburga Streck; HERBES, Nilton Eliseu. Teologia Prática na Escola Superior de Teologia: um legado a ser explorado. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v.56, n.2, p.227-248, jul./dez., 2016.

cerebral. Assim também poderíamos questionar, caso aceitássemos tranquila e confortavelmente a visão mecanicista, e não a dualista, se nós mesmos existimos!

Consideramos fundamental a base reflexiva apresentada até o momento, pois, a partir de agora, entraremos em outra perspectiva sobre a estrutura e dinâmica da psique e de ser humano: a compreensão de Carl Gustav Jung, que difere radicalmente da visão mecanicista. Jung assumiu sua posição perante a ciência de sua época, e, ao desenvolvermos este conteúdo, pensamos também sobre como a Teologia assume seu pensar perante a sociedade e uma parcela do mundo científico que *fortemente* assume sua postura, reduzindo o ser humano a uma espécie de objeto. Sem dúvida, é necessário respeito ao pensar do outro, mas, caso não haja um posicionamento contrário, que defenda uma outra maneira de pensar – sendo o caso –, aceitaremos pacificamente? Ocupamos, aqui, o lugar de uma pesquisadora cristã, questionando-nos nesse sentido e também apresentando essa questão à Teologia. Seremos em parte neutros, nesse sentido? O quanto a Teologia, e as Ciências da Religião precisam ampliar seu pensar e fazer científico? Passamos, então, a mergulhar na teoria junguiana, no modo como Jung entendeu a estrutura e a dinâmica da psique humana.

3 BASES REFLEXIVAS DO PENSAMENTO JUNGUIANO SOBRE A ESTRUTURA E A DINÂMICA PSÍQUICA

Ao iniciarmos este capítulo, consideramos indispensável fazer alguns comentários. Quando nos interessamos, por exemplo, por fisiologia, é essencial que busquemos informações e conceitos sobre “homeostase” e “meio interno”, já que são importantes para a compreensão de toda a fisiologia. Por sua vez, a fisiologia é a parte da biologia que estuda as funções orgânicas, seus mecanismos e sistemas de controle para a manutenção da homeostase. Portanto, para estudarmos e realmente entendermos o funcionamento de uma estrutura ou de estruturas associadas, é fundamental que tenhamos conhecimento, e o mais profundo possível, da estrutura e da dinâmica fisiológica.

Podemos afirmar que, a partir dessa linha de raciocínio, é de extrema importância apresentarmos a estrutura e a dinâmica psíquica de acordo com Carl Jung. Como entendermos a dinâmica espiritual, se não tivermos o mínimo de compreensão sobre a estrutura e a dinâmica psíquica em que essa realidade se manifesta?

Nesse contexto, a questão fundamental é: como poderemos entender a dinâmica espiritual no ser humano se não nos detivermos, minimamente, nessa topologia e no funcionamento psíquico? Como esse mecanismo e esse dinamismo conseguem captar a dimensão espiritual e vincular-se a ela?

Além dessas questões, também indagamos: como a Teologia acredita que tal dinâmica acontece? Como as pessoas estudiosas da área compreendem a estrutura e o funcionamento mental/psíquico do ser humano, relacionando-se com a espiritualidade? O mesmo questionamento podemos fazer a todas as psicologias que buscam trabalhar com a espiritualidade. Aqui, interessa-nos a Psicologia Analítica, pelo esclarecimento significativo que proporciona a respeito dessa dimensão humana. Entendemos que o conteúdo que será iniciado neste capítulo nos conduzirá a uma compreensão mais ampla dos próximos conteúdos que abordaremos neste estudo, direcionando-nos a uma amplitude de saber e de reflexão sobre a realidade do homem contemporâneo.

Vejamos.

Podemos ficar privados de nossa individualidade nos movimentos da vida coletiva, assim como podemos nos render ao inconsciente que habita em nós, se acolhermos, ingenuamente, como se fossem nossa própria psique pessoal, todas as vozes lançadas a partir do lado interior da mente.

Assim, em meio a essa dubiedade entre os dois mundos – interior e exterior –, cada um deles suficientemente capaz de nos destruir, caso não estejamos atentos, acontece o indispensável e delicado desenvolvimento humano, ou, em termos junguianos, nosso processo de individuação. Indiscutivelmente, é por meio da pequena e aparentemente simples, e talvez possamos dizer “estatisticamente” ignorada, psique humana individual que nasce toda paz ou violência, tanto no mundo interno quanto no externo.

Nesse sentido, o abrangente espectro do pensamento de Jung envolve atenção aos aspectos clínicos do atendimento, ao processo de desenvolvimento religioso particular, e também a questões científicas sobre a matéria, a mente e a causalidade. O modelo junguiano da psique abrange a análise, na acepção clínica comum, além da experiência de vida e da análise e reflexão filosófica e religiosa sobre essa própria experiência. É uma visão complexa, profunda, assim como ampla, sobre a vida e a psique humana; portanto, consideramos fundamental apresentar uma reflexão a respeito.

Assim, iniciamos este estudo sobre a estrutura e a dinâmica psíquica segundo o entendimento de Jung, a partir conceito de libido, e, para compreendê-lo de forma mais ampla, é necessário refletirmos sobre os fenômenos físicos. É fato mundialmente conhecido que os fenômenos físicos podem ser pensados sob dois aspectos distintos: mecanicista e energético. Sob o ponto de vista mecanicista, trata-se de fenômenos puramente causais, compreendidos como resultados de uma causa, no sentido de que as substâncias inalteradas modificam as relações estabelecidas entre si, de acordo com determinadas leis fixas. Já a consideração energética apresenta, fundamentalmente, caráter finalista e compreende os fenômenos partindo do efeito para a causa, uma vez que, na base das mutações que ocorrem nos fenômenos, há uma energia que se mantém constante, gerando, entropicamente, um estado de equilíbrio geral no cerne dessas mutações.

Vejamos o que Jung diz sobre esse ponto específico:

Trata-se precisamente de dois pontos de vista diferentes, dos quais um é o inverso do outro, pois o princípio de finalidade é o inverso lógico do princípio de causalidade. A finalidade não é apenas logicamente possível, como igualmente um princípio imprescindível de explicação da natureza, pois uma explicação de natureza não pode ser unicamente mecanicista. [...] A relação psicofísica é, na minha opinião, um problema à parte, a ser resolvido eventualmente no futuro. Por ora, a psicologia não deve deter-se nessa dificuldade; no entanto, pode considerar a psique como um sistema *relativamente* fechado. Assim, é sem dúvida necessário romper com o ponto de vista “psicofísico”, a meu ver insustentável, pois o modo epifenomenológico de considerá-lo continua uma herança do antigo materialismo científico. Na opinião de Lasswitz, Von Grot e outros, os fenômenos da consciência não teriam conexões funcionais entre si, porque seriam *apenas* (!) “fenômenos, manifestações, indícios de certas situações funcionais mais profundas.”⁵⁶

As relações causais entre fatos psíquicos, que podemos observar a qualquer momento, contradizem o ponto de vista epifenomenológico, que tem uma semelhança fatal com o parecer materialista, de que a psique é uma secreção do cérebro, tal como a bile é uma secreção do fígado. Seria melhor que uma psicologia que considere o acontecer psíquico como um epifenômeno se denominasse fisiologia cerebral e se desse por satisfeita com o paupérrimo resultado fornecido por uma tal psicofisiologia. O acontecer psíquico merece ser considerado como um fenômeno em si, pois não existe razão alguma para que seja considerado mero epifenômeno — embora esteja ligado à função cerebral —, assim como tampouco podemos conceber a vida como um epifenômeno da química carbônica.⁵⁷

A aplicação da perspectiva energética na psicologia precisa unicamente saber se avaliações quantitativas da energia psíquica são prováveis. É fundamental respondermos de maneira absolutamente afirmativa a essa pergunta, pelo fato de que nossa psique apresenta um apurado sistema de avaliação, de inigualável sutileza, ou, dito de outra forma, possui o *sistema de valores psicológicos*. Portanto, o que nos importa é o *sistema subjetivo de valores*, ou seja, as avaliações subjetivas de cada ser humano.⁵⁸

Já que não temos como comprovar cientificamente a existência de uma ligação de equivalência entre a energia física e a energia psíquica, temos dois

⁵⁶ JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2013a. p. 14-17.

⁵⁷ JUNG, 2013a, p. 13-18.

⁵⁸ JUNG, 2013a, p. 19.

caminhos: ou desistir do modo de observação energética, ou solicitar uma energia psíquica especial, o que se mostra absolutamente viável. A psicologia tem o direito, assim como a física, de gerar seus conceitos próprios.

Voltamos às palavras de Jung:

Se a psique consistisse unicamente – como desejam os psicólogos da consciência – de processos conscientes (embora, confessemos-lo, algo “obscuros”), poderíamos contentar-nos em postular uma “energia psíquica”. Mas como temos a convicção de que os processos inconscientes também pertencem à psicologia, e não apenas à fisiologia do cérebro (como meros substratos), somos obrigados a colocar o nosso conceito de energia sobre uma base mais ampla.⁵⁹

Dessa forma, a *libido*, que até aquele momento era entendida como puramente sexual, passou a ser compreendida por Jung como uma energia que se apresenta em todos os fenômenos dinâmicos da alma humana.

A energia psíquica, para Jung, apresenta movimentos de progressão e regressão. Na progressão, a libido é utilizada para adaptação à vida e ao mundo, ou seja, o indivíduo a utiliza para funcionar no mundo, usando-a livremente, em todas as atividades que escolher.

Para entendermos a regressão, imaginemos que uma pessoa fracasse em um importante projeto seu, ou passe pela perda de um ente amado; nesse caso, a progressão da libido poderá ser interrompida, pois, diante do fato vivenciado, a vida perde seu ímpeto, e o fluxo da energia inverte sua direção. Dessa forma, entra em regressão e some no inconsciente. A energia desaparece não do sistema, mas da consciência, o que pode gerar estados depressivos, conflitos, incertezas, perda de motivação etc. A regressão aciona o mundo interior, e a pessoa é levada a lidar com essa realidade, o que, mais tarde, leva-a a realizar uma nova adaptação, que considera os resultados anteriormente obtidos, e, finalmente leva-a a uma nova adaptação exterior, quando a libido reinicia o percurso da progressão – com a diferença de que a pessoa está mais madura, justamente pelo confronto com o próprio inconsciente, com os complexos, as dores, os defeitos.⁶⁰

Tentamos aqui apresentar de forma extremamente sintética o entendimento de Jung sobre a questão da libido. Ele discordava de Freud nesse aspecto, pois não compreendia a libido como puramente sexual, já que concebia o homem como um

⁵⁹ JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2013a. p. 26.

⁶⁰ STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 65-77.

todo. Considerava a manifestação da libido também na sexualidade, mas não se contentava com a limitação dos problemas psíquicos a ela. Lemos, em uma das suas obras:

Infelizmente Freud supervalorizou o papel da sexualidade, o que aliás é compreensível. Isso o levou a reduzir à sexualidade também as transformações que correspondem a forças específicas da alma, diversas das coordenadas pela sexualidade. Acusaram-no por isso, não sem razão, de pansexualismo. A falha da visão de Freud consiste na unilateralidade, o que, aliás, é uma constante do ponto de vista mecanicista-causal, isto é, a *reductio ad causam* simplificadora, a qual, quanto mais simples e abrangente, menos fiel é ao significado do objeto analisado e reduzido.⁶¹

3.1 Determinismo psíquico

A Psicologia Analítica incompatibiliza-se expressivamente com a visão freudiana também nesse sentido. Apesar de se permitir, em certos casos, uma abordagem causalista, chamada método redutivo, compreende basicamente uma visão finalista e prospectiva da psique. Pode-se dizer, certamente, que Jung elabora sinteticamente o futuro, partindo do contexto da situação presente, para a qual tenta restaurar as relações entre as dimensões consciente e inconsciente, ou seja, de todos os pares de opostos psíquicos, para dotar a personalidade de uma base sobre a qual consiga principiar um equilíbrio psíquico permanente.⁶²

Ou seja:

Análise e redução conduzem a verdade causal. Mas, em si, isso não representa nenhum suporte para a vida, gerando apenas resignação e desespero. Todavia, o reconhecimento do verdadeiro valor de um símbolo, ao contrário, leva a uma verdade edificante e nos ajuda a viver. Fomenta a esperança e as possibilidades de um desenvolvimento futuro.⁶³

Para Jung, inúmeros eventos psíquicos, e mesmo materiais, não têm elucidação causal, ou, enfim, algum evento anterior que os tenha desencadeado. Segundo ele, haveria conexões não causais entre os acontecimentos, que estariam, antes, unidos por um significado. De forma resumida, trata-se de experiências

⁶¹ JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2013a. p. 29.

⁶² JACOBI, Jolande. **A psicologia de C. G. Jung**: uma introdução às obras completas. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 110.

⁶³ JACOBI, 2013, p. 110.

sinalizadoras de eventos que nem sempre obedecem às leis do tempo, do espaço e da causalidade. Jung definiu esse entendimento como *sincronicidade*.⁶⁴

A sincronicidade foi definida de vários modos, e aqui vamos apresentá-la de forma esquemática, de acordo com Samuels, Shorter e Plaut.⁶⁵

1. como um princípio não-causal de conexão;
2. como algo referente a eventos relacionados de forma significativa, mas não causal (isto é, não coincidentes no tempo e no espaço);
3. como algo referente a eventos que coincidem no tempo e no espaço, mas que também podem ter conexões psicológicas significativas;
4. como conexão entre os mundos psíquico e material (nos escritos de Jung sobre a sincronicidade, muitas vezes, mas nem sempre, o mundo material inorgânico).

Ao apresentar seu pensamento sobre sincronicidade, Jung abandonou o ponto de vista determinístico da realidade; sua concepção mecanicista, portanto, não aceitava a ideia difundida de forma ampla, sobre a “previsibilidade ilimitada”. Sem dúvida, o elemento de conexão entre os eventos “sincronísticos” é o significado que a psique lhes dá.

Também é importante salientarmos que Jung não se utilizou dos termos “sincronismo” e “sincrônico”, mas sim, de “sincronicidade” e “sincronístico”, que se associam a uma imagem interna e subjetiva, e não a fatos que ocorrem ao mesmo tempo.

3.2 Complexos

Algumas perturbações de consciência ocorrem sem que estejam nitidamente relacionadas a quaisquer causas ambientais e se apresentam de forma absolutamente desproporcional aos estímulos observáveis. Essas perturbações são inicialmente causadas não por choques externos, mas sim internos.

Muitas vezes, vemos pessoas que, mesmo sem aparentes causas, são tomadas por uma raiva incontrolável ou apaixonam-se loucamente, de um momento

⁶⁴ JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. Tradução Mateus Ramalho Rocha. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.

⁶⁵ SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

para outro. O ser humano é impulsionado por forças psíquicas; é motivado por pensamentos que não têm base em processos racionais, submetidos a imagens e influências que vão além das que podem ser medidas no meio ambiente observável. Resumindo, nós, seres humanos, somos incitados por emoções, por imagens, assim como somos racionais e adaptados ambientalmente.⁶⁶

A busca pela compreensão desse lado menos racional do ser humano moveu Jung a aplicar as ferramentas do método científico e a dedicar sua vida à investigação daquilo que dá forma e leva à emoção, a fantasia, bem como do comportamento humano. Em sua exploração inicial, Jung utilizou-se de um instrumento científico chamado Experimento de Associação Verbal.

A questão fundamentalmente interessante era: o que está acontecendo na psique do indivíduo participante do teste quando é falada a palavra "estímulo"? Jung ficou atento à ocorrência de reações emotivas, especialmente a sinais de incitamento à ansiedade e a seus efeitos na consciência. Tempos de resposta foram cronometrados e registrados. As palavras eram repetidas, e o indivíduo, solicitado a repetir as respostas anteriores, que eram anotadas novamente, como também o tempo. De acordo com Jung, as respostas, ou seja, os resultados do experimento, indicavam complexo – sinal inequívoco de reações defensivas em oposição a conflitos psicológicos. O que essas reações poderiam dizer sobre a natureza do inconsciente?⁶⁷

As perturbações da consciência, que eram observadas, registradas e medidas nos testes, constituíam efeitos de associações inconscientes com as palavras trabalhadas; para Jung, essas associações ocorriam entre as palavras estimuladoras e os conteúdos inconscientes. Por sua vez, esses conteúdos estavam associados a outros, que, quando estimulados, ativavam esse material associado, formado por lembranças, imagens, pensamentos, devaneios etc., gerando uma perturbação na consciência. São justamente essas perturbações que indicam o *complexo*. Jung continuou aprofundando suas pesquisas nesse sentido e entendeu que poderia medir a carga emocional mantida em determinado complexo se somasse o número de

⁶⁶ SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

⁶⁷ STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006.

indicativos de complexo que ele manifestasse, além da intensidade ou da severidade das perturbações geradas.⁶⁸

Isso lhe indicava a quantidade relativa de energia psíquica que esse complexo apresentava, o que o convenceu de que existiam entidades psíquicas que, fora da consciência, atuavam como verdadeiros astros, gravitando ao redor da consciência do ego, mas que, sem dúvida, eram capazes de provocar perturbações no ego de maneira surpreendente. Assim, são esses “diabretes”, “demônios”, “capetas interiores” que, muitas vezes, podem apoderar-se de uma pessoa de forma inesperada. Indiscutivelmente, essas perturbações, causadas pelos complexos, devem ser distinguidas daquelas provocadas pelos fatores que causam estresse e tensão e que nos chegam a partir do meio ambiente externo, apesar de, muitas vezes, estarem interrelacionadas.⁶⁹

Estudando e aprendendo muito sobre como os seres humanos reagem, tanto a situações clínicas quanto a outras, de natureza mais íntima, Jung começa enfocar as dimensões psicológicas do contexto experimental. Ressalta que, *per se*, essa situação de teste já impele à constelação de complexos, ou seja, as personalidades se impressionam, abalam-se reciprocamente e, quando iniciam o processo de interação, um campo psíquico é instituído entre elas, de forma que os complexos são estimulados. Constelação refere-se, normalmente, à criação de um instante psicologicamente carregado, um instante em que a consciência já está perturbada por um complexo, ou está na iminência de ficar. Quando dizemos “está constelada(o)”, estamos querendo dizer que a pessoa adotou uma postura de expectativa e de preparação como apoio, a partir da qual reagirá de maneira completamente definida. Poderíamos estabelecer a seguinte analogia: é como se um ponto específico fosse tocado em nossa psique, ocorrendo, a partir daí, como retorno, uma reação emocional. Em resumo, constela-se um complexo. Convivendo mais proximamente com alguém, podemos detectar os pontos mais sensíveis, e, quando uma pessoa está constelada, é como se ela estivesse possuída por uma força estranha. Essas constelações são formadas por alguns complexos que têm energia particular.⁷⁰

⁶⁸ STEIN, 2006.

⁶⁹ STEIN, Murray. **Jung**: o mapa da alma. São Paulo: Cultrix, 2006.

⁷⁰ STEIN, 2006, p. 40-47.

Os complexos são “pessoais”, ou seja, são gerados a partir da própria vida, da experiência pessoal do indivíduo; contudo, há também os complexos familiares e sociais, que, nesse caso, pertencem ao coletivo, e a pessoa os “segura”. Podemos, por exemplo, observar que, em muitas famílias, os membros estão psicologicamente ligados sob alguns aspectos. Assim, falamos em um inconsciente cultural (diferente do inconsciente coletivo, que veremos mais adiante) quando pessoas que convivem intimamente têm significativa coparticipação na estrutura inconsciente do grupo.⁷¹

É fundamental refletirmos sobre como se forma o complexo. A resposta básica é: forma-se por trauma. Esclarecendo de maneira bastante sintética, podemos dizer que Jung, ao realizar seus estudos sobre associações de palavras, percebeu uma extraordinária semelhança na formação dos complexos entre mães e filhas, pais e filhos, que os levava a manifestar ansiedades e conflitos extremamente parecidos. Portanto, ele entendeu que nosso inconsciente mantinha como importante modelo as relações estreitas concebidas no seio familiar e que, ao longo do tempo, expostas a uma cultura mais ampla, as estruturas psíquicas do indivíduo sofreriam significativa modificação por outros estímulos.⁷²

Jung, em seu livro *A natureza da psique*, aponta:

O que é, portanto, cientificamente falando, um “complexo afetivo”? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de *autonomia*, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera da consciência, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria. Com algum esforço de vontade, pode-se, em geral, reprimir o complexo, mas é impossível negar sua existência, e na primeira ocasião favorável ele volta à tona com toda a sua força original.⁷³

Dessa forma, a *imagem* está no núcleo do complexo, carregando imagens outras, parecidas, assim como memórias congeladas de momentos traumáticos, que estão mergulhadas no inconsciente, e não são facilmente acessíveis para o ego. São lembranças que foram reprimidas, e o que une esses componentes do complexo e os mantém no lugar é a emoção.⁷⁴

⁷¹ STEIN, 2006, p. 50.

⁷² STEIN, Murray. **Jung**: o mapa da alma. São Paulo: Cultrix, 2006.

⁷³ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b. p.43-44.

⁷⁴ JUNG, 2013b.

Outro elemento que faz parte do núcleo do complexo é um fator natural no caráter do indivíduo e é determinado por seu arranjo: trata-se de um elemento arquetípico. Embora, neste estudo, abordemos os arquétipos mais à frente, na tentativa de aqui esclarecermos de forma absolutamente simples e rápida, exemplificamos: considerando os complexos parentais, por exemplo, a imagem arquetípica do pai provém não de nossa experiência pessoal, mas do inconsciente coletivo.⁷⁵

Até certo ponto, o entendimento de Jung e de Freud sobre os complexos correspondiam, mas, com a continuidade de suas pesquisas, Jung divergiu fundamentalmente de Freud, em sua concepção. A consonância quanto à natureza, assim como aos efeitos dos fatores psíquicos designados como “complexos”, descobertos por caminhos totalmente diferentes por ambos os pesquisadores, primeiramente chamou a atenção de um deles, o que os levou, por um tempo, a andarem lado a lado. Porém, a concepção subsequente e profundamente alterada de Jung separou-os. Seu entendimento procedeu a uma diferenciação nítida entre um *inconsciente pessoal* (que corresponde à ideia de inconsciente, de Freud, cujo conteúdo era formado unicamente pelo material de vivências reprimidas e rejeitadas) e um *inconsciente coletivo* (constituído pelas formas primárias típicas de vivências e comportamentos da espécie humana, ou seja, nada mais do que uma probabilidade herdada de um funcionamento psíquico).

Podemos observar que, nos pontos de vista de cada um dos pensadores, há uma diferença radical nas definições de complexo. Freud compreende o complexo a partir da pessoa doente, ao passo que Jung, a partir da pessoa sadia. No entendimento de Freud, o complexo apresenta, sempre, caráter negativo, pois é criado por meio do mecanismo de repressão psíquica, que luta para liberar-se do conflito entre a primária impulsividade sexual do ser humano e as imposições morais e sociais que lhe são cobradas. Portanto, nesse sentido, são considerados, sem exceção, fatores sintomáticos de uma existência psíquica adoecida por inquietações instintivas. Dessa forma, sua conscientização, ou seja, sua resolução, bem como sua transferência para o consciente pelo método analítico, é fundamentalmente imperativa, e sua “elevação” completa (e, nesse sentido, igualmente um esvaziamento

⁷⁵ JUNG, 2013b.

análogo dos conteúdos do inconsciente) não é realizável na prática, mas considerada possível. Mesmo aceitando certo papel, cada complexo, de acordo com Freud, está fatalmente vinculado à vida pessoal do ser humano e enraizado nas vivências emocionais dos iniciais anos de existência, que, por sua vez, tornaram-se inconscientes e, devido à sua inconciliabilidade com a situação habitualmente consciente, foram afastadas – ou, em suma, reprimidas.⁷⁶

Por outro lado, a concepção de Jung é muito diferente. De acordo com Jung, é claro que os complexos são possuídos por uma espécie de inferioridade em geral, mas ele esclarece que o fato de se possuir um complexo não quer dizer, necessariamente, uma inferioridade; significa apenas que há algo inconciliável, não absorvido, integrado, conflitante ou, até impedido, mas também um incentivo para esforços mais amplos e, assim, inclusive, uma nova oportunidade para o sucesso. Dessa forma, mostra-se de maneira clara a direção efetiva que tomaram os pensamentos de Carl Jung: o mal pode ser objetivamente um ponto de início para o bem, e o doentio, um berço de inspiração e estímulo mais forte para a saúde, e, desse modo, o complexo pode adquirir um significado positivo e prospectivo. Dependendo de sua natureza e do interesse do “eu” de seu “portador”, alguns complexos são entendidos por Jung como criados unicamente em uma situação recente, como, por exemplo, os que se manifestam nos momentos de crise ao longo da vida.⁷⁷

3.3 Instintos, arquétipos e o inconsciente coletivo

Jung elaborou e aprofundou conceitos que proporcionaram imensa clareza sobre a estrutura psíquica do ser humano. A ampla dimensão do inconsciente passaria a ser aceita e investigada, o que, sem dúvida, contribuiu significativamente para uma psicologia profunda.

Podemos dizer que foi a investigação e o detalhamento do que Jung chamou de *inconsciente coletivo* que fizeram de sua obra algo extremamente diferente. Inconsciente coletivo, foi, mais tarde, renomeado como *psique objetiva*, já que o termo “coletivo” causara conflitos e interpretações inadequadas.

⁷⁶ JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo, símbolo na Psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1957. p. 27-29.

⁷⁷ JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo, símbolo na Psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1957. p. 27-29.

Para Jung, o arquétipo é uma fonte primária de energia e padronização psíquica. Constitui a base primordial de símbolos psíquicos, que, por sua vez, atraem energia, estruturam-na e a movem, em última instância, à formação de cultura e civilização. A teoria dos arquétipos tem valor imensurável para a concepção integral da psique, conforme proposta por Carl Jung, podendo-se afirmar que é seu alicerce. Ao estudarmos a teoria dos arquétipos, devemos buscar entender também sua teoria dos instintos, pois, para Jung, instinto e arquétipo estão significativamente relacionados. Para Jung, mente e corpo estão interrelacionados a tal ponto que são praticamente indissociáveis. O princípio dos arquétipos é o que torna platônico o quadro junguiano da alma; no entanto, a distinção entre Platão e Jung está no fato de que este pesquisou as ideias como fatores psicológicos, e não como formas permanentes ou abstrações.⁷⁸

Em Edward Whitmont, temos um exemplo do que chamou a atenção de Jung para esse estudo: foi quando Jung deparou com uma estranha “coincidência”, que realmente o surpreendera ao observar um dos seus pacientes esquizofrênicos, hospitalizado em Zurique. O paciente costumava chamar os médicos do hospital até a janela e os informava que, se olhassem para o sol e movessem a cabeça de um lado para o outro, poderiam ver um rabo ou um pênis que pendia do sol e se movia para frente e para trás. Isso, dizia ele, era a origem do vento.⁷⁹

Algum tempo depois da morte do paciente, Jung estava, por acaso, estudando a tradução de uma liturgia mitraica, feita por um filósofo alemão, a partir do papiro grego original, então acessível apenas a alguns especialistas. Nesse trabalho obscuro a respeito da iniciação mitraica, afirmava-se que o iniciado via um tubo pendular que descia do sol, do qual surgia o vento.⁸⁰

O iniciado era, então, solicitado a mover a cabeça para ver o tubo movimentar-se, o que criava os ventos do leste e do oeste. Jung acrescentou que havia outros detalhes no texto, assim como na fantasia esquizofrênica, e que “[...] não havia, é evidente, qualquer possibilidade de que o paciente esquizofrênico pudesse ter ouvido ou lido esse material”⁸¹. Whitmont ainda acrescenta que um artigo de primeira página

⁷⁸ STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 81-82.

⁷⁹ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002.

⁸⁰ WHITMONT, 2002.

⁸¹ WHITMONT, 2002. p. 67.

do *The New York Times*, de 11 de outubro de 1962, um ano após a morte de Jung, chamou sua atenção:

INFORMAÇÕES DA MARINER 2 REVELAM UM VENTO SOLAR CONSTANTE, Washington, 10 de outubro de 1962. A espaçonave *Mariner 2*, que rumava para um encontro com Vênus no dia 2 de dezembro, detectou a existência de um vento permanente de partículas carregadas que sopra na superfície escaldante do sol para o espaço interplanetário. A determinação experimental da existência do vento solar contínuo oferece nova visão do clima interplanetário e da maneira pela qual a energia solar é transportada para a terra.⁸²

Ainda, o mesmo jornal, em 11 de dezembro de 1963, publicou a seguinte informação:

COMETA ABANA A CAUDA NUM RITMO DE QUATRO DIAS. Movimento regular pode ser associado ao vento solar”, afirmam astrofísicos / Ação cíclica surpreende / Nada se sabe sobre o Sol que explique isso/Há um cometa que lentamente abana a cauda. As oscilações têm ritmo, cada uma durando cerca de quatro dias e cobrindo um arco de 15 graus. Ninguém sabe porque ocorrem... Ao abanar a cauda, o cometa pode estar dizendo aos cientistas alguma coisa sobre o vento solar, uma nuvem de elétrons e fragmentos atômicos lançada continuamente e em todas as direções pelo Sol. O vento solar faz com que a cauda do cometa se movimente sempre na mesma direção oposta ao Sol, independente da direção na qual o cometa se move.⁸³

Conforme Jung estudava de forma mais profunda as fontes do material inconsciente, principalmente sonhos e fantasias, a partir dos relatos de pacientes, assim como descobertas que fez em seu trabalho introspectivo, foi desenvolvendo a teoria sobre algumas estruturas gerais da mente humana. Assim, à camada mais profunda da psique humana Jung deu o nome de “inconsciente coletivo”, concebendo seu material como uma combinação tanto de padrões quanto de forças integralmente predominantes, chamadas de “arquétipos” e “instintos”. De acordo com Jung, nada existe de individual ou único nos seres humanos nesse ponto; portanto, todos os seres têm os mesmos arquétipos, assim como os mesmos instintos.⁸⁴

Considerando que a individualidade deveria ser investigada em outras dimensões da personalidade, Jung a entendia como o resultado da dedicação pessoal

⁸² WHITMONT, 2002, p. 67-68.

⁸³ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002. p. 68.

⁸⁴ STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 83-84.

ao desenvolvimento e à conquista da consciência, ao que chamou de *individuação*. Para ele, arquétipos e instintos são dons que a natureza confere a cada ser humano, sem exceção. Em uma de suas obras, ele afirma:

O homem possui muitas coisas que ele nunca adquiriu, mas herdou dos antepassados. Não nasceu *tábula rasa*, apenas nasceu inconsciente. Traz consigo sistemas organizados e que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana; e isto ele deve a milhões de anos de desenvolvimento humano. Da mesma forma como os instintos dos pássaros de migração e construção do ninho nunca foram aprendidos ou adquiridos individualmente, também o homem traz do berço o plano básico de sua natureza, não apenas de sua natureza individual, mas de sua natureza coletiva. Estes sistemas herdados correspondem às situações humanas que existiram desde os primórdios: juventude e velhice, nascimento e morte, filhos e filhas, pais e mães, acasalamentos etc. apenas a consciência individual experimenta estas coisas pela primeira vez, mas não o sistema corporal e o inconsciente.⁸⁵

Para Jung, enquanto o arquétipo ainda repousa no inconsciente coletivo como o “ponto de nó”, ele faz parte não da esfera psíquica do indivíduo, mas da esfera chamada de *psicoide* ou semelhante à psique. De acordo com Jung, o arquétipo é, em si mesmo, um fator *psicoide* e, podemos dizer, faz parte da dimensão ultravioleta do espectro psíquico. Portanto, o arquétipo em si é inobservável, mas produz efeitos que podem ser observados: as imaginações arquetípicas.⁸⁶

Em sua obra *A natureza da psique*, Jung afirma que, pelo fato de ter tratado os fenômenos arquetípicos como psíquicos em seus trabalhos anteriores – porque o material estudado era constituído sempre e apenas por representações ou imagens – a natureza do arquétipo ali sugerida não contradizia suas formulações anteriores.⁸⁷

Foi em 1919 que Jung realizou, pela primeira vez, a analogia entre o arquétipo como fator estrutural da esfera psíquica – espiritual – e o instinto como “tipo de natureza apriorística” capaz de ordenar a esfera biológica.⁸⁸

Para Jung, a questão referente ao local origem dos instintos e também o modo como foram adquiridos é de uma complexidade imensa. O fato de eles serem invariavelmente herdados não oferece contribuição alguma para esclarecer sua origem. Contamos com opiniões de que os instintos são provenientes de determinado ato repetido da vontade, que, de início, seria individual e, após, teria se generalizado,

⁸⁵ JUNG, Carl Gustav. **Freud e a psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 2013c. p. 313.

⁸⁶ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b. p. 162.

⁸⁷ JUNG, 2013b, p. 165.

⁸⁸ JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989. p. 21.

hipótese aceita, pois, diariamente, atividades são aprendidas pela repetição; porém, não podemos desconsiderar que, por exemplo, os animais não “aprendem”, uma vez que lhes falta o fator aprendizagem, mas eles têm instintos fantásticos, como quando constroem seus ninhos – muitos, verdadeiras obras de arte.⁸⁹

Jung ainda afirma que, em alguns casos, é simplesmente impossível imaginar-se qualquer aprendizagem, por mínima que seja, como em outro exemplo, o do instinto reprodutivo altamente refinado da *Pronuba yuccasella*, a mariposa da iúca:

Cada flor da iúca se abre apenas por uma única noite. A mariposa tira o pólen de uma dessas flores e o transforma em bolinha. A seguir procura uma segunda flor, corta-lhe o ovário e, pela abertura, deposita seus ovos entre os óvulos da planta; vai em seguida ao pistilo e enfia a bolazinha de pólen pelo orifício, em forma de funil, do ovário. A mariposa só executa esta complicada operação uma única vez em sua vida.⁹⁰

Outras explicações foram pesquisadas para entender-se esse processo, tais como a *intuição*, mas, como diz Jung, a intuição resulta de um processo inconsciente, já que seu resultado é consequência de uma ideia instantânea, a invasão de um conteúdo inconsciente na consciência. Assim, para o autor:

[...] a intuição é, portanto, um processo de percepção, mas, ao contrário da atividade consciente dos sentidos e da introspecção, é uma percepção consciente. Por isso é que, na linguagem comum, referimo-nos à intuição como sendo um ato “instintivo” de apreensão, porque a intuição é um processo análogo ao instinto, apenas com a diferença de que, enquanto o instinto é um impulso predeterminado que leva a uma atividade extremamente complicada, a intuição é a apreensão teleológica de uma situação, também extremamente complicada. Em certo sentido, portanto, a intuição é o reverso do instinto, nem mais nem menos maravilhoso do que ele.⁹¹

Ele acrescenta que aquilo que consideramos maravilhoso, ou até difícil, não é assim para a natureza, pois, para ela, é absolutamente simples, rotineiro⁹². Compreende que é um “conhecimento” natural, instintivo, inconsciente, sofisticado, requintado até o menor detalhe das correlações do mundo. Precisamente da mesma forma, os motivos arquetípicos podem ser entendidos como a manifestação de um “conhecimento *a priori*”.⁹³

⁸⁹ JAFFÉ, 1989.

⁹⁰ JUNG, 2013b, p. 75.

⁹¹ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b. p.75.

⁹² JUNG, 2013b, p. 76.

⁹³ JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989. p. 21.

Portanto, Jung entende que a questão do instinto não pode ser psicologicamente tratada sem que se levem em consideração os arquétipos, pois, de acordo com ele, ambos estão ligados. Em seu ponto de vista, o comportamento é influenciado, em nível altíssimo, pelos instintos, e, sendo assim, estamos sujeitos a muitos equívocos de julgamento, novamente como resultado do exagero instintivo do entendimento materialista.⁹⁴

Segundo Jung:

Os instintos são formas típicas de comportamento, e todas as vezes que nos deparamos com formas de reação que se repetem de maneira uniforme e regular, trata-se de um instinto, quer esteja associado a um motivo consciente ou não.⁹⁵

3.4 *Anima e Animus*

Na visão junguiana, há outros elementos estruturais de nosso inconsciente, além dos que aqui já vimos. Abordaremos agora a *anima*, o *animus*, a sombra e o *self*, essenciais para o desenvolvimento psíquico. Jung referiu-se à *anima* e ao *animus* como figuras arquetípicas da psique; *anima* como a personificação da natureza feminina do inconsciente do homem, e *animus* como a personificação da natureza masculina do inconsciente da mulher:

Desde a origem, todo homem traz em si a imagem da mulher; não a imagem *desta* ou *daquela* mulher, mas a de um *tipo* determinado. Tal imagem é, no fundo, um conglomerado hereditário inconsciente, de origem remota, incrustada no sistema vivo, *tipo* de todas as experiências da linhagem ancestral em torno do ser feminino, resíduo de todas as impressões fornecidas pela mulher, sistema de adaptação psíquico herdado... O mesmo acontece quanto à mulher. Ela traz em si uma imagem do homem. A experiência mostra-nos que seria mais exato dizer: uma imagem de *homens*, enquanto que no homem se trata em geral da imagem da *mulher*; sendo inconsciente, esta imagem é sempre projetada inconscientemente no ser amado; ela constitui uma das razões essenciais da atração passional e de seu contrário.⁹⁶

Esses “parceiros invisíveis”, como diz John Stanford, têm um efeito indiscutível nos relacionamentos. Tanto a *anima* quanto o *animus*, quando projetados, podem despertar atrações ou repulsas, inesperadas e intensas, entre homens e

⁹⁴ JUNG, 2013b, p.77.

⁹⁵ JUNG, 2013b, p.79.

⁹⁶ JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 483. (Grifos do autor).

mulheres e, normalmente, distanciam o homem ou a mulher, fazendo com que pensem de forma exagerada – pouco ou muito – em seu companheiro ou companheira.⁹⁷

A *anima* é, ao mesmo tempo, um complexo pessoal e uma imagem arquetípica da mulher na psique masculina. As manifestações arquetípicas, em que se incluem o *animus* e a *anima*, têm um aspecto negativo e um positivo, além de um aspecto primitivo e outro diferenciado. Os efeitos negativos da *anima*, assim como do *animus*, relacionam-se à falta de percepção bem como à desvalorização, por parte do homem, de seu lado feminino; e, no caso da mulher, à falta de percepção de seu lado masculino.⁹⁸

Para Stanford:

Se a *anima* é a mestra e responsável pelas más disposições do homem, o *animus* é o mestre e responsável pelas opiniões da mulher. Ele se expressa tipicamente por meio de julgamentos, de generalizações, de afirmações críticas e de asserções apodíticas que não provêm do processo de pensar e sentir específico de uma mulher, mas que foram retirados de várias fontes detentoras de autoridade, como mãe ou pai, livros ou artigos, igreja ou alguma organização coletiva. As opiniões do *animus* possuem uma qualidade desagradável e até destruidora e podem projetar-se sobre outras pessoas, ou dirigir-se diretamente para o íntimo da própria mulher. [...] No último caso, a mulher não pode deixar de fugir de si mesma, não consegue enfrentar-se, porque o efeito dos julgamentos do *animus* a respeito dela é o de destruir o senso que tem do seu próprio valor e de sua dignidade.⁹⁹

No ser humano, a *anima* inclina-se a impossibilitá-lo de reconhecer o erro de proporção que comete, não o identificando ou o admitindo e, do mesmo modo, não respeitando de forma adequada os valores femininos existentes em si mesmo, nas mulheres e também na vida. Por esse motivo, o homem necessita aprender a conversar com as mulheres, aprender a ouvi-las, porque ninguém como a mulher poderá ensinar ao homem o que é significativo, essencial para ela. Assim, ele se

⁹⁷ STANFORD, John A. **Os parceiros invisíveis**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 43.

⁹⁸ STANFORD, 1986.

⁹⁹ STANFORD, John A. **Os parceiros invisíveis**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 60-61.

relacionará melhor com eros e seus valores. Também isso facilitará ao homem um relacionamento satisfatório com a *anima*, o que é fundamental, justamente porque, quando se lida com figuras arquetípicas do inconsciente, a chave está na relação. Sem dúvida, quando tais figuras estão relacionadas com a consciência, seu lado positivo inclina-se à manifestação; caso contrário, é seu lado demoníaco que tende a se mostrar.¹⁰⁰

Em relação à *anima*, podemos dizer que está por trás das disposições de um homem ou, dito de outra forma, quando o homem passa a mostrar-se triste, ficar de mau humor, exageradamente sensível e perturbado, podemos afirmar que está possuído pela *anima*. É como se fosse tomado por uma atmosfera danosa, envenenada, e se mostrasse mergulhado em uma espécie de nuvem psicológica.¹⁰¹

Sua postura masculina fica prejudicada; ele deixa de ser objetivo, e suas atitudes ficam lesadas pela rabugice e pela inconveniência. Em resumo, um homem, quando tomado pela *anima*, conduz-se, perante todo mundo, como um tipo torpe de mulher que está perturbada com alguma coisa, o que, sem dúvida, condiz exatamente com o que ele carrega em si.¹⁰²

Quando o homem, com seu ego masculino, sente-se capaz de manifestar seus sentimentos, não apenas consegue manter seus problemas fora do alcance da *anima*, mas também se torna uma pessoa mais evoluída. O homem que passa a evitar encontros de natureza emocional com outras pessoas é comandado pela mãe, e uma das maneiras de se libertar de seu complexo de mãe consiste em comunicar-se por meio do relacionamento. Caso contrário, continuará sempre como um menininho amedrontado em relação às mulheres, que, por qualquer motivo, entristece-se com elas se não o fazem feliz, distanciando-se, assim, de sua própria força masculina.¹⁰³

Para Jung, o *animus* – em sua forma inconsciente inicial – é uma instância que elabora pareceres espontâneos, involuntários, e que realiza uma influência poderosa sobre a realidade emocional da mulher. A *anima* é uma instância que engendra sentimentos espontâneos, que, por sua vez, operam influência sobre a compreensão do homem, nele causando distorções. A *anima* do homem busca unir,

¹⁰⁰ STANFORD, 1986.

¹⁰¹ STANFORD, 1986, p. 48-49.

¹⁰² STANFORD, 1986, p. 49.

¹⁰³ STANFORD, John A. **Os parceiros invisíveis**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 52.

aproximar, e o *animus* da mulher procura reconhecer, distinguir, diferenciar. O *animus* pode sobrecarregar a mente de uma mulher de uma estranha lógica.¹⁰⁴

Além disso, o processo de julgamento do *animus* não procede de juízos pensados e claramente racionais, mas de avaliações dadas precocemente, sem que se dê conta da singularidade da situação. O *animus*, sempre que dirige seus julgamentos contra a própria mulher, é responsável pelos constantes sentimentos de autodesvalorização; é como uma voz que diz: “você não consegue”, “nem adiantará tentar”, “não é para você”, a tal ponto que se sobrepõe a qualquer processo de raciocínio claro.¹⁰⁵

Jung aplicava a palavra *sizígia* mais seguidamente em relação à conexão entre *anima* e *animus*. É, na verdade, um termo aplicado a qualquer par de opostos, seja em conjunção ou oposição. Ele entendeu que essa conexão era psicologicamente marcada por três elementos:

A feminilidade pertinente ao homem e a masculinidade pertinente à mulher; a experiência que o homem teve da mulher e vice-versa (aqui eventos da infância precoce são de primordial importância); e a imagem arquetípica masculina e feminina.¹⁰⁶

Para Jung, as imagens do emparelhamento da *sizígia* masculina-feminina eram tão universais quanto a existência do homem e da mulher; ele, inclusive, citava o motivo usual de pares masculino/feminino na mitologia, assim como o par de conceitos designados Yin e Yang na filosofia chinesa.

Entretanto, apesar de essas estruturas serem habitualmente agentes de inúmeras dificuldades, tanto de homens como de mulheres, são, também, a probabilidade de associação, integração da personalidade com um polo oposto ao ego. Por isso, são vistos por Jung como *psicopompos* (guias da alma, na mitologia), pelo fato de poderem ligar o ego ao inconsciente – que, enquanto dimensão da alma, pode fornecer ao ego o sentimento de significado ou de propósito último. Desse modo, são essenciais para o processo de desenvolvimento psíquico. Refletiremos sobre esse ponto mais adiante, ao tratarmos sobre a abordagem terapêutica.¹⁰⁷

¹⁰⁴ JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 483–484.

¹⁰⁵ STANFORD, 1986.

¹⁰⁶ SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. p. 203-204.

¹⁰⁷ SAMUELS; Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

3.5 Sombra

Jung atribui a Freud o crédito de chamar a atenção para a dissociação entre o lado sombrio e claro da psique. Freud abordou essa questão sob um ângulo científico, sem qualquer finalidade religiosa. Jung se referia ao método de Freud como uma minuciosa e detalhada análise da sombra, mas também admitia considerá-la limitada. Portanto, o entendimento de Jung sobre a sombra era outro, conforme veremos a seguir.

O termo “sombra” refere-se à parte da personalidade que foi contida, reprimida para beneficiar o ego ideal; assim, não haveria como ser diferente: tudo o que é inconsciente é projetado. Encontramos a sombra na projeção, em nossa visão do “outro”, da “outra pessoa”. A sombra representa o inconsciente pessoal, e a projeção, sistematicamente, ofusca nossa visão da outra pessoa.¹⁰⁸

Apesar de, em vários casos, os aspectos projetados serem características verdadeiras da outra pessoa, o antagonismo, a reação afetiva que pontua a projeção, sinaliza para *nosso* complexo, tocado pelo afeto, que distorce nossa visão, impedindo-nos, portanto, de ver, de perceber com clareza e de viver uma relação mais humana.¹⁰⁹

Dessa forma, sempre que ocorre uma projeção da sombra, somos incapazes de diferenciar o que é a realidade do outro daquilo que são nossos complexos pessoais. Não conseguimos discernir o que é nosso e o que é desse outro; não o vemos, bem como não nos vemos com clareza. Se solicitarmos que alguém realize a descrição do tipo de personalidade que considere mais asquerosa, desprezível, insuportável, abominável, a pessoa descreverá suas características pessoais reprimidas, realizando uma completa e inconsciente autodescrição, cujas características, justamente por serem percebidas no outro, são, para quem se descreve, tão absolutamente insuportáveis.¹¹⁰

Simples: não aceitamos, não toleramos no outro aquilo que sequer imaginamos aceitar em nós mesmos. É a perturbação arquetípica do bode expiatório, do outro, que se pode culpar e atacar para, assim, conquistarmos a absolvição e também obter justificativa; é a vivência arquetípica do *inimigo*, a vivência de culpar

¹⁰⁸ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002.

¹⁰⁹ WHITMONT, 2002.

¹¹⁰ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002.

sempre a outra pessoa, já que alimentamos a ilusão de compreendermos completamente a nós mesmos, tanto quanto alimentamos a ilusão de já termos resolvido adequadamente nossos problemas pessoais. Os outros são os portadores do mal que não reconhecemos em nós.¹¹¹

A fonte dessa realidade provém da própria natureza do ego, sendo seu desenvolvimento o resultado do seu encontro, do diálogo com o *self* (que, para Jung, é a predisposição potencial da personalidade), assim como com o encontro com a realidade externa, ou, dito de outra forma, o encontro entre a individualidade em potencial interior e a coletividade exterior. Podemos afirmar, então, que a sombra é constituinte do desenvolvimento do ego. Ela coincide de uma forma aproximada com o que foi entendido como o *inconsciente* (primeiro por Freud e, atualmente, de modo geral), ou seja, os conteúdos reprimidos do inconsciente.¹¹²

A realização da sombra é acanhada pela *persona*. À proporção que nos percebemos com uma *persona brilhante*, a sombra escurece. Dessa maneira, sombra e *persona* situam-se em uma relação de compensação, e o conflito entre elas é, normalmente, o germe da neurose. A depressão característica desse momento sinaliza a indispensabilidade de tomarmos consciência de que realmente não somos tudo aquilo que pensamos ser. Podemos dizer que não existem recursos ou técnicas definitivamente eficazes para a assimilação da sombra. Sem dúvida, é uma questão de diplomacia e/ou de habilidade diretiva, e sempre é individual. Em primeira instância, é necessário que aceitarmos a questão da sombra; depois, devemos nos tornar conscientes das qualidades e propósitos dela.¹¹³

Cabe ao ego a responsabilidade pela sombra, razão pela qual se diz que a sombra é um problema moral. Um ponto importante é percebermos seu aspecto, ou seja, aquilo de que somos capazes; e outro, muito diferente, é definirmos o que podemos ou devemos rejeitar ou incluir. É importante ressaltarmos que a sombra não é somente o avesso sombrio da personalidade, pois ela consiste também em instintos, competências e qualidades morais positivas, saudáveis, que foram há muito enterradas ou que jamais foram minimamente conscientes.¹¹⁴

¹¹¹ WHITMONT, 2002.

¹¹² WHITMONT, 2002.

¹¹³ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002.

¹¹⁴ SHARP, Daryl. **Léxico junguiano**. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 149-151.

Identificar nosso lado sombrio e trabalhar seriamente com ele é o que nos conduzirá a uma saudável humildade e também humanidade, levando-nos a *insights* novos e, daí, a perspectivas de vida mais amplas. Certamente o ego, para manter sua soberania, oferecerá intensa resistência ao enfrentamento com a sombra e, então, virá o choque final, quando deparmos com uma energia que não pode ser simplesmente contida por um ato de vontade, mas precisa ser recanalizada, transformada. Esse trabalho exige consciência e aceitação da sombra, e a repressão é o contrário da disciplina.¹¹⁵

A repressão pura e simples é mais perigosa, pois acaba sempre conduzindo à psicopatologia. Isso quer dizer que todos nós trazemos os germe da psicopatologia. Sem dúvida, há as implicações sociais e coletivas na questão da sombra, como, por exemplo, as chamadas antipatias, em que encontramos igualmente as bases do viés e da discriminação racial, social etc. A minoria dissidente suporta a projeção da sombra da maior parte, seja branco, judeu, negro, chinês. Além disso, a sombra não pode ser eliminada, pois é onipresente.

Sobre a sombra, Jung diz:

O reconhecimento da sombra...conduz à modéstia de que precisamos a fim de reconhecer a imperfeição. E é exatamente esse reconhecimento consciente e essa consideração que são necessários onde quer que se estabeleça um relacionamento humano. Um relacionamento humano não se baseia na diferenciação e na perfeição, pois estas apenas enfatizam as diferenças ou trazem à tona o oposto exato; ele se baseia, isso sim, na imperfeição, naquilo que é fraco, indefeso e carente de apoio — a própria origem e razão da dependência. A perfeição não precisa dos outros, mas a fraqueza sim, pois ela procura apoio e não enfrenta o parceiro com qualquer coisa que possa forçá-lo a uma posição inferior e até mesmo humilhá-lo. Essa humilhação pode ocorrer muito facilmente quando o alto idealismo representa um papel demasiado proeminente.¹¹⁶

3.6 Ego

Jung define o ego nos seguintes termos:

¹¹⁵ SHARP, 1993, p. 149-151.

¹¹⁶ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002. p. 148-152.

Entendemos por ego aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui, por assim dizer, o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o ego é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa.¹¹⁷

Consideremos a consciência como um “campo”; o que Jung chama de “personalidade empírica” é a personalidade conforme a conhecemos e a experienciamos. Portanto, o ego, sendo o sujeito de todos os atos pessoais da consciência, situa-se no centro desse campo. Em resumo, o ego é a experiência que o indivíduo tem de si próprio, como uma dimensão de vontade, reflexão, atitude, ação, desejos.¹¹⁸

Nada poderá se tornar consciente sem se apresentar, primeiramente, ao ego, seja um sentimento, uma percepção, alguma fantasia, um pensamento etc. Nesse sentido, sempre que um conteúdo psíquico é apenas vaga ou periféricamente consciente, é porque ainda não foi adequadamente mantido ou ajustado à superfície refletidora do ego. Ao definir o ego, Jung expôs seu pensamento sobre as características do consciente e do inconsciente, o que deixa nosso entendimento mais amplo sobre esse tema específico¹¹⁹. Para Jung:

O inconsciente não se identifica simplesmente com o desconhecido; é antes o *psíquico* desconhecido, ou seja, tudo aquilo que presumivelmente não se distinguiria dos conteúdos psíquicos conhecidos, quando chegasse à consciência. Além disso, é preciso acrescentar aqui também o sistema psicoide a respeito do qual nada sabemos diretamente. Assim definido, o inconsciente retrata um estado de coisas extremamente fluido: tudo o que eu sei, mas em que não estou pensando no momento; tudo aquilo de que um dia eu estava consciente, mas de que atualmente estou esquecido; tudo o que meus sentidos percebem, mas minha mente consciente não considera; tudo o que sinto, penso, recordo, desejo e faço involuntariamente e sem prestar atenção; todas as coisas futuras que se formam dentro de mim e somente mais tarde chegarão à consciência; tudo isto são conteúdos do inconsciente. Estes conteúdos são, por assim dizer, mais ou menos capazes de se tornarem conscientes, ou pelo menos foram conscientes e no momento imediato podem se tornar conscientes de novo. Neste sentido, o inconsciente é a *fringe of consciousness* (uma franja da consciência), como o caracterizou, outrora, William James.¹²⁰

¹¹⁷ STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 23.

¹¹⁸ STEIN, 2006.

¹¹⁹ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

¹²⁰ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b. p. 131-132.

Strictu sensu, a consciência humana absolutamente depende, no que toca à sua qualidade fundamental, de idade ou, até mesmo, de desenvolvimento psicológico. As pesquisas atuais, inclusive, dizem que ainda no ventre das mães os bebês registram sons, reagem às vozes, a músicas etc. e sinalizam um relevante nível de receptividade, sendo interessante e importante questionarmos a partir de quando o embrião passa a perceber toda essa realidade.¹²¹

De acordo com a Psicologia Analítica, o ego forma o núcleo crítico da consciência e, sem dúvida, estabelece, em considerável dimensão, os conteúdos que mantém no domínio da consciência e os que carrega aos poucos para o inconsciente. Utilizando o termo de Freud, que Jung considerou adequado, o ego é capaz de “reprimir” os conteúdos que não considera agradáveis ou que sejam detestáveis, penosos ou contraditórios a outros conteúdos.¹²²

Para Jung, a psique forma uma espécie de teia de associações entre os conteúdos da consciência, que se ligam, direta ou indiretamente, ao ego. Desse modo, o ego é o núcleo da consciência não somente geográfica, mas, dinamicamente, é o local em que decisões são tomadas e o livre arbítrio se manifesta. O ego engloba a consciência e o inconsciente, o que, contudo, não significa que inclua o corpo como um todo, em seu aspecto puramente fisiológico, pois, conforme Jung enfatiza, o ego está baseado no soma *psíquico*, ou seja, em uma imagem do corpo, não no corpo em si. Por conseguinte, para Jung, o ego é, fundamentalmente, um fator psíquico.¹²³

De acordo com Jung, a psique não pode ser limitada a uma simples manifestação do corpo ou ao resultado da química do corpo ou de algum outro processo de expressão física. Para ele, a psique, na verdade, tem o envolvimento da mente ou do espírito (ressaltamos que a palavra grega *nous*, mente, reflete melhor o raciocínio de Jung nesse aspecto), tendo a condição de transcender – e, eventualmente, transcende sua localização física. Ampliaremos essa linha de raciocínio mais adiante.¹²⁴

Além disso, Jung proporciona reflexões instigantes ao tratar sobre o limite, ou o ponto até o qual nossa vontade é realmente soberana, pois, para ele, o ego é como

¹²¹ JUNG, 2013b.

¹²² JUNG, 2013b.

¹²³ JUNG, 2013b.

¹²⁴ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

um satélite que flutua em torno de um planeta, girando em torno da entidade maior, o si-mesmo (*self*).¹²⁵

Para Jung, a liberdade do ego é circunscrita, limitada: “Dentro do campo da consciência (o ego) tem, como dizemos, livre arbítrio. [...] Mas não atribuo a isso qualquer significado filosófico, apenas o bem conhecido fato psicológico de ‘livre escolha’ ou, melhor dizendo, o sentimento subjetivo de liberdade”.¹²⁶

Na visão junguiana, no momento em que a psique se apodera do ego como uma irresistível demanda interna, o ego vê-se como que derrotado e, então, precisa defrontar-se com sua incapacidade de governar sua própria realidade interna, tanto quanto é também incapaz de controlar a dimensão social e física que o circunda. Em linguagem simples, na visão junguiana, o ego “não pode tudo”, no que concerne tanto a seu mundo interior quanto ao mundo exterior.¹²⁷

Em suma, podemos dizer que o si-mesmo é o núcleo ordenador e unificador da psique em sua totalidade (consciente e inconsciente), sendo o ego o núcleo da personalidade consciente. Dito de outra forma, o ego é o centro da identidade *subjetiva*, sendo que o si-mesmo é o centro da identidade *objetiva*. Si-mesmo consiste, por conseguinte, no dirigente psíquico soberano que mantém o ego sob seu controle. Na Psicologia Analítica, descreve-se de forma simples o Si-mesmo: uma divindade empírica interna que corresponde à *imago Dei*.¹²⁸

3.7 Self

Entre todos os elementos psíquicos que melhor refletem a originalidade da Psicologia Analítica, citamos, com certeza, o si-mesmo (*self*, em inglês). A visão de Jung sobre o *self* foi, ao longo do tempo, muito mal-entendida; no entanto, podemos dizer que seu entendimento a esse respeito não é apenas a característica essencial de sua teoria, mas, sem dúvida, sua pedra angular.¹²⁹

O *self*, no entendimento da Psicologia Analítica, não equivale à estrutura de mesmo nome como em outras teorias, que, normalmente, associam-no ao ego. Na teoria junguiana, o *self* é o arquétipo organizador e unificador da psique, já que, para

¹²⁵ JUNG, 2013b.

¹²⁶ STEIN, Murray. **Jung**: o mapa da alma. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 38.

¹²⁷ STEIN, 2006.

¹²⁸ STEIN, 2006.

¹²⁹ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2013d.

Jung, esse arquétipo exerce papel de extrema relevância, que se traduz por aquilo que leva a psique a integrar seus opostos e, portanto, a despotencializar os núcleos antagônicos e neuróticos.¹³⁰

Conforme é usado na linguagem cotidiana, o si-mesmo é semelhante ao ego, tanto que, quando ouvimos alguém dizer “aquela pessoa só pensa em si mesma”, o primeiro pensamento que nos vem é o de que a pessoa é egoísta ou, até mesmo, narcisista. Já no entendimento junguiano, quando ouvimos algo semelhante, ou seja, que alguém é egocêntrico, centrado em si mesmo, isso significaria que essa pessoa não é reativa e tampouco perde com facilidade seu equilíbrio, ou que essa pessoa demonstra manter uma ligação entre o ego e o si-mesmo, não estando voltada a interesses egoístas ou narcísicos, mas vivendo uma realidade mais profunda, com mais sentido. Em resumo, quando o ego se vincula ao *self*, a pessoa consegue manter essa relação com o centro transcendente e, portanto, está desvinculada de interesses mesquinhos, egoístas, narcísicos ou de busca por vantagens a curto prazo. A vida é, para ela, mais que isso.¹³¹

Na visão junguiana, o *self* é transcendente, ou seja, não é definido pelo domínio psíquico, não estando nele confinado, mas, ao contrário, indo muito além dele e, inclusive, em certa dimensão, definindo-o. É principalmente esse ponto, a transcendência do si-mesmo, que difere a teoria junguiana de outras teorias, pois, para Jung, o *self* é mais do que a subjetividade do indivíduo, e sua natureza está além do comando subjetivo.¹³²

Citamos Jung, que afirma sobre o si-mesmo:

O si-mesmo, em sua totalidade, situa-se além dos limites pessoais e quando se manifesta, se é que isto ocorre, é somente sob a forma de um mitologema religioso; os seus símbolos oscilam entre o máximo e o mínimo. [...] quem quiser realizar esta difícil tarefa, não só intelectualmente, mas também como valor de sentimento, deverá, para o que der e vier, defrontar-se com o *animus* ou com a *anima*, a fim de alcançar uma união superior, uma *coniunctio oppositorum* (união de opostos). Este é um pré-requisito indispensável para se chegar à totalidade.¹³³

Para Jung, o ego é não mais do que o centro de nosso campo de consciência, e não é semelhante à totalidade de nossa psique; é simplesmente um complexo entre

¹³⁰ JUNG, 2013d.

¹³¹ JUNG, 2013d.

¹³² JUNG, 2013d.

¹³³ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes 2013d. p. 44-45.

tantos outros. Por isso, ele discrimina o ego do *self*, pois aquele é somente o sujeito de nossa consciência, enquanto este é o sujeito de nossa totalidade, incluindo a psique inconsciente¹³⁴. Portanto, o *self*, segundo Jung, seria “[...] um fator (ideal) que engloba e inclui o ego. Na fantasia inconsciente, o *self* frequentemente aparece como uma personalidade ideal ou superordenada”.¹³⁵

Jung foi, muito provavelmente, o primeiro grande pensador da psique humana que ampliou o olhar nessa direção. Ao interromper sua relação com Freud, abandonou os conceitos newtonianos da psicanálise e avançou em seus estudos e conceitos, que se voltaram de forma compatível à visão da física moderna.¹³⁶

Em sua obra *Aion*, Jung expressou-se da seguinte maneira:

Mais cedo ou mais tarde, a física nuclear e a psicologia do inconsciente se aproximarão cada vez mais, já que ambas, independentemente uma da outra e a partir de direções opostas, avançam para território transcendente. [...] A psique não pode ser totalmente diferente da matéria, pois como poderia de outro modo movimentar a matéria? E a matéria não pode ser alheia à psique, pois de que outro modo a matéria poderia produzir a psique? Psique e matéria existem no mesmo mundo, e cada uma compartilha da outra, pois do contrário qualquer ação recíproca seria impossível. Portanto, se a pesquisa pudesse avançar o suficiente, chegaríamos a um acordo final entre os conceitos físicos e psicológicos. Nossas tentativas atuais podem ser arrojadas, mas acredito que estejam no rumo certo.¹³⁷

Ao que tudo indica, a perspectiva de Jung estava na direção correta; é fato que muitas das diferenças entre Freud e Jung sucedem-se de forma paralela às diferenças entre a física clássica e a física moderna ou, em outras palavras, entre o paradigma mecanicista e o holista.¹³⁸

Para Jung:

Intelectualmente, o *self* é apenas um conceito psicológico, uma ideia que serve para exprimir uma essência incognoscível que não podemos entender como tal, já que, por definição, ela transcende nosso poder de compreensão. Ele também poderia ser chamado “Deus dentro de nós”. Os primórdios de toda a nossa vida psíquica parecem estar inextricavelmente enraizados nesse ponto, e todos os nossos propósitos mais elevados e supremos parecem estar lutando por ele.¹³⁹

¹³⁴ JUNG, 2013d.

¹³⁵ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002. p. 193.

¹³⁶ JUNG, 2013d.

¹³⁷ JUNG, 2013d, p. 306-307.

¹³⁸ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2013d.

¹³⁹ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002. p.193.

Em relação ao *modus operandi* do *self*, podemos realizar a seguinte comparação: sendo o núcleo de uma área energética, a meta é conquistar um padrão de personalidade e de existência que, como potencialidade, foi-nos dado *a priori*. O ego, dessa forma, é considerado não o construtor da personalidade, mas um agente parcialmente subordinado de um planejamento pré-especificado, um planejamento que vai muito além de valores e objetivos conscientes do ego e que pode, inclusive, em muitos momentos, andar na contramão das propostas do ego.¹⁴⁰

A maturidade e o desenvolvimento nos intimam a um confronto entre ego e *self*. Os choques com a realidade frustram as perspectivas infladas e alimentam uma repulsão, um estranhamento entre o ego e o *self*. Esse estranhamento apresenta, como simbolismo, imagens de queda, ferida incurável, tortura infundável. Com certeza, a partir de tais imagens, que começam a participar do processo, o ego não somente será castigado, mas também ferido. Essa ferida pode ser melhor compreendida como um dano dirigido ao eixo ego-*self*. A prática clínica nos conduz à conclusão de que o equilíbrio do ego depende, em todos os níveis do desenvolvimento, dessa rica conexão com o *self*. A afinidade entre ego e *self* é ilustrada mitologicamente pela doutrina do Antigo Testamento, em que se observa que o homem (ego) foi criado à imagem e semelhança de Deus (*Self* ou Si-Mesmo). Portanto, o eixo ego-*self* simboliza a ligação, a conexão essencial, vital, que deve ser mantida relativamente intacta, caso o objetivo seja o de que o ego suporte dificuldades, dores, tensões e, assim, cresça e evolua. Esse é o canal de comunicação entre a personalidade consciente e a psique arquetípica.¹⁴¹

Quando no estado de alheamento, o ego, além de perder a identificação com o *self* (o que é considerado desejável), também se desvincula dele, o que é extremamente desfavorável e indesejável. A conexão entre ego e *self* é de vital relevância para a saúde psíquica, já que é essa conexão que fornece base, além de segurança, ao ego. Também fornece energia, interesse, propósito, significado, de forma que, em sua falta, quando essa conexão se fragiliza ou se fratura, tem-se como resultado o vazio, o desespero, a falta de sentido para a vida e, inclusive, em casos mais graves, a psicose ou o suicídio.¹⁴²

¹⁴⁰ JUNG, 2013d.

¹⁴¹ JUNG, 2013d.

¹⁴² EDINGER, Edward Ferdinand. **Ego e arquétipo**: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos de Jung. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 2012. p. 72.

A realização do *self* como ego expressa constrangimento ou, até mesmo, deformação do *self*, já que os componentes sociais disponíveis e familiarmente aprovados da imagem do ego, bem como as séries de valores e objetivos da pessoa, serão sempre reduzidos e, conseqüentemente, limitadores.¹⁴³

O ego é uma realização estática, fracionada ou distorcida do *self*, uma construção de *estranhamento do 'self'*. Whitmont diz, a esse respeito:

O drama da vida parece desenvolver-se como um jogo dialético entre a posição inicial unilateral da orientação do ego — aquilo que descobrimos que “somos” quando chegamos à primeira consciência de nós mesmos — e as exigências opositoras posteriores do Self, que empurram para uma nova direção com as exigências de que sejamos aquilo que “estamos destinados a ser”.¹⁴⁴

Adentraremos, no próximo capítulo, no entendimento de Carl Gustav Jung sobre a relação entre saúde mental e espiritualidade, buscando abordar mais material reflexivo para a Teologia Prática. Iniciamos afirmando que, na Psicologia Analítica, não há a preocupação com o diagnóstico, pois, antes de tudo, buscar-se compreender a dinâmica do processo do paciente, sendo que o sintoma, nesse sentido, é apenas um dos aspectos a serem levados em consideração.

Também trataremos da importância que Jung concedia à dimensão religiosa do e para o ser humano, que, digamos de passagem, foi diametralmente oposta à de Freud, pois Jung entendia que a vida e os seres humanos eram grandiosos demais para que fossem enquadrados em pensamentos e teorias essencialmente materialistas. Igualmente, abordaremos a visão desse eminente pensador da alma humana, que, dono de intensa sensibilidade e acurada capacidade de observação, constatou que a religião e a religiosidade do ser humano são fundamentais para a manutenção da saúde.

Concluindo, acrescentamos, ainda, o desejo de que, realmente, o conteúdo aqui apresentado, sobre a estrutura da dinâmica psíquica desenvolvida por Jung venha a auxiliar e a ampliar a compreensão de teólogos e teólogas, bem como de todas as pessoas que declaram valorizar a espiritualidade *profunda e consciente*. Por que dizemos espiritualidade profunda e consciente? Porque consideramos que a verdadeira espiritualidade não reside em superfícies, não possui um sentido raso e

¹⁴³ EDINGER, 2012.

¹⁴⁴ WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002. p. 225.

momentâneo. Porque não pode ser somente ensinada; é preciso que reflitamos profundamente sobre ela. Porque é fundamental ao ser humano o entendimento de sua própria dinâmica e estrutura – em todas as dimensões –, e isso é complexo, tanto quanto riquíssimo. Porque acreditamos que tanto o fazer teológico do aconselhamento pastoral como o atendimento profissional da Psicologia Analítica objetivam conduzir a pessoa ao redescobrimento de sua realidade, sua origem, que é espiritual, e à percepção da finalidade de sua existência e de seu futuro, e é justamente isso que ajuda o ser humano a estruturar as bases de segurança para todas as lutas, os desafios, as dificuldades e os sofrimentos.

Finalmente, gostaríamos de citar uma frase, que, em nosso entendimento, ilustra a busca de Jung, que sempre pesquisou cientificamente, observando, auto-observando-se, refletindo profundamente sobre a realidade religiosa da psique e sua dinâmica no ser humano, que, para ele, era e é uma realidade intrínseca: “O que é real ciência senão pura religião procurando por toda a parte os verdadeiros mandamentos?”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Frase atribuída a Alfred Noyes.

4 O ENTENDIMENTO DE CARL GUSTAV JUNG SOBRE ESPIRITUALIDADE E SUA RELAÇÃO COM A SAÚDE

Neste capítulo, trataremos sobre a importância que a espiritualidade tinha para Carl Gustav Jung, bem como a relação que ele estabelecia com a saúde, e, conseqüentemente, sua importância para a qualidade de vida do ser humano. Procuramos, desse modo, fortalecer a compreensão da Teologia Prática sobre o valor da Psicologia Analítica para as pesquisas e estudos, de forma geral.

Para Jung, doenças, patologias, sofrimento e dores decorrem, em primeiro lugar, do afastamento do ser humano da espiritualidade, de uma visão transcendente da existência. Jung pesquisou, de forma acadêmica, intensa e séria, a psicofisiologia do ser humano, e, com base na compreensão da dinâmica psíquica, poderemos também entender o porquê da existência das patologias e dos recursos para a busca de saúde, equilíbrio e de uma vida mais plena, em todos os sentidos, mesmo que, muitas vezes, haja graves crises pessoais e coletivas.

Ainda atualmente, não são poucos os especialistas que consideram suspeita de esoterismo ou desprovida de lógica uma psicologia que considere a dimensão espiritual do ser humano. Essa realidade se torna evidente na academia, por exemplo, podendo ser destacado, nesse contexto, o estudo da psicologia, em que essa dimensão humana ainda não é estudada conforme deveria. Contudo, Jung observou que, por séculos, os símbolos, os rituais e os dogmas das religiões uniam a energia psíquica dos indivíduos e a das nações, em tradições que serviam de testemunho para o sentido da vida. Além disso, serviam como rios subterrâneos, nutrindo as várias civilizações.¹⁴⁶

Em seus estudos científicos que envolviam a mente humana, Jung defrontou-se constantemente com o fenômeno religioso, a tal ponto que essa realidade lhe prendia o interesse e ocupava o núcleo central de seus escritos, principalmente em seus últimos anos de vida.¹⁴⁷

Fixando seu trabalho em um nível absolutamente científico, constatou, de forma precisa e clara, toda e qualquer manifestação daquilo que podemos denominar “fator religioso” – tomado em sua dimensão universal –, envolvendo, portanto, as

¹⁴⁶ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Rev. técnica Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2012a.

¹⁴⁷ JUNG, 2012a.

representações religiosas do ser humano primitivo, bem como todas as formas de religião que se apresentavam nas fases mais aprimoradas da cultura humana, ou seja, na cultura e nas tradições do Ocidente e do Oriente, ao longo de séculos.¹⁴⁸

Com base nessas investigações, Jung entendeu como “conteúdos arquetípicos da alma humana” as representações primaciais coletivas que estão na essência das inúmeras formas de religião. Apesar de, ao falar sobre “Deus”, nunca ter tido o objetivo de demonstrá-lo, no sentido que as várias religiões lhe atribuem, Jung compreendeu e admitiu que, na estrutura mais íntima da mente humana, há uma potencialidade nata, que atua como uma *função transcendente* a conduzir e impulsionar o ser humano em busca de Deus e de conexão com ele através da Religião.¹⁴⁹

A relevância desse assunto, analisado a partir da dimensão psicológica, revela o mais amplo interesse de Jung, sendo ele o explorador insuperado nas pesquisas da Psicologia Profunda. Também para Jung, o ramo da psicologia médica que ele representava possuía ligação com a religião, já que a religião faz parte de uma das manifestações mais antigas e universais da alma humana. Nesse sentido, podemos entender que qualquer tipo de psicologia que se volte ao estudo da estrutura psicológica da personalidade humana deve reconhecer que a religião, além de ser um fenômeno histórico ou sociológico, é um tema importantíssimo para um imenso número de seres humanos.¹⁵⁰

Ainda, Jung mantinha-se fiel ao ponto de vista fenomenológico. Não considerava como um descumprimento dos princípios do empirismo científico se, em alguns momentos, se permitisse elaborar reflexões que ultrapassassem o simples volume e a classificação de conteúdos proporcionados pela experiência¹⁵¹, e, assim, salientava que não poderia haver experiência possível sem uma reflexão, pelo simples fato de que a “experiência” constituía um processo de assimilação sem o qual não haveria compreensão alguma. Nesse sentido, deduzimos que Jung aborda os fatos psicológicos a partir não somente de um ângulo filosófico, mas de uma análise científico-natural.¹⁵²

¹⁴⁸ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

¹⁴⁹ JUNG, 2012a.

¹⁵⁰ JUNG, 2012a.

¹⁵¹ JUNG, 2012a.

¹⁵² JUNG, 2012a.

Consideramos importante para a Teologia Prática refletir novamente sobre a seguinte questão: o fenômeno religioso, espiritual, para ser realmente compreendido e vivenciado em sua plenitude pelo ser humano, necessita da estrutura psíquica em sua totalidade. O ser humano, com suas sensações, percepções e seu campo emocional; com o ego para discernir, ampliando o campo da consciência e buscando significação para todas as suas experiências e vivências da dimensão espiritual, não foge à regra, pois tudo isso deve proporcionar sentido para o indivíduo.

Além disso, Jung enfatiza que a existência psicológica é subjetiva; portanto, uma ideia só ocorre em um indivíduo. Ao mesmo tempo, é objetiva, na medida em que, a partir de um *consensus gentium*, é compartilhada por um grupo maior. Esse é o mesmo ponto de vista das Ciências Naturais, e, de acordo com a linha teórica de Jung, a psicologia trata das ideias e de outros conteúdos espirituais da mesma maneira que, por exemplo, a zoologia se dedica às inúmeras espécies animais.¹⁵³

Nesse sentido, Jung entendia:

Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* - *uma acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência.¹⁵⁴

Salientamos, ainda, que Jung encarava a religião como uma atitude do espírito humano, postura que, de acordo com o emprego original do termo, *religio*, poderíamos considerar uma observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos compreendidos como “potências”, ou seja: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou toda e qualquer outra designação dada pelo ser humano a tais fatores. Essa experiência teria mostrado de forma suficiente ao ser humano, em seu mundo pessoal, o poder, o perigo ou a utilidade, para, assim, tais potências merecerem respeito e serem consideradas tão grandiosas, belas e racionais a ponto de serem piedosamente adoradas e amadas.¹⁵⁵

¹⁵³ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. p. 18.

¹⁵⁴ JUNG, 2012a, p. 19.

¹⁵⁵ JUNG, 2012a.

Ressaltamos outro aspecto importante: Jung não se referia a nenhuma denominação religiosa ao usar o termo “religião”. De qualquer forma, em seu entendimento, a verdade é que toda e qualquer confissão religiosa, por um lado se originaria da experiência do numinoso e, por outro, da *pistis*, da fidelidade (lealdade), da fé e da confiança em uma definida experiência de caráter numinoso, tanto quanto na alteração de consciência que resulta disso, sendo um exemplo riquíssimo a conversão de Paulo. Enfim, podemos dizer que, para Jung, a palavra “religião” caracteriza a postura particular de uma consciência que foi transformada pela vivência do numinoso.¹⁵⁶

Diante disso, consideramos importante esclarecer que a palavra “espiritualidade” conforme atualmente é entendida não era comum na época de Jung; assim, “religião” e “religiosidade” eram as denominações estabelecidas.

De fato, historicamente, não foi estabelecida uma discriminação clara entre espiritualidade e religião. Esse discernimento surgiu junto à ascensão do secularismo, o que gerou uma frustração pública em relação às organizações religiosas. Dessa forma, ainda que a religião e a religiosidade englobassem as dimensões individual e pessoal, bem como a institucional, a expressão “espiritualidade” surgiu como algo particular, que se unia à transcendência individual, como algo sensitivo, que busca por sentido. A expressão “religiosidade”, por sua vez, foi se convertendo em um conceito reduzido à organização formal, às instituições, à teologia e aos rituais.¹⁵⁷

Portanto, podemos dizer que a religiosidade e a religião eram compreendidas e pesquisadas por Jung da mesma forma que a chamada espiritualidade é compreendida e pesquisada na atualidade. Entre as pessoas que se dedicam a essas pesquisas, citamos Koenig, McCullough e Larson, ou seja, diz respeito a “relação com o sagrado ou o transcendente (Deus, poder superior, realidade última)”.¹⁵⁸

Além disso, a espiritualidade já há algumas décadas é considerada um dos pilares do desenvolvimento de uma sociedade realmente humana. Cada indivíduo a define de forma pessoal e particular, sendo necessário, para ser considerada verdadeira, voltar-se com amor profundo a tudo o que seja humano. A cada dia, percebe-se o crescimento, na sociedade, de uma busca de opinião firme, com bases

¹⁵⁶ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. p. 20-21.

¹⁵⁷ JUNG, 2012a.

¹⁵⁸ KOENIG; MCCULLOUGH; LARSON *apud* MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Espiritualidade & Saúde Mental: o desafio de reconhecer e integrar a espiritualidade no cuidado com nossos pacientes. **Zen Review**, [s. l.], p. 1-6, 25 mar. 2009. p. 3.

em provas e, principalmente, por razões pessoais, íntimas, sobre a dignidade do ser humano.

Além disso, em relação à espiritualidade, é possível observarmos, nas últimas décadas, um aumento no número de indivíduos que se dizem *spiritual, but not religious*, ou seja, “espirituais, mas não religiosos”. Nesse contexto, destacamos a importância do artigo *Espiritualidade sem religião: o cultivo da qualidade humana*, de José Álvaro Campos Vieira e Flavio Senra, que apresenta uma reflexão sobre espiritualidade sem religião, não religiosa ou laica. Os buscam autores demonstrar que as pessoas sem religião vivem uma espiritualidade desligada das instituições, de maneira autônoma e independente. Sua pesquisa evidencia que o modo de viver a experiência religiosa – ou do que essas pessoas entendem por fé – está intensamente vinculada a uma orientação individual.¹⁵⁹

Procurando compreender essa interrupção de qualquer vínculo com as instituições religiosas, as narrativas colhidas na referida pesquisa revelam que as pessoas sem religião prezam pelo princípio de liberdade e que o modelo alicerçado em submissão, coerção explícita, rotina e hierarquia não é aceito por esse novo contexto. Essas pessoas não aceitam, nem sequer reconhecem, a coordenação da dimensão de suas crenças realizada por autoridades e/ou por instituições religiosas, o que os autores sinalizam como um grande desafio.

De acordo com Marià Corbí, o engrandecimento da qualidade humana profunda é um percurso sem roteiro predefinido, sem mapa e sem chefe. O autor indica apenas por onde começar, ou seja, pelo desenvolvimento do silenciamento de nossa necessidade, pela extinção de todas as interpretações, representações e desejos que condensamos desde a relativa perspectiva da realidade. Nesse sentido, o indivíduo que busca viver esse silenciamento se defronta com a realidade tal qual ela é, e não de acordo com o que imagina ou necessita. É fundamental ressaltarmos, nesse caso, que silenciar não significa viver de forma apática a realidade, mas, ao contrário, é audaciosamente calar o ego para assim perceber o mais claro possível, a outra realidade, que está atrás da realidade imediatamente percebida. Essa postura possibilita respeito, acolhimento e valor a tudo o que existe.¹⁶⁰

¹⁵⁹ VIEIRA, José Álvaro Campos; SENRA, Flávio. Espiritualidade sem religião: o cultivo da qualidade humana. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, n. 149, p.605-633, set./dez. 2020.

¹⁶⁰ VIEIRA; SENRA, 2020, p. 605-633.

Dessa forma, como estudioso e pesquisador, Jung refletiu psicologicamente sobre o todo que envolve a psique. Constatou o quanto a religião faz parte da vida psíquica, além de ter reconhecido que a religiosidade é um dos agentes fundamentais para a cura. Na análise e na terapia, surgem temas religiosos, questões sobre o sentido da vida, e o que distingue a teoria de Jung de todas as demais linhas teóricas é o fato de ter como ponto central o mergulho na busca de sentido. A questão religiosa, desde sempre, foi compreendida por ele como inerente ao processo de análise e ao processo de individuação. Ao tratar da saúde do ser humano, buscando recuperá-la em sua totalidade, o espaço e o tempo da terapia devem também se voltar ao numinoso, à busca de sentido, a tudo o que envolve as questões espirituais e religiosas, inseparáveis da existência humana.¹⁶¹

Jung afirma, de forma enfática: “Assim como o corpo precisa ser nutrido, não com um alimento qualquer, mas só com aquele que lhe convém, assim a psique tem necessidade do *sentido* de sua vida” (grifo do autor).¹⁶²

Para Jung, tornar realidade em nossa vida a orientação que vem registrada em nossas almas é o que cura nossa unilateralidade, tendo como resultado a saúde, em toda a sua amplitude.

Concluindo, imaginamos que seja esse o motivo pelo qual Jung colocou, gravado em pedra, o conhecido e misterioso oráculo de Delfos acima da porta principal de sua casa, em Küsnacht, nos arredores de Zurique: *Vocatus atque non vocatus Deus aderit*, cuja tradução é “Chamado ou não chamado, Deus estará presente”. Dessa forma, podemos pensar que ele fez questão de, diariamente, lembrar a si mesmo, bem como a seus pacientes, do Salmo 111:10: *Timor dei initium sapientiae* (“O Senhor é o princípio da sabedoria”).¹⁶³

Inclusive, o pensador valorizava a busca por *sentido*, sendo, portanto, importante afirmarmos que a psicologia junguiana é uma psicologia *com alma*, chegando ele ao ponto de declarar que “a alma é o maior de todos os milagres cósmicos”¹⁶⁴. Assim, na perspectiva junguiana, a alma supera totalmente este mundo e este tempo, sendo isso que, basicamente, possibilita-nos firmar os pés no chão,

¹⁶¹ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2013d.

¹⁶² JUNG, 2013d, p. 371.

¹⁶³ JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2003. V. III. p. 303-304.

¹⁶⁴ JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989. p. 21.

trabalhar na construção deste mundo e nos elevar acima e além do imediatamente atingível, promovendo o olhar sobre o todo que nos circunda.¹⁶⁵

Jung não tinha sequer uma dúvida sobre o valor das religiões, de maneira que, afirmativamente, declarou: “Minha opinião é que as religiões se acham tão próximas da alma humana, com tudo que elas exprimem, que a psicologia de maneira alguma pode ignorá-las”¹⁶⁶. Logo, foi a partir de suas observações e pesquisas que se voltou ao desenvolvimento de uma psicologia da experiência religiosa, que, para ele, fazia parte de um fenômeno psíquico. Essa realidade levou-o a afirmar também: “Deus nunca falou com o ser humano senão pela alma, e a alma o entende, e nós percebemos isso como algo psíquico. Quem chama isso de psicologizar renega o olho que vê o sol”.¹⁶⁷

Consequentemente, Jung mantinha a compreensão de que a psique era um campo de experiência do numinoso, justificando novas formas de se verem os fenômenos e as vivências religiosas, o que, até aquele ponto, não havia surgido na psicologia da religião. Tais fenômenos e experiências espirituais tinham valor inestimável para ele, em tal dimensão, que reflete da seguinte maneira:

Se tentarmos definir a estrutura psicológica da experiência religiosa, isto é, da experiência integradora, curadora, salvadora e abrangente, parece que a fórmula mais simples que podemos encontrar é a seguinte: na experiência religiosa, o homem se depara com um outro ser, espiritual, superpoderoso”.¹⁶⁸

Para Jung, as vivências espirituais põem os seres humanos em contato com dimensões que vão além da consciência ordinária, ao ponto de, em muitos momentos, o estudioso referir-se ao “transcendente-empírico”. Ele salientava “uma observação acurada e conscienciosa daquilo que Rudolf Otto chamou de *numinosum*”¹⁶⁹. Nesse sentido, destacamos que essa definição vale para todas as formas de religião, inclusive para as primitivas, ou não cristãs, o que demonstra a maneira respeitosa e absolutamente tolerante de Carl Gustav Jung para com essas questões.

¹⁶⁵ SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

¹⁶⁶ JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. 10 ed. Tradução Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013e. p. 15.

¹⁶⁷ JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2001. V. I. p. 114.

¹⁶⁸ JUNG, Carl Gustav. **Um mito moderno sobre coisas vistas do céu**. 6. ed. Tradução Eva Bornemann Abramowitz. Petrópolis: Vozes, 2013f. p. 52.

¹⁶⁹ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. p. 19.

4.1 Bases lançadas por Jung sobre a questão psicofisiológica do ser humano

Seguindo a linha de raciocínio encontrada na Psicologia Analítica, como vimos no capítulo anterior, sobre a compreensão não mecanicista do ser humano, consideramos fundamental resgatar a seguinte reflexão de Jung:

Mais cedo ou mais tarde, a física atômica e a psicologia do inconsciente terão que se aproximar significativamente uma da outra, pois as duas, independentes entre si e partindo de lados opostos, avançarão em um domínio transcendental: aquela, com a noção do átomo e esta com a noção do arquétipo.¹⁷⁰

A analogia extraída da Física não é uma digressão, porque o próprio esquema dos símbolos representa a descida ao seio da matéria e postula a identidade do exterior com o interior. A psique não pode ser “coisa inteiramente diversa” da matéria, pois, se o fosse, como poderia movimentar a matéria? Também a matéria não pode ser estranha à psique, pois como poderia esta produzir a matéria? A psique e a matéria estão em um só e mesmo mundo, e uma participa da outra, senão qualquer ação recíproca seria impossível.¹⁷¹

Salientamos também que o importante físico Fritjof Capra, em sua obra *O ponto de mutação*, declara:

Carl Gustav Jung foi talvez o primeiro a estender a psicologia clássica a esses novos domínios. Ao romper com Freud, ele abandonou os modelos newtonianos de psicanálise, e desenvolveu numerosos conceitos que são inteiramente compatíveis com os da física moderna e da teoria geral de sistemas.¹⁷²

Tanto a Psicologia Analítica quanto a Física realizaram achados extremamente transformadores no que se refere ao mergulho em seu objeto de pesquisa. A Física, ao ampliar imensamente seu entendimento sobre a matéria, terminou por construir uma ligação fundamental com a psique.

Da mesma forma, Jung, em suas pesquisas sobre a psique, descobrindo o mundo arquetípico, voltou-se a uma amplitude maior de suas teorias, alicerçando a ponte entre a psique e a matéria, cujos elementos constitutivos eram os arquétipos. Assim, antes de aprofundarmos a relação entre saúde e espiritualidade na visão de Jung, gostaríamos de mencionar as bases lançadas por ele sobre a psicofisiologia. Já

¹⁷⁰ JUNG, Carl Gustav. **Estudos Experimentais**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

¹⁷¹ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2013d. p. 306-307.

¹⁷² CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1982. p. 351.

em 1906, Jung instaurou os alicerces em busca da compreensão da problemática psique-corpo, quando desenvolveu o teste de associação de palavras. Aplicado primeiramente com o intuito de diagnosticar neuroses e psicoses por meio dos complexos que afloravam durante as experiências realizadas, na realidade mostrou-se como um campo de análise relevante sobre a psicofisiologia humana.

Em sua obra *Estudos experimentais*, Jung afirma:

O complexo em neuroses psicógenas que se revela nas associações constitui a *causa morbi* (pressuposta a disposição). As associações podem ser instrumento valioso para a descoberta do complexo patogênico...[...] as associações nos proporcionam uma visão experimental da estrutura psicológica do sintoma neurótico: os fenômenos histéricos e obsessivos derivam de um complexo. Os sintomas físicos nada mais são do que retratos simbólicos do complexo patogênico.¹⁷³

Portanto, por meio das experiências de associação de palavras, Jung conseguiu verificar que o complexo possuía autonomia e substituía o poderio constelador do ego (ou complexo egóico). A esse respeito, ele diz:

O complexo tem na histeria grande autonomia e tendência a uma existência ativa e separada que reduzem e substituem progressivamente a força consteladora do complexo do eu. Assim vai se criando aos poucos uma nova personalidade mórbida, cujas tendências, julgamentos e decisões só caminham na direção do querer ser doente. Esta segunda personalidade devora o que restou do eu normal e o força a entrar no papel de um complexo secundário (oprimido). Um tratamento adequado da histeria deve, portanto, fortalecer o que restou do eu normal e isto se consegue introduzindo algum novo complexo que liberte o eu do domínio do complexo da doença.¹⁷⁴

No Laboratório da Clínica de Psiquiatria em Zurique, Jung, juntamente com Peter Peterson, desenvolveu uma ampla pesquisa sobre as reações psicofísicas de pessoas saudáveis e psicopatológicas. Os objetivos de tal pesquisa eram comprovar o valor do chamado reflexo psicofísico galvanizado, determinando suas variações normais e patológicas; estudar a curva respiratória nessas mesmas relações; e, ainda, realizar uma comparação com as curvas galvanométricas e pneumatográficas tomadas simultaneamente pelo quimógrafo, sob a influência de inúmeros estímulos.¹⁷⁵

As pesquisas de associação foram a base para o estudo experimental do comportamento dos complexos, bem como da relação entre psique e corpo, o que

¹⁷³ JUNG, Carl Gustav. **Estudos Experimentais**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. Parágrafo 727. p. 361.

¹⁷⁴ JUNG, 2012b, p. 454.

¹⁷⁵ JUNG, 2012b, Parágrafo 1036, p. 543.

gerou a possibilidade de uma mais ampla compreensão sobre a estrutura egóica e do inconsciente pessoal.¹⁷⁶

Assim, no experimento de associações, é possível constatar que o complexo e seu material associativo gozam de uma autonomia incomum na constituição hierárquica da psique, de maneira que se poderia compará-los a sujeitos rebeldes. Os estudos demonstraram que essa autonomia fundamenta-se na intensa carga emocional do complexo, pois a emoção ocupa um lugar muito independente na estrutura hierárquica da psique e, assim sendo, com muita facilidade pode quebrar o autocontrole e a autoconsciência do indivíduo. Portanto, podemos demonstrar psicofisicamente a carga emocional do complexo.

Para designar essa especificidade do complexo, Jung usou o termo “autonomia”. Ainda, uma vez que o conceito de eu nada mais é, psicologicamente, do que um complexo de ideias, que é mantido agrupado, coeso e fixo pelos sentimentos “cenestésicos”, e uma vez que suas intenções ou inervações não se revelem – sozinhas – mais fortes que as do complexo secundário (inclusive sendo perturbadas por elas), o complexo do eu pode facilmente estar em situação paralela ao secundário ou comparada a ele. O resultado dessa comparação é uma certa semelhança psicológica, já que a carga emocional do complexo secundário baseia-se igualmente em sentimentos “cenestésicos”, e, assim, tanto o eu quanto o complexo secundário podem ficar por um tempo indeterminado separados ou reprimidos, o que se pode observar objetivamente nos delírios histéricos e em outras divisões da personalidade. Nesses casos, é perceptível que o complexo secundário realiza temporariamente como que uma substituição do eu, e é como se outra personalidade se impusesse. Podemos dizer que um complexo forte carrega em si todas as características de uma personalidade separada, e, nesse sentido, também é possível afirmarmos que um complexo é como uma espécie de psique secundária que, de alguma forma deliberada (mas desconhecida do indivíduo), possui algumas intenções que simplesmente atravessam as da pessoa.¹⁷⁷

O resultado dos esforços contrários são os sintomas histéricos que têm sua base no complexo e são tão mais fortes e determinados quanto maior for a autonomia do complexo. Jung, inclusive, assinala que há certa razão na superstição dos povos,

¹⁷⁶ JUNG, Carl Gustav. **Estudos Experimentais**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. Parágrafo 1036. p. 543.

¹⁷⁷ JUNG, 2012b.

quando se diz que as pessoas que sofrem de histeria ou de doenças mentais estariam possuídas por demônios, pois, realmente, levam em si mesmas complexos que às vezes destroem completamente seu autocontrole. Assim, de alguma forma, a superstição é verdadeira ao mencionar a possessão, já que os complexos se comportam de maneira tão autônoma em relação ao eu, que lhe impõem uma vontade estranha¹⁷⁸. Ainda, para Jung, na profundidade da mente de alguém que seja paciente histérico, há sempre uma ferida antiga, que causa uma dor profunda, ou, dito em vocabulário da Psicologia Analítica, um complexo tomado de afeto.

Os arquétipos, de acordo com Jung, situam-se em uma camada não pessoal do inconsciente, herança dos conteúdos da humanidade, que se encontram na dimensão da psique denominada “inconsciente coletivo”, após chamada de psique objetiva¹⁷⁹. Como vimos no capítulo dois, o arquétipo é “um elemento do espírito”, o instinto, “natureza pura não falsificada”, se considerado como uma entidade paradoxal. Não é incomum a implantação de paradoxos na ciência, inclusive nas ciências naturais, como é o caso, por exemplo, muito comentado, do elétron, que é apresentado como partícula, mas também, em muitos momentos, como onda. Essa realidade se completa mutuamente.¹⁸⁰

Ao longo dos anos, Jung foi estudando essas questões, e sua concepção de antinomia sobre o arquétipo não apenas continuou intacta, mas foi, sem sombra de dúvida, aprimorada e aprofundada. Na obra *O Mito do Significado*, Jung, para ilustrar a diferença entre o arquétipo em si e sua expressão como conteúdo arquetípico, costumava usar a analogia da rede cristalina presente na água-viva: algo indiscernível (o arquétipo *per se*, a estrutura irrepresentável e ordenadora no inconsciente), que apenas surge como um cristal segundo o modo próprio com que se unem os íons e as moléculas (o material experimental). Cada cristal opera a estrutura básica da rede, mas de uma maneira absolutamente variada e individual (a imagem arquetípica na consciência).¹⁸¹

De acordo com Jaffé, quando Jung se refere à natureza dos arquétipos, afirmando que esta não deve ser designada como psíquica, ele teria se baseado no fato de a natureza real do arquétipo como conteúdo do inconsciente coletivo

¹⁷⁸ JUNG, Carl Gustav. **Estudos Experimentais**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. p. 658-659.

¹⁷⁹ JUNG, 2012b.

¹⁸⁰ JUNG, 2012b.

¹⁸¹ JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989. p. 20.

conservar-se irreconhecível, de ser uma essência, um ente metafísico. Para ele, “o arquétipo é metafísico por transcender a consciência”. A partir de então, denominou o arquétipo “psicóide”, ou semelhante à alma.¹⁸²

Portanto, psicóide é um adjetivo que revela a possibilidade de algo ser tanto psíquico como não psíquico. Assim, o modelo arquetípico que até então fora descrito como uma antinomia entre instinto e espírito, agora atinge o máximo de tensão entre “espírito” e “matéria” ou “espírito” e “mundo”. Dessa forma, Jung não apenas sugere a possibilidade de uma “cunhagem” arquetípica do cosmos, mas vê no arquétipo psicóide uma “ponte para o assunto em geral”. Nesse sentido, a estrita separação entre psique e mundo é desfeita. Segundo Jung, quanto mais profundas as camadas da psique, mais vão perdendo sua singularidade individual à proporção que a profundidade aumenta, assim como a escuridão¹⁸³. Esse “aprofundamento” significa que, quanto mais se aproximam dos sistemas funcionais autônomos, mais vão se tornando coletivas, atingindo uma universalização e desaparecendo na materialidade do corpo, ou seja, nas substâncias químicas.¹⁸⁴

Tal visão de Jung sobre o arquétipo, ou seja, a caracterização do arquétipo como psicóide, com todas as consequências que isso carrega, é uma amplificação destemida, quando não lógica, do modelo original do arquétipo como uma totalidade antonômica e paradoxal. Seus aspectos formantes de amplo alcance (como espírito e natureza, como elemento natural da psique e do mundo) explicam sua aplicação às ciências espirituais e às ciências naturais, e também o pertencimento da psicologia profunda a ambos os domínios.¹⁸⁵

Essa contribuição teórica é fundamental para o entendimento da psicossomática, pois, de alguma forma, pode nos dar instrumentos para superar, ou para tentarmos superar, o eterno problema da clivagem corpo/ mente. A partir dessas colocações sobre o aspecto psicóide do arquétipo, podemos refletir sobre o fato de que o modelo arquetípico leva a perguntas sobre os próprios limites da psique e da matéria. Com certeza, um entendimento unicamente psicológico não teria capacidade de aprofundar o assunto, por meio de perguntas e respostas adequadas. Para que isso aconteça, é preciso um olhar e uma mente absolutamente abertos, levando em

¹⁸² JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989.

¹⁸³ JAFFÉ, 1989.

¹⁸⁴ JAFFÉ, 1989.

¹⁸⁵ JAFFÉ, 1989, p. 25-26.

consideração outras dimensões e possibilidades. Ou, dito de outra forma, a linha teórica psicológica teria que se valer de um olhar mais abrangente sobre a estrutura psíquica e a própria constituição do ser humano.¹⁸⁶

Consideramos importante lembrar que a medicina desenvolverá mil maneiras de auxiliar o corpo tocado em seu equilíbrio interno e que, por isso, será merecedora de nossa sincera e imensa gratidão, admiração e amor por todo o bem que busca. Entretanto, compete a nós, profissionais da Psicologia, tanto quanto a teólogos e teólogas e à Teologia Prática – em sua busca de inovação científica e atenta às necessidades da sociedade, em todos os sentidos –, praticarmos a medicina da alma, procurando amparar e esclarecer, auxiliar e acolher as pessoas que chegam a nós envoltas em dor e desamparo, passando por doenças psíquicas que, muitas vezes, estão vinculadas a questões espirituais. Portanto, quanto mais buscarmos ampliar o conhecimento e a compreensão acerca da relação psíquicoespiritual, maior será nosso preparo para lidar com essa tarefa.

Nesse contexto, podemos dizer que uma característica fundamental da Psicologia Analítica é sua transdisciplinaridade. Carl Gustav Jung aproximou-se de grandes pensadores de outras áreas importantes, que levavam consigo outros saberes, o que o fazia refletir, e assim foi desenvolvendo sua compreensão, estruturando e enriquecendo sua pesquisa.

Mais acima, assinalávamos que uma das disciplinas que dialoga clara e profundamente com a psicologia junguiana é a Física. Jung desenvolveu o modelo do arquétipo psicóide quando já havia tido contato com Albert Einstein. Foram as conversas com Einstein que o levaram a refletir sobre os limites entre psique e matéria e, logo após, sobre a questão da sincronicidade.

4.2 Sincronicidade

Um conceito fundamental, cuja compreensão é bastante complexa na teoria junguiana, é o de sincronicidade. Esse conceito não explica certos fenômenos, mas, antes, atenta para a questão do *sentido*. Parecia haver coincidências causais significativas, mas Jung não havia realmente se dedicado a estudá-las detalhadamente. O fenômeno da sincronicidade *pode ser proposto como uma lei*

¹⁸⁶ JAFFÉ, Anieli. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989.

complementar ao da causalidade; porém, Jung somente se dedicou a estudar profundamente o assunto após cerca de vinte anos de observações, buscando referências nas inovadoras descobertas da Física Quântica. Assim, podemos dizer que suas revolucionárias teorizações fundamentam-se em um pressuposto fenomênico, ou seja, na existência de *coincidências* que têm significado, mas não têm explicação a partir da lei da causalidade entre o mundo físico e o subjetivo do ser humano. São sonhos, pensamentos, ideias repetidas, que surgem ao mesmo tempo no mundo físico exterior.¹⁸⁷

Os fenômenos considerados como percepção extrassensorial (PES) chamaram muito a atenção de Jung e foram fundamentais no desenvolvimento da sua teoria sobre a sincronicidade. Inicialmente, chamaram-lhe a atenção os trabalhos de J. B. Rhine e seus estudos sobre experiências de percepção extrassensorial com o uso de cartas de um baralho especial. Essas pesquisas são marcantes, pois destacam a ideia da coparticipação do indivíduo em alguns eventos externos e da interferência do fator subjetivo, ou da emoção, nesses eventos. Nos experimentos com o chamado baralho de Rhine, uma carta era mostrada em um ambiente, e, estando em outro, uma pessoa procurava dizer que carta havia sido mostrada, de um grupo de cinco cartas possíveis.¹⁸⁸

A frequência com que ocorriam os acertos foi muito maior do que a média prevista dos acertos possíveis. Sempre que havia o *interesse* na experiência, havia uma emoção positiva favorável, resoluta, envolvida no processo. Quando não havia interesse, ou até certo desasco, foi constatado um nível muito baixo da média prevista em relação aos acertos.¹⁸⁹

Esse envolvimento indiscutível da subjetividade – e, portanto, do inconsciente – com o mundo material foi uma das importantes referências para Jung em seu estudo sobre sincronicidade. A sincronicidade requer emoção e conteúdos pessoais, e Jung percebeu que, inúmeras vezes, ocorria um estado de *rebaixamento de nível mental*, de forma que o controle consciente se interrompia, fazendo com que o ego ficasse mais suscetível à interferência de uma dimensão arquetípica do inconsciente. Como já citamos, o arquétipo apresenta a característica de *transgressividade*, ou seja, surge

¹⁸⁷ BOECHAT, Walter. **O corpo psicoide**: a crise de paradigma e o problema de relação corpo-mente. 2004. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. p. 119.

¹⁸⁸ BOECHAT, 2004.

¹⁸⁹ BOECHAT, 2004.

ao mesmo tempo dentro e fora, o que favorece a manifestação de eventos de sincronicidade.¹⁹⁰

Portanto, para chegar à formação final de sincronicidade, Carl Jung precisou elaborar o conceito de “psicóide”, que é próprio do arquétipo, bem como o de “transgressividade”. Jung, sobre a transgressividade, diz:

Apesar de associados com processos causais, ou “carreados” por eles, eles (os arquétipos) estão continuamente ultrapassando seus próprios limites, um procedimento ao qual eu daria o nome de “transgressividade”, porque os arquétipos não são encontráveis exclusivamente na esfera psíquica, mas podem ocorrer tanto quanto em circunstâncias que não são psíquicas (equivalência de um processo físico externo com um processo psíquico).¹⁹¹

Para Jung, a sincronicidade expõe um significado aprioristicamente relacionado à consciência humana, e parece existir fora do homem. Há uma hipótese equivalente na filosofia de Platão, que admite a existência de imagens ou modelos transcendentais das coisas empíricas, que são as denominadas formas, *species*, das quais as coisas são cópias. Essa elaboração não representou a mínima dificuldade para os tempos antigos e, além disso, era aceita como uma evidência em si mesma. A ideia de um significado por pressuposição igualmente se encontra na Matemática mais antiga, como a paráfrase do matemático Jacobi ao poema *Arquimedes e seu Pupilo*, de Schiller. O matemático elogia os cálculos da órbita de Urano, e conclui com os seguintes versos: “As coisas que contemplas no cosmo são apenas um reflexo da glória divina, é na multidão do Olimpo que o número eterno tem o império”. Ainda, é do grande matemático Gauss a frase: “Deus pratica a matemática”.¹⁹²

Acrescentamos, ainda, que Jung, em uma nota de rodapé afirma:

[...] em vista da possibilidade de que a sincronicidade seja não só um fenômeno psicofísico, mas pode acontecer sem a participação da psique humana, eu gostaria de mencionar que, neste caso, já não se deveria falar em significado, mas em *equivalência* ou conformidade.¹⁹³

¹⁹⁰ BOECHAT, Walter. **O corpo psicoide**: a crise de paradigma e o problema de relação corpo-mente. 2004. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. p. 120.

¹⁹¹ BOECHAT, 2004, p. 123.

¹⁹² JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a. p. 93.

¹⁹³ JUNG, 2014a, p. 92.

4.3 A sincronicidade e o paralelo psicofísico

Em parte, já abordamos o paralelo psicofisiológico neste estudo, de modo que, neste subcapítulo, analisaremos a questão sob o aspecto da sincronicidade.

Na psicologia junguiana, a sincronicidade é considerada um instrumento teórico e clínico muito importante para o trabalho com a totalidade mente-corpo. Certas relações entre a alma e o corpo são realmente incompreensíveis, inexplicáveis sob a ótica causalidade cartesiana. São inúmeras patologias e sintomas que abrangem o *continuum* psicofísico e que põem a prova qualquer justificativa em termos de causa e efeito.¹⁹⁴

A noção de sincronicidade, como já mencionamos, está associada à de *inconsciente psicóide*, ou seja, uma camada do inconsciente muito profunda, absolutamente inacessível à consciência, que tem propriedades conjuntas com o mundo orgânico; assim, podemos dizer que o *mundo psicológico* e o *mundo fisiológico* são duas faces da mesma moeda.¹⁹⁵

Jung, em uma carta dirigida ao Dr. Henry A. Murray, declara:

A suposição de que a psique só assimile o que se origina de objetos externos ou aquilo que se impõe a ela de fora baseia-se num grande erro. Se assim fosse, nosso inconsciente só produziria imitações exatas de fatos externos; mas isto não é o caso. Para mim interessa sobretudo a psique como tal, por isso deixo de considerar o corpo e o espírito. A filosofia e a teologia sabem tudo sobre o espírito. A fisiologia e a medicina sabem tudo sobre o corpo; mas eu sou apenas um modesto psicólogo, cujo assunto específico é estudar a natureza própria da psique. Corpo e espírito são para mim meros aspectos da realidade psíquica. A experiência psíquica é a única experiência direta. *O corpo é tão metafísico quanto o espírito*. Se perguntarmos ao físico moderno o que é o corpo, teremos diretamente o reconhecimento de uma realidade psíquica.¹⁹⁶ (Grifo nosso).

Portanto, a sincronicidade, para Jung, refere-se à existência de dois ou mais eventos que ocorrem ao mesmo tempo, sem relação de causa e efeito entre si, mas que mantêm uma relação de significado. Desse modo, na questão saúde-psique-corpo, qualquer doença manifesta-se no corpo e na psique simultaneamente, e o que leva um paciente a buscar auxílio médico ou psicológico, na atualidade, é o nível de sofrimento em uma polaridade ou outra.

¹⁹⁴ BOECHAT, Walter. **O corpo psicoide**: a crise de paradigma e o problema de relação corpo-mente. 2004. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

¹⁹⁵ BOECHAT, 2004, p. 131-132.

¹⁹⁶ JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2001. V. I. p. 212 -213.

4.4 Compreensão de Jung sobre a relação espiritualidade, saúde e doença

A doença é entendida por Jung como uma compensação a uma atitude unilateral da consciência. Assim, a doença seria uma reação do organismo, com a finalidade de conduzir o indivíduo a integrar o conteúdo reprimido na consciência. Realmente, para Jung, o profissional da Psicologia que se coloca na postura essencialmente científica não deve levar em conta a pretensão de toda doutrina ou credo religioso: a de expressar a verdade única e eterna.¹⁹⁷

Nesse sentido, tratando da vivência religiosa primordial, o indivíduo deve focar sua atenção na dimensão humana do problema religioso, desconsiderando o que as confissões religiosas lhe fizeram. Como médico psiquiatra – especialista em doenças mentais –, Jung atentava para a psicologia do *homo religiosus*, ou seja, do ser que observa, com muito cuidado, os fatores que atuam sobre si mesmo, considerando seu estado geral. Ele, inclusive, ressaltava que denominar e definir esses fatores de acordo com as tradições históricas e com o conhecimento etnológico seria fácil e que fazê-lo sob o ponto de vista psicológico é que seria extremamente difícil. Certamente, Jung tinha uma longa e rica experiência com seus pacientes e com as pessoas de maneira geral.¹⁹⁸

Desse modo, a fim de apresentarmos mais esclarecimentos, podemos dizer que toda neurose mantém relação com a vida mais íntima do ser humano e que, e ao ser solicitado para descrever em pormenores as circunstâncias, os problemas ou revezes que culminaram em sua enfermidade, ele, com certeza, demonstrará algumas inibições e bloqueios. Por que isso? Será medo, timidez ou desconfiança? A causa encontra-se na “observação cuidadosa” de alguns fatores externos, que se chamam, por exemplo: avaliação pública, respeitabilidade ou bom nome.¹⁹⁹

O que pode ocorrer é, apesar de confiar em algumas pessoas – inclusive no profissional de saúde –, a pessoa hesitar em confessar certas coisas a *si mesma*, como se fosse arriscado tomar consciência de sua própria realidade. Geralmente, temos receio daquilo que supostamente pode vir a subjugar-nos. Questionamos, então: haverá no ser humano algo mais forte do que ele mesmo? É importante ressaltar que toda neurose é acompanhada por um sentimento de desmoralização e

¹⁹⁷ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

¹⁹⁸ JUNG, 2012a.

¹⁹⁹ JUNG, 2012a.

que, portanto, quanto maior a dimensão da neurose, maior o sentimento de perda de confiança em si mesmo.²⁰⁰

Uma neurose constitui uma derrota, um fracasso humilhante, sendo desse modo sentida por quem não está de todo inconsciente de sua própria realidade psicológica²⁰¹. Assim, a pessoa sente-se vencida por algo “irreal”, e, nesse sentido, Jung exemplifica:

[...] Talvez seu médico há muito lhe tenha dito que nada lhe falta, que ele não sofre do coração e não tem carcinoma algum. Seus sintomas são puramente imaginários. Mas, quanto mais acredita ser um *malade imaginaire*, tanto mais um sentimento de inferioridade se apodera de sua personalidade. “Se meus sintomas são imaginários” – dirá – “de onde me vem essa maldita imaginação e porque me ocupo com semelhante loucura?”²⁰²

Na realidade, é tocante termos diante de nós uma pessoa dotada de inteligência, afirmando, de modo quase suplicante, que tem carcinoma intestinal, para, logo em seguida, acrescentar, com voz sumida, que sabe obviamente ser seu carcinoma um produto de sua fantasia.

De acordo com Jung, a concepção materialista corrente da psique não auxilia muito nos casos de neurose. Para ele, se a alma apresentasse um corpo de matéria sutil, teríamos a possibilidade de afirmar que esse corpo etéreo sofreria de um carcinoma mais ou menos aéreo, assim como um corpo sólido é passível de sofrer dessa enfermidade. Nesse sentido, haveria algo de real.²⁰³

Por outro lado, não há dúvidas de que as neuroses resultam de causas psíquicas. Na verdade, é difícil acreditar ou imaginar que um transtorno possa vir a ser curado em um instante, por meio de uma simples confissão, mas Jung relata um caso de febre histérica curada em poucos minutos após ser detectada, mediante confissão – sua causa psicológica. Também, como explicar casos de doenças físicas que são influenciadas, inclusive curadas, pela reflexão e pela discussão de alguns conflitos psíquicos difíceis?²⁰⁴

Salientamos, ainda, que a ladainha que surge a partir do hiato entre a esperança e a experiência é infindável. Sofrer heroicamente, opor-se heroicamente ou ficar lamentando-se interminavelmente, em função de nossa condição, parece ser

²⁰⁰ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

²⁰¹ JUNG, 2012a, p. 21-22.

²⁰² JUNG, 2012a, p. 21-22.

²⁰³ JUNG, 2012a, p. 22-23.

²⁰⁴ JUNG, 2012a, p. 22-23.

uma opção custosa, mas inevitável. Porém, o exercício disciplinado do desenvolvimento individual que a Psicologia Analítica incentiva oferta outra perspectiva, que se alicerça na seguinte reflexão: o objetivo da vida humana não é a felicidade, mas, sem dúvida, o significado.²⁰⁵

Certamente, podemos viver momentos felizes, mas eles, na verdade, são passageiros e não podem ser criados pela simples vontade, tampouco eternizados pela esperança do ser humano²⁰⁶. Ao contrário disso, a psicologia junguiana, como boa parte da preciosa tradição mitológica e religiosa da qual ela retira inúmeros *insights*, não deixa dúvida de que é nos pantanais da alma, nos desertos do sofrimento, que se alimenta o contexto para a fertilização e a conquista do sentido. Sem o sofrimento, que parece o quesito epifenomenal para o amadurecimento psicológico e espiritual, persistiríamos indefinidamente inconscientes, imaturos e dependentes. No entanto, muitos de nossos vícios, apegos ideológicos e neuroses são formas utilizadas para escaparmos ao sofrimento.²⁰⁷

Muitas pessoas optam por serem neuróticas, ou seja, criam uma série de defesas fenomenológicas contra os sofrimentos da existência. Esses mesmos subterfúgios enclausuram a alma em uma reação permanentemente reflexiva perante a vida, que prendem o ser humano ao passado, e não no presente.

De acordo com a linha de raciocínio e a prática clínica junguiana, não existe nenhum campo ensolarado, nenhuma árvore frondosa que nos acolha com seus longos galhos para que possamos descansar à sombra. O que existe, como já mencionamos, são os pântanos da alma, onde nossa natureza objetiva que vivamos a maior parte de nossa jornada, e de onde resultarão inúmeros momentos significativos de nossa existência. Nesses pantanais, nossas almas são trabalhadas, forjadas nas experiências; neles, não gravitamos apenas na vida, mas em seu propósito, na dignidade e no mais profundo significado.²⁰⁸

Jung relata o caso de um paciente que sofria de psoríase por quase todo o corpo. Essa doença, após um período de tratamento psicológico, regrediu em cerca de nove décimos. Outro caso a que ele se refere é o de um paciente que passara por uma cirurgia devido a uma dilatação do intestino grosso, procedimento em que foram

²⁰⁵ HOLLIS, James. **Os pantanais da alma**: nova vida em lugares sombrios. São Paulo: Paulus, 1998.

²⁰⁶ HOLLIS, 1998, p. 9.

²⁰⁷ HOLLIS, 1998, p. 10.

²⁰⁸ HOLLIS, 1998, p. 11.

extraídos quarenta centímetros do órgão, para, em seguida, ser constatada uma importante dilatação na parte restante. O paciente, em desespero, negou-se a passar por outra cirurgia, apesar de o cirurgião afirmar sua necessidade e urgência. Entretanto, assim que foram pontuados alguns fatos psíquicos de foro íntimo do paciente, seu intestino grosso voltou a funcionar normalmente.²⁰⁹

Vivências desse tipo, que não são raras, dificultam aceitar a psique como algo que nada representa ou como um fato imaginário e irreal. A psique só não está onde uma intelectualidade míope a busca. A psique existe, mesmo que não sob uma forma material, física. Para Jung, trata-se de um preconceito praticamente ridículo a conjectura de que a existência seja apenas de natureza corpórea, enquanto, na realidade, a única forma de existência de que temos conhecimento imediato é a psíquica. Sem dúvida, seria um grave equívoco se ignorarmos essa verdade simples, mas básica, considerando que, embora a imaginação fosse a exclusiva causa da neurose, ainda assim, ela seria extremamente real. Consideremos um indivíduo que imaginasse alguém como seu pior inimigo e que, em função disso, matasse essa pessoa; o fato indiscutível é que essa pessoa estaria morta por causa de uma mera fantasia.²¹⁰

Que resposta poderíamos dar ao enfermo do carcinoma imaginário? Jung deixa claro: diria ao paciente que ele realmente sofria de um mal de natureza cancerosa; que abrigava um mal mortal, que não mataria seu corpo, pois era imaginário, mas que mataria sua alma. Que esse mal já havia arruinado e envenenado suas relações e sua felicidade pessoal e, continuando dessa forma, iria se estender até o ponto de engolir sua existência psíquica, chegando ao limite de ele não ser mais uma criatura humana, mas um tumor maligno e destruidor.²¹¹

Assim, ainda que o paciente perceba não ser ele o causador de sua fantasia mórbida, seu entendimento teórico lhe sugere que é seu produtor, tanto quanto seu dono. Quando falamos em psique, todos sentimos uma espécie de “responsabilidade”; sentimo-nos criadores de nossos estados psíquicos.²¹²

Conforme Jung, certos complexos apenas estão separados da consciência justamente porque esta opta por descartá-los, recalcando-os, reprimindo-os. Por outro

²⁰⁹ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. p. 24.

²¹⁰ JUNG, 2012a.

²¹¹ JUNG, 2012a.

²¹² HOLLIS, James. **Os pantanais da alma**: nova vida em lugares sombrios. São Paulo: Paulus, 1998. p. 25.

lado, os complexos que jamais estiveram em um nível consciente, justamente por isso nunca foram reprimidos de maneira voluntária. Eles simplesmente brotam do inconsciente, invadindo a consciência e carregando suas convicções, impulsos estranhos e imutáveis. É esse o caso do paciente que citamos. Apesar de toda a sua cultura e inteligência, ele, na verdade, transformou-se em verdadeira vítima de algo que o subjugava, que o possuía. Estava incapaz de um gesto mínimo de autodefesa contra o poder demoníaco de seu estado mórbido.²¹³

Assim, a ideia obsessiva foi se desenvolvendo dentro dele, como um câncer. Um dia, apareceu e, desde então, permanecia inalterável, dando-lhe apenas rápidos períodos de liberdade.²¹⁴

Acrescentemos que a manifestação de casos semelhantes explica até certo ponto por que, de maneira geral, as pessoas têm receio de se tornarem conscientes de si mesmas, resistindo a tal ideia. Parece haver algo camuflado por detrás, nos bastidores – jamais se tem plena certeza disso – e, portanto, é preferível observarmos e analisarmos atentamente os fatores externos à consciência. Nos seres humanos, em sua maioria, parece haver uma espécie de *deisidaimonia*, no que se refere aos conteúdos do inconsciente.²¹⁵

Dessa forma, além de todo o desassossego e do receio natural de todo acanhamento e sensibilidade, encontra-se em nós um temor não revelado dos perigos da alma. É absolutamente natural que tenhamos resistência em admitir um medo absurdo de que determinado pensamento ou ideia estranha, singular, nova se aposses de nós ou de alguém perto de nós.²¹⁶

Em linguagem simplificada, um indivíduo pode ser, sem dúvida, intensamente afetado por um conteúdo arquetípico, justamente porque sua manifestação na consciência irradia todo o poder de um nune. Esse estado numinoso “merece acima de tudo mais, o epíteto de ‘espiritual’”. O arquétipo se impõe independentemente de todo receio do homem. Na verdade, para Jung, inúmeras vezes, impele o ser humano com inigualável paixão e rigorosa lógica na direção de sua meta e capta o indivíduo para seu embevecimento, fascínio, de que a pessoa, apesar de resistir desesperadamente, é incapaz de se libertar, chegando, inclusive, ao ponto de não

²¹³ HOLLIS, James. **Os pantanais da alma**: nova vida em lugares sombrios. São Paulo: Paulus, 1998. p. 26.

²¹⁴ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

²¹⁵ JUNG, 2012a.

²¹⁶ HOLLIS, 1998, p. 26.

desejar mais fazê-lo, pois a experiência carrega consigo a completude de um sentimento indescritível, anteriormente inimaginável.²¹⁷

Aqui, propomos duas representações, ou vivências, ou experiências vividas por Cristo. Iniciamos com a passagem encontrada no relato dos apóstolos, conforme Marcos, 2:17, quando Jesus foi interrogado porque se alimentava junto aos publicanos e pecadores: “[...] tendo ouvido isto, respondeu-lhes: Os sãos não precisam de médico, e sim, os doentes; não vim chamar os justos, e sim os pecadores”²¹⁸. Outra imagem é a de Jesus crucificado, entre dois ladrões, após ser atraído.

Essas são duas passagens que nos ofertam uma possibilidade de reflexão profunda sobre a dor e a patologia, e nelas encontramos, de um lado, a constatação de que Jesus veio para os enfermos e sofredores, e, de outro, a paixão de Cristo, em que se evidencia que o sofrimento está fundido à vivência da patologia pelo martírio, pela aflição física e emocional: a agonia máxima da cruz abrangida, compreendida pelo sofrimento. É indiscutível o fato de que Jesus estava sempre absolutamente próximo das pessoas enfermas, infelizes, inferiores e anormais; ia em busca do patológico, do marginal. Conseguimos perceber que, para Jesus, eram justamente essas pessoas que mais facilmente e mais claramente recebiam e entendiam sua mensagem.²¹⁹

Certamente, esse proceder do Cristo não é em vão, mas, antes, ao contrário, sinaliza com clareza sua estratégia de ação. Que reflexões psicológicas podemos tirar dessas lições?

Sem dúvida, fazem-nos rever o conceito de doença. Jesus afasta a concepção da doença como algo puramente físico e a leva para nosso mundo íntimo. Entendemos, assim, a doença como uma expressão da alma, uma espécie de consciência, manifesta em forma de atitude, maneira de viver, relatar uma história, sinalizar um caminho. Em síntese, no patologizar, a alma procura a si mesma, busca o real e profundo autoencontro. A patologia, nesse sentido, é como uma obra de arte em sua mais alta complexidade, e não o resultado de uma causa; na verdade, é o

²¹⁷ JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989.

²¹⁸ ROBERTO, Gelson Luis. O processo de patologizar como necessário à Alma. In: DURGANTE, Carlos Eduardo Accioly; AGUIAR, Paulo Rogério D. C. **Conectando Ciência, Saúde e Espiritualidade**. 1. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2014.

²¹⁹ ROBERTO, 2014.

nascedouro teleológico da procura do ser humano. A doença tem um objetivo que nos conduz para além.²²⁰

É pela doença, pela patologia, que a alma consegue adquirir uma maior consciência por meio de um movimento mais focal, o que a obriga também a, além de manter um olhar cuidadoso, igualmente procurar viver de forma mais atenta, desenvolvendo recursos internos para suportar e, então, trabalhar em si a humildade.²²¹

Esse olhar cuidadoso sobre si mesmo e sobre a existência conduz, igualmente, o indivíduo a manter-se mais próximo da realidade da alma.

Hillman reflete sobre essa realidade, dizendo que a alma enxerga devido à aflição e que a ferida e o olho são uma só e a mesma coisa. Em verdade, isso nos leva a pensar que o *insight* e a patologia não são contrários e que, na verdade, o patologizar é um meio de enxergar.²²²

Em resumo, podemos dizer que o patologizar, na Psicologia Analítica, é, pelas seguintes razões, considerado muito importante para a alma:

- a) é uma forma de conduzir nosso eu a parar e desenvolver mais consciência;
- b) é também uma forma de aproximação, possibilitando a circularidade da alma, a fim de que ela olhe para seus conteúdos e assuntos mais importantes, buscando profundidade e interioridade;
- c) relata uma história e procura um significado para a alma;
- d) ressalta um estilo, um jeito de ser e suas repercussões;
- e) sinaliza um caminho e impõe sacrifícios do eu em benefício do ser maior;
- f) faz-nos dar conta de um sentido humano, que desempenha o papel de antídoto para nosso orgulho e abate nossa sensação de onipotência e soberba;
- g) fragiliza-nos e altera o paradigma de nossa existência;
- h) cobra-nos atenção, extremo cuidado, paciência e labor, que nos fazem recuperar os valores da alma;

²²⁰ ROBERTO, Gelson Luis. O processo de patologizar como necessário à Alma. In: DURGANTE, Carlos Eduardo Accioly; AGUIAR, Paulo Rogério D. C. **Conectando Ciência, Saúde e Espiritualidade**. 1. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2014.

²²¹ HILLMAN, 2010 *apud* ROBERTO, 2014.

²²² HILLMAN, 2010 *apud* ROBERTO, 2014.

- i) leva a alma humana a obter a oportunidade de luz em sua sombra, em sua escuridão.²²³

Ainda, podemos dizer que, na busca de sua alma e do sentido da sua vida, o ser humano deve buscar novo caminho, que o conduza a sua interioridade: seu espaço interno, íntimo, torna-se o novo e fundamental espaço de experiências enriquecedoras. Nesse sentido, em lugar de procurar causas, explicações psicopatológicas, diagnósticos objetivos para nossas feridas, sofrimentos e angústias, é necessário que, em primeiro lugar, amemos nossa alma como ela se apresenta, sem ilusões ou ideias falsas. Desse modo é que, realmente, conseguiremos reconhecer que as feridas e os sofrimentos têm como base a falta de amor para consigo mesmo.

Também ressaltamos, conforme já refletimos, que nossas dores e patologias nos revelam que a alma possui como que uma “bússola inconsciente”, um centro pessoal e transpessoal que nos leva à unidade e à realização da nossa totalidade – ou seja, a nosso processo de individuação.

A perspectiva psicológica e espiritual de Jung, no que se refere ao ser humano e à existência humana em si, é resultado de sua luta, de seu estudo para libertar o indivíduo do jugo e da limitação (em muitos casos) da psicopatologia, do espírito analítico e do psicologismo, a fim de que o ser humano se volte a si mesmo de forma responsável, profunda, consciente, amorosa, construtiva e fraterna – individual e coletivamente.

A compreensão de Jung, nesse sentido, poderá nutrir todos os que são realmente sensíveis à necessidade de incorporar mais alma a todas as dimensões e atividades humanas.

Talvez possamos dizer que cada ferida em nossa alma, cada sofrimento pelo qual passamos, carrega em seu interior mais profundo uma joia rara, um aprendizado sequer imaginado ou desejado. Porém, essa é a realidade de quem sofre; essa é a realidade da vida, e por ela passa a alma humana...

²²³ ROBERTO, Gelson Luis. O processo de patologizar como necessário à Alma. In: DURGANTE, Carlos Eduardo Accioly; AGUIAR, Paulo Rogério D. C. **Conectando Ciência, Saúde e Espiritualidade**. 1. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2014. p. 74-80.

Portanto, propomos a reflexão de Carl Gustav Jung: “[...] o que a joia significa: é um Deus salvador, uma renovação do sol...O Deus renovado significa uma atitude renovada, uma nova possibilidade de vida, uma recuperação da vitalidade [...]”.²²⁴

4.5 Olhar para a Teologia e a Teologia Prática

Neste ponto do estudo, gostaríamos de nos voltar objetivamente à Teologia e realizar a seguinte reflexão, com base no já que expusemos até este momento, principalmente quanto ao pensamento de Jung: ao desenvolver sua linha teórica psicológica, Jung jamais desviou o olhar da dimensão religiosa do ser humano, e entendemos ser esse o ponto que faz toda a diferença entre a Psicologia Analítica e outras linhas psicológicas. Além disso, não desconsiderava a espiritualidade do ser humano, sendo sua linha teórica de tal forma profunda, que é a única, sem dúvida, que coloca na realidade psíquica a figura de Cristo.

Falamos muito, atualmente, em espiritualidade, em técnicas que buscam o bem-estar – que, indubitavelmente, são válidas –, mas qual dessas técnicas mais fala em Cristo, em Deus? Podemos afirmar: nenhuma. Falar em Cristo, em valores cristãos, em Deus conduz-nos, de forma sutil e ostensiva, à busca de outro patamar de consciência, de conduta, de princípios e de valores. Como costumamos dizer, é muito mais do que aplicarmos técnicas, adaptarmos comportamentos ou, inclusive, de orarmos e meditarmos.

Viver psicologicamente como pessoas cristãs é praticamente a luta pela conquista de uma “superconsciência”, ou, dito de outra forma, de uma consciência tão profunda, que nos conduz a nosso próprio processo de individuação, de desenvolvimento real. Justamente por isso, Jung, em sua obra *Aion*, apresenta duas declarações, que consideramos absolutamente indispensáveis: “Cristo é o homem interior a que se chega pelo caminho do autoconhecimento” e “[...] através da minha experiência, eu conheço um poder maior do que meu próprio ego. Deus – é o nome que dou a esse poder autônomo”.²²⁵

Podemos perguntar: que outro pensador da psique humana expôs linhas de raciocínio nesse sentido? Mais uma vez: nenhum.

²²⁴ JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2013g. V. 6. Parágrafo 297.

²²⁵ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2013d.

Também a questão da espiritualidade chama a atenção de todos nós atualmente, o que causa muita alegria – mas também, pessoalmente, consideramos que esse assunto merece extrema atenção, pois é importantíssimo atentarmos para as bases em que esta ou aquela, assim considerada, espiritualidade está alicerçada. Acreditamos na extrema importância desse ponto, uma vez que exige um olhar mais apurado, tanto da Teologia como Teologia Prática, que devem, conforme cremos, voltar-se a uma teoria que realmente sinalize afinidade de pensamentos, princípios e compreensão da vida e do ser humano. Igualmente, entendemos que seria muito interessante a área teológica voltar-se a essa amplitude do ser humano, o que não significaria, como diz Jung, “psicologizar” a Teologia, mas envolver e valorizar mais objetivamente a dimensão psicológica da pessoa.

Assim, o ponto a considerar é: de que forma esta ou aquela linha teórica psicológica que trabalham considerando a espiritualidade entendem o ser humano em sua estrutura e dinâmica? A partir daí, a espiritualidade trabalhada é profunda ou superficial? Sendo uma ou outra, a que conduzem o ser humano? São muitas as reflexões aí necessárias...

Como já nos referimos, Jung jamais entendeu o motivo de ser tão excluído pela Teologia; por isso, na ânsia de apresentarmos mais material para reflexão com vistas à área da Teologia, buscamos alguns fragmentos de cartas de Jung, em que encontramos farto material nesse sentido. Entre as diversas cartas publicadas, muitas foram trocadas com padres e pastores.

Uma carta que selecionamos para propor esta reflexão, Jung recebeu em 13 de agosto de 1960, do Pastor Werner Niederer, de Zurique. Nela, o pastor queria uma nova orientação na formação de pastores, em que fossem necessários não só o conhecimento da psicologia junguiana, mas também a submissão a uma análise de treinamento.

Parte da resposta de Jung:

Seu esforço, que transparece claramente em seu manuscrito, levanta um problema muito delicado. O senhor se arrisca a ter dificuldades não só com seus colegas [...]. [...] Naturalmente não é possível evitar correr riscos, pois sem eles nada de novo haveria de ocorrer. Mas é preciso colocar-se sinceramente a pergunta se se trata de dificuldades que comprometem toda a iniciativa, ou de dificuldades que podem ser superadas. É totalmente inimaginável que todos os teólogos se submetam a uma análise de treinamento, como o senhor corretamente advoga que o façam. Mas não basta esta análise de treinamento; é preciso adquirir grande quantidade de conhecimentos especializados, e o Instituto C. G. Jung foi criado para isso. [...] é o mínimo de preparo exigido para a atividade que o senhor tem em mente. A maturidade psíquica e moral que o senhor exige é recomendável, mas difícil de conseguir na prática. [...] se quiser tentar um quebra-braço tão radical, minha aposta é de 1000 contra 1 que vai perder. Infelizmente, nunca se tentou nada nesse sentido no mundo da teologia.

Continua, dizendo:

O primeiro passo seria afastar todos os tipos de preconceitos que impedem o entendimento. Em segundo lugar, grande número de teólogos teria que adquirir um conhecimento mais profundo da psicologia, o que seria possível inicialmente só no plano teórico. Mas nada se consegue estimulando pessoas despreparadas e preconceituosas, ainda que de muito boa vontade, para assumir uma atividade prática de cuja finalidade, significado e risco não têm a mínima ideia. Não só essas pessoas correm perigo, mas também colocam em perigo os “pacientes” a seus cuidados. [...] Seria mais recomendável que houvesse uma tentativa séria na Faculdade de Teologia, o celeiro dos teólogos, para um entendimento dos fatos da psicologia numa base de real entendimento e para dar ao estudante alguma noção dos problemas contemporâneos que encontrará na vida paroquial.²²⁶

Em outra troca de correspondência, desta vez, com o Pastor Tanner, Jung responde sobre a questão da “fé sem religião”, que aqui citamos por tratar de um tema atual, que levanta questionamentos necessários à Teologia e à Teologia Prática. Vejamos:

[...] a discussão sobre uma “fé sem religião” é, como o senhor observa muito bem, um assunto complicado, pois é preciso definir antes o que se entende por “religião”. Eu distingo entre “religião” e “confissão”; a primeira é geral, a segunda, específica. [...] dever-se-ia substituir, pois, a expressão “fé sem religião” por “religião não confessional (não eclesial)”, portanto, um exercício não organizado, não coletivo e inteiramente individual da “função religiosa”. (Entendo por esta última uma fidelidade, uma entrega ou uma submissão a um fator superior ou a um princípio “convicente” – *religio erga principium*). Esta tendência é característica da humanidade atual, sobretudo dos jovens. A razão desse fenômeno singular eu a vejo no fato de as pessoas estarem *cansadas de crer* e esgotadas pelo esforço de terem que aderir a ideias que não entendem muito bem e que, portanto, lhes parecem indignas de fé.²²⁷

Jung salienta que essa dúvida se intensifica em função dos acontecimentos de nossa época. Muitas pessoas se questionam – o que percebemos claramente na

²²⁶ JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2003. V. III. p. 278-279.

²²⁷ JUNG, 2003, V. III, p. 278-279.

prática clínica: se existe um deus bom, como entender fatos extremamente incompreensíveis, de tanta maldade, primarismo? Que deus é esse, que permite fatos assim acontecerem?

Outro aspecto ressaltado por Jung, que ele, inclusive, considera uma ingenuidade, relaciona-se ao fato de que, se as pessoas sem religião esperam livrar-se da mitologia, estão realmente enganadas. Sobre isso, ele afirma: “Por sua própria natureza, a *religio* exige sempre um *erga* (para com), não importando se o acusativo pertinente é um ‘Deus’, um ‘redentor’, uma ideia filosófica ou um princípio ético; é sempre uma afirmação ‘mítica’, ou transcendente.” Isso é também, naturalmente, o caso em que o último princípio é chamado.

E, ainda, algo que consideramos de fundamental importância para os dias atuais:

Se o mito cristão não ficar obsoleto – o que seria uma liquidação de não pequenas consequências – impõe-se uma interpretação de orientação mais psicológica, que poderia salvar o sentido e a existência do mito. É grande o perigo de sua destruição total, quando os próprios teólogos começam a demolir o mundo clássico das ideias míticas, sem colocar em seu lugar uma nova possibilidade de expressão. Estou um tanto cansado com meus 84 anos, mas tenho interesse em nossa cultura que corre o risco de perder suas raízes sem a continuidade da tradição. Senti o pulso do homem moderno de todos os continentes da Terra por quase 60 anos. Aprendi muito sobre as necessidades de nosso tempo...²²⁸

Finalizando este capítulo, chegamos à conclusão de que há necessidade de a Teologia e a Teologia Prática realizarem pesquisas mais amplas, no sentido de entenderem o que as pessoas compreendem realmente sobre a crença sem religião, e também de proporem debates com estudantes dos cursos de Graduação e de Pós-Graduação a respeito do tema. Destacamos, ainda, além disso, a necessidade de reflexão e discussão profundas com o meio acadêmico teológico sobre o mito cristão, sobre Cristo.

No próximo capítulo, abordaremos a espiritualidade, a realidade do ser humano na contemporaneidade, tendo como base o que já expusemos até o momento.

²²⁸ JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2003. V. III. p. 192-197.

5 RELACIONANDO O PENSAMENTO DE JUNG À CIÊNCIA E À TEOLOGIA PRÁTICA NA AMÉRICA LATINA

“Um pouco de ciência afasta o homem de Deus. Muito de ciência, o aproxima de volta”.²²⁹

Basicamente, Jung não é um autor de leitura fácil, já que sua escrita não é linear e tampouco sistemática. A capacidade intelectual desse grande pensador da Psicologia, mostra-se em suas obras, e em alguns momentos, pode parecer que ele está escapando dos temas que se propõe desenvolver, mas logo após percebe-se que na verdade, isso faz parte do seu método de ensino e reflexão. O pensamento de Jung realiza uma *circumambulação*, ou, dito de outra forma, ele dá voltas em torno de um conteúdo, voltas cada vez mais amplas, que nos leva dessa forma, a amplificar nossa capacidade interpretativa.

Em relação ao pesquisado até o momento, podemos perceber com clareza, o quanto os estudos de Jung envolveram não somente a Psicologia, a experiência humana espiritual, a Física, mas a própria Teologia. Inclusive, em relação ao conteúdo que se refere à Teologia, é o que buscaremos aprofundar nesse capítulo. Acredita-se que então poderá ser constatado o quanto a teoria junguiana vêm ao encontro, assim como ao enriquecimento da Teologia Prática (TP), realizando reflexões profundas que envolverão a Teologia como um todo, abarcando também as reflexões sobre a Teologia na América Latina.

Ao analisarmos a história, constatamos que a evolução da humanidade é sinalizada por épocas de imensas dores, tragédias e mortes, seguidas por fases de desenvolvimento e reestruturação; portanto, não podemos deixar de considerar que tal força e determinação para “seguir em frente” e continuar lutando pela vida, e pela pessoal renovação, vem do próprio ser humano.

Movimentos e progressos realizados na sociedade e na cultura, nas diferentes épocas e em cada nação, têm sua nascente em cada indivíduo. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos afirmar que o contrário é verdadeiro, ou seja, a onda de agonia, desespero, desequilíbrio que se manifesta em boa parte das sociedades surge também da mesma fonte – o psiquismo humano.

²²⁹ Frase atribuída a Francis Bacon.

Por outro lado, jamais poderemos desconsiderar a importância das religiões ao longo da história, nos processos pelos quais a humanidade passa, de tempos em tempos. Porém, no que se refere à religião, acreditamos que é necessário realizarmos reflexões importantes.

Nesse sentido, gostaríamos de trazer mais um pouco da importância de Carl Jung, pois para ele, o fator religioso jamais deveria ser descuidado, ao ponto de Aniela Jaffé, em seu livro *O mito do Significado* na obra de C.G.Jung afirmar:

[...] o fato de Jung ter transposto desse modo o abismo entre ciência e religião, de ter criado uma base para a imagem de um mundo unitário, de que as verdades religiosas, até então excluídas como objetos de fé, constituem parte integrante, pode muito bem ser considerado a contribuição mais importante que fez para a história do espírito.²³⁰

A atenção de Jung sobre essa questão é algo de indiscutível, é como se ele conseguisse ver ao longo do tempo, a crise que vive a sociedade nos dias atuais, no que tange à questão religiosa.

No *Hers't International - Cosmopolitan* de abril de 1934, foi publicada uma entrevista realizada com Jung, com o título: “*Por C.G.Jung: Um famoso psicólogo ultramoderno conclui que a necessidade suprema do espírito humano é satisfeita pelo antigo espírito da Páscoa*”. Mais tarde, a mesma entrevista com pequenas variações foi publicada com o título “A alma do homem moderno”, numa revista tipo seleções, *The Modern Thinker* (Nova Iorque).

Na entrevista, Jung declara que não é teólogo, mas médico e psicólogo. Diz que ao longo dos anos teve experiências com milhares de pessoas de todas as partes do mundo, e que o procuravam, falando de suas vidas, esperanças, angústias, fracassos e realizações, e do seguinte: “*o problema psicológico de hoje é um problema espiritual, um problema religioso*”.²³¹

Declarou que o homem estava faminto e sedento de ter uma relação segura com suas potências psíquicas, que sua consciência hesitando, retrocedendo perante as dificuldades do mundo moderno, necessitava de um relacionamento com condições espirituais firmes, seguras. Inclusive, que “a ciência disse-lhe que não existe Deus, que tudo o que existe é matéria. Isso privou a humanidade de sua

²³⁰ JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989. p. 134.

²³¹ McGUIRE, William; HULL, R. F. **C.G. Jung: Entrevistas e Encontros**. São Paulo: Cultrix, 1977. p. 76.

floração plena, de sua sensação de bem-estar e de segurança num mundo confiável”.²³²

Jung continua afirmando em sua entrevista, que, ao olharmos o mundo à sua volta, o que via? A desintegração de muitas religiões, e que “é geralmente admitido que as igrejas não estão dominando as pessoas como outrora, especialmente as pessoas educadas, que não sentem mais serem redimidas por qualquer sistema de teologia”. Continua dizendo que a mesma realidade se via nas antigas religiões institucionais do Oriente: o confucionismo e o budismo, e que metade dos templos de Pequim estavam, vazios. No mundo ocidental também observava essa realidade, pois milhões de pessoas não iam à igreja, e só o protestantismo já havia se desmembrado em quatrocentas seitas religiosas.²³³

Na obra C.G.Jung: entrevistas e encontros, encontramos a seguinte reflexão de Jung:

[...] toda aquela energia que estava na origem do rico florescimento da vida emocional do homem durante a Idade Média, e que encontrou expressão na pintura dos grandes quadros religiosos, na escultura das grandes estátuas religiosas, na construção das grandes catedrais, apagou-se na insipidez do tédio. Não se perdeu porque é uma lei que a energia não pode perder-se. [...] em vez disso, temos hoje uma vida intrincada e complexa, cheia de dispositivos mecânicos para a existência. Uma vida coroadada de automóveis, rádios e filmes. Mas nenhuma dessas coisas é um substituto para o que perdemos. A religião dá-nos uma rica aplicação para os nossos sentimentos e emoções. Propicia significado à vida.²³⁴

Poderemos constatar o quanto Jung estava correto em suas reflexões, relacionando o seu pensamento com o que será desenvolvido na continuidade desse capítulo.

5.1 Mal-estar das religiões

Talvez o momento pelo qual passamos contemporaneamente, como sociedade humana, seja justamente um dos mais difíceis para cada um de nós. Voltando-nos à obra *A agonia das religiões*, já em 1984 encontramos a seguinte análise, que nos parece extremamente atual:

²³² McGUIRE, William; HULL, R. F. **C.G. Jung**: Entrevistas e Encontros. São Paulo: Cultrix, 1977. p. 76.

²³³ McGUIRE; HULL, 1977, p. 76-77.

²³⁴ McGUIRE; HULL, 1977, p. 77.

As religiões estão morrendo. Este é um dos fatos marcantes do nosso tempo, mais precisamente do Século XX. O poder das religiões não é mais religioso, mas simplesmente econômico, político e social. As igrejas se esvaziam, os seminários se fecham, a vocação sacerdotal desaparece, o clero de todas elas recorre no mundo inteiro aos mais variados expedientes para manter seus rebanhos, fazendo-lhes concessões perigosas. Mas todos os expedientes mostram-se incapazes de restabelecer o prestígio e o poder religiosos, servindo apenas de remendos de pano novo em roupa velha, segundo a expressão evangélica. Começam então a aparecer os sucedâneos, milhares de seitas forjadas por videntes e profetas da última hora, na maioria leigos que se apresentam como missionários, taumaturgos populares, místicos improvisados e de olhos mais voltados para os bens terrenos do que para os tesouros do Reino dos Céus. [...] o fato é bem conhecido dos que estudam a Sociologia da Cultura. Quando um sistema institucional se esvazia no tempo, tragado na voragem das mudanças culturais, os aproveitadores invadem os domínios abandonados e socorrem a seu modo os órfãos em desespero.²³⁵

Como as sociedades têm horror ao caos e ao vazio, buscam preencher a falta de uma autoridade legítima, que realmente transmita confiança e coerência, com tirania ou ditadura, mesmo que essa ditadura seja mascarada de bondade e compreensão. As próprias religiões cavaram seu colapso e esfacelamento no decorrer da história. No conforto de sua supremacia, confiantes na salvaguarda de sua origem e natureza sobrenaturais, negaram-se a incluir-se na cultura natural, e assim alienaram a si mesmas. O desenvolvimento e a evolução cultural ampliaram-se de forma impressionante e continuam, progressivamente, dilatando o fosso entre a Cultura e a Religião, modificando, de maneira irreversível, a situação das instituições religiosas.²³⁶

Todavia, apesar dessa realidade, o sentimento religioso do ser humano não foi abatido nem aniquilado, mas o conceito arbitrário do *sobrenatural*, que era a base de sua segurança, acabou por tornar-se a causa do declínio das instituições religiosas. No Ocidente, os sinais iniciais da crise religiosa moderna surgiram na Idade Média, com Abelardo, anunciando a Idade da Razão. Adiante, o novo período, que começou com o Renascimento, trouxe a revolução cartesiana, além do pensamento de Rousseau, Chaumette e do Culto da Razão na Revolução; logo em seguida, vieram Augusto Comte e a Religião da Humanidade.

Da mesma forma, no Oriente, a resistência às religiões tradicionais, foi sem dúvida, mais lenta e tardia, não tão precisa e definida, sem grandes consequências, que se intensificaram no século XIX. Na Rússia, sob estímulo francês de Rousseau, Tolstói alavancou a revolução religiosa do século XIX. Na verdade, esse número de

²³⁵ PIRES, J. Herculano. **Agonia das religiões**. 2. ed. São Paulo: Pandeia, 1984. p. 1-2.

²³⁶ PIRES, 1984, p. 2.

movimentos sinalizou a contrariedade, o desagrado cultural no que se referia à autoridade das religiões, alicerçada no conceito de sobrenatural, que as sustentava em um desligamento do processo cultural.²³⁷

Com efeito, temos um pequeno resumo de um vastíssimo cenário histórico, o entendimento objetivo dos processos que, desde o fim do período medieval, preparavam aos poucos a decadência das religiões. De então para os dias atuais, o avanço vertiginoso das Ciências, a laicização do Estado e da Educação, o esfacelamento da família, a expansão cultural e a acelerada alteração de costumes e do sistema de vida pelo impacto tecnológico – que influenciou e influencia todo o mundo – sustentam a concepção pragmática e materialista. Assim, ocorreu o golpe no sobrenatural como nos sistemas religiosos que nele se fundamentam. A origem do abalo nas religiões tornou-se concreta, palpável; podemos até mesmo dizer que seria bobagem desejar negá-la.²³⁸

No entanto, embora haja toda essa realidade, repetimos o que é inegável: o sentimento religioso do homem não foi aniquilado. Já há duas ou três décadas fala-se em “espiritualidade” – como citamos nesta pesquisa –, o que assinala claramente que o ser humano busca e deseja uma compreensão mais atualizada, que venha ao encontro da sua alma. Talvez possamos dizer que o ser humano quer compreender essa dimensão espiritual de forma mais lúcida, mais ampla, talvez mais “coerente” com a sociedade atual e com todos os avanços que ele próprio alavancou por meio das pesquisas e, conseqüentemente, de novas descobertas.²³⁹

Ainda em *Agonia das Religiões*, verificamos que o enfraquecimento das religiões nada tem a ver com a *Religião*. Com toda a certeza, a Religião é uma das particularidades básicas da natureza humana. A concepção de Deus é inerente ao ser humano; é uma concepção evidente por si mesma e imprescindível à compreensão de nós mesmos e do mundo. Acreditamos que a única forma pela qual a Religião pode desenvolver seu papel insubstituível na área da saúde, como no desenvolvimento do ser humano e da sociedade e no aprimoramento das relações humanas, é seu direcionamento a uma integração com a Cultura Geral, já que é uma das áreas essenciais ao ser humano.²⁴⁰

²³⁷ PIRES, J. Herculano. **Agonia das religiões**. 2. ed. São Paulo: Pandeia, 1984.

²³⁸ PIRES, 1984, p. 2-4.

²³⁹ PIRES, 1984.

²⁴⁰ PIRES, 1984.

Ressaltamos que para Jung as religiões são sistemas psicoterapêuticos, pois nos auxiliam a lidar com significativas dores humanas. Uma das maiores angústias pelas quais passamos como seres humanos é a nossa necessidade de cura. Nos sentimos, ou temos sempre uma sensação de incompletude, ou que algo existe de inadequado, imperfeito em nós. Na verdade, vivenciamos uma ânsia de completude, de totalidade. Esse anseio é atendido, é abordado pela ideia arquetípica de “salvação”, ideia que se encontra em inúmeras religiões, com diferentes disfarces. De alguma forma, são várias religiões que buscam completar ao seu modo aquele “algo” faltante, e fornecem assim sua particular marca de salvação, afirmando que algo de muito especial, nossa salvação ocorrerá se agirmos dessa ou daquela maneira.²⁴¹

Jung, consciente de que estaria arriscando-se – em função de críticas que certamente enfrentaria – enfocou o resultado global da psicoterapia em quatro etapas: *a confissão, o esclarecimento, a educação e a transformação*.

Para ele, as bases de qualquer tratamento analítico da alma baseiam-se no modelo do Sacramento da Confissão. Como esta origem não é causal, mas sim uma conexão de base, irracional e psíquica, é realmente difícil, para quem está distante, fazer relação com os fundamentos da psicologia com a instituição religiosa da confissão.

De forma absolutamente reduzida:

A partir do instante em que o espírito humano conseguiu inventar a ideia do pecado, surgiu a dimensão oculta do psiquismo, ou, em linguagem analítica: a coisa recalçada. Tudo o que é oculto, é segredo.

Como nos diz Jung: “[...] Qualquer segredo pessoal atua como pecado ou culpa, independentemente de ser considerado assim ou não, do ponto de vista da moral convencional.”²⁴²

Inclusive, para Jung, o método catártico visa à *confissão completa*, mas ao mesmo tempo declara que jamais desejaria fazer disso uma exigência. De qualquer forma para ele, esse seria um ponto vulnerável de primeira ordem.

Em relação ao *esclarecimento*, podemos dizer sem dúvida que a psicologia teria parado na fase da confissão, caso a *catarse* tivesse provado ser o remédio

²⁴¹ CORBETT, Lionel. **A psique e o sagrado**: espiritualidade para além da religião. Petrópolis: Vozes, 2024a. p. 141-142

²⁴² JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à Psicologia da transferência. 63. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 71.

universal. Mas, também é fundamental lembrarmos que muito frequentemente, pessoas que são de natureza complicada e extremamente conscientes – estejam tão intensamente ancoradas no consciente que nada consegue afastá-las daí. De qualquer forma, na fase do *esclarecimento*, como já se sabe o que provocou a neurose, as reminiscências mais antigas foram desenterradas, o caminho para uma vida sem ilusões está livre, dando abertura para uma via de normalidade.

A educação, de acordo com Jung,

[...] vem por fim, e mostra que uma árvore que cresceu torta não endireita com uma confissão, nem com o esclarecimento, mas que ela só pode ser apumada pela arte e técnica de um jardineiro. Só agora é que se consegue a adaptação normal.²⁴³

O que se pode dizer da quarta fase, a *transformação*?

Encontramos na obra *A prática da Psicoterapia*, a seguinte reflexão de Jung:

[...] a transformação, não deve ter a pretensão de ser a verdade, por fim alcançada, a única que tem validade. Não. Não há a menor dúvida de que ela também vem apenas preencher a lacuna deixada pelas etapas anteriores. [...]. Em outras palavras, é preciso perceber o que mais ela poderia exigir, além e acima de tornar-se um ser social normalmente ajustado.²⁴⁴

Jung ressalta de forma clara, os cuidados que se deve ter em relação ao que se entende por normalidade. Esclarece dizendo que ser normal é a coisa mais útil e conveniente que já se pode conceber, mas a simples noção de “normal” ou “ajustado” já sinaliza o limitar-se à média, e que isso dá sentido para aqueles que já tem dificuldades em dar conta da sua própria vida no mundo que o cerca. Por outro lado, se considerarmos as pessoas cuja capacidade é muito superior à média, pessoas que não apresentam dificuldades para enfrentar dificuldades, que suas realizações são mais do que satisfatórias, a simples ideia, ou até a obrigação moral de não ultrapassar o que seja declarado como normal, significa o tédio mortal, algo insuportável, a desesperança, o inferno estéril.²⁴⁵

Portanto, continuando na linha de raciocínio junguiano, e considerando que em função das suas necessidades psicológicas, e não por desejarem prestar culto de acordo com a doutrina que professam, são muitas as pessoas que inúmeras vezes trocam de denominações religiosas, buscando encontrar uma que faça realmente

²⁴³ JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à Psicologia da transferência. 63. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 82.

²⁴⁴ JUNG, 1998, p. 84.

²⁴⁵ JUNG, 1998, p. 84.

sentido e lhe traga alento, inclusive desconsiderando a Teologia que faz parte daquela instituição.²⁴⁶

Aqui relembramos, que na compreensão de Jung, dois aspectos são fundamentais: no conceito dos complexos, considera-se os problemas, mas também os recursos, as capacidades dos seres humanos. Assim, o indivíduo não busca afastar-se do próprio problema, mas ao contrário, volta-se para ele. Essa função prospectiva do aspecto psíquico sempre foi tida como de extrema importância.

Assim, na Psicologia Analítica, quando se reconhece não apenas o nível individual da dificuldade da pessoa, mas também a dimensão transcendente, a psicoterapia jamais deve ser compreendida como uma busca unicamente secular. A psicoterapia que considera e reconhece a dimensão do Si-mesmo é também uma prática espiritual.²⁴⁷

Sabemos que tanto Jung quanto William James reconheciam:

[...] que a religião desempenha uma função que nenhum outro aspecto da natureza humana desempenharia. Em vez de patológica ou infantil, a espiritualidade é importante para a saúde mental. Para Jung, em vez de assumir que necessitamos ser curados da religião, a experiência da função religiosa da psique apresenta um efeito curativo.²⁴⁸

Em Lionel Corbett, médico e psiquiatra junguiano, encontramos a seguinte colocação:

[...] Na prática psicoterapêutica, muitas vezes vemos atitudes para com o sofrimento que não só provém da família de origem do paciente como também de sua formação religiosa inicial. Essas atitudes arraigadas são difíceis de mudar porque parecem ter por trás de si a autoridade de Deus ou da Igreja.²⁴⁹

Ainda:

[...] a noção de que o sofrimento é uma punição pelo pecado, têm o potencial de provocar mais sofrimento ao induzir a culpa. Contudo, explicações desse tipo parecem ser necessárias para muitos religiosos, a fim de preservarem uma imagem particular de Deus. [...] com o tato adequado, essa ideia pode ser introduzida na terapia quando parecer importante, para o paciente, modificar a imagem de Deus.²⁵⁰

²⁴⁶CORBETT, Lionel. **A psique e o sagrado**: espiritualidade para além da religião. Petrópolis: Vozes, 2024a. p. 144.

²⁴⁷CORBETT, 2024a, p. 146.

²⁴⁸CORBETT, Lionel. **O caldeirão sagrado**: psicoterapia como prática espiritual. Petrópolis: Vozes, 2024b. p. 150-151.

²⁴⁹CORBETT, 2024b, p. 284-286.

²⁵⁰CORBETT, 2024b, p. 284-286.

Desse modo, para que a Religião consiga libertar-se da pulverização sectária, é inevitável libertá-la do formalismo dogmático e do fanatismo. O enfraquecimento e o mal-estar das religiões são determinados pelo sufocamento das estruturas antiquadas, que, já superadas, beiram, em muitos casos, o irracionalismo, que, por sua vez, baseia-se unicamente no sobrenatural e na Revelação Divina. Não podemos esquecer, sequer desconsiderar, que o conhecimento como um todo é global. A teoria e a prática são como o verso e reverso de uma mesma moeda, como de um mesmo processo. Também não podemos ignorar que o *homo sapiens*, o *homo faber* e o *homo religious* são a mesma coisa, ou seja, o *ser humano*.²⁵¹

Ainda, consideramos imprescindível refletir no seguinte sentido:

A Era da Comunicação de Massa, que segundo McLuhan, fez da Terra uma aldeia global, estourou o mundo chinês do passado, de muralhas e mandarinatos. A dicotomia kantiana, que negou a impossibilidade do conhecimento extra-sensorial, foi superada pelas conquistas físicas e psicológicas de hoje. O sobrenatural mudou de nome, é apenas o natural desconhecido que a investigação científica vai rapidamente integrando no Conhecimento Global da *realidade una*. Temos de adaptar-nos às condições novas e às novas dimensões do homem e do mundo. [...] As ciências rompem com o passado, a filosofia se livra dos sistemas para enfrentar com desenvoltura a problemática do pensamento, os tabus são esmigalhados pelo homem novo, os mestres e gurus se fazem discípulos da única fonte real de sabedoria que é a Natureza.²⁵²

Aqui, tomamos a liberdade de dizer que, certamente, toda essa realidade é angustiosa para as pessoas que se acomodam à rotina, mas não podemos esquecer, como cristãos, que a mensagem de Cristo igualmente significou um escândalo para os judeus, bem como assustou e espantou os gregos e os romanos. Porém, por outro lado, as almas flexíveis, corajosas, coerentes, lúcidas, que se empenhavam realmente na busca e na vivência da Verdade, não se deixavam enfraquecer pelo medo; antes, sentiam-se corajosas, *porque entendiam* a mensagem D'Ele com absoluta clareza, e se rejubilaram e rejubilam até os dias atuais, independentemente do preço que precisaram ou precisam pagar por isso.²⁵³

Ao continuarmos nessa linha de raciocínio, e buscando aprofundarmos a relação ciência, religião e espiritualidade, apresentamos o seguinte excerto do matemático Alfredo North Whitehead, datado de 1925, que diz:

²⁵¹ PIRES, J. Herculano. **Agonia das religiões**. 2. ed. São Paulo: Pandeia, 1984.

²⁵² PIRES, 1984, p. 6-8.

²⁵³ PIRES, 1984.

Quando considerarmos o que a religião é para a humanidade, e o que a ciência é, não haverá exagero em dizer que o futuro curso da História depende da decisão desta geração no que tange às relações entre elas. Temos aqui as duas forças gerais mais poderosas que influenciam o homem, a força de nossas instituições religiosas e a força do nosso impulso para a observação acurada e a dedução lógica. Há verdades mais amplas e perspectivas mais belas dentro das quais será encontrada uma reconciliação duma religião mais profunda e duma ciência mais sutil.²⁵⁴

Como vimos anteriormente, para os cientistas que alimentam a visão materialista/mecanicista do ser humano, praticamente é nula a preocupação com o sentido de vida, com a responsabilidade do indivíduo para consigo mesmo, com a vida e a coletividade; inclusive, como também mencionamos, do ser humano, considerado uma espécie de “robô sofisticado”, não seria cobrada nenhuma responsabilidade. Afinal, uma “máquina” não pensa “por si só”.

Podemos então afirmar que “máquinas não são responsáveis” e que apenas “funcionam”, conforme são programadas, ou que “funcionam” de forma desordenada, quando não perigosa. Assim, a religião e a espiritualidade não teriam motivo nem sentido algum para existirem. Afinal, “máquinas não pensam, não sentem, não se voltam ao divino”.

Indiscutivelmente, a contribuição científica é essencial quando proveniente de uma consciência esclarecida e, também, quando não é baseada em dogmas; quando não almeja apequenar o indivíduo; quando não percebe o ser humano de maneira tão reduzida. Até mesmo, em relação à ciência que entende o ser humano praticamente como objeto, em tradução do original francês da obra *La barbare*, encontramos o seguinte:

A ciência, tal qual nós a entendemos hoje em dia, é a ciência matemática da natureza que faz uma abstração da sensibilidade. Mas a ciência só pode fazer uma abstração da sensibilidade por que faz de saída abstração da vida, é esta que ela rejeita de sua temática e, assim procedendo, ela a desconhece totalmente.²⁵⁵

Fundamental considerarmos, ainda, que parte da ciência do mundo, se não almeja permanecer no papel de cúmplice da tirania e da destruição, necessita urgentemente de uma espiritualidade, da colaboração da religião esclarecida e firmemente posicionada em defesa do ser humano em sua integralidade, cujo objetivo divino é a iluminação dos sentimentos, no sagrado aprimoramento das características

²⁵⁴ WHITEHEAD, 1925, *apud* FÜLÖPO-MILLER, René. **Os santos que abalaram o mundo**. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. XVII.

²⁵⁵ HENRY, Michel. **La barbare**. Paris: Grasset, 1987. p. 59. (Tradução nossa).

morais do ser humano. Acreditamos que esse deve ser o objetivo de quem toca a alma humana em seu dia a dia, e aqui, direcionamo-nos principalmente aos teólogos práticos, aos religiosos de maneira geral, e aos profissionais da área da saúde – em especial, da psicologia e da psiquiatria.

A verdadeira e enriquecedora ciência deverá proporcionar amplitude de *sentido*, para algo maior, mais responsável, mais esclarecedor, em todas as dimensões da existência, e não apenas fornecer dados estatísticos, informativos gerais, resultados que visam a diminuir o ser humano e sua capacidade de desenvolvimento e de aprimoramento.

Perante a Ciência e a própria Filosofia, a religião deve ser interpretada como o sentimento Divino, cujas manifestações serão sempre o Amor, em suas manifestações mais elevadas. Enquanto a Filosofia e a Ciência desenvolvem o trabalho de investigação e raciocínio, a religião sustenta, eleva, instrui, ilumina os sentimentos – não sem base sólida e sem lógica. A fé verdadeira, entendemos como aquela que acredita porque *compreende profundamente*.

Assim, a Ciência e a Filosofia unem-se na sabedoria; a Religião vive, personifica o Amor esclarecido, que, na verdade, podemos considerar a alavanca divina, por meio da qual a alma humana evolui em sua busca consciente de individuação, com sentido, responsabilidade por si, por todos e todas e pelo mundo em que vive. Enfim, vive o amor em plenitude – o amor maduro e consciente, que conduz o ser humano a uma vida plena e saudável.

Ainda a respeito da relação entre Ciência e Religião, apresentamos o pensamento de Emanuel Burck dos Santos:

Não há, portanto, nenhuma adesão compulsória do método científico a modelos ateístas, materialistas. Cientistas têm, cada qual, seu próprio sistema de crenças, e isso de modo algum deve desqualificar ou qualificar suas hipóteses científicas (*argumentum ad hominem*). Cientistas não precisam desistir do conceito de Deus (ou Bhrama, Ou Jeová, ou Alá, ou “elemento estruturador do Universo”, ou “consciência cósmica”, ou “grande arquiteto do Universo”, ou qualquer outra denominação [...]) a fim de serem dignos de credibilidade acadêmica. [...] Cientistas devem se preocupar mais em serem honestos, íntegros e criativos, não havendo nenhuma razão para a adesão compulsória ao monismo materialista ou ao ateísmo.²⁵⁶

Acreditamos ser possível dizer que a religião, para todos os seres humanos, deveria ser compreendida como um sentimento absolutamente divino, que ilumina o

²⁵⁶ SANTOS, Emanuel Burck dos. **Consciência imortal**. 1. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2019. p. 30-31.

caminho das almas, e que cada indivíduo captará essa realidade de acordo com seu nível de compreensão e de maturidade. Daí a importância de uma Teologia Prática e de uma Psicologia que trabalhem nesse sentido. Além disso, cremos que, a partir desse parâmetro, poderemos dizer que a sociedade humana viverá também a chamada “espiritualidade”, a vida espiritualizada ou a religião vivida. Religião vivida, segundo Júlio Cesar Adam,

[...] é uma forma de perceber elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da vida, sejam vivências cotidianas e pessoais sejam em momentos especiais de comemoração ou de crises, nas relações diversas, no lazer e entretenimento, ou seja, fora da alçada da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada e fora da religião institucional, mesmo que, por vezes, relacionada a ela, como forma de explicar a própria vida.²⁵⁷

No prefácio da obra autobiográfica de Jung, *Memórias, sonhos e reflexões*, escrito por Léon Bonaventure, lemos o seguinte:

No nosso mundo massificado, onde o indivíduo é reduzido apenas a uma “unidade econômica”, produto do trabalho e do consumo, a busca da individuação começa a surgir como único valor que ainda faz sentido. Isso nos deve alegrar sobremaneira, pois o desabrochar da humanidade e seu desenvolvimento faz-se primeiro através dos indivíduos, atingindo depois toda uma cultura. [...] Ele (Jung) insiste na atitude ética frente a estes conhecimentos novos. O conhecimento de si-mesmo implica uma responsabilidade no sentido etimológico da palavra, isto é, na exigência duma resposta pois quem não sente nesses conhecimentos a responsabilidade ética que comportam, cedo sucumbirá ao princípio do poder.²⁵⁸

5.2 Labirintos e encruzilhadas: teologia prática na américa latina

Voltando-nos à Teologia, recorremos ao pensamento de Maria Clara Bingemer, quando diz que Teologia vem do grego *theología*, cujo significado é “ciência dos deuses”, deduzindo que é “o estudo das questões referentes ao conhecimento da divindade – de seus atributos e relações com o mundo e com o ser humano – e à verdade religiosa”.²⁵⁹

Ainda, sabemos que a Teologia Prática, por sua vez, é a área em que os teólogos são levados a se posicionarem sobre questões significativas, assuntos que se colocam na linha extremamente tênue e importante, entre a Teologia e vários

²⁵⁷ ADAM, Júlio César. Religião vivida e Teologia Prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, Mai./Ago. 2019. p. 317.

²⁵⁸ BONAVENTURE, Léon. Prefácio. In: JUNG, Carl Gustav. **Jung: memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021. p. 15-18.

²⁵⁹ BINGEMER, Maria Clara. Teologia e literatura (afinidades e segredos compartilhados). In: VIDA Pastoral. [S. l.], ano 55, n. 296, maio/jun. 2014.

outros campos do conhecimento humano. No dizer de Ulrich H. J. Körtner: “No sentido mais amplo da palavra, a teologia prática estuda os processos comunicativos e formativos da fé cristã, assim como toda forma de agir na qual a fé é aplicada ou apresentada”.²⁶⁰

A partir desse olhar sobre a dimensão dos estudos teológicos, sobre a formação e o aperfeiçoamento das pessoas que pesquisam a Teologia e sobre os conteúdos desenvolvidos nos cursos de Graduação e de Pós-Graduação, podemos afirmar que é gritante a falta de um estudo mais atento e apurado sobre a psicologia humana e a psique. Ao analisarmos as ementas que descrevem o conteúdo desenvolvido nos cursos de Graduação em Teologia e Ciências da Religião das Faculdades EST, não encontramos disciplinas que aprofundem minimamente o estudo nesse sentido.²⁶¹

Nesse momento, levantamos novamente a questão que consideramos essencial: como a Teologia compreende o ser humano em sua estrutura e dinâmica psicológica, se não estuda essa realidade, que é *humana*? Como teólogos e teólogas compreendem a dinâmica religiosa na psique? Reiteramos: já enfrentamos essa dificuldade, essa imensa lacuna no que tange ao estudo realizado durante a Graduação em Psicologia, mas constatamos que ocorre da mesma forma no curso de Teologia.

Portanto, entendemos que cabe à Teologia Prática levar ao mundo teológico essa temática, indispensável aos debates que se instauram nesse campo de estudos. Do mesmo modo, os que fazem parte do mundo da Psicologia como da Teologia deveriam dirigir o olhar aos seres humanos em sua *integralidade*, pois com eles convivem, buscando atender suas dores, angústias e necessidades.

Sem dúvida, podemos afirmar que o ponto em comum entre a Teologia e a Psicologia é, nada mais, nada menos, que a alma humana, mas observamos que a alma não tem espaço, pois sua capital importância não é realmente levada em consideração – nem pela Teologia, tampouco pela Psicologia. Afinal, como essa alma sente, elabora, compreende e tem, ou pode ter, uma consciência ampla de todo o seu potencial e de suas possibilidades?

²⁶⁰ KÖRTNER, Ulrich, H. J. **Introdução à hermenêutica Teológica**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. p. 203.

²⁶¹ Anexas a este trabalho, estão ementas de disciplinas dos referidos cursos.

Ainda, sabemos que uma área estuda Deus, seus propósitos e ensinamentos e que essa realidade auxilia e impulsiona significativamente os indivíduos a compreenderem melhor sua realidade, de forma ética, integra e desenvolvimentista. A outra área, por sua vez, estuda o ser humano, o que o leva a sentir ou a manifestar-se e comportar-se de determinada forma. Então, percebemos que há um vácuo entre essas áreas de estudo e pesquisa, que é definitivamente deixado de lado.

Não podemos esquecer, porém, que é justamente nesse lugar e nessa dimensão que se espera que o ser humano e Deus se encontrem. Não sendo assim, tornou-se simplesmente terra de ninguém, onde o silêncio, o confronto e o desconhecido fazem-se cada vez mais potentes.

Às pessoas que pesquisam a Teologia Prática e que atuam na área – e que, portanto, estão atentas ao que ocorre no mundo – compete, conforme acreditamos, levar a contento a luta pela inclusão, no estudo teológico, desse olhar mais amplo e complexo sobre o ser humano e sobre a realidade contemporânea.

James Hillman, um dos maiores analistas junguianos, em sua obra *Uma busca interior em Psicologia e Religião*, apresenta a seguinte reflexão:

[...] eu adicionaria mais um atributo qualificativo de alma: ela confere sentido, transforma acontecimentos em experiências, comunica-se pelo amor e *tem uma implicação religiosa*. [...] a análise profunda conduz à alma, e esta por sua vez, envolve inevitavelmente a análise com a religião e mesmo com a teologia, visto que a religião vivida como experiência nasce da psique humana, sendo por causa disso um fenômeno psicológico.²⁶²

Por outro lado, considerando um mundo em que ocorrem, diária e intensamente, grandes transformações, aqui expomos também a reflexão de R. Ruud Ganzevoort, quando diz:

O que a Teologia Prática poderia ser nesse novo contexto? [...] a face e a estrutura da religião estão mudando, e a teologia, sobretudo a Teologia Prática, precisa responder a essas mudanças. Como devemos nos posicionar frente aos contatos cada vez maiores além do nosso grupo religioso, os quais geralmente descrevemos com palavras como globalização, ecumenismo e multiculturalidade? Quais são os efeitos da secularização e da desinstitucionalização para uma disciplina que sempre teve a tendência a enfocar a comunidade dos fiéis institucionalizada, comunidade essa que, em alguns contextos, está em declínio?²⁶³

²⁶² HILLMAN, James. **Uma busca interior em Psicologia e Religião**. 1995. p. 41.

²⁶³ GANZEVOORT, R. Ruud. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivenciada. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul./dez. 2009. p. 320.

Além disso, Ganzevoort ressalta que é grande a confusão que assalta quem adentra o vasto campo da Teologia Prática (TP), em função das várias definições, abordagens, temas, motivos e objetos de estudo que fazem parte de seu campo de abrangência. Na verdade, na TP, não há nada de prático, pois é uma área de emaranhado complexo, com muitas redes de significados e teorias, ações e práticas, relações e diálogos. Estudantes que ingressarem na TP seguirão um caminho já aberto por quem veio à frente e, em muitos momentos, sentirão irritação ou perplexidade quando perceberem que outras pessoas que atuam na TP empregam o mesmo termo ao se referirem a questões completamente diferentes. O próprio Ganzevoort admite ser uma dessas pessoas.²⁶⁴

O referido autor questiona também se não seria melhor terem-se definições claras e objetivas para o bem da própria TP, que parece não ter método, objeto, objetivo comum, correndo, com isso, o risco de sequer ser uma disciplina. Pode-se pensar na dificuldade, ou até em uma impossibilidade, para desenvolver um trabalho sob tais condições. No mesmo artigo de Ganzevoort, também encontramos, de alguma forma, a mudança de realidade de que trata a obra *A agonia das religiões*, citada neste trabalho, no que se refere ao desinteresse atual pela formação teológica:

Até alguns anos atrás, éramos um dos principais centros de formação de ministros da Igreja Reformada histórica. Quando isso acabou – principalmente porque a igreja se viu forçada a reduzir seu número de centros de formação como reflexo de um declínio na procura por ministros e uma menor oferta de alunos –, nossa faculdade passou a ser cada vez mais interdenominacional, pós-denominacional e não-denominacional.²⁶⁵

Com o fim de buscar refletir mais profundamente sobre o assunto, voltamos às quatro encruzilhadas, interligadas, às quais Ganzevoort aludiu em sua pesquisa e que se relacionam à TP.

a) A primeira refere-se à demarcação do objeto de estudo, que envolve a questão de restringir-se a fenômenos e interpretações objetivamente cristãs, ou de, a princípio, manter um olhar mais ampliado, que abarque outras religiões e visões de mundo.

Nesse sentido, permitimo-nos realizar os seguintes questionamentos: não seria uma das funções da TP elaborar a relação entre a Teologia e o mundo global,

²⁶⁴ GANZEVOORT, Ruud. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivenciada. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul./dez., 2009.

²⁶⁵ GANZEVOORT, 2009. p. 319.

levando-a à realidade atual, em todos os sentidos, para que seja possível refletir-se sobre ela? Também não poderia a Teologia atualizar-se, pensando nos seres humanos, independentemente de credo religioso? Não podemos ignorar que Cristo dedicou-se ao mundo, a todos, não obstante a forma como cada um pensava e agia e suas crenças. Cristo deu liberdade ao pensar, ao discernir e ao agir. Falou e exemplificou, embora deixasse que cada qual seguisse seu caminho e agisse de acordo com seu discernimento. Não impôs, não exigiu, mas orientou e deixou ao livre arbítrio do indivíduo a decisão. Entendeu a todos e todas, indistintamente.

b) A segunda encruzilhada diz respeito à metodologia, ou, mais especificamente, à questão da conexão entre a práxis e a Teologia.

c) A terceira, por sua vez, envolve a figura do pesquisador e pesquisadora, considerando a possibilidade de fazerem parte da comunidade de fé as pessoas que atuam na área ou que realizam um trabalho de observação à distância.

d) Já a quarta encruzilhada diz respeito ao público-alvo, à audiência da TP, e busca lidar com a questão de a fala voltar-se à igreja, à sociedade ou ao ambiente acadêmico.

Além dessas, outras questões se apresentam, tais como o equilíbrio e a combinação entre os enfoques descritivos, normativos, bem como as estratégias da TP. Há a possibilidade de optar-se pelas várias subdisciplinas, como homilética, poimênica, educação religiosa, estudos de comunidade etc.

Ainda de acordo com Ganzevoort, essas questões não seriam motivo de discussões, já que são consideradas complementares; portanto, não seriam consideradas encruzilhadas, mas linhas que seguem paralelamente e, em muitos momentos, convergem entre si.

Como diz Lothar Carlos Hock, no capítulo 1 da obra *Teologia Prática no contexto da América Latina*:

[...] uma parcela de responsabilidade por esse quadro, no entanto, deve ser procurada no distanciamento que existe entre a pastoral praticada nas igrejas e a formação oferecida pelos seminários e faculdades de teologia, mantidos pelas igrejas. *Não há sintonia* entre a pastoral desenvolvida nas congregações ou igrejas locais e nos movimentos populares e a Teologia Prática ensinada nos centros de formação teológica. [...] Receio que, devido à falta de diálogo entre docentes das diferentes subdisciplinas da TP, pouco se esteja refletindo sobre a base comum que as norteia. (Grifo nosso).²⁶⁶

Ainda:

[...] Somos solicitados a nos posicionar sobre questões que dizem respeito a muitos temas que se situam no limite entre a teologia e outras áreas do conhecimento humano. [...] precisamos de conhecimentos oriundos não só das outras disciplinas teológicas, como também de conhecimentos sociológicos e psicológicos que a abordagem de uma temática requer.²⁶⁷

A partir daí, contudo, a TP corre o imenso risco de tornar-se superficial, pois não há como dar conta de tantas áreas de estudo com a devida profundidade. Dessa forma, Hock propõe que é preciso “arrumar a própria casa”, buscando clareza em relação ao objeto de estudo. O autor afirma:

[...] Para evitar mal-entendidos, devo esclarecer que não defendo o ponto de vista de que a Teologia Prática devesse pretender direcionar a pastoral que se pratica nas bases. A pastoral nas igrejas locais e a pastoral popular não permitem a tutela de uma teologia concebida no recôndito das bibliotecas e das salas de aula. Até porque, segundo a sadia tradição protestante, o próprio povo da igreja deve ser cossujeito da teologia que põe em prática. [...] Para ser mais preciso, entendo que os centros de formação teológica, por influência da TP, devam ser uma caixa de ressonância das diferentes pastorais que vão surgindo no meio do povo de Deus nas bases. Essa é a sua vocação. Infelizmente, por falta de labor teológico próprio, outras disciplinas têm assumido esse papel. Por outro lado, num ato recíproco, as pastorais desenvolvidas na base deveriam ser animadas, inspiradas e respaldadas teologicamente pela TP ensinada nos centros de formação teológica das igrejas. Mas para isso a TP precisa encurtar caminho que a separa da pastoral. Ela precisa sair dos altos muros que cercam nossas faculdades de teologia e alcançar a rua.²⁶⁸

Consideramos importante, ainda, a seguinte questão: parece-nos que a TP, como a ligação entre mundo e a Teologia, permanece “engessada” em seu fazer, restringindo-se ao povo que frequenta igrejas e ouve a pastoral, enquanto o ideal seria ter conhecimento em áreas diversas, como já frisamos. Porém, a TP continua distante de outras realidades científicas – e, conseqüentemente, a própria Teologia como um todo –, no que toca às pesquisas sobre religião e espiritualidade, sobre o modo como

²⁶⁶ HOCK, Lothar Carlos. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER–HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 23

²⁶⁷ HOCK, 2011, p. 24.

²⁶⁸ HOCK, 2011. p. 23- 25.

as pessoas se sentem e também sobre o que pensam a respeito da dimensão religiosa as pessoas que não frequentam igrejas ou quaisquer outros centros religiosos e vivem o que atualmente se denomina “sua espiritualidade”. Acrescentamos, por nos causar grande curiosidade, o que realmente pensam, como se sentem, o quanto pesquisam, de forma ampla e não somente a Teologia, as pessoas que estudam a área.

Parece-nos haver uma forte “corrente de proteção”, por parte da Teologia em si, pois, apesar de todo o estudo, este ainda é muito restrito, considerando a realidade e o ser humano contemporâneo em toda sua complexidade. O quanto pode atualizar-se uma área tão importante para a sociedade e o ser humano com tal método de pesquisa? Muito provavelmente, há na Teologia um “núcleo rígido”, que não se flexibiliza para a realidade que se descortina no mundo contemporâneo – realidade que é altamente complexa, e muito exigente.

Interessante pensarmos que, se todas as religiões desaparecessem, muito provavelmente – e acreditamos que realmente assim seria – o ser humano não deixaria de sentir, pressentir, valorizar o “algo a mais” que a própria psique traz em si no que tange à religião, à espiritualidade. Talvez possamos dizer que chegou o tempo em que a religião precisa do ser humano, mas o ser humano, em sua dimensão religiosa intrínseca, natural, necessariamente não necessita da religião. Nesse sentido, seria necessário pensarmos no quanto a religião deveria revisar sua posição, sua ação e seus processos. Exemplificamos isso com uma afirmação de Mauro Batista de Souza, sobre a “nova homilética”:

Pode uma proposta homilética com mais de quarenta anos ser considerada “nova”? [...] Os ventos que sopraram algumas décadas atrás no norte das Américas estavam encorajando pregadores e homilistas a se agarrar não mais apenas em precisão e certeza literária e teológica, mas voltar-se à narração, à poesia, ao mistério, às incertezas. Minha sugestão é que também nós, pregadores e pregadoras latino-americanos, passemos a compreender a prédica como algo que acontece não na boca de quem fala nem na página de um texto escrito, mas no ouvido, e daí no coração, na mente e nas entranhas de quem ouve. Trata-se, quem sabe, da busca por menos discursos absolutamente precisos e mais cochichos meramente esperançosos.²⁶⁹

Ademais, acrescentamos que a teologia latino-americana apresenta uma característica particular, que está no fato de ter nascido como uma caminhada

²⁶⁹ SOUZA, Mauro Batista de. A nova homilética na América Latina: os ouvintes como ponto de partida. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 145-146.

espiritual realizada em meio ao povo de Deus. De acordo com Gustavo Gutiérrez, “a espiritualidade é a *metodologia da teologia da libertação*” (grifo nosso)²⁷⁰.

Nesse sentido, destacamos alguns pontos que consideramos importantes para reflexão, a partir de Roberto Zwetsch:

[...] tal experiência tem sido descrita como uma caminhada de seguimento ou discipulado. Seguir os passos de Jesus na América Latina, numa realidade conflitante, de opressão, miséria, morte, com enormes contrastes entre riqueza e pobreza, implica opções concretas em favor da justiça, da liberdade e de uma concepção ativa de luta pela vida pela paz. Essas opções não são fáceis. Requerem despojamento, conversão e exercício de misericórdia enquanto solidariedade permanente, sem os quais o discurso religioso acerca da justiça do reino de Deus se torna vazio, comprometendo o testemunho do evangelho e sua credibilidade.²⁷¹

Ainda:

Diante da crise da evangelização, da missão e da reflexão teológica, temos de reconhecer que a fé e a espiritualidade são postas em questão. Nesse sentido, a espiritualidade libertadora vai se constituindo como um desafio tanto para as comunidades de fé como para cada um de nós. O que vamos descobrindo e aprendendo – a duras penas – é que tal espiritualidade nos compromete em primeira instância com os pobres, os excluídos, os povos postergados, os sem lugar, sem vez e sem voz. A partir daí, entretanto, elas e abre para toda a experiência humana. *Por isso a espiritualidade libertadora se mostra atenta à música à literatura, à pintura, ao teatro, ao cinema, à arte em geral, nas quais transparecem e são tematizadas experiências humanas da maior relevância. Pensamos, por exemplo, no enfoque que certas obras têm dado a questões como a AIDS, as pessoas com deficiência, a homossexualidade, o aborto, a criança de rua, a mulher separada, o trabalhador desempregado, o estrangeiro, o indígena, o negro e tantos outros.* (Grifo nosso).²⁷²

Salienta-se que ainda há outra característica nessa espiritualidade, que é a nova hermenêutica bíblica, espalhada por todo o continente por meio de uma nova chave de leitura do ensino de Deus.

A fim de apresentarmos mais algumas considerações sobre esse ponto – espiritualidade como o método da teologia da libertação –, salientamos que é indiscutível o fato de a desigualdade, a discriminação, a injustiça serem ainda – e infelizmente – uma realidade, mas acreditamos ser imprescindível pensar que é efetivamente na ordem intelectual que as grandes transformações começam. São as

²⁷⁰ GUTIÉRRES *apud* ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas: o desafio do século 21. In: SCHNEIDER–HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

²⁷¹ ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas: o desafio do século 21. In: SCHNEIDER–HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 209.

²⁷² ZWETSCH, 2011. p. 209.

ideias que organizam e preparam os fatos, as mudanças, tenham elas pequena ou grande dimensão. Essa sempre foi a logicidade, bem como o fundamento e a lei do progresso humano.

Indiscutivelmente, urge auxiliarmos com o pão, o agasalho, o acolhimento, mas é inquestionável o fato de que esse ser humano deve buscar desenvolver seu autodescobrimento, suas potencialidades, seus próprios valores e objetivos, seu próprio sentido de vida. Para que isso se concretize, é preciso a ação da Psicologia, de uma Psicologia profunda. Nesse contexto, levamos em conta que, quanto mais o ser humano conhecer a si mesmo e compreender que toda mudança real, para melhor, depende unicamente dele, mais esse ser conhecerá a Deus e ao Universo.

Entendermos também que a natureza não dá saltos. Por isso, não sairemos, como humanidade, desse ciclo vicioso doentio e injusto em que vivemos até os dias atuais, mesmo que já se passem mais de dois mil anos de história cristã.

Tomamos aqui a liberdade de afirmar que, por mais dedicação ao próximo e conhecimento das religiões que teólogos e teólogas desenvolvam, se não buscarem maior conhecimento sobre a psique humana, cada vez mais dificuldades surgirão no meio teológico. Conforme Jung, “A psique é o eixo do mundo”.²⁷³

Para Jung, não conseguiríamos ensinar alguém a ter fé, a desenvolver a esperança, o amor, já que são sentimentos que só desenvolvemos com o resultado do nosso esforço, das nossas aspirações. São bençãos, são graças que estão diretamente relacionadas a uma condição que apenas pode ocorrer através da *experiencia viva*. Esta experiencia não pode ser inventada, ordenada, o que se pode é buscar um caminho de proximidade, se dispondo a ir em direção dela, e é importante jamais desconsiderar que tudo isso *exige um esforço integral, pleno, de toda a personalidade*.²⁷⁴

Como consideramos de importância basilar pensar sobre esse ponto, buscamos em Jung, especificamente em seu livro *O desenvolvimento da personalidade*, a seguinte reflexão:

²⁷³ JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b. Parágrafo 423.

²⁷⁴ JUNG, Carl Gustav. **O desenvolvimento da personalidade**. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2013h.

[...] A expressão: **“Muitos são os chamados, e poucos os escolhidos”**, é válida neste caso como em nenhum outro, pois o desenvolvimento da personalidade, desde seu começo até à consciência completa, é um carisma e ao mesmo tempo uma maldição: como primeira consequência, o indivíduo, de maneira consciente e inevitável, se separa da grande massa, que é indeterminada e inconsciente. Isto significa *isolamento*, e para indicá-lo não existe nenhuma outra palavra mais consoladora. Nada evita isto, nem a adaptação bem-sucedida, nem mesmo a incorporação sem o atrito ao meio ambiente, nem a família, nem a sociedade, nem a posição social. O desenvolvimento da personalidade é uma tal felicidade que se deve pagar por ela um preço elevado. (Grifo nosso).²⁷⁵

Jung continua:

[...] A força para o desenvolvimento da personalidade não provém apenas da necessidade, que é o motivo causador, mas também, da decisão consciente e moral. Se faltar a necessidade, esse desenvolvimento não passará de uma acrobacia da vontade; se faltar a decisão consciente, o desenvolvimento seria apenas um automatismo indistinto e inconsciente. [...] se qualquer outro caminho fosse considerado o melhor, então em lugar da personalidade haveria outro caminho para ser vivido e desenvolvido. Os outros caminhos são as convenções de natureza moral, social, política, filosófica e religiosa.²⁷⁶

Diante do exposto, julgamos necessário acrescentar que nos surpreende muito o fato de a Teologia ignorar tal realidade, ou seja, a realidade da psique humana, como já mencionamos. Isso nos leva a pensar que talvez seja por essa razão que, em muitas instituições religiosas, ouve-se não poucas vezes um discurso que mais parece político do que teológico/religioso.

Quando relemos o excerto já apresentado acima: “O que vamos descobrindo e aprendendo – a duras penas – é que tal espiritualidade nos compromete em primeira instância com os pobres, os excluídos, os povos postergados, os sem lugar, sem vez e sem voz”, questionamo-nos como a individualidade, ou seja, como cada um desses seres humanos é compreendido psicologicamente.

É preciso muito cuidado para que o sentimento de preocupação – que, indiscutivelmente, é preocupante – não nos faça incorrer no erro de agrupar de tal forma as pessoas envolvidas, que se acentue o coletivo em detrimento do individual em termos da capacidade de superação e da responsabilidade que cabe a cada um primeiramente consigo mesmo e, após, em relação ao grupo.

Percebendo mais claramente a exclusão da psicologia humana profunda, perguntamos: como as individualidades são trabalhadas em suas potencialidades?

²⁷⁵ JUNG, Carl Gustav. **O desenvolvimento da personalidade**. 14 ed. Petrópolis: Vozes. 2013h, p. 184-185.

²⁷⁶ JUNG, 2013h. p. 185-186.

Sabemos o nível de dedicação e de todo envolvimento e acolhimento realizado com o coração e com o sentimento de solidariedade; no entanto... Falta psicologia.

5.3 Aconselhamento pastoral

Neste momento, com o propósito de refletirmos sobre o aconselhamento pastoral, podemos dizer que essa expressão é considerada problemática, pois dá a ideia de que o aconselhamento implicaria uma relação de poder, não permitindo espaço para que a pessoa acolhida tenha independência para colocar-se, bem como para seu desenvolvimento independente. Outros termos usados nessa área são “poimênica”, “clínica pastoral” e “psicologia pastoral”, que, inclusive, nasceram da Medicina, da Psicanálise e da teoria de Carl Rogers.²⁷⁷

Consideramos importante definirmos poimênica e aconselhamento pastoral:

[...] poimênica é definida como o ministério de ajuda da comunidade cristã para os seus membros e para outras pessoas que a procuram na área da saúde através da convivência diária no contexto da igreja, e definimos o aconselhamento pastoral como uma dimensão da poimênica que procura ajudar através da conversação e outras formas de comunicação metodologicamente refletidas. Ambos baseiam-se na fé cristã e na tradição simbólica do cristianismo.” O aconselhamento Pastoral é considerado uma subárea da Teologia Prática.²⁷⁸

Também o objetivo do aconselhamento pastoral, de acordo com Christoph Schneider- Harpprecht, é:

[...] descobrir com as pessoas em diferentes situações de vida e, especialmente em conflitos e crises, o significado concreto da liberdade cristã dos pecadores cujo direito de viver e cuja autoaceitação vêm da graça de Deus. O seu objetivo é também ajudá-las para que possam viver a relação com Deus, consigo mesmas e com o próximo de uma maneira consciente e adulta. Isso inclui a capacitação das pessoas para assumirem a sua responsabilidade como cidadãos que se engajam em favor de uma melhora das condições de vida do seu povo numa sociedade livre, democrática e justa.²⁷⁹

Ao voltarmos a atenção para o desenvolvimento do aconselhamento pastoral no contexto da modernidade, constatamos que o aparecimento da Psicologia como ciência e da Psicanálise, no final do século passado, acentuou o conflito latente entre

²⁷⁷ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher. Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

²⁷⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011.

²⁷⁹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011, p. 256- 257.

convicções de caráter liberal e racional, que procuravam conhecimentos psicológicos, autoexperiência do pastor e a empiria, além de concepções que protegiam a superioridade da Palavra e reduziam ou negavam a importância do auxílio da psicoterapia.

Nesse contexto, destacamos:

Enquanto, por um lado, Eduard Thurneysen, o representante da teologia dialética, insistiu que na conversação pastoral deve-se proclamar o evangelho do perdão dos pecados e fazer oração, limitando o papel da psicologia à função de uma ciência auxiliar, nos Estados Unidos surgiu - a partir da cooperação de pastores e médicos [...] nos anos de 1920 e a930 o movimento da “clínica pastoral”, que visa ao aconselhamento terapêutico e a uma formação clínica de teólogos. [...] essa corrente uniu-se em 1960, na Europa, com o movimento da psicologia pastoral que promoveu a recepção de conhecimentos psicológicos e psicoterápicos no aconselhamento e tem suas origens especialmente no trabalho pioneiro do pastor e psicanalista Oskar Pfister, um amigo suíço de Sigmund Freud. Hoje encontramos, nos países norte-atlânticos, um sistema elaborado de formação clínica e teórica para obreiros da igreja em aconselhamento pastoral, que começa a deixar marcas também na formação teológica em algumas igrejas evangélicas da América Latina.²⁸⁰

Já na América Latina, podemos constatar quatro modelos de aconselhamento pastoral: o fundamentalista; o evangelical, de psicologia pastoral; o holístico, de libertação e crescimento; e o contextual, de uma poimênica da libertação.²⁸¹

Em relação ao modelo fundamentalista, o teólogo norte-americano Jay E. Adams alavancou internacionalmente a compreensão de um “aconselhamento noutético”, que desmerece o uso de qualquer psicologia, censurando-o de forma radical, e convoca o aconselhamento para voltar-se unicamente à Bíblia como único meio de direcionar a vida das pessoas cristãs. O aconselhamento, nesse sentido, procura levar o ser humano à salvação através da morte do “velho homem” e da ressurreição para um nova maneira de viver, seguindo Jesus Cristo e comportando-se de acordo com as regras divinas de postura, que são apreendidas por meio da Bíblia. O método é o diálogo que compara o indivíduo ao mal que cometeu – alcoolismo, falta de fé, medos –, responsabilizando-o pelas suas atitudes e levando-lhe uma nova diretriz. Nesse modelo, destacamos a completa falta de reflexão referente ao contexto histórico, social e cultural do aconselhamento.²⁸²

²⁸⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher. Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 266.

²⁸¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011.

²⁸² SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011.

Em relação ao modelo evangélico de psicologia pastoral, há uma tendência acentuada a usar a psicologia com a intenção de um aconselhamento mais efetivo. Consideramos fundamental citar Schneider-Harpprecht, que, a esse respeito, diz:

A psicologia pastoral de autores como Collins, León, Ellens e outros representantes do “Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos” tenta integrar a psicologia moderna e o cristianismo bíblico numa visão psicoteológica do ser humano que leva, por um lado, a uma prática psicologicamente bem refletida, porém, por outro lado, deixa fora a parte da crítica psicológica da religião, leva a uma psicologização da fé e a uma teologização da psicologia, que não deixa de ser problemática.²⁸³

Apesar de todo o esforço empreendido por León na busca pela manutenção dos limites entre a perspectiva psicológica e a teológica, isso não o livra de enfrentar embates argumentativos. Procurando pontuar as “verdades” da Psicologia na Teologia e vice-versa, declara, por exemplo que, “antes de Jaques Lacan se referir às estruturas do psiquismo, nosso Senhor Jesus Cristo já nos havia apresentado, na parábola do semeador, uma tipologia de, pelo menos, quatro maneiras do ser humano se expressar.”²⁸⁴

Também salientamos aqui outro ponto específico, que consideramos de extrema importância para nossa reflexão sobre essa visão de León, referida por Schneider-Harpprecht:

[León] subordina a psicologia quando nega que ela possa possibilitar um crescimento integral que leve o indivíduo a ser pessoa no sentido pleno, pois o indivíduo colocado “sob Jesus Cristo” se torna pessoa como se a integralidade da pessoa estivesse reservada exclusivamente aos cristãos.²⁸⁵

Quanto ao modelo holístico, a palavra-chave, para Howard Clinebell, é a “integralidade centrada no espírito”. O modelo de Clinebell voltou-se à psicologia humanista, na tentativa de fundamentá-la biblicamente, mas a perspectiva de uma integralidade holística causa certo mal-estar. A questão central em relação à concepção holística – seja qual for – é se realmente considera que a vida é sempre uma parcela e que não é a plena presença de Deus, mas a vivência da ausência de sentido perante a morte, o sofrimento e a injustiça; a experiência da falta que rege o

²⁸³ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher. Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 268.

²⁸⁴ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011, p. 268.

²⁸⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011, p. 268-269.

ser humano e faz com que se mantenha sempre a caminho, buscando sentido e um futuro modificado.

Por último, o modelo contextual, de uma poimênica da libertação, em relação ao qual destacamos, primeiramente, o caráter ecumênico de um trabalho solidário, de leigos afetados por determinadas dificuldades e sofrimentos, como, por exemplo: destruição provocada por rompimento de barragens, falta de terra ou de teto, doenças etc. Nesse caso, o aconselhamento possui caráter solidário na luta popular, ocorrendo por meio de encontros de grupos e exercido pelos próprios afetados, bem como por representantes especializados, que atuam com o objetivo de habilitar as vítimas de adversidades, sofrimentos e injustiças sociais para que possam defender seus interesses.

Sem dúvida, para as igrejas históricas, surge o problema referente à integração desse modelo às necessidades de pessoas de classe média e às estruturas das tradicionais comunidades. Ressaltamos, especialmente, uma ideia de Schneider-Harpprecht: “futuramente será importante para o trabalho de aconselhamento pastoral superar as barreiras das classes sociais e criar mais comunicação e cooperação entre os integrantes dessas classes”.²⁸⁶

Quanto ao fato de manter-se afastada da Psicologia, podemos pensar que, talvez, não haja segurança para que a Teologia se volte realmente às profundezas da psique humana, ou que, na ânsia de auxiliar o ser humano baseando-se na Religião, a Teologia ignore completamente a dimensão psicológica. Porém, como já mencionamos nesta pesquisa, não é o aspecto espiritual que vem primeiro, e sim o psicológico.

Acreditamos que seja possível dizer a teólogos e teólogas práticas que o maior auxílio que se pode prestar ao próximo é o esclarecimento, libertando o ego, tantas e tantas vezes inconsciente de sua força e capacidade, para que se volte à busca da plenitude do *self*, à plenitude do SER.

Em relação às tentativas empreendidas pela Teologia, ao incluir a Psicologia no aconselhamento pastoral, a sensação é de que a Teologia estaria tentando montar um quebra-cabeças que retratasse sua união com a Psicologia, e a imagem que surge a esse respeito é a de a Teologia tentando “recortar as peças desse quebra-cabeças

²⁸⁶ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher. Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 271.

para, de todas as formas, fazê-las se encaixarem. Isso é praticamente impossível, pelo simples fato de que são áreas de estudo distintas, que, contudo, complementam-se imensamente, se forem bem compreendidas e respeitadas e também se buscarem evoluir juntas. Caso contrário, haverá sempre uma luta injusta, improdutiva e inglória. Porém, não queremos dizer com isso que profissionais da Teologia devam atuar como se fossem profissionais da Psicologia, e vice-versa, mas que ajam como parceiros, em busca do bem do ser humano e da sociedade.

Finalmente, salientamos, ainda uma vez, o imprescindível trabalho da TP, pois o ser humano, o mundo, a humanidade em geral choram. O drama contemporâneo se mostra claro e dramático. Inúmeros seres humanos mostram-se em total desalinho consigo mesmos.

Jung afirma: “precisamos ler a Bíblia ou não entenderemos psicologia. Nossa psicologia, nossas vidas, nossa linguagem e imagens foram construídas sobre a Bíblia”²⁸⁷. Assim, a Psicologia Analítica, essa ciência que pesquisa a psique como fenômeno objetivo e experienciável, estuda antigos dados e reflete sobre eles, analisando-os de maneira totalmente nova. Por exemplo, as mitologias, a religião e as sagradas escrituras de todos são tiradas de seus contextos tradicionais e compreendidas psicologicamente, ou, dito de outra forma, são vistas a partir da fenomenologia da psique objetiva.

Reiteramos: isso não é psicologizar, pois, afinal, não podemos negar o olho que vê o sol; é na psique que tudo se inicia...

Ainda, de acordo com Jung:

[...] Não me dirijo aos *beati possidentes* (felizes donos) da fé, mas à numerosas pessoas para as quais a luz se apagou, o mistério submergiu e Deus morreu. Para a maioria não há retorno possível e nem se sabe se o retorno seria melhor. Para compreender as coisas religiosas acho que não há, no presente, outro caminho a não ser a psicologia; daí meu empenho em dissolver as formas de pensar historicamente petrificadas e transformá-las em concepções da experiência imediata.²⁸⁸

Sobre esse aspecto, encontramos em Corbett:

²⁸⁷ EDINGER, Edward. **Bíblia e psique**: simbolismo da individuação no Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 31.

²⁸⁸ CORBET, Lionel. **A psique e o sagrado**: espiritualidade para além da religião. Petrópolis: Vozes, 2024a. p. 143-144.

[...] se por exemplo, alguém se sente vulnerável e vazio por causa da privação emocional na infância, pode ser difícil resistir quando nos dizem que, se temos fé, Jesus cuidará de tudo, ou que devemos tornar-nos “uma criatura nova em Cristo” (2Cor 5,7). Quando ser “salvos” dessa maneira não nos faz sentir-nos melhores, a explicação tradicional é que permanecemos corrompidos por nossa natureza pecadora.²⁸⁹

A realidade é que, sozinha (sem uma experiência da realidade sagrada), a doutrina pode não nos proporcionar o que buscamos. Podemos tentar seguir os ensinamentos de Jesus Cristo ou os ditados da Torá, mas ainda não nos sentimos completamente “dentro”, sem falarmos nas persistentes dúvidas acerca da validade daquilo que as tradições nos contam. Podemos ser atraídos para a religião em parte devido a suas promessas ou pela oferta de consolo para nosso sofrimento. Entretanto, a fé, por si só, não poderá fazer com que nos sintamos melhor, em qualquer momento.²⁹⁰

[...] por causa dessas necessidades psicológicas e não por quererem prestar culto de acordo com uma doutrina que as atrai, as pessoas muitas vezes trocam de denominações até encontrarem uma Igreja que lhes convém, sem uma muita consideração pela teologia subjacente à instituição. A experiência de conexão com os outros é muito mais importante do que detalhes de doutrina, porque a relação preenche o vazio, mas a doutrina não. [...] se nos encontramos numa tradição que não está em sintonia com a maneira como experimentamos o sagrado, a religião se torna apenas outra estratégia em nossa tentativa de distrair-nos de nossos sentimentos dolorosos de incompletude. Então a religião é apenas mais uma na lista de soluções provisórias, que incluem drogas, álcool, compras, entretenimento. Nenhuma dessas coisas é solução duradora para sentimentos dolorosos porque todas se baseiam em soluções externas para o que é um problema interno.²⁹¹

Complementando:

[...] mesmo quando nos ajudam emocionalmente, as curas que as religiões oferecem dependem de um conjunto de crenças e práticas, ou de uma figura de salvador, que não lidam necessariamente com o problema psicológico em seu próprio nível. Por conseguinte, se as crenças tradicionais não nos ajudam, podemos não encontrar em nós nada a recorrer; por isso a perda da fé numa tradição pode ser tão dolorosa. As religiões não estão equipadas para curar feridas psicológicas porque oferecem soluções gerais a dificuldades individuais que requerem compreensão detalhada. [...] a psicologia que reconhece a presença do Si-mesmo é uma prática espiritual tanto quanto qualquer serviço religioso tradicional. A psicologia que utiliza abordagens que são inevitavelmente incompletas [...] pode abordar apenas uma parte de nós, e a maioria das teorias ignora a dimensão espiritual como se não fosse esfera de ação da psicologia.²⁹²

²⁸⁹ CORBET, Lionel. **A psique e o sagrado**: espiritualidade para além da religião. Petrópolis: Vozes, 2024a.

²⁹⁰ CORBET, 2024a. p. 143-144.

²⁹¹ CORBET, 2024a, p. 143-145.

²⁹² CORBET, 2024a, p. 145-146.

Podemos perceber, enfim, a importância da união entre a Teologia, a Psicologia Analítica e a Ciência e, nessa relação, o quanto a teoria junguiana pode ampliar a compreensão sobre os métodos de percepção e abordagem sobre a dimensão religiosa da psique.

Também em Ann Belford Ulanov, encontramos a seguinte afirmação:

Jung nos oferece um método de abordagem de todos os ensinamentos religiosos, o que ele demonstra por meio de sua atenção não apenas à tradição judaico-cristã, mas também à alquimia, ao zen-budismo, ao budismo tibetano, taoismo, confucionismo, hinduísmo; aos elementos das religiões africanas e indígenas às mitologias de muitas épocas e culturas. Devemos perguntar: como determinado ensinamento reflete o diálogo entre ego e *Self*? Que dogmas e ritos da parte do ego coletam e contêm as experiências numinosas imediatas que fazem surgir os símbolos do *Self*? Quais são os símbolos do *Self* dominantes que apontam para uma realidade além da psique? Quais são as principais imagens arquetípicas empregadas em tal atividade de formação de símbolos? [...] Jung legou-nos métodos que são práticos e espirituais, racionais e abertos, a fim de que possam ser ligados às raízes arcaicas da nossa religião, seja ela qual for, e aos métodos clínicos necessários que podem incluir a experiência do numinoso no processo de cura.²⁹³

Já nos últimos parágrafos do livro *A psique e o Sagrado – espiritualidade para além da Religião*, de Lionel Corbett, verificamos uma reflexão, com a qual desejamos encerrar esta pesquisa:

Como será o futuro? A religião antiga com seu fogo do inferno e condenação perdeu seu domínio sobre nós, mas a psique não tolera o vácuo espiritual. As tradições religiosas estão se tornando cada vez mais receptivas à psicologia profunda e a linguagem psicológica está se mostrando útil como instrumento para falar acerca do sagrado. Já que o mistério divino opta por revelar-se através da psique, é inteiramente apropriado enfocarmos as manifestações da psique em nossa vida espiritual. O numinosum constitui uma parte tão íntima de nossa psique que, no fim, nossa espiritualidade e nossa psicologia são sinônimos.²⁹⁴

Esperemos, assim, que a Teologia se volte à renovação; que teólogos e teólogas que atuam com a TP possam, realmente, desenvolver um trabalho orientado por pesquisas amplas e enriquecedoras; e que a TP tenha maior liberdade de ação e amplie seu campo de ação. Como aqui refletimos, é extremamente importante que área da TP tenha função, métodos, objetivos e caminhos muito bem definidos. Nesse

²⁹³ ULANOV, Ann Belford. Jung e a Religião: o self oposto. In: EISENDRATH, Polly Young; DAWSON, Terence (Orgs.). **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. São Paulo: Madras, 2011. p. 415-434. p. 432.

²⁹⁴ CORBET, Lionel. **A psique e o sagrado: espiritualidade para além da religião**. Petrópolis: Vozes, 2024a. p. 300.

sentido, conforme demonstramos neste capítulo, a TP se desloca por um labirinto, e, portanto, podemos perguntar: aonde chegará?

Desse modo, inferimos que, se a TP não for compreendida pela própria Teologia como um canal imprescindível ao desenvolvimento e ao aprimoramento, buscando novos caminhos e sabendo aonde e como chegar, bem como quais os motivos e as necessidades que a conduzem, continuará caminhando nesse labirinto, e, portanto, os riscos serão cada vez maiores. É preciso refletir em busca da flexibilização e do aprimoramento desse processo, sem abandonar a base sólida. Valorizamos veementemente a teoria de Carl Gustav Jung. Esperamos, que por tudo o que foi desenvolvido nessa pesquisa, tenha ficado claro o quanto ela poderá colaborar com a TP, enriquecendo tanto essa área como, consequentemente, a Teologia de maneira geral.

Enfim, como afirma Humberto Schubert Coelho: “A tocha da filosofia perene não morreu; está, antes, muito viva e difundida nos movimentos renovadores por todo o mundo. É nossa responsabilidade velar por ela e fazê-la crescer numa chama que abraça por completo a humanidade”.²⁹⁵

“Se não queremos retroceder, devemos correr”.²⁹⁶

²⁹⁵ COELHO, Humberto Schubert. **A filosofia perene**: o modo espiritualista de pensar. Votuporanga: Casa Editora Espírita “Pierre-Paul Didier”, 2014. p. 304.

²⁹⁶ Frase atribuída a Pelágio.

6 CONCLUSÃO

O paradigma junguiano foi desenvolvido a partir de concepções ontológicas e epistemológicas amplas e inspirado pela metodologia da psiquiatria dinâmica, bem como pela importância que Jung dava à espiritualidade e pelas exigências e necessidades de sua própria prática clínica. A Psicologia Analítica, por sua vez, demonstra o quanto está afinada com a ciência contemporânea, especificamente no que diz respeito às ciências humanas; apesar de, ter sofrido tantas resistências e incompreensões, principalmente na primeira metade do século XX. Sua teoria está sendo a cada dia mais aplicada e, nesse sentido, vem transcendendo a área da Psicologia e sendo levada a outras áreas, como, por exemplo, Pedagogia, Medicina, Sociologia e História Comparada das Religiões.

Ao longo desta pesquisa, foi possível perceber que os fenômenos psíquicos foram a base do desenvolvimento do projeto de psicologia de Carl Gustav Jung e que ele agregou grande parte de suas pesquisas, estudos e, essencialmente, suas vivências a sua teoria. Procuramos, nesta dissertação, superar o reducionismo que surge em muitas explicações da teoria junguiana, ressaltando também a dimensão que esse eminente pensador dava a suas reflexões e considerações transcendentais. Ele valorizou como talvez nenhum outro, na área da Psicologia, a dimensão espiritual do ser humano, ligando-a à saúde e à doença, ao equilíbrio e à desconexão do ser consigo mesmo e com o mundo que habita.

Conforme mencionamos, Jung não é um pesquisador de leitura fácil – antes ao contrário – e, muito provavelmente, devido a todo o seu conhecimento e sua produção intelectual, em um primeiro momento temos a sensação de que ele está fugindo aos tópicos que pretende desenvolver; contudo, em essência, isso faz parte de seu processo de ensino. Na verdade, esse foi o motivo de avançarmos em número de páginas no desenvolvimento deste trabalho, pois tínhamos a preocupação de, mantendo a fidelidade à sua teoria, aproximarmos ao máximo suas linhas de raciocínio, para levarmos quem ler esta pesquisa a ampliar sua compreensão e sua interpretação. Assim, pedimos compreensão nesse sentido...

No que se refere à Teologia Prática (TP), no âmbito da América Latina, podemos perceber que são muitos os aspectos que precisariam ser analisados mais profundamente, com vistas a seu desenvolvimento e, por que não dizer, sua maior

atualização. São inegáveis todos os esforços dos grandes pensadores da Teologia e da área de TP, mas consideramos importante, como revela esta pesquisa, que a TP se aproxime mais da ciência como um todo. Desse modo, é indiscutível a importância da TP para a sociedade, tanto por sua riqueza de conhecimento quanto pelos resultados das pesquisas científicas atuais, no que se refere à espiritualidade, incluindo-se, nesse sentido, as pesquisas realizadas a partir da teoria junguiana.

R. Ruard Ganzevoort diz: “estamos no rastro do sagrado: viajando, seguindo, estudando e desenhando. Não existe um trajeto mais simples, ou deixaria de ser Teologia Prática”²⁹⁷. Sem dúvida, podemos afirmar que Jung sempre seguiu, jamais descuidou-se ou desconsiderou o sagrado, seguindo sempre seu rastro e, por esse motivo, foi terrivelmente desconsiderado. De qualquer forma, jamais, em nenhum momento, fraquejou – já que o sagrado lhe era SAGRADO.

Ao observarmos a história humana, percebemos que cada época carrega consigo uma capacidade, um potencial de progresso, mas isso não se faz de súbito. Como sabemos, *natura non facit saltus* (“a natureza não dá saltos”).²⁹⁸

Estudando a biografia de Jung, percebemos que, desde muito cedo, ele se mostrou compreensivo e extremamente sensível ao que não era “material”, no aspecto individual tanto quanto no coletivo. Não poucas vezes, afirmou que, em sua origem, os símbolos cristãos, por todo o valor psicológico e espiritual que carregam, tinham dimensão significativa e causavam uma inegável dinâmica psíquica no ser humano, conduzindo, estimulando e acionando, de uma maneira ou de outra, forças conscientes e inconscientes no processo de individuação, assim como para a transcendência.

Neste momento, gostaríamos de apresentar uma reflexão de Jung, voltada a teólogos, teólogas, psicólogos e psicólogas:

[...] qualquer ciência alcança seu limite final diante do incognoscível. Mas não seria ciência se considerasse cada limite provisório como definitivo e negasse a existência de algo que está além disso. Nenhuma ciência considera uma hipótese sua como definitiva. [...] Faz parte da ética do pesquisador o poder confessar o ponto em que seu saber chega ao termo. Este significa o começo de conhecimentos mais altos.²⁹⁹

²⁹⁷ GANZEVOORT, R. Ruard. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivenciada. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul./dez. 2009. p.340.

²⁹⁸ Frase latina atribuída a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

²⁹⁹ JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes 2013d. p. 306.

Até os dias atuais, não são poucas as pessoas que se espantam pelo fato de um homem simples como Jesus, em um tempo e local absolutamente longínquos, ter instalado a base de uma religião universal e ter instigado e conquistado milhões de adeptos e seguidores. Porém, sem dúvida alguma, o que impacta, de forma indescritível, é a dimensão de seu sonho para a humanidade. Toda a riqueza, de muitas religiões, não chega aos pés do esplendor do que Ele desejou e deseja para o ser humano, em termos de esperança, fé e vida alternativa que propôs. Podemos dizer que Jesus foi um homem refinado, de um saber profundo, tão profundo a ponto de nenhum outro se igualar a Ele.

Homem tão refinado, tão sofisticado a ponto de levar uma vida absolutamente...Simples. Caminhou de cidade em cidade, confortou, ensinou, refletiu, curou e valorizou uma doutrina espiritual, que – acreditamos –, até os dias atuais, ainda não foi compreendida em sua plenitude. Apesar de ter vivido em um tempo remoto, comparando-se a este, em que vivemos, seu raciocínio, suas linhas de pensamento eram, certamente, mais avançadas e ricas que as nossas. Conjecturamos que nossa inclinação a sentimentalizar ou a tentar “adaptar” e transformar sua filosofia em uma guerra moral, por exemplo, seja, na verdade, uma busca de autoproteção, de uma infantil postura de nos preservarmos contra o puro, profundo, radical e transformador desafio de seu intelecto. ELE nos desafia até os dias atuais... Erguemos santuários, desenvolvemos dogmas, rituais e regras; escrevemos livros, pesquisamos, mas parece que ainda não conseguimos compreender a força de toda a sua compreensão de humanidade.

Thomas Moore, psicoterapeuta junguiano, mestre em Teologia pela Universidade de Windsor e doutor em Religião pela Universidade de Syracuse, escreveu, em seu livro *Escrito na Areia*:

[...] De todos os que fizeram comentários a seu respeito, Oscar Wilde talvez tenha sido o mais perspicaz. Viu em Jesus alguém que podia transcender a divisão entre o bem e o mal, luz e sombra, e portanto, evitar a esparrela do moralismo – o mau hábito de emitir julgamentos sobre o que é certo ou errado.³⁰⁰

Seu desejo básico não era tanto “reformatar as pessoas”, ou “aliviar o sofrimento”. Não queria “transformar um interessante ladrão em tedioso homem honesto”.³⁰¹

³⁰⁰ MOORE, Thomas. **Escrito na areia**. São Paulo: Prumo, 2009. p. 9-10.

³⁰¹ MOORE, 2009, p. 9-10.

Ainda em Moore:

[...] Há duas maneiras de ter segurança espiritual: uma é ligar-se a uma doutrina fixa e simples, uma liderança e um conjunto de padrões morais. Outra, abrir-se para o caminho, sempre aprofundando a compreensão e desistir de toda atitude defensiva em torno das convicções. Jesus representa esse segundo método. A primeira oferece apenas a ilusão da certeza, que se deve manter com ansiosa inflexibilidade. A maneira de Jesus é viver a partir de uma fonte mais profunda, com valores que não se podem codificar em uma lista de regras. O fundamental entre esses valores é o amor, entendido como profundo respeito pelo outro.³⁰²

Concluindo:

[...] A importância do mestre não vem da criação de uma Igreja ou teologia, nem mesmo de uma religião. Ele encarna um novo modo de lidar com o conflito, um novo nível de compreensão e perdão mútuos, e uma nova, mais sutil e flexível ideia de ética e moralidade. Jesus encontra-se tão eficazmente lacrado no tórumulo da incompreensão que, para conhecê-lo agora, é preciso conhecer o núcleo secreto de sua visão. É preciso uma chave para ter acesso ao mundo que ele revelou como possibilidade concreta, uma espécie de utopia, um mundo onde vicejem os seres humanos. [...] Evocaremos o reino em nosso próprio estilo, faremos de nossa vida uma minúscula semente de mostarda, cultivaremos as ervas do pensamento, nos tornaremos a encarnação da beleza moral e da inteligência espiritual encontradas nos evangelhos.³⁰³

Ao finalizarmos esta pesquisa, reconhecemos o peso da tamanha responsabilidade que assumimos quando nos voltamos ao tema aqui desenvolvido. Os tópicos tiveram como objetivo conduzir-nos a uma profunda reflexão sobre a realidade contemporânea; portanto, ao mergulharmos nos estudos sobre a Teologia Prática e, mais ainda, na teoria junguiana, percebemos que essas duas áreas, aproximando-se em busca de colaboração e enriquecimento mútuo, poderão ser fonte de inspirações e ações, não apenas para a Teologia, de forma geral, mas também para a própria Psicologia.

Assim, nossa esperança é a de que essa união se faça e que venha a auxiliar o ser humano, tão envolto nos desafios, nos conflitos e nas expectativas que a existência lhe apresenta. Afinal, como diz Jung: “[...] a finalidade única da existência humana é a de acender uma luz na escuridão do ser”.³⁰⁴

³⁰² MOORE, Thomas. **Escrito na areia**. São Paulo: Prumo, 2009. p. 9-10.

³⁰³ MOORE, 2009, p. 9-10.

³⁰⁴ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014b. p. 289.

REFERÊNCIAS

- ADAM, Júlio César; SCHMIEDT, Valburga Streck; HERBES, Nilton Eliseu. Teologia Prática na Escola Superior de Teologia: um legado a ser explorado. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 227-248, jul./dez. 2016.
- ADAM, Júlio César. Religião vivida e Teologia Prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-328, Mai./Ago. 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4133/4300v>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- AGUIAR, Paulo Rogério. Neurociências e estudos de ampliação da consciência. In: SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**: DSM-5. Tradução Maria Inês Corrêa Nascimento. Revisão técnica Aristides Volpato Cordioli. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ARAÚJO, Saulo de Freitas. O eterno retorno do materialismo: padrões recorrentes de explicações materialistas dos fenômenos mentais. **Revista Psicologia Clínica**, v. 40, n. 3, p.114-119, 2013.
- BEAUREGARD, Mario; O'LEARY, Denyse. **O cérebro espiritual**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010.
- BINGEMER, Maria Clara. Teologia e literatura (afinidades e segredos compartilhados). In: **VIDA Pastoral**. [S. l.], ano 55, n. 296, maio/jun. 2014. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-teologicos/teologia-e-literatura-afinidades-e-segredos-compartilhados/>. Acesso em: 05 jul. 2023.
- BOECHAT, Walter. **O corpo psicoide**: a crise de paradigma e o problema de relação corpo-mente. 2004. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- BONAVENTURE, Léon. Prefácio. In: JUNG, Carl Gustav. **Jung**: memórias, sonhos e reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- BROOKE, John Hedley. Que a ciência moderna secularizou a cultura ocidental. In: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1982.

COELHO, Humberto Schubert. **A filosofia perene**: o modo espiritualista de pensar. Votuporanga: Casa Editora Espírita “Pierre-Paul Didier”, 2014.

CORBETT, Lionel. **A psique e o sagrado**: espiritualidade para além da religião. Petrópolis: Vozes, 2024a.

CORBETT, Lionel. **O caldeirão sagrado**: psicoterapia como prática espiritual. Petrópolis: Vozes, 2024b.

CORMACK, Lesley B. Que os cristãos medievais ensinavam que a Terra era plana. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda., 2020.

DANIELSON, Dennis R. Que as ideias de Copérnico removeram os seres humanos do centro do cosmos. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Tradução Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

EDINGER, Edward. **Bíblia e psique**: simbolismo da individuação no Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1990.

EDINGER, Edward Ferdinand. **Ego e arquétipo**: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos de Jung. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

EISENDRATH, Polly Young; DAWSON, Terence. **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. São Paulo: Madras, 2011

FINOCCHIARO, Maurice A. Que Galileu foi preso e torturado por defender o copernicanismo. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

FREUD, Sigmund. **Obras completas**: inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. V. 17.

FÜLÖPO-MILLER, René. **Os santos que abalaram o mundo**. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

GANZEVOORT, R. Ruard. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivenciada. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/2590964/231389.pdf>. Acesso em: 22 out. 2024.

GLOBO G1. **Jovens 'sem religião' superam católicos e evangélicos em SP e Rio.** 09/05/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/09/jovens-sem-religiao-superam-catolicos-e-evangelicos-em-sp-e-rio.ghtml>. Acesso em: 20 mai. 2024.

HARRISON, Peter. Que René Descartes foi o criador da distinção entre mente e corpo. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

HENRY, Michel. **La barbarie**. Paris: Grasset, 1987.

HILLMAN, James. **Uma busca interior em Psicologia e Religião**. São Paulo: Paulus, 1995.

HOCK, Lothar Carlos. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. *In*: SCHNEIDER–HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

HOLLIS, James. **Os pantanais da alma**: nova vida em lugares sombrios. Tradução Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1998.

JACOBI, Jolande. **A psicologia de C. G. Jung**: uma introdução às obras completas. Petrópolis: Vozes, 2013.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo, símbolo na Psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1957.

JAFFÉ, Aniela. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1989.

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à Psicologia da transferência. Tradução de Maria Luiza Appy Revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. 63. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**: Vol I. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **Cartas de C. G. Jung**: volume III. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. 11 ed. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Rev. técnica Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2012a.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos Experimentais**. 3 ed. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2012b.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, Carl Gustav. **Freud e a psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, Carl Jung. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2013d.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. 10 ed. Tradução Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013e.

JUNG, Carl Gustav. **Um mito moderno sobre coisas vistas do céu**. 6 ed. Tradução Eva Bornemann Abramowitz. Petrópolis: Vozes, 2013f.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. 7 ed. Tradução Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013g.

JUNG, Carl Gustav. **O desenvolvimento da personalidade**. 14 ed. Tradução Frei Valdemar do Amaral. Revisão Técnica de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2013h.

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. Tradução Mateus Ramalho Rocha. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014b.

KOENIG, Harold. **Espiritualidade no cuidado com o paciente**: por quê, como, quando, o quê. São Paulo: Editora FE, 2015.

KOENIG, Harold G.; KING, Dana E.; CARSON, Verna B. **Handbook of religion and health**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2010.

KÖRTNER, Ulrich, H. J. **Introdução à hermenêutica Teológica**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

LINDBERG, David C. Que a ascensão do cristianismo foi responsável pelo fim da ciência antiga. In: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

McGUIRE, William; HULL, R. F. (Coords). **C.G. Jung**: Entrevistas e Encontros. São Paulo: Cultrix, 1977.

MILLER-MCLEMORE, Bonnie, J. Cinco mal-entendidos sobre a Teologia Prática. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 204-226, jul./dez., 2016.

MOORE, James. Que a evolução destruiu a fé de Darwin – até que ele se converteu novamente em seu leito de morte. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

MOORE, Thomas. **Escrito na areia**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Prumo, 2009.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Mariana de Abreu; COELHO, Humberto Schubert. **Ciência da vida após a morte**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Editora Ampla, 2023.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Espiritualidade & Saúde Mental: o desafio de reconhecer e integrar a espiritualidade no cuidado com nossos pacientes. **Zen Review**, [s. l.], p. 1-6, 25 mar. 2009. Disponível em: espiritualidades.com.br/artigos/M_autores/MOREIRA-ALMEIDA_Alexander_tit_Espiritualidade_e_Saude_Mental.pdf. Acesso em: 01 jun. 2024.

NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 36, n. 6, p. 250-256, 2009.

NUMBERS, Ronald. Que o criacionismo é um fenômeno unicamente norte-americano. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

OSLER, Margaret J. Que a revolução científica libertou a ciência da religião. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

PARK, Katharine. Que a igreja medieval proibia a dissecação humana. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

PIRES, J. Herculano. **Agonia das religiões**. 2. ed. São Paulo: Pandeia, 1984. PRINCIPE, Lawrence M. Que os católicos não contribuíram com a revolução científica. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

RICHARDS, Robert J. Que Darwin e Haeckel foram cúmplices da biologia nazista. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

ROBERTO, Gelson Luis. O processo de patologizar como necessário à Alma. *In*: DURGANTE, Carlos Eduardo Accioly; AGUIAR, Paulo Rogério D. C. **Conectando Ciência, Saúde e Espiritualidade**. 1. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2014.

RUSE, Michael. Que o “design inteligente” representa um desafio científico à evolução. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SANTOS, Emanuel Burck dos. **Consciência imortal**. 1. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2019.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher. Aconselhamento pastoral. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

SCHOEPFLIN, Rennie B. Que a igreja condenou a anestesia usando a Bíblia. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

SHANK, Michael H. Que a igreja cristã medieval impediu o avanço da ciência. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

SHARP, Daryl. **Léxico junguiano**. São Paulo: Cultrix, 1993.

SHELDRAKE, Rupert. **Ciência sem dogmas**: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia Andreoli de. **Psicologia & espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE CARDIOLOGIA (SBC). Espiritualidade e fatores psicossociais em medicina cardiovascular. **ABC Cardiol: Journal of Brazilian Society of Cardiology**, [s. l.], 113, n. 4, p. 182-185, out. 2019. Disponível em: <https://1library.org/article/espiritualidade-e-fatores-psicossociais-em-medicina-cardiovascular.y4ej31kq>. Acesso em: 12 jul. 2023.

SOUZA, Mauro Batista de. A nova homilética na América Latina: os ouvintes como ponto de partida. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

STANFORD, John A. **Os parceiros invisíveis**. São Paulo: Paulinas, 1986.

STANLEY, Matthew. Que Einstein acreditava em um Deus pessoal. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006.

THURS, Daniel Patrick. Que a física quântica provou a doutrina do livre-arbítrio. *In*: NUMBERS, Ronald L. **Terra plana, Galileu na prisão e outros mitos sobre Ciência e Religião**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil (Vida melhor Editora Ltda.), 2020.

ULANOV, Ann Belford. Jung e a Religião: o self oposto. *In*: EISENDRATH, Polly Young; DAWSON, Terence (Orgs.). **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. São Paulo: Madras, 2011. Cap. 15. p. 415-434.

VIEIRA, José Álvaro Campos; SENRA, Flávio. Espiritualidade sem religião: o cultivo da qualidade humana. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, n. 149, p.605-633, set./dez. 2020.

WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2002.

ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas: o desafio do século 21. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christopher; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 192-213.

ANEXO A – EMENTA DO CURSO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E CURSO DE TEOLOGIA

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - EAD

Psicologia da Religião: Apresentação das diferentes abordagens da Psicologia acerca do fenômeno religioso. Estudo do comportamento religioso como objeto de investigação científica. Fundamentos da motivação, da percepção e dos efeitos da religião sobre a psique humana.

Bibliografia básica

BELLO, Angela Ales. **O sentido do humano:** entre fenomenologia, psicologia e psicopatologia. São Paulo: Paulus, [s. d.]. Disponível

em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/o-sentido-do-humano>.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa.** Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 2017. Disponível

em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/as-variedades-da-experiencia-religiosa>.

USARSKI, Frank (org.) **O espectro disciplinar da ciência da religião.** São Paulo: Paulinas, 2019. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/o-espectro-disciplinar-da-ciencia-da-religiao>.

Bibliografia complementar

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão.** São Paulo: L&PM, [s. d.]. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/o-futuro-de-uma-ilusao>.

JUNG, Carl Gustav. **Espiritualidade e transcendência:** seleção e edição de Brigitte Dorst. São Paulo: Vozes, 2014. Disponível

em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/espiritualidade-e-transcendencia>.

SANTOS, Elisma Alves dos. **Experiência religiosa:** estudos psicológicos. Goiânia: Scala, 2020. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/experiencia-religiosa>.

SILVA, Leonardo Machado da; MORAES, Maria Lúcia de. **Psicologia e Espiritualidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. Disponível

em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/psicologia-espiritualidade>.

FARRIS, James Reaves. Psicologia e religião: Uma análise de práticas religiosas.

Revista Caminhando, v. 7, n. 1 [9], 2002. Disponível

em: <https://core.ac.uk/download/pdf/229071197.pdf>

Psicologia da Educação e Aprendizagem: Estudo de aspectos históricos da Psicologia, com enfoque na Psicologia moderna. Abordagem de teorias da personalidade e sua relação com a prática profissional. Preparo para a visão interdisciplinar da condição humana. Contextualização dos estudos da Psicologia no campo da Educação e introdução das principais teorias de aprendizagem.

Bibliografia básica

GRATIOT-ALFANDERY, Hélène. **Henri Wallon.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 2010. (Coleção Educadores – MEC). Disponível

em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=205242.

IVIC, Ivan; COELHO, Edgar Pereira (orgs). **Lev Semionovich Vygotsky**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 2010. (Coleção Educadores – MEC). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me4685.pdf>.
MUNARI, Alberto (org.). **Jean Piaget**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 2010. (Coleção Educadores – MEC). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me4676.pdf>.

Bibliografia complementar

DERVAL, Juan. **O desenvolvimento psicológico humano**. Petrópolis: Vozes, 2013. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/desenvolvimento-psicologico-humano-o>.

FIGUEIREDO, Luís Claudio M. **Psicologia: uma (nova) introdução**. São Paulo: EDUC, 2021. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/luis-claudio-m-figueiredo-psicologia>.

GOTO, Tommy Akira. **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl**. São Paulo: Paulus, [s. d]. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/introducao-a-psicologia-fenomenologica>.

NORONHA, Evelyn Lauria (org.) **Estudos com crianças e reflexões sobre a infância**. Curitiba: Appris, 2019. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/estudos-com-criancas-e-reflexoes-sobre-a-infancia>.

ROSENBERG, Marshall. **Comunicação não-violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais**. São Paulo: Ágora, 2006. Disponível em: <https://livros.arvore.com.br/biblioteca/livro/comunicacao-nao-violenta-nova-edicao>.

BACHARELADO EM TEOLOGIA - MATRIZ 7

Psicologia: Estudo de aspectos históricos da Psicologia, com enfoque na Psicologia moderna. Abordagem de algumas teorias da personalidade e de sua relação com a prática profissional. Preparo para a visão interdisciplinar da condição humana.

Bibliografia básica

DAVIDOFF, Linda L. **Introdução à psicologia**. 3. ed. São Paulo: Pearson Makron Books, 2001.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harbra, 2002.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. **Personalidade e crescimento pessoal**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

Bibliografia complementar

ATKINSON, Rita L. **Introdução à psicologia de Hilgard**. 13. ed. Porto Alegre: Artmed, 2002.

NOE, Sidnei. **Espiritualidade e saúde**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

ERIKSON, Erik H. Oito idades do homem. In: ERIKSON, Erik H. **Infância e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

WONDRACEK, Karin; HOCH, Lothar; HEIMANN, Thomas (orgs.). **Sombras da alma**: tramas e tempos da depressão. São Leopoldo: Sinodal-EST, 2012.
ROSENBERG, Marshall. **Comunicação não-violenta**: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais. São Paulo: Ágora, 2006.

Bacharelado em Teologia - Matriz 6:

Psicologia; idem à Matriz 7

Teologia Contemporânea: Estudo de desafios, abordagens e tendências da teologia contemporânea na América Latina e no mundo, desde o século XIX até hoje. Análise de respostas na teologia em relação aos desafios da modernidade e da pós-modernidade. A secularização na América Latina e no mundo e respostas teológicas. A história na teologia. Questões hermenêuticas. Teologia do terceiro mundo. A teologia da libertação. Ensaio de teologia pública. Teologia feminista e de gênero. Teologia ecológica. Teologia indígena. Teologia negra. Teologia da cultura. Teologia evangelical. Teologia pentecostal.

Bibliografia básica

ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
GEBARA, Ivone. **Teologia urbana**: ensaios sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. **A Teologia do século 20**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

Bibliografia complementar

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
GIBELLINI, Rosino (org.). **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005.
LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (orgs.). **Reforma**: tradição e transformação. São Leopoldo: Sinodal, 2017.