

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Monica Giraldo Hortegas

**O SI-MESMO, DEUS E A *ANIMA MUNDI*: A IMPORTÂNCIA DA
PSICOLOGIA DA MANDALA NA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG**

Juiz de Fora
2016

Monica Giraldo Hortegas

O si-mesmo, Deus e a *anima mundi*: a importância da psicologia da mandala na obra de Carl Gustav Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Hortegas, Monica Giraldo.

O si-mesmo, Deus e a anima mundi : a importância da psicologia da mandala na obra de Carl Gustav Jung / Monica Giraldo Hortegas. -- 2016.

155 p. : il.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. psicologia da mandala. 2. Carl Gustav Jung. 3. si-mesmo. 4. Deus. 5. anima mundi. I. Noé, Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Monica Giraldo Hortegas

O si-mesmo, Deus e a *anima mundi*: a importância da psicologia da mandala na obra de Carl Gustav Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Walter Melo Júnior
Universidade Federal de São João del-Rei

Para minha mãe Isabel

Para meus filhos Victor, Clara, Melissa e David

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé, pelo cuidado ao longo destes dois anos, atento até a última vírgula do meu trabalho.

Aos professores participantes da banca, pela leitura cuidadosa e crítica pertinente.

Aos amigos que ao longo da jornada leram e comentaram meu trabalho. Em especial a Carina Martins, Marcelo Viegas e Bruno Portela que estiveram do meu lado, acreditando, desde as primeiras linhas do meu projeto.

Aos professores Carlos Bernardi, Henrique Pereira, Jorge Braga e Paulo Bonfatti, pelas orientações de psicologia junguiana.

Aos colegas do grupo de estudos, Douglas, Marcos, Tatiene e Alciane que mantiveram as discussões acadêmicas ao longo de todo o percurso.

A Carolina Duarte por me incentivar a me inscrever no mestrado em Ciência da Religião.

Aos professores que tive a honra de fazer parte das salas de aula: prof. Dr. Eduardo Gross, prof. Dr. Faustino Teixeira, prof. Dr. Jonas Ross.

Aos colegas de mestrado, sempre dispostos em ajudar e compartilhar conhecimento. Em especial a Ivan Bilheiro, sempre disposto a tirar minhas (muitas) dúvidas.

Ao secretário Antonio, sempre disponível para tirar dúvidas e providenciar a documentação necessária.

A minha mãe e filhos, fundamentais.

A minha irmã, apoio de perto e de longe.

A Brian, que ao longo destes dois anos, caminhou comigo, lado a lado.

A Andrea, ombro amigo.

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.

Ao CES, por facilitar a pesquisa de livros junguianos em sua biblioteca.

A CAPES, órgão financiador do projeto.

Gratidão a todos vocês.

DEUS

Em tempos remotos, quando a primeira trepidação da fala me chegou aos lábios, subi a montanha sagrada e conversei com Deus, dizendo: Senhor, sou vosso escravo. Vossa vontade oculta é minha lei e vos obedecerei eternamente.

Mas Deus não respondeu e passou por mim como uma tempestade violenta.

Mil anos depois, voltei a subir a montanha sagrada e falei de novo com Deus, dizendo: Criador, sou vossa criatura. Com barro me fizestes e a vós devo tudo o que sou.

Mas Deus não me respondeu e passou por mim como mil asas velozes.

Depois de mil anos, subi a montanha sagrada e falei de novo com Deus:

Pai, sou vosso filho. Com amor e compaixão me destes a vida e com amor e adoração vou herdar vosso reino.

Mas Deus não me respondeu e passou por mim como os véus da neblina das montanhas distantes.

Passados outros mil anos, subi a montanha sagrada e me dirigi novamente a Deus, dizendo:

Meu Deus, meu alvo e minha plenitude, sou vosso ontem e vós sois meu amanhã. Sou vossa raiz na terra e vós sois minha flor no céu, e juntos crescemos diante da face do sol.

Então Deus se inclinou para mim e sussurrou em meus ouvidos palavras doces e, como o mar que abraça um riacho que nele deságua, ele me abraçou.

E, quando desci para os vales e as planícies, Deus também estava lá.

Gibran Khalil Gibran

RESUMO

A psicologia da mandala tem importância na obra de Carl Gustav Jung. A partir dela, pode-se perceber até onde vão os limites dos conceitos de si-mesmo, Deus e *anima mundi* na teoria junguiana. Para desenvolver este tema, há nitidamente influência da gnose, alquimia, autores místicos, taoísmo chinês, yoga kundalini. Jung bebeu na fonte de diversas áreas do saber, e produziu com singularidade e originalidade o conceito de mandala. A importância não está em admirar imagens mandálicas prontas ou copiá-las. No processo de integração entre o consciente e o inconsciente, estas imagens surgem naturalmente, evidenciando integração da personalidade, amadurecimento e a busca da totalidade do ser. O ser, a partir da psicologia da mandala, é em Deus. Um Deus que está além do Deus pessoal. É a própria deidade. E, a partir dele, o si-mesmo rompe com as barreiras egóicas e se estende ao outro e ao mundo, entendido aqui como *anima mundi*. Tornar-se si-mesmo é tornar-se simples. É compreender a vida pelo coração.

Palavras-chave: psicologia da mandala; Carl Gustav Jung; si-mesmo; Deus; *anima mundi*.

ABSTRACT

The psychology of the mandala has its importance in the work of Carl Gustav Jung. From it, one can understand the limits of the concepts of Self, God and *anima mundi* in Jungian theory. To develop this theme, there were clearly influence of gnosticism, alchemy, mystical authors, chinese taoism, kundalini yoga. Jung drank from the fountain of diverse disciplines, and produced with uniqueness and originality the concept of the mandala. The importance is not to admire mandalic images or copy them. In the process of integration between the conscious and the unconscious, these images come naturally, showing integration of the personality, maturity and the pursuit of the wholeness of being. Being, from the psychology of the mandala, is in God. A God who is beyond the personal God. It is the very deity. And from it, the self breaks the egoic barriers and extends itself to the other and to the world, understood here as the *anima mundi*. To become the self is to find simplicity. It is to understand life by the heart.

Key-words: psychology of the mandala; Carl Gustav Jung; self; God, *anima mundi*.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 2: DA MANDALA HISTÓRICA À MANDALA MODERNA	16
2.1 MANDALA HISTÓRICA	17
2.1.1 A utilização da mandala em diferentes culturas e tradições religiosas	17
2.1.2 A geometria sagrada	24
2.1.3 A importância das imagens sagradas	29
2.2 O VAZIO DO CENTRO DA MANDALA	32
2.2.1 O esvaziamento	32
2.2.2 Nietzsche, Zaratustra e a morte de Deus	37
2.2.2.1 Da inflação do ego.....	40
2.2.2.2 Da manjedoura	42
2.3 MANDALA MODERNA	43
2.3.1 A estrutura da mandala individual	43
2.3.2 Mandala e equilíbrio da psique	46
2.3.3 Mandala e o processo de individuação	48
2.3.4 Mandala, si-mesmo e imagem de Deus	50
2.3.4.1 Si-mesmo	51

2.3.4.2	<i>Deus</i>	
		53
CAPÍTULO 3: A PSICOLOGIA DA MANDALA		58
3.1	<i>SYSTEMA MUNDITOTIUS</i> E OS SETE SERMÕES AOS MORTOS	59
3.1.1	A influência da gnose	61
3.1.2	A influência da parapsicologia	63
3.1.3	Conceitos dos Sete Sermões aos Mortos	64
3.1.4	A influência de Mestre Eckhart	66
3.1.5	<i>Systema Munditotius</i>	70
3.2	O LIVRO VERMELHO E A EXPERIÊNCIA DE DEUS	72
3.2.1	A Janela para a Eternidade e o Castelo de Ouro	76
3.2.2	Sincronicidade	78
3.3	A FLOR DE OURO	81
3.3.1	A flor de ouro é o Tao	85
3.3.2	A união dos opostos: anima e animus	89
3.4	MANDALAS HINDUS	91
3.4.1	Os seminários de yoga kundalini e os chakras	94
3.4.1.1	<i>Os chakras e o processo de individuação</i>	96
CAPÍTULO 4: MANDALA E A EXTENSÃO DO SI-MESMO E DE DEUS		101
4.1	MANDALA ENTRE A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO	102

4.1.1 Psicologia e sua relação com a religião	
105	
4.1.2 Religião e sua relação com a psicologia	
107	
4.2 MANDALA E A EXTENSÃO DE DEUS	112
4.2.1 Dialogando com o zen budismo	
112	
4.2.2 Deus além de Deus	
115	
4.3 MANDALA E ANIMA MUNDI	118
4.3.1 A <i>anima mundi</i> , a natureza e a flor de udumbara	119
4.3.2 O espírito da época e o espírito das profundezas	122
4.3. 3 O espírito presente	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
REFERÊNCIAS	
133	
ANEXO A – <i>Systema Munditotius</i>	
144	
ANEXO B - A janela para a eternidade	
145	
ANEXO C – O castelo de ouro	
146	
ANEXO D – Flor de ouro	
147	
ANEXO E – <i>Muladhara</i>	
148	
ANEXO F - <i>Svadhithana</i>	
149	
ANEXO G – <i>Manipura</i>	
150	
ANEXO H – <i>Anahata</i>	
151	

ANEXO I – <i>Visuddha</i>	
152	
ANEXO J – <i>Ajna</i>	
153	
ANEXO K – <i>Sahasrara</i>	
154	
ANEXO L – <i>Anima mundi</i>	
155	

CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO

Alguns temas teóricos quando trabalhados iniciam e encerram sua reflexão em si mesmos. Outros remetem necessariamente ao autor que os concebeu. Este é o caso das mandalas. Não poderíamos deixar de tratar de seu autor. Ambos existem como relação intrínseca e direta. Assim, tratar do conceito mandala, implica necessariamente falar de Carl Gustav Jung, seu tempo e sua visão de mundo.

Filho de pai e dois tios pastores, além de mais seis pastores protestantes na família de sua mãe, suas inquietações religiosas o instigaram desde tenra idade (JUNG, 1989, p. 49). Seus sonhos infantis mostram a importância e a reverência que dava à sua vida interior. Já havia, então, um abismo entre a experiência espiritual interna e a forma como Jung entendia a instituição religiosa: “Eu não gostava absolutamente de ir à igreja” dizia, ainda criança, com exceção para algumas festas, tais como Natal e o Advento (JUNG, 1989, p.31).

Já em tenra idade, ele percebia essa dissonância entre as palavras e sermões que seu pai proferia, traduzidas por ele como “insípidas e vazias” e a profundidade de suas experiências e estados de “graça” (JUNG, 1989, p. 50). A construção de um Deus distinto da igreja, suas experiências sutis com um mundo interior, a facilidade com que dialogava com seus sonhos, e a sua maneira de lidar com questões religiosas provindas

do próprio seio familiar, levantaram desde cedo um problema – central – que o alimentou e o instigou por toda a vida:

Um problema me havia sido proposto e a ele eu devia responder. Mas quem propusera o problema? Impossível saber. Cabia-me responder a essa pergunta a partir do âmago do meu ser: estava só diante de Deus, era Ele quem a propusera tão terrivelmente. Pressentira desde o início a singularidade do meu destino; o sentido da minha vida seria cumpri-lo [...] Ninguém conseguiu demover-me da certeza de que estava no mundo para fazer o que Deus queria e não o que eu queria [...] Sempre que estava “lá” e, portanto, não mais a sós, me sentia fora do tempo, nos séculos, e Aquele que me respondia era O que sempre foi e que sempre será. Este diálogo com o “Outro” constituiu minha mais profunda vivência: por um lado, luta sangrenta e, por outro, supremo arrebatamento (JUNG, 1989, p 54).

Logo no início de seus anos de estudante de medicina, Jung, ainda com este ímpeto jovem e apaixonado, profere palestras e deixa evidenciar seus questionamentos frente a Deus e aos aspectos cruciais da vida, mostrando ser estudioso não apenas do que foi oferecido no seio de sua família, mas também da filosofia, revendo as concepções mecanicistas da ciência, como se vê nas Conferências de Zofingia (NAGY, 2003, p. 23-29).

Uma concepção que este autor traz desde cedo e que percorre toda a sua obra é a importância da experiência, da vivência. E, assim como narra as primeiras experiências do sagrado e dos estados de “graça” de sua infância, na terceira conferência na Sociedade de Zofingia, ele afirma que “a única base verdadeira para a filosofia é aquilo que experimentamos [...]” (NAGY, 2003, p. 31). Mas este posicionamento não é linear em sua obra. Após terminar seus estudos universitários, há um afastamento das questões espirituais e uma tentativa de se inserir no meio científico vigente (NAGY, 2003, p. 225). Havia a necessidade de estabelecer uma base teórica para os conceitos psicológicos que desenvolvia, mas ele lidava com psiquiatras, inseridos dentro de uma cultura alemã materialista (PORTELA, 2013, p.47) e era preciso dialogar com este grupo e ser aceito por eles. Mas esse *status quo* nem sempre se mantém e ele tenta se justificar:

Existe um constante mal-entendido, injustificado, porém, entre os eruditos de formação científica, quando alegam que eu entendo os substratos psíquicos como se fossem “metafísicos”, enquanto que os teólogos me acusam de “psicologizar” a metafísica. Ambos estão errados. Sou um empirista que se mantém dentro dos limites estabelecidos da teoria do conhecimento (JUNG, 2011d p. 33).

Vemos em sua obra uma abundância de conceitos e temas religiosos, mas há a insistência de que se referem à psique¹, à psicologia, e cabem perfeitamente dentro de uma visão acadêmico-científica. Ao longo das obras de Jung, existem pequenas frestas, onde podemos vislumbrar o jovem entusiasta ou a criança assombrada frente às maravilhas do Mistério.

Não é tão simples trabalhar com conceitos que remetem ao sagrado. Ainda hoje, a temática religiosa e principalmente o assunto Deus ainda é tabu no meio acadêmico. Sobre isto, a poeta Adélia Prado (PRADO, 1999, p.18) brinca, em palestra proferida que, quando cita o nome de Deus, pede desculpas à plateia, dizendo que entre psicólogos, este assunto é “quase” heresia. Assim, quando Jung diz que não fala de religião, mas de conceitos sobre a psicologia do *homo religiosus*, ou que não se refere à espiritualidade, mas à psicologia, temos que entender a importância destes “nãos” para que seu pensamento pudesse florescer em terreno rigoroso, austero e científico.

Jung foi um pensador respeitado, mas também polêmico em sua época. Seus estudos sobre psicologia, religião, espiritualidade e mitologia receberam a influência e influenciaram diversos outros teóricos. Essa troca intelectual se dava a partir de um grupo seletivo, chamado Círculo Eranos [e não à toa, círculo], fundado em 1933. O grupo se reunia anualmente por oito dias consecutivos para trocar ideias científicas e filosóficas e explorar os vínculos entre o oriente e o ocidente. Entre os convidados presentes, estiveram Joseph Campbell (1904-1987), estudioso de mitologia e religião comparada, Gilbert Durand (1921-2012), de mitologia e o imaginário, Richard Wilhelm (1873-1930), sinólogo, Heinrich Zimmer (1890-1943), indólogo, Mircea Eliade (1907-1986), da história das religiões e muitos outros.

Jung se dedicou à criação e fundamentação da psicologia analítica, após seu distanciamento da psicanálise freudiana. Iniciou os estudos com a psiquiatria sob os cuidados de Eugen Bleuler (1857-1939), diretor do hospital psiquiátrico Burghölzli, em Zurique, tendo se dedicado à pesquisa psicológica e à hipnose. Dentre seus primeiros trabalhos, desenvolveu uma pesquisa sobre a associação de ideias. Foi Bleuler quem introduziu a psicanálise no mesmo hospital onde estava Jung e a partir de então, o

¹ O conceito psique, como diversos outros na obra de Jung, vão sendo modificados ou ampliados com o passar do tempo. Este conceito será amplamente aprofundado ao longo da dissertação. Ele tanto engloba aspectos físicos (JUNG; WILHELM, 2011, p. 66), como pode ser considerado uma estrutura histórica (JUNG, 2011a, p. 370). Também foi tido como sinônimo de alma e espírito (JUNG, 2011c, p. 170). Em outros momentos ele diferencia psique e alma. Diz que esta última é a que tem a faculdade criadora divina. Ela seria a condição do metafisicamente real (JUNG, 2012e, p. 51). O presente trabalho trata ambos, alma e psique, como sinônimos.

próprio Jung estabeleceu o contato com Freud (SHAMDASANI, 2013, p. 10). Ao propor modificações em conceitos fundamentais da psicanálise, tais como a teoria da sexualidade, a teoria do inconsciente e a visão que Freud tinha dos sonhos, Jung encontrou barreiras e seguiu seu próprio rumo teórico. A partir de então pesquisou as mais diversas áreas, tais como arte, religião, filosofia, além de fazer contato com seus próprios conteúdos psíquicos, levando-o a produzir fantasias, anotar seus sonhos e pensamentos e desenhar imagens, reunidas no chamado *Liber Novus* ou *O Livro Vermelho* (SHAMDASANI, 2013, p. 27). Dentre as imagens deste livro, estão as mandalas. Este conceito tem sua origem no sânscrito e designa, na sua concepção mais simples, círculo. Jung incorpora o termo em sua teoria e o analisa sob diversos ângulos. No âmbito psicológico, como um símbolo da busca da reorganização psíquica, do equilíbrio e da totalidade (JAFFÉ, 1989, p. 356) e também como imagem de Deus (JUNG, 1989, p. 290). Já pelo viés histórico, vemos a abrangência do símbolo em diversas culturas e tradições religiosas.

A psicologia analítica de Jung, nas graduações em psicologia e no meio acadêmico, tem ainda um espaço restrito. No meio acadêmico ainda há muito o que produzir. Apesar disso, há uma expansão de centros de psicologia analítica e instituições formadoras nos Estados Unidos (Jung Association), Europa (Association of jungian analysts) e América do Sul (Asapa – Asociación Argentina de Psicología Analítica). Diversas associações, dentre elas a IAAP (International Association for Analytical Psychology of CG Jung), tem sido uma mostra do desdobramento da psicologia analítica em todo o mundo. Hoje temos diversas associações junguianas brasileiras com fomento para a produção de artigos, dissertações, palestras, conferências, publicações de livros e revistas especializadas.

Este estudo pode contribuir para novas discussões acerca deste autor, e com isso, alavancar novas pesquisas para a psicologia da religião. Nas suas *Obras Completas*, vemos o tema religioso confluir por todo o trabalho, e, mais precisamente, todo um volume dedicado ao assunto. O volume onze, dividido em seis unidades, se intitulam: *Psicologia e Religião*, *Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade*, *O Símbolo de Transformação na Missa*, *Resposta à Jó*, *Psicologia e Religião Oriental* e *Escritos Diversos*, mostrando a importância que dava a ambos os temas. Além do volume inserido nas *Obras Completas*, seminários foram apresentados e textos escritos nesta

mesma temática. Entre eles estão *Os Sete Sermões aos Mortos* e a *Psicologia do Yoga Kundalini*, ainda não traduzido para o português.

Há ainda um reduzido número de trabalhos acadêmicos sobre o tema que estamos investigando. Estudar as mandalas, em seu aspecto não apenas psicológico, mas religioso, na teoria de Carl Gustav Jung, tem ligação estreita com a linha de pesquisa em Psicologia da Religião, oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, já que estes temas relacionados entre si, ainda não foram amplamente estudados. Giuseppe Tucci, em seu livro *The theory and practice of the mandala*, vincula a mandala aos aspectos psicológicos e religiosos. Para ele, inicialmente a mandala era um cosmograma, uma representação do universo. Ela deixa de ser um cosmograma e passa a ser um psicocsmograma, reintegrando o homem à Consciência Absoluta, não mais fora, mas dentro do próprio ser (TUCCI, 1969, p. 25).

Há entretanto, na maioria dos trabalhos acadêmicos apresentados, um enfoque psicoterápico, apresentando a mandala como lugar de centramento e equilíbrio, pós estados de dissociação psíquica. É o caso da autora Monalisa Dibo, mestre em Ciência da Religião pela Puc de São Paulo e estudiosa das mandalas, tendo escrito um livro chamado *Arteterapia e Mandalas: uma abordagem junguiana* (ARCURI; DIBO, 2010). Alguns autores estrangeiros também se dedicaram ao assunto, dentre eles Bailey Cunningham (2002) e Joan Kellogg (1977). O enfoque aqui proposto se distancia de uma análise terapêutica.

A teoria de Carl Gustav Jung continua a influenciar profissionais da psicologia, psiquiatria, literatura, arte, filosofia e religião até os dias de hoje. A psicologia analítica, também chamada profunda, trouxe um campo imenso de exploração para o estudo da psique e da religião. O conceito de mandala, fala de ambos os aspectos, indo às raízes da história humana, e fazendo-nos refletir sobre os símbolos que se repetem ao longo da mesma, trazendo unidade e sentido à alma.

Para que a pesquisa fosse possível, o trabalho foi dividido em quatro capítulos. O primeiro, como introdução, apresenta o autor, a origem do conceito mandala, a relevância do tema e a hipótese a que se pretende investigar. Com a psicologia da mandala, queremos propor que Jung não se situa apenas em terreno psicológico ou trata a religião como mero objeto de estudo em sua obra. Ele, a partir deste estudo, aponta a religião como base estruturante para a fundamentação do ser. A construção do ser se dá em Deus. Com isto, falar sobre Deus em sua obra não é “apenas psicologia”. O conceito

de Deus se ampara em terreno religioso, contrariando a afirmação de muitos dos estudiosos junguianos, que insistem em defender a neutralidade religiosa deste autor. Mandala, a construção do ser (si-mesmo) e Deus, a partir deste trabalho, apontam para a fundamental importância da religião e para um entendimento mais profundo sobre os conceitos de si-mesmo e de Deus.

O segundo capítulo faz o percurso da mandala histórica até a mandala individual, evidenciando, na obra de Jung, a valorização da subjetividade. O terceiro capítulo aponta para quais as bases religiosas que influenciaram Jung na construção do seu conceito sobre mandalas. Como quarto capítulo, desenvolve-se uma reflexão sobre a extensão da mandala no que se refere aos conceitos de si-mesmo e de Deus e a inclusão do conceito de *anima mundi* nesta relação.

Com a simbologia da mandala, queremos demonstrar que o conceito Deus na obra de Jung não se refere apenas a um Deus pessoal. Aproxima-se do conceito de deidade de Mestre Eckhart ou a outras denominações em estudo comparativo de religiões. Com esta compreensão pode-se pensar que o mais profundo da alma é o mais profundo de Deus e o mais profundo de Deus é também o mais profundo da alma. Se for mal interpretado, poderia se pensar que Eckhart e também Jung estariam falando de igualar o homem à Deus, indiferenciando Criador e criatura. Porém, segundo Eckhart, ambos, Criador e criatura, preservam sua individualidade (RASCHIETI, 2009, p. 76). Isto desloca o entendimento de uma construção de estrutura ontológica que vai contra a teologia cristã, para entender a identidade entre Deus e o homem a partir do amor. O que une a alma e Deus é uma relação baseada no amor (JUNG, 1989, p. 305). Assim, o si-mesmo que se constrói a partir daí, não está encerrado em si. Abrange toda a humanidade e também o próprio mundo, como poderemos perceber com o conceito de *anima mundi*. Ele é a verdadeira caridade (JUNG, 1989, p. 305).

A principal base teórica da dissertação se encontra no próprio Jung. Foi possível entretanto estudar outros autores, tais como Friedrich Nietzsche (1844-1900), Mestre Eckhart (1260-1328) e Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), evidenciando a amplitude das discussões aqui levantadas.

Os conceitos junguianos ao longo da pesquisa serão apresentados e analisados na medida que forem sendo utilizados.

CAPÍTULO 2: DA MANDALA HISTÓRICA À MANDALA MODERNA

Acho que todos os meus pensamentos giram em torno de Deus como os planetas em torno do Sol, e são da mesma forma irresistivelmente atraídos por ele [...]

Carl Gustav Jung

Mandalas históricas ou cultuais referem-se à utilização de mandalas por diversas tradições religiosas. A divindade era colocada ou representada no centro (JUNG, 1990, p. 108) desta mandala², a fim de ser adorada ou por motivo de alguma prática espiritual (JUNG, 2011b, p. 161). Mandala em sua forma mais simples, como círculo, ou em seus desdobramentos, enquanto cruz, flor ou quaternidade, é um dos símbolos de Deus, e se apresenta repetidamente ao longo da história (JUNG, 2011c, pp. 232-233).

Na primeira parte do segundo capítulo serão apresentadas diversas expressões de mandalas em diferentes culturas e tradições religiosas e, mais especificamente, no cristianismo e nas tradições orientais. A partir delas será analisada a importância de sua geometria e do seu simbolismo. Segue uma reflexão sobre as imagens religiosas

² Paulo Urban explica que “o dicionário de Aurélio Buarque de Hollanda aceita o termo, registra-o como substantivo feminino e o explica como imagem do mundo e instrumento para a meditação. Em seu estado original a palavra é oxítone de gênero masculino, pronunciada abertamente: man-da-lá. Não somente designa um mantra, mas o vivifica por ser ela própria o movimento” (URBAN, 2002). Optou-se por manter o termo no feminino, deixando as citações de Jung, conforme seu tradutor, no masculino.

externas, e seu valor para o psiquismo ou possíveis consequências negativas em relação à ausência desse simbolismo sagrado no interior do ser humano.

Em um segundo momento, nos deteremos no conceito de vazio deixado pela falta desta simbologia, a partir das leituras de Nietzsche nas obras de Jung. Para finalizar o capítulo, veremos de que forma as imagens sagradas retornam, não mais externas, mas no interior do homem. Mandalas modernas, também chamadas de individuais, são, na psicologia junguiana, tentativas geradoras de equilíbrio em uma psique desorganizada (JUNG, 2012c, p. 365) e expressam um sentido maior, o desenvolvimento ulterior, na incessante construção do ser, chamada por Jung de processo de individuação (SHAMDASANI, 2013, p. 67). Este processo é o condutor da personalidade em direção à totalidade (JUNG, 2012c, p. 289).

2.1 MANDALA HISTÓRICA

2.1.1 A utilização da mandala em diferentes culturas e tradições religiosas

Para C. G. Jung, a mandala se impõe como um símbolo central nos documentos históricos (JUNG, 2012c, p. 395). As primeiras mandalas de que se têm conhecimento são as *rodas solares* da época paleolítica³, descobertas na região da Rodésia (JUNG, 2011e, p. 35), atualmente conhecida como Gruta de Rodésia, no continente africano. Já apareciam em desenhos nas pedras mesmo quando a roda ainda não tinha sido inventada (JAFFÉ, 2008, p. 324). Desde esses primórdios até o desenvolvimento de religiões institucionalizadas, ela já aparece como expressão e símbolo de Deus e do divino. Deus é, para Jung, o próprio “símbolo da totalidade por excelência, um redondo, um completo, um absoluto” (JUNG, 2011g, p. 30). Os paralelismos entre Deus e a mandala continuam. Da literatura cristã, Jung extrai uma passagem que figura em diversas de suas obras⁴, que diz: “Deus é um círculo cujo centro se encontra em toda parte e cuja

³ Há uma divergência sobre o período. Jung, no livro *Estudos Alquímicos* se refere às *rodas solares* como desenhos do período paleolítico (JUNG, 2011e, p. 35). Segundo Aniela Jaffé, a época dos desenhos se refere ao neolítico (JAFFÉ, 2008, p. 324).

⁴ Esta citação é encontrada no livro *Psicologia e Religião, Os arquétipos e o inconsciente coletivo, Interpretação psicológica do dogma da trindade e em Um mito moderno sobre as coisas vistas do céu*. Nestes livros há pequenas variações do texto original: “*Deus est figura intellectualis, cujus centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*” (JUNG, 2012d, p. 71); “*Deus est sphaera infinita (ou circulus) cuius centrum est ubique, circumferentia (vero) nusquam*” (JUNG, 2012c, p. 327); “*Deus est circulus cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*” (JUNG, 2013d, p. 60); “*Deus est circulus cuius centrum est ubique, cuius circumferentia vero nusquam*” (JUNG, 2011g, p. 137). Com as variações de

periferia não está em parte alguma⁵” (BAUMGARTNER, 1896, p. 118 apud JUNG, 2013d, p. 60) e também que Deus é tanto o ponto central quanto a periferia de um círculo (JUNG, 2011c, p. 263). O círculo é tanto um símbolo de Deus, quanto um símbolo para representar a eternidade⁶ (MAIER, 1616, p. 27 apud JUNG, 2012d, p. 72). Entre tantos outros comentários sobre o círculo como forma de mandala, temos que ela seria a forma mais simples e a mais perfeita⁷ (STEEB, 1679, p. 19 apud JUNG, 2012d, p. 72).

Jung não faz apenas um relato histórico do aparecimento e utilização deste símbolo. Seria também um pensar filosófico: “[...] o mandala histórico servia de símbolo para interpretar filosoficamente a natureza da divindade ou para representá-la de forma visível, com o objetivo de adorá-la [...]” (JUNG, 2012d, p. 100). Os paralelismos e os estudos que fez, fizeram-no debruçar-se sobre a literatura chinesa, hindu, e também sobre manuscritos latinos (JUNG, 2011a, p. 83).

Conforme veremos a seguir, há uma insistência de Jung em estudar este símbolo, e apresentá-lo na obra de diversos autores, que se encontram em distintos períodos da história da humanidade. Esta investigação em seus estudos não é obra do acaso. A partir da simbologia da mandala, Jung chegou à compreensão de um dos seus mais importantes conceitos: os arquétipos (JUNG, 2012c, p. 357). Para a psicologia analítica, o inconsciente se divide em dois campos: um pessoal, e outro, chamado de inconsciente coletivo, que representaria uma condição da psique em geral. Os arquétipos seriam uma realidade potencial do inconsciente coletivo. Eles sempre existiram, antes mesmo da formação do ego (JUNG, 2011c, p. 19). Estas propriedades não foram adquiridas individualmente. São universais e aparecem repetidamente ao longo da história (JUNG, 2013b, p. 107).

Jung, o sentido original não se altera. É fato curioso entretanto, o psicólogo não ter mantido a citação tal qual se encontra no original de Baumgartner.

⁵ A citação original é retirada do texto de Matthias Baumgartner (1865-1933), *Die Philosophie des Alanus de Insulis: “Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam”* (BAUMGARTNER, 1896, p. 118).

⁶ “*Circulus aeternitatis symbolum [...]*” (MAIER, 1616, p. 27) Esta citação foi utilizada por Jung em seu livro *Psicologia e Religião*. Lá consta que o autor desta citação é Majer, o que deve ser uma variante do nome Maier (1568-1622). Segue-se aqui a tradução que consta no livro de Jung: “Círculo é um símbolo da eternidade” [...] (JUNG, 2012d, p. 72).

⁷ “*Omnium figurarum simplicissima et perfectissima primo est rotunda, quae in puncto requiescit*” (STEEB, 1679, p. 19). Esta citação está contida no livro *Psicologia e Religião*. Entretanto há uma diferença no nome do escritor. Consta como Steebus (1665 - 1680). Como tradução do livro junguiano encontra-se: “A mais simples e a mais perfeita de todas as figuras é, em primeiro lugar, o círculo que repousa em um ponto” (JUNG, 2012d, p. 72).

As camadas mais profundas do ser, não falam através de conceitos, e sim de imagens. Estas imagens, quando vêm do inconsciente coletivo, trazem símbolos recorrentes, mitos, que percorrem a história do homem desde suas origens (WHITMONT, 1994, p. 35-36). Jung afirma que o inconsciente coletivo consiste de arquétipos, formas irrepresentáveis e preexistentes (JUNG, 2013c, p. 197). Assim, não se tem acesso ao arquétipo diretamente, apenas às representações dele que chegam à consciência, através dos símbolos. Tornam-se imagens carregadas de emoções (JUNG, 2011a, p. 276). Segundo o autor Antônio Ávila, a partir de 1926, Jung estabelece que o arquétipo seria uma disposição funcional do psiquismo, pertencente a todo o gênero humano (ÁVILA, 2007, p. 40). Jung, entretanto, não limita o conceito. Diz que “[...] nada de definitivo se pretende com o conceito de arquétipo [...]” (JUNG, 2013c, pp. 200). Segundo ele, o arquétipo possui uma transcendência e sua natureza contém muito mais do que se pode incluir numa explicação psicológica (JUNG, 2013c, pp. 200-201).

Para a psiquiatra Nise da Silveira⁸ (1992, p.86), “as imagens arquetípicas tecem os temas míticos que exprimem, condensam, as mais intensas experiências da humanidade [...] e é aí que estão as raízes de nossa vida psíquica, a fonte de toda imaginação criadora”.

Mandalas históricas, assim, corroborariam com a hipótese arquetípica de Jung, aparecendo ao longo do tempo, nas mais distintas regiões do planeta. Elas podem ser encontradas sob a forma de desenhos ou de danças. Representações plásticas são encontradas, por exemplo, no budismo tibetano; enquanto dança, nos mosteiros dos dervixes (JUNG, 2012c, p. 393) e na *nritya*, dança mandálica de mulheres indianas (JUNG; WILHELM, 2011, p. 39). Como uso ritual, temos os desenhos na areia dos índios Pueblo (JUNG, 2011e, p. 29). No lamaísmo e no yoga tântrico, a mandala, para Aniela Jaffé⁹, seria o “lugar de nascimento dos deuses” (JAFFÉ, 1989, p. 356).

⁸ Nise da Silveira (1905-1999) trabalhou com pacientes psiquiátricos no Brasil em um período onde estes eram geralmente tratados com tratamentos médicos tradicionais e agressivos como o eletrochoque, lobotomia, quimioterapia e internação. Desenvolveu um trabalho distinto no *Centro Psiquiátrico do Engenho de Dentro* e na *Casa das Palmeiras*, ambos no Rio de Janeiro. Seu trabalho envolvia arte, terapêutica ocupacional e a reabilitação do indivíduo (SILVEIRA, 1992). Devido ao desenho repetido de formatos circulares dos pacientes que tratava, escreveu uma carta a Jung, e foi por este respondido, dizendo que se tratavam de mandalas. A correspondência entre Nise e Jung é citada em artigo do psicólogo junguiano Walter Melo (MELO, 2010, p. 228). Jung também se refere às mandalas oriundas do trabalho de Nise no Rio de Janeiro (JUNG, 2002, p. 412).

⁹ Aniella Jaffé (1903-1991) foi paciente de Jung, além de amiga, secretária administrativa do *Instituto Jung* e também sua secretária particular (DUNNE, 2012, p. 219) Próximo à morte do psicólogo, este narra sobre sua vida pessoal, e que, sob a coordenação de Jaffé, se transforma no livro biográfico *Memórias, Sonhos e Reflexões*.

O círculo também aparece na pintura zen budista. Segundo Jaffé, há um quadro intitulado *O círculo*, representando um círculo vazio¹⁰, do sacerdote zen Sangai¹¹. A autora também comenta que no zen budismo o círculo representaria o esclarecimento e a iluminação (JAFFÉ, 2008, p. 324). No livro *O Segredo da Flor de Ouro*¹², este mesmo círculo aparece sob o título de *A Infinitude Vazia* (JUNG; WILHELM, 2011, pp. 148-149). Sobre as mandalas budistas, geralmente de origem tibetana, Jung descreve em detalhes sua estrutura. Diz ele:

Em geral, consistem em um *padma*¹³ redondo ou lótus¹⁴, que contém um edifício sagrado de forma retangular, com quatro portas, indicando os quatro pontos cardeais e as estações do ano. No centro encontra-se um Buda, ou mais frequentemente, a união de *Shiva* com sua *shakti*¹⁵, ou o equivalente símbolo do *dorje*¹⁶ (belemnita). São *yantras* ou instrumentos rituais que servem para a contemplação e para a transformação da consciência do iogue na consciência divina do todo (JUNG, 2012d, p. 87).

Estas mandalas serviriam para a concentração, focando o campo visual a um esquema circular, até dirigi-lo ao centro (JUNG, 2012c, p. 360). No centro podem-se encontrar diversos deuses, tais como Buda (JUNG, 2011a, p. 197), *Amitaba*¹⁷ e *Avalokiteshvara*¹⁸ (JUNG, 1990, p. 108).

As mandalas não se difundiram apenas nas tradições orientais, mas também na cultura ocidental. A Idade Média, no entender de Jung, produziu diversas mandalas

¹⁰ Há um texto da tradição zen budista intitulado *The Ten Oxherding Pictures*, onde constam 10 desenhos circulares. O oitavo desenho é um círculo vazio. É dito que este texto é de autoria de Kaku-an Shi en, da escola *Rinzai*, mas com variações de alguns outros autores, segundo Daisetz Teitaro Suzuki (KAKU-AN, 2005, p. 89).

¹¹ Aniella Jaffé escreve Sangai. O desenho do círculo a que se refere é de autoria do Mestre zen Sengai Gibon (1751-1837).

¹² Tradução que consta como título do livro. No original em chinês aparece: “*Tai I Gin Hua Dsung Dschí*” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 87). *O Segredo da Flor de Ouro* é um texto chinês e se torna o nome do livro que C.G.Jung escreve com Richard Wilhelm, com comentários psicológicos referentes ao mesmo.

¹³ *Padma* é uma palavra de origem tibetana. Jung a utiliza como sinônimo de flor de lótus.

¹⁴ A flor de lótus é uma flor aquática, chamada cientificamente de *nelumbo nucifera* (RONNBERG; MARTIN, 2010, p. 158). Enquanto símbolo, seria, segundo Jung, o “trono habitual dos deuses na Índia” (JUNG, 2012c, p. 328).

¹⁵ No hinduísmo, *Shiva* é o deus supremo, conhecido como o destruidor e o transformador da energia criativa; que participa da trindade hindu junto com *Brahma* (Deus criador) e *Vishnu* (Deus preservador). “Nesse sentido, vale pensar na virtude cíclica atribuída a ele uma vez que destrói, cria e transforma, num movimento circular” (SHIVA). *Shakti* seria a energia feminina (LEVENSON, 2010, p. 8) ou a esposa da deidade. No caso de *Shiva*, sua *shakti* corresponde à *Parvati*.

¹⁶ *Dorje* é, para Jung, um símbolo de todos os poderes divinos (JUNG, 1990, p. 108). De origem tibetana, significa raio ou diamante.

¹⁷ *The Buddha of Limitless Light*. Buda da luz infinita (RIMPOCHE, 1994, p. 232) [Tradução nossa].

¹⁸ *The Buddha of Infinite Compassion*. Buda da infinita compaixão (RIMPOCHE, 1994, p. 100) [Tradução nossa].

crists. Assim como nas mandalas orientais, temos a figura principal colocada no centro. Cristo aparece centralizado, e os quatro evangelistas¹⁹ são representados nos pontos cardeais, ou também com o horizonte formado pelo zodíaco²⁰ (JUNG, 2012d, p. 87). A ideia de ter o centro e quatro pontos periféricos demarcados é uma concepção antiga, segundo Jung, que se repete ao longo da história. Hórus²¹ e seus quatro filhos foram representados da mesma forma, no Egito. Na arte cristã, encontram-se outras formas de mandalas, como as auréolas de Cristo e dos santos e as rosáceas nas catedrais. A rosa aparece diversas vezes como símbolo mandálico. Na *Divina Comédia* de Dante (1265-1321), temos a rosa celeste do paraíso²², representando tanto a figura de Cristo, como a dos anjos e o próprio reino celestial. Também se encontra o símbolo da rosa como Maria (JUNG, 1990, p.197) e a rosa como a própria projeção do *eros*²³ feminino em Cristo (JUNG, 2011e, p. 311).

O símbolo central no cristianismo é a cruz ou o crucifixo. A interpretação da cruz por Jung é no sentido dela ser um marco divisório entre o céu e o inferno. Sua simbologia seria a de se situar no meio do universo e estender seus braços por todos os lados (KROLL, 1932, p. 18 apud JUNG, 2012d, p. 101). Esta imagem também se transformou com o tempo, influenciando inclusive a arquitetura dos templos. Nas palavras de Aniela Jaffé:

Até a época carolíngia, a forma comum era a cruz grega ou equilateral, e portanto a mandala estava indiretamente envolvida naquele desenho. No entanto, com o passar do tempo, o centro deslocou-se para o alto até que a cruz tomou sua forma latina, com a estaca e o travessão, como se usa até hoje... Em termos mais simples, simboliza a tendência de deslocar da terra o centro do homem e sua fê e ‘elevá-lo’ a uma esfera espiritual. Essa tendência surgiu do desejo de traduzir em ação as palavras de Cristo: ‘Meu reino não é deste mundo.’²⁴ [...] podem ser percebidas também na altura crescente das catedrais góticas [...] (JAFFÉ, 2008, pp. 328-329).

Pesquisando mandalas no texto bíblico, Jung encontrou as visões de Ezequiel, onde aparecem mandalas na forma de quaternidades (JUNG, 2011c, p. 233; 2013f, p. 297). Estima-se que a primeira visão deste profeta foi por volta do ano de 593-592 a.C.

¹⁹ Mateus, Marcos, Lucas e João (BÍBLIA, 1985, p. 1827).

²⁰ O zodíaco com seus doze signos é um múltiplo de quatro.

²¹ Deus na mitologia egípcia. Teve quatro filhos: *Imseti, Hapi, Duamutef e Kebehsenuf*.

²² Na *Divina Comédia* de Dante Alighieri há três etapas: o inferno, o purgatório e o paraíso. A imagem da rosa branca aparece no paraíso (ALIGUIERI, p. 367).

²³ Jung está tratando do aspecto feminino, *anima*, da psique masculina, neste caso, de Cristo. Ele se refere à consciência feminina como *eros*, caracterizada pelo colocar-se em relação (JUNG, 1988a, p.173).

²⁴ BÍBLIA, 1985, João 18:36.

(BÍBLIA, 1985, p. 1604)²⁵. Dentre as visões de Ezequiel, a que consta como o *Carro de Iahweh*, apresenta imagens de animais com asas, e também rodas, sempre em número de quatro. Há nesta visão a importância de um centro, figurado como fogo (BÍBLIA, 1985, Ezequiel, 1: 4-26).

Este centro, no estudo da mandala, para Jung, é fundamental. Em suas experiências pessoais, ele vivencia sua teoria. E diz que o centro foi o limite do qual, como indivíduo, conseguiu chegar. “Atingira, com a mandala – expressão do ‘si-mesmo’ – a descoberta última a que poderia chegar. Alguém poderá ir além, eu não” (JUNG, 1989, p. 174).

Na psicologia junguiana atual não se estuda muito as mandalas, por seguirem majoritariamente uma linha teórica que remonta às ideias de James Hillman²⁶. Elas foram colocadas de lado no amplo leque dos conceitos analíticos. Hillman escreve:

Quando me sinto envelhecer e decair, e a civilização em minha volta está desmoronando por um excesso de desenvolvimento, não posso tolerar a palavra crescimento; e quando me sinto despedaçar nas minhas complicações, não posso suportar as defensivas simplificações das mandalas, nem os sentimentalismos da individuação como unidade e totalidade (HILLMAN apud RONCHEY).

Para James Hillman, o crescimento seria apenas o que se refere a uma criança crescendo em altura ou a dentes que se desenvolvem. A ideia de crescimento, expansão e integração da personalidade, para ele, é fantasiosa (HILLMAN, 1992, p. 9). A unidade ou totalidade a que Hillman se refere enquanto crítica, parece significar apenas o atingir de um estado beatífico, puro ou bom, colocando de lado os aspectos negativos da personalidade. A meta para este autor não seria a individuação e sua expressão última na mandala, e sim, apenas a conscientização de um ser “praticamente excêntrico”, com suas dificuldades e erros (HILLMAN, 1992, p. 35). Para ele, conceitos como si-mesmo, individuação, mandala, totalidade são ideias generalizadas e por demais introvertidas (HILLMAN, 2006). Entretanto, Jung não parece se mostrar ingênuo. Tratar sobre a possível totalidade do homem requer reconhecer todas as instâncias da psique. O mal, o erro e a dificuldade não são colocados de lado. Seria importante perceber e trabalhar o lado maléfico para integrar a personalidade. Porém, aceitar o mal não era se submeter a ele. Para lidar com ele, os aspectos ético e religioso também se encontram presentes

²⁵ A Bíblia utilizada nesta dissertação para fins de citação e pesquisa é a Bíblia de Jerusalém (*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985).

²⁶ James Hillman (1926-2011) foi um psicólogo americano, criador da psicologia arquetípica, uma das vertentes da psicologia analítica.

(JUNG apud DUNNE, 2012, p. 229). Hillman, portanto, caminha para uma abordagem, enquanto que esta pesquisa se mantém na formulação dos conceitos oferecidas por Jung.

A importância da criação do conceito de mandala, ao contrário, mostra maturidade e cautela por parte de Jung em não querer expor a ideia de forma prematura. Há aqui a inclusão de toda a paradoxalidade humana (JUNG, 2002, pp. 274-275), com seus erros e seus acertos, suas qualidades e seus defeitos, seus valores e seus dilemas, seu aspecto mais humano e, ao mesmo tempo, divino. Ele cita que este conceito não foi elaborado em uma única noite. O valor que dava ao assunto era tão elevado, que ele narra que manteve este estudo em silêncio ao longo de vários anos, a fim de certificar-se de que sua importância existia independente de sua fantasia.

Silenciei os resultados desse método [imaginação ativa] por treze anos, a fim de não provocar qualquer sugestão, pois queria certificar-me de que essas coisas — sobretudo os mandalas — surgem espontaneamente e não sugeridas por minha própria fantasia. Pude convencer-me, através de meu próprio estudo, de que mandalas foram desenhados, pintados, esculpidos na pedra e construídos em todos os tempos e lugares, muito antes que meus pacientes os descobrissem [...] Diante do significado e da importância do símbolo do mandala, precauções especiais me pareciam necessárias, uma vez que este motivo constitui um dos melhores exemplos da eficácia universal de um arquétipo (JUNG, 2012c, p. 357).

Conforme Jung elabora, a mandala é, não apenas um círculo ingênuo ou pueril, mas a expressão do divino. O múltiplo que é subordinado à unidade do círculo, corresponde a Deus. Em nós, a partir do processo de individuação, ela equivaleria à imagem de Deus, aspecto este, marcante em sua teoria, e que será desenvolvido mais adiante, no fim do presente capítulo (JUNG, 2012c, pp. 357-358). Esta imagem de Deus evidencia a religiosidade e a ética em sua teoria. A realização do divino amor em cada ser é a que tornaria a vida responsável (JUNG apud DUNNE, 2012, p. 229).

Jung segue pesquisando sobre as mandalas. Estuda Platão, que se refere à alma como um elemento redondo em *Timeu*²⁷ (PLATÃO, 2011, p. 104). Com este autor, Jung tem acesso a concepções sobre este conceito em um período anterior a Cristo, já que Platão nasceu por volta do ano 427 a.C. e faleceu em 348 a.C. Já Plotino em *Enéadas*²⁸ trata de Deus, da alma e do corpo e do seu movimento circular (JUNG, 2011c, p.260). Plotino, por sua vez, nasceu em 204 d.C. e faleceu no ano de 270 d.C.

²⁷ Jung cita este tema de Platão em sua obra (JUNG, 2011c, p. 163).

²⁸ A citação em *Enéadas* VI a que Jung se refere, e que trata sobre a alma, na indicação do livro *Aion* (JUNG, 2011c, p. 260) não foi encontrada na obra original. Entretanto, o texto apresentado, de um modo

O místico Jacob Boehme²⁹ (1575-1624), já no século dezesseis, desenvolve também uma figura mandálica³⁰. Ele a chama de “o globo filosófico”, “espelho da sabedoria” e “o olho dos milagres da eternidade” (JUNG, 2012c, p. 340). Segundo Jung, a mandala de Boehme é um sistema psicocósmico, com influência cristã (JUNG, 2011e, p. 28, 29; 2011b, p. 94; 2012c, p. 345). Tanto se refere ao princípio divino, como à alma humana.

Jung coloca ênfase nos estudos sobre a alquimia³¹. Segundo ele, a alquimia dá importância tanto ao espírito quanto à matéria. Ela traz, por meio de símbolos, o diálogo com o inconsciente (JUNG, 1988a, pp. XII, XIII). Nas palavras de Jaffé, “[o] que buscavam era a totalidade humana que abrangesse corpo e mente, e para representá-la inventaram inúmeros nomes e símbolos. Um dos seus símbolos principais foi a *quadratura circuli* (a quadratura do círculo) [...]” (JAFFÉ, 2008, p. 331). Os alquimistas produziram tanto escritos, como imagens. Estas imagens “eram inspiradas pelo lado sombrio da natureza – o mal, o sonho, o espírito da terra” (JAFFÉ, 2008, p. 331).

Assim, inicia-se a importância dos simbolismos da geometria, da quaternidade, da quadratura do círculo e do quarto elemento. Este, geralmente figurado como uma imagem do feminino ou do mal, serviria para a compreensão do simbolismo da mandala. “Do três ao quatro, o quarto é o diabo ou o feminino³², em grau mais elevado, a *mater Dei*” (JUNG, 2012c, p. 139).

2.1.2. A geometria sagrada

A geometria e a matemática moderna têm sua contagem numérica iniciada com o número zero. Elas se diferenciam da geometria antiga, também conhecida como geometria sagrada. Para esta última, a contagem inicia-se no um e é considerada uma metáfora da ordem universal. Não há nela a preocupação com definições intelectuais ou

geral, trata da mesma temática: sobre a relação circular de um corpo em torno de um todo. Plotino faz a análise circular em diversos momentos da obra, sobre o corpo, a alma e o Ente (PLOTINO, 1998, p.330).

²⁹ Jacob Boehme é também conhecido como Jakob Böhme, Jacob Böhme e Jacob Behmen.

³⁰ Entre as quarenta questões no livro, já na primeira, aparece a representação mandálica. Neste desenho apresenta-se os temas sobre a alma, o mundo, o paraíso e Deus, entre outros (BOEHME, 1647).

³¹ Não há uma única linha ou teórico para explicar o conteúdo da alquimia. Se referem a diversas épocas, textos e autores. No fim do livro *Mysterium Coniunctionis*, há uma bibliografia dos livros alquímicos utilizados por Jung. Estes textos vão desde o ano de 1541 a 1732 (JUNG, 1988a, pp. 252-257).

³² Para Jung, o que não é incorporado é excluído e projetado no outro, no mundo externo. Em uma cultura onde predominam o masculino, a lógica e a razão, os aspectos femininos são os marginalizados. Jung une este feminino excluído ao mal. Mas, da mesma forma, o masculino excluído também é ligado ao mal (JUNG, 2013f, p. 204). O equilíbrio e a integração das polaridades são os caminhos apresentados por Jung para a superação deste conflito.

abstrações, e sim, a intenção de simbolizar e contemplar a pura ordem que brota desta unidade primeira e incompreensível (LAWLOR, 1982, p. 16). Entre os estudiosos que vincularam noções de geometria com o sagrado, constam entre outros, Plutarco (45d.C-120d.C.), Platão, Johannes Kepler (1571-1630) e Carl Friedrich Gauss (1777-1855).

A mandala é vista como a divisão da unidade em formas compreensíveis e estas formas seriam consideradas os pensamentos de Deus emergindo para o exterior desta unidade primeira (LAWLOR, 1982, p. 17). Ela não se exprime apenas como círculo, mas como quadrado ou quaternio, aparecendo tanto em números de quatro, como seus múltiplos (JAFFÉ, 1989, p. 356). Jung, quando se refere ao estudo da quaternidade, se aproxima da visão da geometria sagrada, ao invés de teorias numéricas modernas. Isto se confirma, quando o autor diz que “o número é algo de especial – poderíamos mesmo dizer misterioso. Ele nunca foi inteiramente despojado de sua aura numinosa” (JUNG, 2014, p. 50).

Os números quaternários aparecem, enquanto símbolo, nas tradições orientais, na iconografia cristã, na mística, na filosofia gnóstica e por toda a Idade Média (JUNG, 2012d, pp. 54-55). Jung constatou este tema em diversas escolas, tradições e períodos. No budismo, tanto o *yantra*, como outras mandalas, são desenhos geométricos. O *yantra* constitui-se de nove triângulos que se interpenetram, cinco em direção ao alto e quatro para baixo (LAWLOR, 1982, p. 9). O número quatro é retratado nas imagens cristãs, por exemplo, nos quatro rios do paraíso³³ (JUNG, 2012e, p. 117) e com os quatro evangelistas. Sobre as especulações gnósticas, Jung se debruçou sobre os estudos da quaternidade no gnosticismo valentiniano³⁴. Hermann Usener (1834-1905) foi um estudioso das religiões do século dezenove e consta nas leituras de Jung. Seu texto reflete, segundo o psicólogo suíço, esta visão gnóstica mais antiga, vinculada ao número quatro. Diz o texto:

Assim, em sua divisão quádrupla, nosso senhor conserva a forma da santa *tetraktys*³⁵ e se compõe: 1. do espiritual, que provém de Achamoth; 2. do psíquico, que provém do criador do mundo; 3. do corpo preparado com uma arte inefável; 4. do divino, o salvador (USENER apud JUNG, 2011e, p. 298).

³³ Fison, Geon, Tigre e Eufrates (BÍBLIA, 1985, Gênesis 2: 10-14).

³⁴ Gnosticismo valentiniano é uma forma de ensinamento gnóstico. *Valentinus* era o pseudônimo de um autor desconhecido. Para SHAMDASANI, Jung afirmava que os escritos deste autor pertenciam ao final do século dezesesseis (SHAMDASANI, 2014, p. 189).

³⁵ *Tetraktys* é uma representação numérica pitagórica. Para Pitágoras, a unidade era a origem de todos os números. O dois era imperfeito, o três era chamado número todo, com princípio, meio e fim. O quatro, representando um quadrado, seria a perfeição (BULFINCH, 1962, p. 252). Para Jung, entretanto, a importância da *tetraktys* está no psíquico (JUNG, 2012e, p. 75), em ser ela uma quaternidade que está na base do ser (JUNG, 2012c, p. 363).

Jung pesquisou sobre as quatro raízes de Empédocles (490 a.C.-430 a.C.), que equivaleriam aos quatro elementos (água, ar, terra e fogo) e as quatro qualidades (úmido, seco, quente, frio), próprios da alquimia (JUNG, 2012d, p. 55). Para Jung, tanto o círculo como a simbologia do quatro, representariam a totalidade, o uno e o divino.

Na alquimia, aparece repetidamente a “divisão em quatro, a síntese dos quatro, a aparição miraculosa das quatro cores e as quatro fases da obra: *nigredo*, *dealbatio*, *rubefactio* e *citrinitas* [...]”³⁶ O quatro simboliza as partes, as qualidades e os aspectos do Uno” (JUNG, 2012d, p. 76). O quatérnio também se apresenta como arquétipo, e portanto, universal. Ele é encontrado das mais variadas formas: nos quatro pontos cardeais, nas quatro estações do ano, nas quatro castas da Índia³⁷, quatro vias de desenvolvimento espiritual no budismo³⁸, os quatro evangelistas, etc. Na teoria junguiana, o quatro foi empregado para descrever as funções psicológicas³⁹. O quatro, assim como o círculo, seria o ideal de totalidade (JUNG, 1989, p. 357).

Como simbolismo, ele comporta o problema da quadratura do círculo e da estrutura 3 + 1. Há na geometria sagrada uma grande atenção ao tema da quadratura do círculo. Este problema se refere a construir um quadrado, com o perímetro virtualmente igual à circunferência de um círculo dado. Tarefa tida como impossível, já que em 1882, foi provado, a partir do teorema de Lindemann-Weierstrass que π seria um número transcendental, inviabilizando a construção do mesmo. O que se trabalha aqui é a compreensão de que o círculo representa o puro e o não manifesto enquanto o quadrado representa o mundo manifesto. Quando há uma proximidade ou uma suposta equivalência entre ambos, o infinito pode se expressar no finito (LAWLOR, 1982, p. 74). A quadratura, na alquimia trabalhava a simbologia da união dos opostos, dos contrários, o casamento divino do céu e da terra e do masculino (quadrado) com o feminino (redondo). Encontram-se, na busca pela pedra filosofal, diversos tratados alquímicos que se referem a esta simbologia. No tratado do *Rosarium Philosophorum* consta: “Faze do homem e da mulher um círculo redondo; extrai daí um quadrado, e um

³⁶ Negro, branco, vermelho e amarelo [Tradução nossa].

³⁷ *Brâmanes*, *xátrias*, *vaícias*, *sudras* (BULFINCH, 1962, p. 280).

³⁸ Gautama Siddharta, conhecido como Buda Shakyamuni nasceu no que consideramos como o atual Nepal. As datas de nascimento e morte não são precisas. Estima-se que ele viveu entre os séculos seis e quatro a.C. Em seu primeiro sermão, apresentou as quatro nobres verdades: existe sofrimento; o sofrimento tem causas; o sofrimento tem um fim e existe um caminho para finalizar o sofrimento (LEVENSON, 2010, p. 43).

³⁹ Razão, sentimento, sensação e intuição são as funções psicológicas criadas por Jung em sua teoria. Esta é desenvolvida em seu livro *Tipos Psicológicos*, volume 6 das *Obras Gerais*.

triângulo a partir deste último. Torna o círculo redondo, e obterás a pedra filosofal⁴⁰” (ROSARIUM apud JUNG, 2012d, p. 73).

Como estrutura 3 + 1, o “1” expressa um termo de natureza distinto dos demais. Quando este termo é somado, surge o símbolo da totalidade (JAFFÉ, 1989, p. 357) e o símbolo de Deus (JUNG, 2012d, p. 77). Com isto, Jung discute sobre o simbolismo cristão da Trindade. Para o psicólogo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, não seriam suficientes para representar a totalidade. Seu caráter é apenas masculino ou de bondade. Haveria a necessidade de um quarto elemento, sendo este a figura feminina de Maria, ou o simbolismo do mal encarnado no Diabo. A inclusão do demônio e da mulher na quaternidade foi discutida por Dorn (1530-1588)⁴¹, no século dezesseis. Dorn diz:

Ele [o diabo] cheio de astúcia, sabia com efeito que Adão fora assinalado com a marca do um; por isso, não o assediou em primeiro lugar. Pois não tinha certeza de que poderia conseguir algo. Mas sabia também que Eva tinha sido separada de seu marido, à semelhança do número binário que se separa da unidade do número três. Por isso, apoiado numa certa semelhança do número dois com o número um... decidiu atacar a mulher. Efetivamente, todos os números pares são femininos e sua base é o número dois, correspondendo Eva a este primeiro par⁴² (DORN apud JUNG, 2012d, p. 80).

No mundo das imagens cristãs não é a quaternidade que aparece, mas uma tríade. A Trindade é composta por três pessoas. A quarta, excluída, poderia se referir ao Diabo. Seria assim, para Jung, o complemento da totalidade cristã” (JUNG, 2011g, p. 103).

Este quarto elemento, é também chamado de *daimonion* (JUNG, 2011c, p. 238). Com este conceito, o sentido se amplia, já que *daimonion*⁴³, etimologicamente, vem da

⁴⁰ “*Fac de malculo & femina circulú rotundum, & de eo extrahe quadrangulum, & quadrangulo triangulum: fac circulum rotundum & habebis lapidem Philosophorum*” (ROSARIUM, 1593, p. 261).

⁴¹ Gerardus Dorn foi médico e filósofo. Desenvolveu diversos tratados alquímicos encontrados na obra *Theatrum Chemicum*, de diversos autores. Dentre estes tratados encontram-se o tratado *De tenebris contra naturam, et vita brevis* e *Del duelo animi cum corpore*, os quais são analisados por Jung em sua obra *Psicologia e Religião* (JUNG, 2012d, p. 80). Jung se refere ao autor como Gerardus Dorneus.

⁴² No livro *Psicologia e Religião*, Jung comenta que esta citação está no *Theatrum Chemicum*, p. 527. Entretanto ambos os tratados citados na nota anterior, e sobre os quais ele se debruça, estão entre as páginas 457 e 484 da referida obra. A citação foi encontrada na página 465 do *Theatrum Chemicum*: “*Proinde notanda qua via sibi secit calumniator ille serpens in monarchiam humanam aditum & irrepit miranda quadam astutia. Scivit enim, ut omni astutia plenus, Adamum unário infignitum, hac de caula primum non est aggressus, dubitavit nimirum se nihil efficere posse: item non ignoravit Evan à viro suo divisam tanquam naturalem binarium ab unário sui ternarij*” (DORN, 1659, p. 465).

⁴³ No livro *Mysterium Coniunctionis*, há uma explicação do tradutor, sobre as origens do termo demônio. Para ele, *demônio* “vem do grego *daimónios*, que já é um derivado de *daimon*. No cristianismo é usado exclusivamente para indicar ‘anjo mau’ e, sobretudo, Satanás ou Príncipe das Trevas. Mas não era esse o emprego na Antiguidade grega, quando ‘*daimon*’ significava simplesmente uma divindade inferior, boa

palavra grega δαίμων, *daimon*. Não é apenas a incorporação do mal, mas também, segundo Jung, o “gênio, anjo da guarda, ‘melhor ego’, coração, voz interior e homem interior ou superior” (JUNG, 2013c, p.194).

Com este posicionamento, Jung se distancia da visão tradicional do cristianismo, e é criticado por teólogos cristãos. Jung afirma que os teólogos não o entendiam e o acusavam de psicologizar a metafísica (JUNG, 2011g, p. 33).

Nas tradições orientais o problema do mal não é tratado como excludente, como o é, no cristianismo. Neste, a noção de pecado que é um dos temas centrais, não traz nenhum sentido positivo para o praticante. Quem o comete deve implorar pelo perdão divino e ser purificado. Quem teme a Deus deve se afastar do mal (BÍBLIA, 1985, Jó, 1: 1-5). Quem se deve seguir é Deus, que é entendido como luz e “nele não há treva alguma” (JUNG, 2012f, p. 91). Cristo, da mesma forma, é o Homem-Deus sem pecado (JUNG, 2013d, p. 61). Já nas tradições orientais, o mal faz parte da totalidade e é reverenciado, discutido e acolhido. O sentido não está apenas na superação dos opostos, eliminando o mal e mantendo o bem. Segundo a atitude oriental, “por trás dos opostos e nos opostos encontra-se a realidade propriamente dita [...]” (JUNG, 2013c, p. 210). Para Jung, esta busca pela profundidade de símbolos vivos, que ainda se ligassem ao Mistério, que expressassem o que o consciente não abarca, fez com que muitas pessoas buscassem as tradições do Oriente (JUNG, 2012c, pp. 22-23). Como devoção, entre as diversas divindades hindus, encontra-se, por exemplo, a deusa *Kali*, deusa hindu da morte, representada manchada de sangue e com um colar de crânios dos seus filhos. Ela possui aspectos tanto luminosos quanto obscuros (JUNG, 2012a, p. 190).

Jung, por mais que se declarasse cristão, acolheu ideias provenientes das tradições orientais. Entretanto, acreditava que seguir as ideias orientais não solucionariam os problemas do ocidente. Ele narra, inclusive em tom irônico, que a “linguagem metafísica e colorida do Oriente” deveria ser abandonada pelos ocidentais (JUNG, 2012c, p. 363) e também que “tudo isto é belo, mas dificilmente recomendável para regiões situadas ao norte do trópico de Câncer” em alusão à crítica à cultura indiana frente à visão dos países europeus, onde ele próprio se situava (JUNG, 2012c, p. 287). Sua crítica, por vezes irônica, não diminui a importância que dava ao assunto. Nestas tradições haveria uma das chaves para se resolver os problemas do ocidente. Segundo Jung, o oriental possui, bem desenvolvida, a capacidade de autolibertação da

ou má; como divindade protetora correspondia ao ‘genius’ dos romanos. É neste sentido grego que Jung costuma empregar o termo [...]” (AMARAL, 1988, p. 6).

mentalidade introvertida. Esta seria a de uma consciência sem o eu. Esta capacidade seria um dos componentes mais importantes do inconsciente e que os ocidentais desconhecem (JUNG, 2012e, p.21). Como conselho, Jung declara:

Por inevitável desígnio do destino, o homem ocidental tomou conhecimento da maneira de pensar do oriental. É inútil querer depreciar esta maneira de pensar ou construir pontes falsas ou enganadoras por sobre abismos. Em vez de aprender de cor as técnicas espirituais do Oriente e querer imitá-las, numa atitude forçada, de maneira cristã – *imitatio Christi* –, muito mais importante seria procurar ver se não existe no inconsciente uma tendência introvertida que se assemelhe o princípio espiritual básico do Oriente. Aí, sim, estaríamos em condições de construir, com esperança, em nosso próprio terreno e com nossos próprios métodos. Se nos apropriarmos diretamente dessas coisas do Oriente, teremos de ceder nossa capacidade ocidental de conquista. E com isso estaríamos confirmando, mais uma vez, que ‘tudo o que é bom vem de fora’, onde devemos buscá-lo e bombeá-lo para nossas almas estéreis. A meu ver, teremos aprendido alguma coisa com o Oriente no dia em que entendermos que nossa alma possui em si riquezas suficientes que nos dispensam de fecundá-la com elementos tomados de fora [...]” (JUNG, 2012e, p. 20).

A busca por meios próprios foi desenvolvida em sua teoria como o processo de individuação (JUNG, 2012c, p. 274).

Além da problemática do mal, o resgate do quarto elemento no cristianismo seria trabalhado com a figura de Maria. Inicialmente excluída da Trindade (JUNG, 2013d, p.37), Jung acreditava que, mesmo não tendo sido fixada como dogma⁴⁴, a assunção da virgem Maria, significando que a alma de Maria foi introduzida no céu juntamente com seu corpo, é uma doutrina aceita pela igreja católico-romana. Em termos psicológicos, segundo Jung, a assunção de Maria é uma preparação para a quaternidade (JUNG, 2013d, p.78), assim como o *daimon*.

Ambos, o mal e o feminino são incorporados na psicologia analítica a partir da simbologia do inconsciente. O que as tradições não solucionaram em sua exterioridade, o inconsciente o fez, para Jung, na forma de símbolos.

2.1.3. A importância das imagens sagradas

Jung estudou tanto tradições religiosas orientais quanto ocidentais. Segundo ele, as religiões perdem muito do seu conteúdo simbólico, ao manter a atenção apenas nas

⁴⁴ Em nota dos editores, diz-se que este comentário de Jung foi redigido no ano de 1948. Dois anos depois, a assunção de Maria foi categorizada como dogma pela igreja católico-romana, através do Papa Pio XII (1876-1958) (NIEHUS-JUNG; HURWITZ-EISNER; RIKLIN; JUNG-MERKER; RÜF, 2013, p. 78).

imagens externas e na formalidade dos ritos⁴⁵. Para este autor, na religiosidade oriental toda a atenção e preocupação está voltada para o interior do homem. Este interior a que Jung se refere pode, em termos orientais ser chamado de mente. O conceito mente poderia ser traduzido, nas palavras de Jung, como o próprio inconsciente (JUNG, 2012e, p. 21). A psique seria a condição única e fundamental da existência (JUNG, 2012e, p. 17). O que tem valor são as imagens psíquicas e toda vida jorra dela (JUNG, 2012e, p.19). Como diz Jung:

Mas o fiel, de mentalidade superficial e formalística, transforma esse modelo num objeto externo de culto; a veneração desse objeto o impede de atingir as profundezas da alma, a fim de transformá-la naquela totalidade que corresponde ao modelo. Dessa forma, o mediador divino permanece do lado de fora, como uma imagem, enquanto o homem continua fragmentário, intocado em sua natureza mais profunda (JUNG, 1990, pp. 20-21).

A meta da contemplação dos processos representados na mandala seria a de que o crente perceba seu aspecto divino, seja como Buda, seja como Cristo, no interior de sua própria psique. Mas isto, segundo Jung, não acontece na tradição cristã. Já no Oriente, a contemplação da mandala faz com que o iogue perceba interiormente a Deus e através dela, reconheça a si mesmo como Deus⁴⁶, “[...] retornando assim da ilusão da existência individual à totalidade universal do estado divino” (JUNG, 2012c, p. 361).

A atitude religiosa ocidental que valoriza a imagem de Cristo em seu aspecto objetual, segundo Jung, inviabiliza a relação do divino com o homem interior e a alma se torna esvaziada. Psique e vida religiosa devem funcionar juntas. Se a psique não desempenha seu papel, a vida religiosa se torna também mera exterioridade (JUNG, 1990, pp. 21-22). Esta postura não faz Jung negar a existência de Deus (JUNG, 2011b, p. 262). Muitos foram os autores que o criticaram. Dentre eles está o filósofo Martin Buber (1878-1965). Segundo Jung, Buber não soube compreender suas explicações acerca da experiência psíquica (JUNG, 2011b, p. 258). A psique e suas imagens arquetípicas não negam a existência de seres metafísicos, porém se situam dentro do limite do empiricamente demonstrável. E é esta atuação da psique a preocupação maior de Jung. Para ele, o único possível Tu que se pode falar sobre ou experimentar ocorre

⁴⁵ Ocorre aqui uma generalização por parte de Jung, que não cabe em toda a extensão do cristianismo. O próprio Jung aborda os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, como exemplo de interiorização e trabalho profundo da alma (JUNG, 2012c, p. 135).

⁴⁶ Jung aborda o conceito Deus de diversas maneiras. Há em alguns momentos a concepção de Deus como metafísico e em outros, como deidade. Este tema será aprofundado mais adiante.

apenas como afirmação humana, isto é, psíquica (JUNG, 2011b, p. 261). É nela que se encontra a relação com o Outro (JUNG, 1989, p. 54).

Mesmo que o cristão aceite a tradição, os dogmas e as imagens sagradas, mas estas não adentrarem o íntimo de sua psique, ele não se constituirá como uma pessoa plena e integrada. Grande parte de sua psique será ainda desconhecida. Para Jung, ela permanece inconsciente, arcaica e pagã. E seguindo suas palavras:

A cultura cristã mostrou-se assustadoramente vazia: nada mais do que um verniz externo, porquanto o homem interior permaneceu intocado, alheio à transformação. Sua alma não corresponde às crenças exteriores. O Cristo em sua alma não acompanhou o desenvolvimento exterior. Sim, exteriormente tudo aí está, na imagem e na palavra, na Igreja e na Bíblia, mas o mesmo não se dá, dentro. No interior, reinam os deuses arcaicos, como nunca; ou melhor, a correspondência entre a imagem interna e externa de Deus não se desenvolveu por carência de cultura anímica, ficando retida no paganismo. A educação cristã fez o humanamente possível, mas não bastou. Poucos experimentaram a imagem divina como a qualidade mais íntima da própria alma. Apenas travaram conhecimento com um Cristo exterior, e nunca a partir do íntimo de sua alma; este é o motivo pelo qual dentro dela reina ainda o mais obscuro paganismo. E é o paganismo que inunda a chamada cultura cristã [...] (JUNG, 1990, p. 24).

A conduta de valorizar os objetos externos de culto, segundo Jung, não transforma o homem; impossibilita que ele possa atingir a plenitude do simbolismo da totalidade, representada na mandala. Se segue a imagem de Cristo, seria coerente seguir profundamente seu modelo, tornando-se semelhante a ele, transformando-se na totalidade do próprio Cristo (JUNG, 1990, pp. 20-21). Religião, para Jung, não se refere apenas à teoria, conceitos e tradições de fé, mas ao que é experimentado interiormente (JUNG, 1990, p. 26). Essa vivência interna implica experimentar as imagens sagradas como sendo da própria psique (JUNG, 1990, p. 24). Para Jung, desde os tempos primitivos,

[a] humanidade sempre teve em abundância imagens poderosas que a protegiam magicamente contra as coisas abissais da alma, assustadoramente vivas. As figuras do inconsciente sempre foram expressas através de imagens protetoras e criativas, e assim expelidas da psique para o espaço cósmico (JUNG, 2012c, p.21).

Mas estas imagens teriam sido perdidas no mundo moderno. Com o Renascimento, o mundo religioso foi dando lugar ao pensamento lógico e racional. Não mais para o alto e para o céu, mas o foco voltou-se para baixo, para a natureza, para o corpo, para a terra (JAFFÉ, 2008, pp. 329-330).

Para Jung, “a iconoclastia da Reforma abriu literalmente uma fenda na muralha protetora das imagens sagradas e desde então elas vêm desmoronando umas após as outras. Tornaram-se precárias por colidirem com a razão desperta” (JUNG, 2012c, p. 21). Houve uma inversão da concepção que o homem fazia do mundo. Na própria arquitetura dos templos, o centro dos círculos das igrejas redondas, lugar do sagrado, foram esvaziados (JAFFÉ, 2008, p. 330).

A solução, entretanto, não estaria em seguir cegamente as tradições do Oriente⁴⁷. Isto, para Jung, seria apenas fingir possuir uma tradição à qual não se pertence, como herança, ao Ocidente. Por mais que o Ocidente tenha desperdiçado a herança da simbologia cristã, ela ainda existe (JUNG, 2012c, p. 23). Haveria ainda um caminho, para recuperar esta herança? Pensar no simbolismo da mandala e no processo que ocorre em seu centro colabora com esta reflexão.

2.2. O VAZIO DO CENTRO DA MANDALA

2.2.1. O esvaziamento

A divindade que geralmente era encontrada na mandala perde seu lugar. De Cristo ou Buda no centro, surge um vazio que, na leitura de Jung, pode ser um indicativo de fragmentação, dissociação, ruptura ou patologia. Jung constata a mudança ao afirmar que: “[...] à base das analogias históricas, esperaríamos encontrar uma divindade no centro do mandala. Este centro, porém, está vazio. O lugar da divindade encontra-se desocupado” (JUNG, 2012d, p.101).

Este fenômeno se dá devido à conduta do homem em relação ao seu mundo interior. Jung diz que o homem se preocupou com pesquisas tecnológicas e com o conhecimento do cosmo, mas se esqueceu de voltar-se para dentro de si mesmo. “Mas a subestima geral da psique humana é tão grande que nem as grandes religiões, nem as

⁴⁷ Para alguns autores, como Dunne, Jung foi considerado um dos pais do movimento da *Nova Era* (DUNNE, 2012, p. 83). Entre seus estudos estão diversas pesquisas sobre yoga, meditação e práticas orientais. Consta, inclusive, que ele fez uso destas práticas (JUNG, 1989, p. 157). Entretanto, se autodefine como religioso cristão, protestante (JUNG, 2012d, p. 62), e insiste em dizer que tradições orientais não seriam adequadas ao homem ocidental. Após sua morte, a orientalização do ocidente se intensificou (COX, 1977, p. 32). O budismo e o hinduísmo aparecem como opções religiosas cada vez mais presentes e práticas de yoga e meditação são vistas em cursos e academias de ginástica. Alguns teóricos, tal como Leon Schlamm da Universidade de Kent (Canterbury, Reino Unido) acreditam na possibilidade dos símbolos orientais serem passíveis de adentrar a cultura ocidental e gerarem benefícios (SCHLAMM, 2010).

filosofias e nem o racionalismo científico lhe dão qualquer atenção” (JUNG, 2011a, p. 282). Tudo é valorizado em sua exterioridade.

Este descaso com o mundo psíquico, esta carência com o mundo interior dos símbolos e dos mitos gerou, segundo Jung, uma humanidade perdida. Esta perda do sagrado é a perda do próprio sentido da vida. A vida simbólica é fundamental para a existência humana. É uma necessidade inata da alma. A ausência deste sentido primeiro tornaria a vida banal e sem brilho, apenas uma rotina. O mito perdido, nesta linha de raciocínio, gera no indivíduo a neurose (JUNG, 2011a, p. 291), e na comunidade, a guerra. Jung viveu as duas grandes guerras mundiais e várias crises por que passou o mundo ao longo da sua vida. Sobre elas, ele comenta:

Nossa época demonstrou o que significa quando as portas do submundo psíquico são abertas. Aconteceram coisas cuja monstruosidade não poderia ser imaginada pela inocência idílica da primeira década de nosso século. O mundo foi revirado por elas e encontra-se, desde então, num estado de esquizofrenia. Não só a grande e civilizada Alemanha cuspiu seu primitivismo assustador, mas também a Rússia foi por ele comandada, e a África está em chamas. Não admira que o mundo ocidental se sinta estrangido, pois não sabe o quanto está implicado no submundo revolucionário e o que perdeu com a destruição do numinoso. Perdeu seus valores espirituais normais em proporções desconhecidas e muito perigosas. Sua tradição moral e espiritual foi ao diabo e deixou atrás de si uma desorientação e dissociação universais (JUNG, 2011a, p. 273).

Assim como as guerras se expressam na coletividade, o indivíduo em particular também sofre com a ausência dos símbolos.

O desenvolvimento psicológico moderno leva-nos a uma compreensão melhor daquilo de que o homem realmente se compõe. Primeiro, os deuses de poder e beleza sobrenaturais viviam nos cumes nevados dos montes ou nas profundezas das cavernas, dos bosques e dos mares. Mais tarde, fundiram-se num só Deus, que logo se fez homem. Mas em nossa época parece que até o próprio Deus-Homem desce de seu trono, para se diluir no homem comum. É por esse motivo talvez que seu lugar se encontra vazio. E por isso também o homem moderno sofre de uma *hybris* da consciência, que se aproxima de um estado patológico (JUNG, 2012d, p.105).

O que se observa na teoria de Carl Gustav Jung é uma insistência em se afastar de conceitos puramente médicos ou psicológicos em termos tradicionais. Ele não explica as patologias psíquicas apenas em seus aspectos cerebrais ou orgânicos (JUNG, 2012d, p. 23). Isto para ele seria dizer que a psique é apenas pessoal (JUNG, 2012d, p. 27). O terreno psíquico inclui o inconsciente coletivo, que abarca temas filosóficos e

religiosos. Nesta teoria, quando o símbolo é reprimido, sua energia desaparece no inconsciente e as consequências disto são imprevisíveis. A energia que aparenta estar desaparecida, no entanto, reaparece intensificada, com tendências que não tiveram a oportunidade de se manifestar anteriormente. Torna-se destrutiva. Aparece como manifestação inconsciente que compensa um distúrbio da psique consciente (JUNG, 2011a, p. 273).

Assim, neste caso, a crítica de Jung não é contra o desenvolvimento tecnológico ou determinada tradição religiosa. Mas sim, ao fato de que o valor apenas se construiu na exterioridade, deixando a psique vazia de simbologias. Para ele, os símbolos são fontes de estruturação e proteção para uma psique saudável. Perdendo-se esta fonte, perde-se a base de toda a estruturação psíquica: “As grandes religiões sofrem no mundo todo de crescente anemia porque os numes prestativos fugiram das matas, rios, montanhas e animais, e os homens-deuses sumiram no submundo, isto é, no inconsciente” (JUNG, 2011a, p. 280).

De que forma relaciona-se o centro esvaziado de deuses das mandalas com a psique esvaziada de símbolos estruturantes?

Sob a influência de estudos sobre o gnosticismo e também das tradições orientais, Jung teve contato com ideias a respeito da identidade entre o macrocosmo (universo) e o microcosmo (homem). A alma do homem seria uma *scintilla* da alma do mundo. Este tema foi também já colocado por outros autores tais como Agostinho de Hipona (354 dC- 430 dC) e Carl Gustav Carus⁴⁸ (1789-1869), ambos lidos por Jung. A psique, no mais profundo de si mesma, seria o próprio universo (JUNG, 1989, p. 355). Segundo ele, a filosofia ocidental dos últimos séculos, rompeu e isolou o homem da sua relação com o todo (JUNG, 2012e, pp.11-12). A ideia de mandala refaz esta conexão ao trazer a simbologia externa das religiões e dos dogmas, nas mandalas históricas, para o interior da psique humana, através das mandalas individuais, também chamadas modernas. O mesmo processo que se dá fora, se dá no interior do homem, no seu inconsciente.

Segundo o estudioso de culturas orientais Giuseppe Tucci (1894-1984) (1969, p.25), o estudo da mandala inicialmente era a expressão do cosmograma do universo. Passando por diversas escolas budistas e hinduístas, esta representação passa a ter um

⁴⁸ Carl Gustav Carus já havia desenvolvido estudos sobre o inconsciente, apresentados em obras tais como *Vorlesungen über Psychologie*(1830) e *Psyché* (1846). Seus conceitos e classificações deram base para a psicologia profunda e influenciaram Jung.

caráter de psicocsmograma, ou seja, se dirige ao interior do próprio homem. Não mais a tentativa de um retorno para o centro do universo, mas sim, para uma reintegração com a Consciência Absoluta dentro de si mesmo, conforme o texto sagrado apresentado por Tucci:

Ó filho de nobre família, estes paraísos também não estão situados em nenhum outro lugar, eles estão dispostos no centro e ao longo dos quatro pontos cardeais do teu coração e vindo daí, eles aparecem à tua frente. Estas formas vêm de nenhum outro lugar; elas são unicamente o tecido da tua mente⁴⁹ (TUCCI, 1969, p.27).

Esta compreensão é melhor entendida na relação do homem moderno com Deus. Jung é enfático ao expressar que a atualidade adoeceu devido à perda do sagrado, do mito e do símbolo. “A dessacralização de nossa época tão profana é devida ao nosso desconhecimento da psique inconsciente [...]” e segue em seu juízo:

Congratulamo-nos por haver atingido um tal grau de clareza, deixando para trás todos esses deuses fantasmagóricos. Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Ainda estamos tão possuídos pelos conteúdos psíquicos autônomos, como se estes fossem deuses. Atualmente eles são chamados: fobias [...] Os deuses tornaram-se doenças (JUNG; WILHELM, 2011, pp. 49-50).

Dentre os autores lidos por Jung, há, para o entendimento do desaparecimento ou morte dos deuses, a influência nítida de Nietzsche. Jung foi um leitor voraz, e em diversos momentos de sua obra, remete-se a estas leituras. Sob esta influência ele itera que Deus morreu (JUNG, 2012d, p. 109) e neste mesmo raciocínio escreve: “Queremos saber sobre Deus. Onde está Deus? Deus está morto?” (JUNG, 2013f, p. 454) Em *O Livro Vermelho*⁵⁰ há uma passagem de Jung que diz: “Quem quer criar o eternamente cheio, vai criar para si também o eternamente vazio. Não podes uma coisa sem a outra” (JUNG, 2013f, p. 281). Em nota de rodapé do editor, há a explicação de que esta passagem foi influenciada por Nietzsche. Em *Assim falou Zaratustra*⁵¹, obra de 1883, Nietzsche diz: “É preciso ter o caos dentro de si, para dar à luz uma estrela dançante”

⁴⁹ [Tradução nossa]. O trecho que se segue é a citação original do livro: “*O son of noble family, these paradises also are not situated elsewhere, they are disposed in the centre and at the four cardinal points of thy heart and coming forth from it they appear before thee. These shapes come from no other place; they are solely the fabric of thy mind*” (TUCCI, 1969, p.27). Tucci não cita a autoria deste texto.

⁵⁰ Este livro de Jung foi inicialmente um diário e contém os registros e desenhos das experiências psíquicas pessoais. O tema desta obra será desenvolvido no capítulo três desta dissertação.

⁵¹ A edição da primeira obra de *Assim falou Zaratustra* foi publicada em 1883: NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz, 1883.

(NIETZSCHE, 2012, p. 22) estando esta frase sublinhada no exemplar de Jung (JUNG, 2013f, p. 281). Logo adiante Jung conclui: “Eu aceitei o caos, e na noite seguinte minha alma veio a mim” (JUNG, 2013f, p. 308) remetendo a importância do esvaziar-se e do permitir-se mergulhar nos abismos do inconsciente.

Nietzsche viveu em fins do século dezenove e sob a influência da crise que se passava na Europa⁵². Sua filosofia assume o pensar sobre novos valores, abrindo possibilidades outras para a experiência humana (GIACOIA, 2000, pp. 17,18). A reflexão a partir do célebre enunciado da morte de Deus⁵³, instaura a crítica à metafísica, ao homem moderno e ao vazio da própria consciência (GIACOIA, 2000, p. 20).

Para Jung, Nietzsche não era ateu (JUNG, 2012d, p. 107) e sua afirmação não é traduzida como simples ateísmo, como o não existir de Deus (VATTIMO, 2002, p. 9). Como crítico da modernidade, este filósofo trata do questionamento sobre um fundamento único da realidade que se daria como uma estrutura objetiva e fora do tempo (VATTIMO, 2002, p. 10). É a recusa da metafísica, de se pensar Deus como fundamento-último, o ser apenas como objetividade e a verdade como valor absoluto (GIACOIA, 2000, p. 24).

Segundo Giacoia, a morte de Deus, para Nietzsche, é “uma expressão simbólica do desaparecimento desse horizonte metafísico [...]” (GIACOIA, 2000, p. 24). Vattimo afirma que a partir da morte de Deus é possível se pensar o ser como evento (VATTIMO, 2002, p. 33), a verdade como inserida dentro da história (VATTIMO, 2002, p.46) e Deus e a experiência religiosa como possibilidades filosóficas, dentro de uma concepção de fé pós-moderna (VATTIMO, 2002, p. 25).

⁵² Crise econômica.

⁵³ “O insensato – Jamais ouviram falar daquele louco que acendeu uma lanterna em plena luz do dia e desatou a correr pela praça pública gritando incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grandes gargalhadas. ‘Perdeu-se, como uma criança?’, dizia um. ‘Estará escondido?’, dizia outro. ‘Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?’ ... Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o seu olhar. ‘Para onde foi Deus’, exclamou, ...vou lhes dizer! Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desatamos esta terra do seu Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós mesmos? Para longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para os lados, em todas as direções? Haverá ainda um ‘em cima’ e um ‘embaixo’? Não estamos errando através de um vazio infinito? Não sentimos na face o sopro do vazio? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda o barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos o cheiro da decomposição divina? ...Os deuses também apodrecem! Deus morreu!” [...] (NIETZSCHE, 2010, pp. 115-116).

Foi durante a época de universitário que Jung inicia as leituras de Nietzsche, não sem algum receio. Ele se sentia despreparado para ler este autor. Nietzsche, apesar de muito lido, era, segundo Jung, rejeitado pelos estudantes de filosofia, devido a sua excentricidade. Além destas questões, havia outra, mais profunda: Jung se sentia parecido com o próprio Nietzsche e isto lhe causava angústia (JUNG, 1989, p. 98-99).

Não obstante estas questões emocionais, Jung se debruçou sobre as obras de Nietzsche e já entre os primeiros textos, leu *Assim falou Zaratustra*, que lhe gerou impressões profundas. Zaratustra seria para Jung, o aspecto da personalidade mais profunda do filósofo; a que se vincula ao inconsciente, à sombra, às religiões, à mística (JUNG, 1989, pp. 98-99). Para Jung, Nietzsche havia escutado “o êxtase da selva originária do inconsciente” (JUNG, 2011d, p. 15).

Segundo Jung, a partir da morte de Deus, surge para Nietzsche não o vazio, mas outro deus, desconhecido. Isto apareceria por exemplo, no poema *Ao deus desconhecido*⁵⁴ e no *Cântico ao Mistral*⁵⁵, não como simples narrativa, mas como expressão de experiências diretas (JUNG, 2011d, pp. 16-17). Em *Assim falou Zaratustra*, o personagem do ancião, que se retira para a floresta, é, para Jung, a representação de alguém que vai ao encontro da natureza da alma (JUNG, 2012c, p. 26).

A influência de Nietzsche fez Jung refletir sobre a morte de Deus e o subsequente processo de individuação em busca da construção do homem enquanto si-mesmo e a interiorização de um Deus outrora externo.

2.2.2. Nietzsche, Zaratustra e a morte de Deus

⁵⁴ Oração ao Deus desconhecido

“Antes de prosseguir no meu caminho / E lançar o meu olhar para frente / Uma vez mais elevo, só, minhas mãos a Ti, / Na direção de quem eu fujo. / A Ti, das profundezas do meu coração, / Tenho dedicado altares festivos, / Para que em cada momento / Tua voz me possa chamar. / Sobre esses altares está gravada em fogo / Esta palavra: ‘ao Deus desconhecido’ / Eu sou teu, embora até o presente / Me tenha associado aos sacrílegos. / Eu sou teu, não obstante os laços / Me puxarem para o abismo. / Mesmo querendo fugir / Sinto-me forçado a servi-Te. / Eu quero Te conhecer, ó Desconhecido! Tu que me penetras a alma / E qual turbilhão invades minha vida. / Tu, o Incompreensível, meu Semelhante. / Quero Te conhecer e a Ti servir” (NIETZSCHE apud BOFF).

⁵⁵ Ao Mistral (Canção para dançar)

“Ó vento mistral, caçador de nuvens, / Matador de melancolia, varredor do céu, / Ó como gosto de ti, vento que ruger! / Não somos um e outro / Primícias de um mesmo seio, / À mesma sorte predestinados?” (NIETZSCHE, 2010, p. 242)

A figura de Zaratustra aparece na obra de Nietzsche antes mesmo do livro *Assim falou Zaratustra*. O personagem aparece no fim de *A Gaia Ciência*⁵⁶ (1882), antecipando seu livro posterior. Diz Nietzsche:

Bem aqui eu esperava...não esperando nada,
 Para além do bem e do mal, gozando ora com a luz,
 Ora com a sombra, abstraindo de mim,
 De tudo apenas o jogo, simples brincadeira,
 Todo o lago, todo meio-dia, tempo sem fim.
 Quando, de repente, amiga, um tornou-se dois! ...
 E Zaratustra passou perto de mim ... (NIETZSCHE, 2010, pp. 241-242)

Zaratustra, segundo Jung, não passa perto de Nietzsche, mas é o próprio filósofo, uma confissão involuntária (JUNG, 2012c, p. 46). Este se respaldaria, em consonância com sua personalidade mais profunda, ora no si-mesmo, ora em um Dioniso despedaçado⁵⁷ (JUNG, 2012d, p. 107). Com isto, vê-se na psicologia junguiana, duas distintas possibilidades, a partir da morte de Deus: de forma saudável, do vazio do centro da mandala, ocorre o ambiente propício para o nascimento de novos deuses (JUNG, 2013d, p. 88) ou, como patologia, surge uma identidade com a imagem de Deus na psique, gerando uma personalidade inflada.

A alma busca um esquema de ordenamento (JUNG, 2011g, p.136). Esta nova estruturação se dá a partir de um núcleo no interior do homem, chamada, por Jung, de núcleo divino. Depois da morte de Deus, este núcleo vazio, deveria ser o “estábulo no qual nasce o Senhor” (JUNG, 2013d, p. 88), ou em termos psíquicos, a transformação do eu em si-mesmo. Jung é cauteloso, entretanto, em falar sobre o si-mesmo. O si-mesmo é um arquétipo e, como tal, se situa no inconsciente coletivo. Não se deve nutrir uma esperança em chegar a uma consciência total do si-mesmo pois sempre haverá aspectos inconscientes que também integram a totalidade (JUNG, 1989, p. 358). O aparecimento dos primeiros sinais de símbolos tais como a mandala, não significa que a unidade já tenha sido atingida (JUNG, 2012a, p. 84). O si-mesmo, para Jung, não é algo definitivo ou estático e sim um tornar-se consciente, a partir de um longo processo, ou melhor, um processo de vida inteira. Ao mesmo tempo, Jung afirma que sua vida foi a

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche wissenschaft: la gaya scienza*. Chemnitz, 1882. Esta foi a primeira edição desta obra.

⁵⁷ Em uma das versões do mito, conta-se que da união entre *Perséfone* e *Zeus* foi gerado o deus *Zagreu*. *Hera*, ciumenta, convenceu os *Titãs* a atacarem o deus menino. Não só os *Titãs* o despedaçaram, como também comeram os pedaços do seu corpo, com exceção do coração, que *Atena* resgatou. *Atena* trouxe a *Zeus* o coração, e este fez dele uma poção. Assim *Semele* engravidou e gerou *Dioniso*. Em outra versão, ele é *Baco* (BULFINCH,1962, p. 146).

história de um inconsciente que se realizou (JUNG, 1989, p.19), ou seja, atingiu o si-mesmo. Não há como trazer ainda uma conclusão definitiva se há a possibilidade de se chegar ao si-mesmo. Ao mesmo tempo em que traz a impossibilidade, dizendo que esta meta é ilusão (JUNG, 2012a, p. 85) ele apresenta nos exemplos orientais, tanto budistas como hinduístas, o “apoio no fundamento eterno da natureza interior”, ou seja, de que é possível a união com a divindade (JUNG, 2012e, p. 118). Esta dúvida, Jung a deixa explícita em seus trabalhos. Para ele, a pesquisa sobre o si-mesmo está longe de ser completa (JUNG, 2011c, p. 316), trazendo, inclusive, ao longo de sua obra, distintas conceituações sobre este termo, ou melhor, uma conceituação que vai sendo ampliada ao longo do tempo, sem contudo, segundo sua reflexão, ter sido finalizada.

Nietzsche diz que “compreender tudo isto pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto”⁵⁸ (NIETZSCHE, 2014, p. 77) ou que pode se assemelhar ao despedaçamento de um casulo para fazer irromper a borboleta. Um processo que busca um homem mais sábio, mais conhecedor de si (NIETZSCHE, 2014, pp. 77-78). Assim como há dores de parto para Nietzsche, em Jung, Deus é um ventre. A partir dele, o que nasce pode ser benéfico ou destruidor (JUNG, 2012d, p. 108). Para Jung, a afirmação de Nietzsche de que Deus morreu, seria melhor traduzida por: Deus “abandonou a imagem que havíamos formado a seu respeito” e que seguiria pela pergunta: “onde iremos encontrá-lo de novo”? (JUNG, 2012d, p. 109)

Como se daria um possível retorno? Seria, para Jung, pelo caminho da psicologia, a partir da dissolução das formas de pensar historicamente petrificadas e na transformação destas formas em experiência direta (JUNG, 2012d, p. 111). Para Jung,

[a] morte de Deus (ou seu desaparecimento) não constitui de modo algum um símbolo exclusivamente cristão. A busca que se segue à morte se repete ainda hoje quando morre um Dalai-Lama, tal como na Antiguidade se celebrava anualmente a busca de Koré. A ampla difusão desse símbolo é uma prova da presença universal de um processo típico da alma: a perda do valor supremo, que dá vida e sentido às coisas [...] ela se acha expressa também num ponto central do mistério cristão. Esta morte ou perda deve repetir-se: Cristo sempre morre e sempre torna a nascer [...] A vida do arquétipo é intemporal [...] Sei unicamente [...] que estamos numa época ou de morte ou de desaparecimento de Deus [...] A descida aos infernos durante os três dias em que permanece morto, simboliza o mergulho do valor desaparecido no inconsciente, onde vitorioso sobre o poder das trevas, estabelece uma nova ordem de coisas e de onde volta, para elevar-se até o mais alto dos céus, ou seja, até a claridade suprema da consciência (JUNG, 2012d, pp. 111-112).

⁵⁸ A obra *Humano Demasiado Humano*, foi originalmente publicada como: NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*. Chemnitz, 1878.

A psicologia, metaforicamente, tornaria a alma como um olho capaz de contemplar a luz (JUNG, 1990, p. 25). Seguindo esta ideia, não se trata de provar a existência da luz, e sim de ensinar sobre a arte de enxergar. A psicologia seria o modo de estabelecer a relação entre as imagens sagradas e a própria alma. As imagens divinas, como arquétipos, já existem no inconsciente coletivo (JUNG, 1990, p. 25). O simbolismo da morte de Deus, pode aqui também ser visto como uma fuga ou um adormecimento. “[...] [É] preciso desimpedir o caminho que possibilita essa faculdade de ver” (JUNG, 1990, p. 26). A reflexão que se dará sobre o conceito de psicologia na obra de Jung será aprofundada no último capítulo desta dissertação. Mas cabe frisar que Jung tinha uma visão não limitada sobre este conceito. Para ele, o ocidente, influenciado pelo iluminismo, acha que o termo psicológico é “apenas psicológico” (JUNG, 2012e, p. 51). Para Jung, é muito mais que isso. A alma, segundo Jung, “é a própria divindade luminosa” (JUNG, 2012d, p. 52).

A partir da morte de Deus, pode-se, segundo Nietzsche, perceber “uma nova espécie de luz, de felicidade, de alívio, uma forma de serenidade, de encorajamento e de aurora [...]; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa [...]” (NIETZSCHE, 2010, p. 182).

2.2.2.1. *Da inflação do ego*

Com a morte de Deus, inicia-se o processo da busca pelo homem sábio, por um ser mais pleno. É o caminho da individuação que leva ao si-mesmo. Há, porém, segundo Jung, o risco de que o ego se identifique com o si-mesmo. Esse processo, ao qual Jung chamará de inflação, ameaça inclusive a dissolução da consciência. Para Jung, este foi o caso de Nietzsche e seu personagem Zaratustra (JUNG, 2012c, p.149). Este acontecimento não é produzido conscientemente. Não é uma identificação consciente. Jung diz que seria mais próximo de ser possuído. O fenômeno se dá no nível inconsciente (JUNG, 2012c, p. 356).

Para Jung, Zaratustra representou “a psicologia daquele super-homem⁵⁹ cujo Deus está morto; daquele ser humano que se despedaça pelo fato de haver encerrado o

⁵⁹ O termo alemão *Übermensch* usado por Nietzsche, tem sido traduzido como super-homem ou além-do-homem. Neste último caso, a significação não é a de um homem com poderes, ou inflado, e sim, as possibilidades de superação após a “morte” do próprio homem. Seria uma “nova maneira de sentir, pensar, avaliar” (MARTON, 2010, p. 250). Esta reflexão leva a interrogação se, pela simples tradução

paradoxo divino no estojo exíguo do homem mortal” (JUNG, 2012c, p. 109) mostrando a linha tênue que divide, ou confunde, a busca pela plenitude do ser, com a patologia de apenas tornar-se um ego inflado. Em outro comentário, Jung cita que Nietzsche tenha utilizado a figura de Dioniso e seu desmembramento, como exemplo daquele que se desfaz e retorna à vida. E o cair no poço da eternidade e retornar dele⁶⁰ é uma “promessa de ressurreição e vida” (JUNG, 2012c, p. 121), chamado por Jung de uma experiência de transcendência da vida, que ultrapassa as barreiras de espaço e tempo. Esta experiência poderia ter sido a de uma transformação subjetiva profunda, uma integração do consciente com o inconsciente. No caso de Nietzsche entretanto, este encontro, segundo o psicólogo, não lhe deu a capacidade de crescer, e sim o destruiu. Nietzsche intui esta ameaça quando revela a visão do equilibrista na corda bamba⁶¹. É um perigo ameaçador. Para Jung, “só nos apropriamos verdadeiramente de tudo o que vem de fora para dentro, como também tudo o que emerge de dentro, se formos capazes de uma amplitude interna correspondente à grandeza do conteúdo do que vem de fora ou de dentro” (JUNG, 2012c, p. 124). Para Jung, a corda-bamba na obra de Nietzsche é também símbolo. Há sempre o perigo de se atingir o si-mesmo ou fracassar (JUNG, 1988b, p. 83). A vida é arriscada como andar em uma corda-bamba. Assim como na passagem bíblica, muitos são os chamados, poucos os escolhidos⁶², são raros os que se banham das profundezas do inconsciente e saem ilesos.

para além-do-homem, o simbolismo do personagem de Zaratustra se aproximaria com mais precisão do conceito de si-mesmo, ao invés de um homem inflado, coerente com o conceito de super-homem.

⁶⁰ Esta passagem se refere ao conceito de *eterno retorno*, de autoria de Nietzsche. Remete à circularidade, ao movimento mandálico. Há instâncias complementares da realidade que se alternam eternamente. A ideia aparece no livro *Assim falou Zaratustra, Além do bem e do mal* e em *A gaia ciência*: “E se um dia ou uma noite um demônio se introduzisse em tua suprema solidão e te dissesse: ‘Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar, sem nada de novo, ao contrário, a menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que há nela há de indizivelmente grande ou pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão, esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!’ Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? Ou já vivestes um instante prodigioso, e então lhe responderias: ‘Tu és um deus; nunca ouvi palavras mais divinas!’ Caso este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; perguntarias a propósito de tudo: ‘Queres isto outra vez e por repetidas vezes, até o infinito?’ E pesaria sobre tuas ações com um peso decisivo e terrível! Ou então, como seria necessário que amasse a ti mesmo e que amasse a vida para nunca mais desejar nada além dessa suprema confirmação!” (NIETZSCHE, 2010, p. 179)

⁶¹ “Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima da floresta encontrou grande número de pessoas reunidas na praça do mercado: pois lhes havia sido anunciado que ali veriam um funâmbulo sobre a corda bamba” (NIETZSCHE, 2012, p. 17). “O homem é como uma corda esticada entre o animal e o Super-homem – uma corda sobre um abismo. Uma travessia do abismo, um perigoso estar a caminho, um perigoso voltar atrás [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 20).

⁶² “Com efeito, muitos são chamados, mas poucos escolhidos” (BÍBLIA, 1985, Mateus 22: 14).

A doença⁶³ de Nietzsche mostrou, segundo Jung, o fato de aquele haver sucumbido ao perigo. Ao mesmo tempo, a verdadeira substituição do eu pelo si-mesmo não é identificada com tranquilidade. Não se sabe se a pessoa realmente atingiu este estado ou se imagina que o tenha conseguido. Não há critérios para tal. Não é um fato concreto e sim um acontecimento psíquico, que, na obra de Jung, equivale a uma “realidade espiritual” (JUNG, 2012e, p. 84). Há, entretanto, a noção de que, mesmo a consciência adoecendo, o si-mesmo permanece saudável (JUNG, 1988b, p. 138).

2.2.2.2. *Da manjedoura*

Para Jung, Deus, psicologicamente, é um princípio orientador supremo da psique (JUNG, 1988b, p. 38), assim como o si-mesmo é o seu arquétipo ordenador. Ambos são representados pelo símbolo da mandala. Quando Deus morre, o processo que se inicia é o da individuação, o tornar-se indivíduo, si-mesmo. Não há mais a divindade no centro da mandala. O lugar é ocupado pela totalidade do homem (JUNG, 2012d, p. 103). A totalidade do homem ou o si-mesmo equivale na obra de Jung ao arquétipo de Deus.

Assim, para Jung, nas mandalas históricas, o habitante do centro, do *temenos*⁶⁴, era um deus. Com a mandala interiorizada, o processo se modifica. A referência se dá a aspectos da personalidade humana. Seria o próprio homem, ou sua alma, o habitante da mandala individual. O si-mesmo, entretanto, não substitui a divindade. Ele a simboliza. Quando Deus não se acha mais projetado como realidade externa, o inconsciente cria a ideia de um homem divino no interior da sua psique (JUNG, 2012d, p. 119). A concentração da mandala em torno deste centro, neste caso, não é patológica ou egocêntrica. Ela “apresenta uma autolimitação sumamente necessária” (JUNG, 2012d, p. 119). Nas palavras de Jung:

O si-mesmo é o centro e também a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro dessa totalidade como o eu é o centro da consciência. O si-mesmo é também a meta da vida pois é a expressão mais completa dessas combinações do destino que se chama: indivíduo (JUNG, 1989, p. 358).

⁶³ Em janeiro de 1889, Nietzsche sofreu um colapso mental. Foi internado em uma clínica psiquiátrica por mais de um ano. Após o retorno para casa foi, até sua morte, tutelado pela família. Falece cerca de dez anos depois (MARTON, 2010, p. 252).

⁶⁴ Recinto sagrado [tradução nossa].

O homem, no encontro com o si-mesmo, é “o jardim onde jogam os deuses, o lugar ou a forma na qual o drama divino, a transformação do deus, é representada⁶⁵” (JUNG, 1988b, p. 725). O si-mesmo se expressa no personagem do super-homem. “O Super-homem é verdadeiramente o super homem, para além e acima do homem, e isto é o si-mesmo⁶⁶” (JUNG, 1988b, p. 725). É uma imagem divina (JUNG, 2011c, p. 35). Quando o homem atinge a totalidade, Jung afirma que “Deus pode nascer”. O eu é então, substituído pelo si-mesmo (JUNG, 1989, p. 291).

Para Jung, não se pode discernir empiricamente nem em que consiste o símbolo do si-mesmo, nem o que é a imagem de Deus. Estas duas ideias se misturam (JUNG, 2013d, p. 61) e se fundem num único símbolo: a mandala individual, também chamada de moderna.

2.3 MANDALA MODERNA

2.3.1 A estrutura da mandala individual

Para que Jung chegasse ao conceito de mandala individual, ele coletou e pesquisou desenhos criados pelos seus pacientes (JUNG; WILHELM, 2011, p. 39). Além dos desenhos destes, Jung narra que ele próprio as produziu e que a partir dos seus desenhos iniciou-se a compreensão do seu significado. Em sua biografia, ele escreve:

Em 1918-1919, eu estava em Château-d’OEx, na função de comandante da Região Inglesa dos Internados de Guerra. Todas as manhãs, esboçava num livro de notas um pequeno desenho de forma redonda, uma mandala, que parecia corresponder a minha situação interior. À base dessas imagens podia observar dia após dia, as transformações psíquicas que se operavam em mim [...] Só pouco a pouco compreendi o que significa propriamente a mandala: Formação — Transformação, eis a atividade eterna do eterno sentido (JUNG, 1989, p. 173).

As imagens das mandalas individuais são muito mais diversificadas do que as encontradas nas mandalas históricas. Dentre os elementos formais dos símbolos da mandala, podem-se encontrar formas circulares, esféricas ou ovais; figuras circulares

⁶⁵ [Tradução nossa]. “[...] *the playground of the gods, the place or the form in which the divine drama, the transformation of the god, is enacted*” (JUNG, 1988b, p. 725).

⁶⁶ [Tradução nossa]. “[...] *the Superman is really the super man, beyond and above man, and that is the self*” (JUNG, 1988b, p. 725).

elaboradas como flor; centro figurado como sol, estrelas ou cruzes, em geral com quatro, oito ou doze raios, suásticas, serpentes, espirais em torno de um centro, quadratura do círculo, castelos, cidades, pátios quadrados ou circulares, olhos, figuras tetrádicas, etc (JUNG, 2012c, p. 366). Encontram-se também pedras preciosas, recipientes com água ou vinho, e até mesmo a imagem de um ser humano (JUNG, 2012d, p. 102).

Também no livro *O Segredo da Flor de Ouro* Jung cita, a partir do texto sagrado⁶⁷ de Liu Hua Yang, mais exemplificações:

[...] o ‘castelo de cor amarela’, o ‘coração celeste’, os ‘terraços da vitalidade’, o ‘campo de uma polegada da casa de um pé’, a ‘sala purpúrea da cidade de jade’, a ‘passagem escura’, o ‘espaço do céu primeiro’, o ‘castelo do dragão no fundo do mar’ [...] a ‘região fronteiriça das montanhas de neve’, a ‘passagem primordial’, o ‘reino da suprema alegria’, o ‘país sem fronteiras’ e o ‘altar sobre o qual consciência e vida são criadas’ (JUNG; WILHELM, 2011, pp. 39-40).

Mesmo distintas entre si, todas remetem à ideia de um círculo, de um centro, de um ponto ou de um espaço sagrado central. O ponto central a que se refere Jung foi para designar o centro ou a essência do inconsciente coletivo (JUNG, 2012e, p. 117). O símbolo mandálico “é a participação de uma área sagrada interior que é a origem e a meta da alma. É ela que contém a unidade da vida e consciência, anteriormente possuída, depois perdida, e de novo reencontrada” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 41). Entendendo a mandala como símbolo do si-mesmo, é este, em uma das conceituações de Jung, “atemporal e preexistente a qualquer nascimento” (JUNG, 2012a, p. 67). Ao mesmo tempo em que é o começo, é também a finalidade da vida (JUNG, 2012f, p. 119). O que se encontra figurado no centro, entretanto, não é mais uma figura divina. Não é mais uma veneração por algo externo. Não é uma divindade, nem tampouco uma submissão à ela, nem ao menos uma reconciliação com esta imagem. O lugar da divindade seria ocupado pela totalidade do homem (JUNG, 2012d, p. 103), ou seja, por seus aspectos conscientes e inconscientes. Em termos psicológicos esta totalidade seria chamada de si-mesmo.

Segundo Jung, mesmo tratando-se de um enfoque psicológico, as mandalas individuais exprimem uma atitude religiosa (JUNG, 2012d, p. 102). Ainda aqui, ele explica que o termo si-mesmo foi adotado em consonância com a filosofia oriental.

⁶⁷ O texto sagrado *Hui Ming Ging*, traduzido como *Livro da Consciência e da Vida* é de autoria de Liu Hua Yang e apresentado com comentários no livro *O Segredo da Flor de Ouro*.

Haveria uma equivalência entre a psicologia moderna e a filosofia dos *Upanishads*⁶⁸ (JUNG, 2012d, p. 104). Os *Upanishads*, entretanto, não são apenas filosofia. Podem ser entendidos como textos sagrados, ou o conhecimento de *Brahman*⁶⁹. Seria a própria verdade religiosa (PRABHAVANANDA, p. 6). Ainda sobre o si-mesmo, este seria a tradução para a palavra sânscrita *atman*, que significa o Deus interior (MANCHESTER, p. 4). Jung escreve que este conceito hindu é um paralelo exato com o conceito de si-mesmo. O si-mesmo, em suas palavras, é “eu e não eu, subjetivo e objetivo, individual e coletivo. É o *símbolo unificador*, por constituir a mais alta representação da união dos opostos” (JUNG, 2012a, p. 152). E como tal, só pode ser expresso através de símbolos e, mais precisamente, através do símbolo da mandala (JUNG; WILHELM, 2011, p. 38). Se seguirmos a linha de raciocínio que transita através de temas religiosos temos, na psicologia analítica, uma equivalência entre o si-mesmo e Deus. Para Jung, mandalas são tanto o símbolo do si-mesmo quanto uma imagem de Deus. “Apesar de o mandala ser apenas um símbolo do si-mesmo, como totalidade psíquica, é ao mesmo tempo uma imagem de Deus, uma *imago dei*⁷⁰ [...]” (JUNG, 2012c, p. 327). E guiando-se novamente por tradições orientais, neste caso, o budismo, Jung cita: “Os deuses são também o brilho e a luz da alma individual [...] A própria alma é a luz da divindade e a divindade é a alma” (JUNG, 2012e, p. 53).

Jung entende que para o oriental não há distinção entre o si-mesmo e Deus. Nesta cultura o indivíduo não apenas está contido em Deus, mas se reconhece como o próprio Deus (JUNG, 2012e, p.124). Neste caso, Jung acredita que esta concepção seria pré-psicológica, ou metafísica, pensando esta relação homem-Deus como objetiva. Mas há paralelos com a cultura ocidental. Se, para o homem ocidental comum, a ideia de si-mesmo equivalente a Deus é, segundo Jung, repugnante (JUNG, 2012e, p. 123), para o misticismo cristão, esta equação faz sentido.

Segundo Jung, se o homem religioso passasse a viver o Jesus histórico como o homem superior que o habita, ou seja, como interior a si, ele alcançaria o estado

⁶⁸ Os *Upanishads* são uma coleção de textos antigos, em sânscrito, onde, acredita-se que seus escritos se originaram em idade anterior a Buda, mas a idade precisa não é possível definir. Isto porque inicialmente era uma tradição oral ensinada de mestre a discípulo (PARAMANANDA, 1919, p. 15). É a base do pensamento filosófico hindu e dele se originam diversas tradições. Também conhecido como Vedanta por significar os comentários sobre os *Vedas*, principalmente no que tange aos assuntos filosóficos e espirituais. (PARAMANANDA, 1919, p. 13). O seu principal dogma ou princípio seria o da identidade e unidade entre Deus e a alma, também entendido como *Brahman* e *Atman* (PARAMANANDA, 1919, p. 17).

⁶⁹ Considerado a divindade suprema dos hindus (BULFINCH, 1962, p. 278).

⁷⁰ Na obra de Jung encontra-se o mesmo termo, não diferindo em significado, como *imago dei* ou *imago Dei*.

psicológico de um homem iluminado, na concepção oriental (JUNG; WILHELM, 2011, p. 68). Na mística ocidental, para este autor, há também um deslocamento do ego para o si-mesmo e do homem para Deus (JUNG, 2012e, p. 124).

Entretanto, mesmo apontando o si-mesmo como uma “sintomatologia” religiosa, ele acredita que o ocidente deslocou o problema metafísico para uma questão unicamente psicológica (JUNG, 2012e, p. 123). Ele insiste em se declarar empirista, e que como tal, se mantém dentro dos ditames estabelecidos pela ciência (JUNG, 2011g, p. 33). Para ele, a psicologia está apta a estudar estes fenômenos, não de forma metafísica, apenas como simbologia (JUNG, 2011c, p. 232). Até que ponto os limites entre psicologia e religião na obra junguiana coincidem, se cruzam, se inter-relacionam ou se chocam serão estudados no quarto capítulo desta dissertação. Cabe aqui reconhecer, todavia, que há ainda um desconhecimento acerca do conceito de si-mesmo e sobre quais os limites que ele abarca (JUNG, 2012e, p. 123). Para Jung, a pesquisa sobre este tema está longe de ser completa (JUNG, 2011c, p. 316).

O símbolo da mandala, expressando-se como a representação de um conceito não plenamente desenvolvido, apresenta por sua vez, algumas contradições ao ser estudado. Será desenvolvida a seguir, a forma como a utilização da mandala vem sendo empregada por psicólogos e arteterapeutas, como geradora de paz e tranquilidade psíquicas, e como este centramento e equilíbrio é visto na obra de C. G. Jung.

2.3.2 Mandala e equilíbrio da psique

Diversos autores incluem a mandala como ferramenta para utilização psicoterapêutica. A terapeuta Arcuri desenvolve junto a pacientes a sugestão de que estes realizem desenhos na forma de mandalas (ARCURI, 2009, p. 85). A mandala aqui, é entendida como arte, e como tal, atua de forma terapêutica, potencializando experiências vividas (ARCURI, 2009, p. 86).

A arteterapeuta Joan Kellog, enfatiza a criação de mandalas no início de um tratamento psicológico, Estas não apenas gerariam criatividade, mas também guiariam o planejamento do tratamento (KELLOG; ERA; BONNY; LEO, 1977, p. 123). Kellog desenvolveu um amplo trabalho com mandalas, desde a criação de um teste projetivo chamado *Joan Kellogg Mandala Card Test*⁷¹, e cursos especializados sobre mandalas.

⁷¹ Teste de mandala com cartões Joan Kellogg [tradução nossa].

Seu trabalho, mesmo após sua morte, continua sendo ainda hoje desenvolvido através do *Mandala Assessment Research Institute*⁷².

Segundo Cox e Cohen, que trabalham com pacientes com distúrbios dissociativos de personalidade e personalidades múltiplas, a utilização de mandalas facilitaria o processo de integrar aspectos fragmentados da psique (COX, COHEN, 2000, p. 195).

Slegelis aponta para a utilização que se faz da utilização da mandala como técnica de psicoterapia e que Jung incentivaria a utilização de mandalas para fortalecer a autonomia dos pacientes (SLEGELIS, 1987, p. 301).

Na tese de Henderson procurou-se perceber a utilização da mandala como processo criativo e não verbal, buscando seus benefícios de cura para problemas tais como depressão e ansiedade junto a pacientes com distúrbios pós-traumáticos (HENDERSON, 2007).

Já na pesquisa de Vennet e Serice, as mandalas já eram apresentadas em um pré-desenho, ou seja, já havia a forma circular para ser preenchida ou colorida pelo paciente. Como resultado da pesquisa, segundo os autores, este tipo de apresentação geraria diminuição de ansiedade, o que não ocorreria em pacientes que tiveram que desenvolver desenhos em um papel em branco (VENNET; SERICE, 2012, p. 87).

Assim como estas pesquisas acadêmicas, diversas outras podem ser encontradas na área de psiquiatria, psicologia e arteterapia demonstrando o uso de mandalas para fins terapêuticos, diminuidores de stress e geradores de um maior equilíbrio psíquico.

Sobre o benefício das mandalas, Jung as aponta por seu efeito curador (JUNG, 2012c, p. 396). Quando há algum estado de desorientação, pânico ou caos psíquico, estas teriam a capacidade de transformar a confusão em ordem. Elas expressam igualmente, equilíbrio e totalidade. Há, segundo Jung, uma resposta tranquilizadora sobre os pacientes (JUNG, 2012c, p. 365). Em suas palavras, estas imagens circulares seriam o “antídoto contra estados mentais caóticos” (JUNG, 2012c, p. 19). Elas compensariam distúrbios psíquicos na medida que os pacientes as desenhassem (JUNG, 2012e, p. 117).

Entretanto, Jung, ao contrário de autores que, a partir de sua leitura, trabalham terapeuticamente com mandalas, insiste em dizer que estas imagens só fazem sentido se

⁷² Instituto de pesquisa e avaliação com mandalas [tradução nossa].

ocorrerem *espontaneamente*⁷³ (JUNG, 2012c, p. 396). Nada se poderia esperar de uma “repetição artificial ou de uma imitação proposital de tais imagens” (JUNG, 2012c, p. 396) que, ao que parece, é o foco do trabalho dos profissionais da atualidade. Não se pode pedir para o paciente desenhar mandalas. Em carta ao pastor Ernst Jahn, ele declara: “Eu [...] não forço ninguém a desenhar ou contemplar figuras de mandalas [...]” (JUNG, 2001, p. 208). Apenas quando surgem é que podem ser analisadas, trabalhadas e integradas⁷⁴. Para deixar isto claro, Jung narra uma história sobre a diferença entre mandalas espontâneas e mandalas copiadas, que é exposta a seguir:

Era uma vez um velho estranho. Ele vivia numa caverna na qual se refugiara fugindo ao ruído das aldeias. Tinha a fama de mago e por isso possuía alunos que esperavam aprender com ele a arte da magia. Ele, porém, não cogitava disso. Só procurava saber o que não sabia, mas tinha a certeza do que sempre ocorria. Tendo meditado muito tempo sobre o que nossa meditação não alcança, não teve outra saída para sua situação precária a não ser pegar uma argila vermelha e fazer todo tipo de desenhos nas paredes de sua caverna, a fim de descobrir como aquilo que ele não sabia poderia ser. Depois de muitas tentativas chegou ao círculo. ‘Isto está certo’, achou ele, ‘é mais um quadrilátero dentro’ e assim ficou melhor. Os alunos estavam curiosos, mas sabiam apenas que algo acontecia com o velho; eles teriam gostado demais de descobrir o que realmente ele fazia. Perguntaram-lhe: ‘O que fazes lá dentro?’ Mas o velho não dava nenhuma informação. Descobriram então os desenhos na parede e disseram: ‘Ah! É isso!’, e copiaram os desenhos. Mas assim, sem perceber inverteram todo o processo: anteciparam o resultado, esperando com isso forçar o processo que havia conduzido àquele resultado. Assim acontecia outrora e ainda acontece hoje (JUNG, 2012c, p. 133).

O *hoje* citado em seu conto seria o ano de 1939, data que o artigo em que foi extraído foi publicado pela primeira vez (JUNG, 2012c, p. 116), mas cabe perfeitamente à utilização das mandalas que é feita na atualidade.

Mandalas individuais, portanto, não se baseiam em modelos prontos. São criações livres, que brotam no consciente a partir de pressupostos arquetípicos, ou seja, do inconsciente coletivo. Elas, não apenas advêm do inconsciente, como também atuam retroativamente sobre o mesmo, devido ao seu conteúdo simbólico. Um novo esquema de ordenamento psíquico é gerado, e, como consequência deste, equilíbrio e tranquilidade (JUNG, 2012c, p. 365).

2.3.3. Mandala e o processo de individuação

⁷³ Grifo nosso.

⁷⁴ A psiquiatra Nise da Silveira trabalhou com este enfoque. Foram as mandalas dos pacientes, desenhadas espontaneamente que fizeram Nise se corresponder com Jung (MELO, 2010, p. 228).

Para que haja um novo esquema de ordenamento psíquico, existe um processo de integração das partes da personalidade, chamado de individuação (JUNG, 2012c, p. 288). Este geraria uma unidade indivisível, um “*individuum*” psicológico (JUNG, 2012c, p. 274). Este todo incluiria a consciência e os acontecimentos inconscientes (JUNG, 2012c, p. 275). Consciência e inconsciente são aspectos da vida (JUNG, 2012c, p. 288). O eu consciente nesta teoria não é, entretanto, o aspecto da personalidade de maior valor. Ele se originaria na psique inconsciente. Esta, por sua vez, é mais antiga que o eu, e continua a funcionar em conjunto com a consciência ou independente dela (JUNG, 2012c, p. 280). Segundo Jung, a psique inconsciente é “infinitamente velha” e também evolui em direção a um futuro longínquo (JUNG, 2012c, p. 286). A partir dos símbolos é que se dá a união dos conteúdos destas duas polaridades (JUNG, 2012c, p. 289). A preocupação de Jung neste ponto de sua obra, não é a de curar pacientes, mas a de conduzir a personalidade das pessoas em direção à totalidade (JUNG, 2012c, p. 289).

A individuação não é portanto algo tranquilo. Segundo Jung, “a realização da totalidade não é nem *summum bonum*⁷⁵ nem *summum desideratum*⁷⁶, mas o processo doloroso da unificação dos opostos” (JUNG, 2012c, p. 390). Esta totalidade não é sinônimo de perfeição, de pureza e bondade, mas, segundo Jung, de uma possível completude, ou seja, de assimilação e integração dos diversos aspectos da psique (JUNG, 2012a, p. 125). O significado da totalidade estaria mais próximo de um tornar sagrado, um caminho para um encontro pleno (JUNG, 2011a, p. 140). Mandala é o símbolo da individuação (JUNG, 2012c, p. 44). Os símbolos mandálicos, segundo Jung, nascem do inconsciente (JUNG; WILHELM, 2011, p. 40) e integram os conteúdos conscientes aos inconscientes; a consciência dos homens com o “passado originário da vida” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 45). A mandala representaria a tentativa de união de opostos, que aparentemente seriam irreconciliáveis, mas que, a partir do símbolo, se faz possível (JUNG, 2012c, p. 394). É, enquanto símbolo, o que traduz os processos inconscientes, torna-os legíveis. Ela tanto contém os aspectos racionais como os irracionais (JUNG, 2013c, p. 26).

A vontade consciente não pode alcançar uma unidade simbólica, já que ela é apenas uma das partes. Seu oposto é o inconsciente coletivo, que não compreende a linguagem da consciência. É necessário lidar com símbolos, “portadores das analogias

⁷⁵ Bem maior [tradução nossa].

⁷⁶ O sumo desejo [tradução nossa].

primitivas que falam ao inconsciente” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 45). Só através do símbolo o inconsciente pode ser tocado. Assim, a individuação não pode acontecer sem o símbolo (JUNG; WILHELM, 2011, p. 45). Traduzindo de forma poética, Jung iguala a mandala a um abraço necessário entre inimigos, para que haja paz. Este seria a conciliação de contrários, ocorrido a partir do símbolo mandálico produzido pelo inconsciente (JUNG, 2012d, p. 112).

Como tantos outros conceitos junguianos, Jung não se atém a apenas tratar o símbolo mandálico de forma científica ou acadêmica, por mais que insistisse em ter esta postura. Através de cartas, diários e discussões pessoais, ele adentra os horizontes dos temas religiosos. Em resposta às perguntas elaboradas pelo pastor David Cox sobre seu livro *Resposta a Jó*, ele explicita a relação entre religião, individuação e psicologia da mandala:

Por que o senhor diz “só da individuação”? Individuação é a vida em Deus como mostra claramente a psicologia da mandala. O senhor não leu os meus livros mais recentes? Pode concluir isso de cada um deles. Os símbolos do si-mesmo coincidem com os da divindade. O si-mesmo não é o eu, ele simboliza a totalidade do homem, e este obviamente não é completo sem Deus. Isto parece ser o que se entende por encarnação e também por individuação (JUNG, 2011b, p. 322).

No texto da contracapa da primeira edição deste mesmo livro, Jung se coloca como teólogo; mas este comentário é retirado em edições posteriores (JUNG, 2011b, p. 255). Em carta ao pastor William Lachet, ele afirma que o processo de individuação é um “*opus divinum*”⁷⁷ (JUNG, 2002, p.434). A mandala, em termos religiosos, pode simbolizar a divindade adormecida, e também, o recipiente no qual este processo se realiza e transforma o homem em ser divino. Em termos psicológicos, isto equivaleria a transcender os limites da consciência (JUNG, 2012d, p. 118).

Este desenvolvimento religioso e/ou psicológico não se dá de forma linear. A aproximação em direção ao si-mesmo é circular, ou em suas palavras, circunambulatoria, um caminho que conduz ao centro (JUNG, 1989, p. 174). No centro da mandala individual encontra-se o si-mesmo e também a imagem de Deus, dois conceitos que serão discutidos a seguir.

2.3.4. Mandala, si-mesmo e imagem de Deus

⁷⁷ Obra divina [tradução nossa].

Os conceitos de si-mesmo e imagem de Deus se acham vinculados na teoria junguiana. Segundo Jung, o que acontece com o primeiro, repercute no segundo (JUNG, 2011c, p. 131). Não se pode, tampouco, definir exatamente onde finda o limite de um e inicia o outro; se constituem grandezas distintas ou se alguma expressão simbólica decorre do inconsciente ou de Deus. O que se pode afirmar é que são conceitos-limites para conteúdos transcendentais⁷⁸ (JUNG, 1989, p. 354). Com o processo de individuação, a multiplicidade das facetas da personalidade torna-se uma, o si-mesmo. “O Uno porém é Deus, ao qual em nós, corresponde a *imago Dei*, a imagem de Deus. Esta [...] se expressa no mandala” (JUNG, 2012c, p. 358). Para que seja possível entender de que forma a mandala se vincula ao conceito de si-mesmo e ao conceito de Deus, faremos uma análise separada sobre cada conceito e de que forma eles se apresentam ao longo do desenvolvimento da obra junguiana.

2.3.4.1. *Si-mesmo*

O si-mesmo⁷⁹, também chamado de *Selbst*⁸⁰, é um conceito utilizado por diversos teóricos. Entre alguns autores que fizeram uso deste termo, estão os filósofos Immanuel Kant (1724-1804), Søren Kierkegaard (1813-1855) e o psicólogo William James (1842-1910), e que figuram nas leituras de Jung. Jung não se intitula criador do conceito, mas o utilizou de forma ampla e fez dele um dos temas centrais de sua obra. Na teoria junguiana, o si-mesmo foi um conceito elaborado e ampliado ao longo do tempo.

Há, no *Dicionário Junguiano*, a enumeração de onze distintas utilizações para o conceito de si-mesmo (PIERI, 2002, pp. 462-466) em uma pesquisa que data do período

⁷⁸ Em sua obra, Jung utiliza o termo transcendental quando se trata de uma posição metafísica ou sobre qualquer conhecimento de fé. Diz que não é possível provar a partir do intelecto a existência de algo transcendental (JUNG, 2012e p. 14). O inconsciente, mesmo sendo estudado enquanto psicologia, é ilimitado, desconhecido e indefinível. Apenas é possível percebê-lo a partir de suas manifestações empíricas e apresentam características não determinadas pelo tempo e pelo espaço. Assim, Jung trata de assuntos metafísicos, mas mantêm-se protegido dizendo que não aborda estes assuntos de forma teológica, como em suas palavras: “É uma sorte não sermos filósofos, nem teólogos, pois isto nos evita o confronto com tais ‘númenos’ no exercício da nossa profissão” (JUNG, 1990, p. 194). Da mesma forma, trata o si-mesmo como sendo uma obscuridade metafísica, um conceito-limite. Apenas é possível abordá-lo a partir da experiência. A experiência entretanto, não sacrificaria a sua transcendência (JUNG, 1990, pp. 193-194).

⁷⁹ Encontramos na obra de Jung o termo colocado como Si mesmo, Si-mesmo, si mesmo ou si-mesmo, devido às traduções que foram feitas do alemão e do inglês. Optamos pelo termo si-mesmo, com letra minúscula e hífen, apenas por motivos de padronização ortográfica. Em citações, foi deixada a forma como o livro em questão o tenha publicado.

⁸⁰ *Selbst* em alemão (JUNG, 2013b, p. 117).

de 1920 a 1954 da obra junguiana. Esta análise identifica o si-mesmo não apenas como estado psíquico, mas como processo psíquico e também como o próprio inconsciente coletivo (PIERI, 2002, p. 464).

No livro *Psicologia e Religião Oriental*, Jung informa que este conceito é melhor explicado em seus livros: *Tipos Psicológicos*, *Psicologia e Alquimia* e *Aion*. Há, entretanto, em diversos livros de sua obra uma reflexão sobre este tema.

Em *Tipos Psicológicos*, Jung o define como postulado teórico e potencialmente empírico. Assim, seria tanto experimentável como não-experimentável, uma hipótese e uma representação arquetípica (JUNG, 1991, pp. 442-443). Ele seria o centro de todos os outros arquétipos (JUNG, 2002, p. 140). Como arquétipo central em relação a todos os outros arquétipos, Jung compara o inconsciente coletivo a um céu de estrelas, onde as estrelas seriam os arquétipos e o si-mesmo sua posição central (JUNG, 2002, p. 140).

Um dos significados do simbolismo da mandala é que ela exprime o si-mesmo, enquanto a totalidade da personalidade (JUNG, 2011c, p. 315). A mandala, enquanto quaternidade, apresenta o si-mesmo como uma união nupcial de duas metades antagônicas, sejam estas, aspectos luminosos e obscuros, aspectos femininos e masculinos, conscientes e inconscientes (JUNG, 2011c, p. 81).

Esta totalidade se dá como uma centração psíquica. Há um “deslocamento do centro da personalidade do eu para o si-mesmo” (JUNG, 2012c, p. 183). Seria um ponto entre o consciente e o inconsciente (JUNG; WILHELM, 2011, p. 60). Complementando a ideia da totalidade, o si-mesmo pode ser visto como meta do processo de individuação. Ele é uma imagem da finalidade da vida. Independente de desejos e medos do ego, a meta da vida se apresenta e se impõe espontaneamente (JUNG, 2012f, p. 119). Mas não é apenas psíquico, é corporal. A totalidade do si-mesmo, inclui “os instintos, os fenômenos fisiológicos e semifisiológicos” (JUNG, 2012e, p. 41). Em outro momento de sua obra, Jung classifica o psíquico como físico e espiritual ao mesmo tempo. Assim, o corpo já faria parte deste conceito (JUNG; WILHELM, 2011, p. 66), apontando que ainda não está claro o que Jung entende como si-mesmo.

Em relação à moralidade, ele afirma que não se trata de códigos universais ou públicos que direcionam o homem. O agir moral é movido pela parte da personalidade sobre a qual ainda não se tem consciência e que está acima do ego, o si-mesmo. O lado consciente seria como um pequenino círculo envolto em um círculo maior (JUNG, 2012b, p. 75).

O conceito a que nos referimos, não se limita apenas à individualidade. Ele é, na psicologia de Jung, também coletivo e universal. Na comparação usada por Jung, seria como um abraço nupcial, transformando a dualidade em totalidade. “Esta unidade abrange a multiplicidade de todos os seres [...] não é o *meu* si-mesmo, mas o de todos os meus irmãos” (JUNG, 2011e, p. 197). A ideia aqui vai se alargando. De uma instância psíquica, ela avança aos horizontes para além do homem. Chega ao mundo e também ao outro. Sobre a relação do si-mesmo com o outro ele narra também, em *O Livro Vermelho*: “Mas se estiveres na solidão, teu Deus vai conduzir-te ao Deus das outras pessoas e com isso à verdadeira proximidade, à proximidade do si-mesmo na outra pessoa (JUNG, 2013f, p. 156). Esta concepção se aproxima de conteúdos budistas. Para esta tradição, a verdadeira compaixão se alcança após a iluminação. Apenas quando se percebe a diferença entre os desejos do ego, e os interesses mais profundos do ser, consegue-se aproximar-se da compaixão. Assim, a prática desta virtude torna-se mais urgente e ampliada, mais estável e enraizada. Apenas ancorada no ser, se torna clara e verdadeira (RIMPOCHE, 1994, pp. 188-189).

Segundo Jung, de um modo geral, as pessoas vivem a partir do eu. Há uma superestima do consciente. Pensa-se que é só o ego que existe, ou seja, acredita-se que o si-mesmo, inicialmente inconsciente, seja o próprio eu (JUNG, 2013b, p. 62). Com o passar do tempo, existe a possibilidade de se transformar o eu em objeto. Integrando o si-mesmo, o eu passa a existir para o serviço dessa instância maior, surgindo uma personalidade mais ampla (JUNG, 2012b, p. 75). Quando o eu se depara com o si-mesmo, segundo Jung, entra-se em contato com o “eterno desconhecido, o eternamente outro, o fundo mais fundo da nossa alma” (JUNG, 2013b, p. 62).

Com esta afirmação, inicia-se a similaridade com que Jung se expressa sobre o si-mesmo e sobre Deus. Para Jung, Deus é “o íntimo mais íntimo da alma” (JUNG, 1990, p. 23). Há uma equivalência entre o si-mesmo e a imagem de Deus (JUNG, 2012c, p. 327). As características de Deus, como ilimitado e eterno, também se encontram no conceito de si-mesmo na obra junguiana. Segundo Jung,

[...] só alcanço o sentimento do ilimitado se me limito ao extremo. A maior limitação do homem é o Si-mesmo; ele se manifesta na constatação vivida: sou apenas isso!” Somente a consciência de minha estreita limitação no meu Si-mesmo me vincula ao ilimitado do inconsciente. É quando me torno consciente disso que me sinto ao mesmo tempo limitado e eterno (JUNG, 1989, pp. 281-282).

Em carta à pastora Dorothee Hoch, Jung coloca sua psicologia na mesma categoria que diversas tradições religiosas, a fim de explicar o que é o si-mesmo. Segundo ele, o si-mesmo é um conhecimento que existe no hinduísmo, budismo, taoísmo, islamismo e cristianismo. E segue em seu raciocínio, “a esta ilustre assembleia pertence também a minha psicologia [...]” (JUNG, 2002, p. 259).

Também não é tarefa simples entender de que forma Jung trata sobre Deus em sua teoria. Para isso, é preciso definir de que forma ele aborda este tema como ideia religiosa e como conceito psicológico.

2.3.4.2. *Deus*

Segundo Aniella Jaffé, Jung, de um modo geral, em sua obra, não se refere a Deus, mas à sua imagem na alma humana. Mas em conversas pessoais com o psicólogo, ela narra que Jung se referia a este assunto. Deus, para Jung, era uma experiência imediata (JAFFÉ, 1989, p. 15).

Para entender de que forma a imagem de Deus na psique é utilizada na teoria junguiana, Jung esclarece sobre o conceito de Deus, no livro *Psicologia do Inconsciente*. Para ele:

O conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus. O intelecto humano jamais encontrará uma resposta para esta questão. Muito menos pode haver qualquer prova da existência de Deus, o que, aliás, é supérfluo. A ideia de um ser todo-poderoso, divino, existe em toda parte. Quando não é consciente, é inconsciente, porque seu fundamento é arquetípico (JUNG, 1978, p. 63).

Estaria Jung, tentando separar sua crença pessoal em Deus, da forma como ele a inseria em sua teoria? Ele não negava sua vida religiosa, e mais do que uma visão institucional, ele afirmava saber sobre Deus. Sabia ele ser impossível provar a existência de Deus, mas esta, para ele, era evidente. Não havia necessidade de provas (JUNG, 1989, p. 89). Em sua famosa resposta à entrevista na BBC de Londres sobre o acreditar em Deus, ele afirma: “eu não acredito, eu sei”⁸¹ (NIEHUS-JUNG; HURWITZ-EISNER; et al., 2012, p.8). Mas em carta enviada ao padre Victor White, Jung não se mostra tão disposto a separar crença pessoal e teoria. Ele narra:

⁸¹ [tradução nossa] “*I do not believe. I know*” (FACE to face: John Freeman (jornalista). Entrevista com Carl Gustav Jung. Produção de Hugh Burnett, Zurich: BBC, 1959).

Comecei minha carreira repudiando tudo que cheirasse a fé. Isto explica minha atitude crítica no meu livro *Psychology of the Unconscious*⁸². O senhor precisa saber que este livro foi escrito por um psiquiatra com a finalidade de submeter o material necessário a seus colegas psiquiatras, material esse que pretendia demonstrar-lhes a importância do simbolismo religioso. O meu público de então era totalmente materialista [...] Minha opinião pessoal neste assunto é de que a energia vital ou a libido da pessoa humana é o *pneuma* divino, e foi minha intenção secreta aproximar esta convicção do entendimento de meus colegas (JUNG, 2001, pp. 388-389).

O livro em questão, *Psicologia do Inconsciente*, foi publicado inicialmente em 1912, no momento em que suas ideias iniciavam um rompimento com as ideias freudianas, materialistas e ateístas⁸³. A partir de então, suas concepções sobre Deus e religião foram amadurecendo dentro de sua teoria. Em *Tipos Psicológicos* a terminologia da imagem de Deus é colocada como valor psicológico e estado psíquico (JUNG, 1991, p. 238), ou seja, como símbolo. Há também uma relação entre Deus e o homem. A alma do homem estaria em Deus, mas Deus estaria também na alma, como imagem, e sua natureza divina dependeria dela (JUNG, 1991, p. 239).

Jung de fato aponta que é na psique, a relação que se dá entre o homem e Deus. Diz que é apenas por meio da psique que podemos constatar que a divindade age nos homens (JUNG, 1989, p. 354). E, mais adiante, acrescenta que, formulado psicologicamente, seria a partir do arquétipo da imagem de Deus (JUNG, 1990, p. 23). Tratar Deus como um arquétipo, constata, segundo Jung, que Ele estaria inscrito na alma preexistente à consciência. Portanto Deus não poderia ser uma invenção desta. Tratar Deus como um arquétipo não o aniquilaria, nem o afastaria. Daria sim a possibilidade de vivenciá-lo (JUNG, 1989, p. 300). Este entrelaçamento entre psicologia e religião para explicar o si-mesmo e Deus, pode-se perceber quando Jung narra que, “para a psicologia, as figuras religiosas apontam para o Si-mesmo, enquanto que para a teologia o Si-mesmo aponta para a sua própria representação central, isto é, o Si-mesmo psicológico poderia ser compreendido como uma ‘alegoria Christi’” (JUNG, 1990, p. 30).

⁸² O texto aqui tratado se refere ao livro *Psicologia do Inconsciente*, publicado inicialmente em 1912 e posteriormente revisado. Sua posterior publicação foi chamada *Símbolos da Transformação* e aparece como volume 5 das *Obras Gerais*.

⁸³ O distanciamento entre Jung e Freud (1856-1939) ocorre paulatinamente. Desde o desentendimento sobre a parapsicologia defendida por Jung, a distinta visão sobre a libido e a carta onde demonstram o rompimento efetivo em janeiro de 1913 (DUNNE, 2012, p. 66) e sua saída da presidência da *Associação Internacional de Psicanálise* em abril de 1914 (McGUIRE, 1976, p. 625), há um período de alguns anos.

Para Jung, o ponto de retorno da fragmentação da psique se dá, exatamente da compreensão consciente da imagem de Deus: “Assim como o Criador é uma totalidade, Sua criatura, e, conseqüentemente Seu filho, deve também ser total [...] Desse modo, cada ser humano pode participar de Deus em sua totalidade [...]” (JUNG, 1989, p. 288).

Esta totalidade a que se refere Jung, não distingue os símbolos do si-mesmo e da imagem de Deus. Quando se fala sobre a imagem de Deus, refere-se também aos símbolos da totalidade (JUNG, 2011c, pp. 45-46). E, relacionando-os com o si-mesmo, temos, nas palavras de Jung:

[...] a ideia da descida de Deus para dentro da natureza humana é um verdadeiro mitologema. O que podemos experimentar empiricamente como subjacente a esta imagem é o processo de individuação, onde se torna claro o pressentimento que temos de uma pessoa maior do que o nosso eu. O próprio inconsciente caracteriza esta pessoa com os mesmos símbolos da divindade [...] O si-mesmo torna-se apenas um fator determinante e não é delimitado por aparente conscientização, mas permanece apesar disso uma entidade ideal, isto é, somente imaginada, ficando essencialmente no plano de fundo, assim como nós também imaginamos que a divindade, apesar da criação e encarnação, está presente na totalidade originalmente ilimitada (JUNG, 2003, pp. 60-61).

Mesmo o símbolo da totalidade coincidindo com a imagem divina, em *Aion*, Jung opta por dizer que não se pode demonstrar que a imagem divina é o próprio Deus (JUNG, 2011c, p. 236). Entretanto em *Resposta a Jó*, ele diz não saber se quando um enunciado, no caso, de Deus, chega à consciência humana, se este se refere à conceitos e imagens ou ao próprio Deus metafísico, “inefável”. As mesmas raízes dos processos inconscientes podem ser transcendentais (JUNG, 2012f, p. 12).

Deus, na obra junguiana, pode ser também visto como um arquétipo (JUNG, 1990, p. 26). Jung abre aqui um campo de indagação sobre a origem da alma, do arquétipo e de Deus. Diz que a ciência humana é limitada e não tem conhecimento suficiente para responder estas questões, mas que pode, ao menos, constatá-las. Ele chega ao ponto de relacionar os arquétipos com os dogmas religiosos, dizendo que, se não se sabe a origem dos primeiros, pelo menos pode-se demonstrá-los empiricamente (JUNG, 1990, p. 29). Nas palavras de Jung:

Ao afirmar, como psicólogo, que Deus é um arquétipo, eu me refiro ao tipo impresso na alma; a origem da palavra tipo vem do grego [...], que significa batida, algo que imprime. Assim, a própria palavra arquétipo já pressupõe alguma coisa que imprime [...] Ignoramos em última instância de onde se origina o arquétipo, da mesma forma que ignoramos a origem da alma. A

competência da psicologia enquanto ciência empírica não vai além da possibilidade de constatar, à base de uma pesquisa comparativa, se o tipo encontrado na alma pode ou não ser designado como uma 'imagem de Deus' (JUNG, 1990, p. 26).

Jung ainda posiciona o conceito de Deus como equilíbrio entre opostos. Esta postura o afastou da visão de Deus da teologia cristã tradicional. Segundo ele, este conceito é princípio espiritual, causa criativa e também os efeitos que advém da causa, como, por exemplo, luz espiritual ou escuridão, formas de instintividade e horrores humanos. Há aqui uma visão de Deus paradoxal: por ser este equilíbrio entre contrários, Jung diz que este conceito é designado pela ciência por energia (JUNG, 2013a, pp. 68-69). Em *O Livro Vermelho*, este Deus ganha o nome de Abraxas⁸⁴ (JUNG, 2013f, p. 456). Em carta à Elisabeth Metzger, Jung explica que os homens não são Deus, mas “vendo a imagem paradoxal de Deus entendemos nossa própria paradoxalidade” (JUNG, 2002, pp. 274-275).

A relação entre mandala, Deus e si-mesmo, no processo de individuação, mostra o intrincado caminho entre psicologia e religião na obra de Jung, entre o humano e o divino. Será preciso ir mais fundo, e percorrer importantes textos estudados e produzidos por Jung, para que se possa discernir com clareza a influência dos temas religiosos em sua obra e até que ponto psicologia significa apenas ciência psicológica ou abarca a própria religião em seu contorno epistemológico.

⁸⁴ Abraxas é um símbolo gnóstico. Significaria trezentos e sessenta e cinco. Esta figura significa o início e o fim, a vida e a morte, o sim e o não da natureza. Segundo Jung, Abraxas é idêntico ao criador do mundo e também ao Purusha ou a Shiva (JUNG, 2013f, p. 456).

CAPÍTULO 3: A PSICOLOGIA DA MANDALA

O simbolismo da mandala é de arrepiar os cabelos.

Carl Gustav Jung

O conceito mandala aparece em diversos livros na obra junguiana. Todavia, a primeira vez que o utiliza com a terminologia de psicologia da mandala é nos seminários apresentados entre 1930 e 1934, *The Visions Seminars*⁸⁵, onde trata as visões de Christiana Morgan, induzidas pela técnica da imaginação ativa⁸⁶. Jung reconta sua jornada com uma análise que abarca posições interpretativas tanto ocidentais quanto orientais. Em diversas visões de Christiana há imagens circulares que atuam como mandalas na forma de poços de água (JUNG, 1976, p. 253), uma cruz (JUNG, 1976, p. 300), anéis de ouro (JUNG, 1976, p. 316), doze círculos (JUNG, 1976, p. 321),

⁸⁵ Este seminário tornou-se livro. A saber: JUNG, C. G. *The Visions Seminars*. Zürich: Spring Publications, 1976. Não há ainda tradução para o português.

⁸⁶ A explicação sobre esta técnica desenvolvida por Jung, será abordada mais adiante, ainda neste capítulo, no subcapítulo referente ao *O Livro Vermelho*.

movimentos em torno de um círculo (JUNG, 1976, p. 478), círculo formado por rochas (JUNG, 1976, p. 321), entre outras.

Há uma interpretação psicológica da simbologia de cada uma das visões ao longo do livro, e não, uma simples constatação das imagens. Jung percebe em determinada visão, que a paciente é levada para seu próprio centro psíquico, a partir de imagens circulares. E ele afirma: “Aqui, a psicologia da mandala se inicia...”⁸⁷ (JUNG, 1976, p. 316). Ao mesmo tempo em que está apresentando uma abordagem psicológica, compara a mandala a temas religiosos, tais como, as auréolas dos santos e da divindade, dizendo que são “círculos mágicos” (JUNG, 1976, p. 316).

A psicologia da mandala, significava para Jung, um novo momento em seu trabalho sobre esta temática. Os estudos agora eram referentes não mais à mandala cultural, mas à mandala individual. O que se valorizava era o processo interno, psíquico, do interior do homem; a significação dos conteúdos simbólicos. No processo de individuação, Jung analisava de que forma estas imagens expressavam um ser humano mais pleno e completo, um homem capaz de integrar conteúdos inconscientes e conscientes.

Com esta intenção, Jung desbrava a busca do entendimento de diversas mandalas, não mais com o olhar apenas para a beleza de sua iconografia ou ritualística, mas para uma significação psíquica da construção do ser. Serão percorridos neste capítulo, inicialmente, três mandalas elaboradas por Jung, e seus textos correspondentes. A primeira, *Systema Munditotius*, será apresentada em conjunto com *Os sete Sermões aos Mortos*⁸⁸. A *Janela para a Eternidade* e o *Castelo de Ouro*, aparecem como imagens contidas em *O Livro Vermelho*. Também será estudada a mandala referente ao texto chinês *O Segredo da Flor de Ouro* e a reflexão sobre os *chakras incluídos nos seminários que lecionou sobre yoga kundalini*⁹⁰. Mesmo não esgotando a pesquisa de mandalas analisadas por Jung ao longo de toda sua obra, aqui já se tem um amplo espectro teórico que bebe da fonte de diversas tradições religiosas e

⁸⁷ [tradução nossa] No original em inglês: “Here the mandala psychology begins...” (JUNG, 1976, p. 316).

⁸⁸ *Septem Sermones ad Mortuos*. O título desta obra é apresentado tanto em português (JUNG, 1989, p. 333) como em latim (JUNG, 1989, p. 332). Este foi um texto escrito por Jung em 1916 e será detalhadamente explicado no subcapítulo referente à obra.

⁸⁹ Optou-se por manter o termo yoga como substantivo masculino em sânscrito. Existe no português a possibilidade de ser substantivo feminino. Assim pode ser o *yoga* ou a *ioga* (BUENO, 2007, p. 448).

⁹⁰ Este seminário tornou-se livro. Chama-se: Jung, C. G. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1966. Ainda não foi traduzido para o português.

que foram base e influência para Jung desenvolver seu conceito de mandala. Será também possível apontar qual sentido psicológico Jung quis efetivamente atribuir com este tema ao longo de sua obra.

3.1. *SYSTEMA MUNDITOTIUS E OS SETE SERMÕES AOS MORTOS*

Jung narra em suas *Memórias*, que desenhou sua primeira mandala em 1916, depois de ter escrito o texto *Os Sete Sermões aos Mortos* (JUNG, 1989, p. 173). Disse que não a compreendera plenamente. Assim, era ainda um processo que estava inconsciente, por mais que o desenho tenha sido feito com precisão e beleza. Tanto a mandala quanto o texto produzido foram obras que Jung não quis expor como suas (JUNG, 1989, p. 173).

Esta mandala, chamada *Systema Muditotius* (anexo A), aparece publicada pela primeira vez, apenas em 1955, de forma anônima, em um fascículo dedicado às conferências do *Círculo de Eranos* (SHAMDASANI, 2013, p. 495). Sua tradução significaria o *sistema de todo o mundo*⁹¹ dando um sentido de cosmovisão. De qual mundo estaria Jung falando? Em um sentido psicológico poderia ser uma visão de totalidade da estrutura psíquica. Também sobre a relação desta estrutura com o cosmo e com Deus ou os deuses, o que será aprofundado mais adiante, com o estudo da gnose.

Os Sermões foram publicados, na forma de folheto, apenas para alguns amigos. Inicialmente eles fizeram parte dos *Livros Negros* (SHAMDASANI, 2013, p. 36). Posteriormente ele aceitou sua inclusão em sua autobiografia. Mas, mesmo assim, referia-se ao texto como um “pecado da juventude” (JAFFÉ, 1989, p. 332). Na publicação de *O Livro Vermelho*, *Os Sermões* foram inseridos em seu último capítulo, como *Aprofundamentos*, a partir da página 448, estando o *Systema Muditotius*, como apêndice, na página 496 do mesmo livro.

A “vergonha” de Jung, em primeiro lugar, talvez fosse pela influência gnóstica de ambos os trabalhos. As analogias com a gnose, ele as fez abertamente em seus trabalhos acadêmicos. Porém, se o gnosticismo estivesse na base da criação de seus conceitos, isto não lhe daria os créditos necessários para mantê-lo como respeitado cientista da época. Havia a necessidade de estabelecer uma base teórica para os conceitos psicológicos que desenvolvia, própria das ciências empíricas, principalmente,

⁹¹ *Mundi*: mundo; *totius*: total [tradução nossa].

porque em sua época, a jovem ciência psicológica ainda estava se delimitando e se diferenciando de suas origens, mais precisamente da teologia e da filosofia (UTSCH, 2013, p.368) e também, porque Jung lidava com psiquiatras, inseridos dentro de uma cultura alemã materialista (PORTELA, 2013, p.47), e era preciso dialogar com este grupo e ser aceito por eles. Entretanto, mesmo que no período em que o texto e a mandala foram criados estes não fizessem ainda parte da teoria formal de Jung, eles já abarcavam sementes que seriam posteriormente desenvolvidas como conceitos e temas centrais de sua pesquisa e que reapareceriam nas *Obras Completas* (JEROMSON, 2005, p. 6).

Outra influência marcante na elaboração dos *Sermões* e do *Systema* é a mística de Mestre Eckhart⁹². Ainda que Eckhart fizesse parte do clero, sua teologia, entretanto, baseada em sua experiência pessoal, a qual afirmava ser direta com Deus, foi duramente criticada pela igreja católico-romana, sendo ele julgado como herege (RASCHIETTI, 2009, p.205). Jung foi apontado como místico e considerado, como já dito anteriormente, como um dos pais do movimento da *Nova Era* (DUNNE, 2012, p.83; SHAMDASANI, 2013, p.1). Assim, uma segunda interpretação para esta vergonha seria a de que vincular-se a estes movimentos poderia afetar negativamente sua reputação e credibilidade.

Uma terceira possível interpretação seria que com *Os Sermões*, a mensagem profética que Jung dizia que necessitava transmitir ao mundo (JUNG, 1989, p. 170), não viria neste momento na forma de um artigo ou livro acadêmico. Ele a intitula sermão. Segundo o dicionário de Silveira Bueno da língua portuguesa, sermão é “discurso cristão pregado no púlpito” (BUENO, 2007, p. 710). O pregador cristão nunca o faz por si. O faz a partir de Deus e, como mensageiro deste, transmite aos ouvintes a Sua mensagem. Assim, a teoria psicológica que se desdobra posteriormente a este trabalho nasce com conteúdo e expressão de uma revelação anunciada. Nos *Aprofundamentos*, o termo sermão é substituído por lição e instrução (JUNG, 2013f, p. 448), indicando uma intenção dos editores de amenizar a forma como Jung trata o tema proposto. No livro onde estão compiladas suas cartas há uma nota de rodapé do editor dizendo que *Os Sermões* são um poema (JUNG, 2001, p. 49), evidenciando a distinta visão entre o autor, religiosa e os editores, secularizada.

⁹² Eckhart de Hochheim (1260-1328) foi um frade dominicano alemão. Foi julgado pela inquisição por trabalhar ideias místicas, além das teológicas e filosóficas tradicionais (RASCHIETTI, 2009, pp.204-205).

Ainda outra possibilidade da vergonha e do desejo da não divulgação, seria pela forma como *Os Sermões* foram produzidos, gerando dúvidas se estes se aproximariam da psicologia dita científica ou da parapsicologia, área totalmente excluída no círculo acadêmico que frequentava. É possível perceber o interesse de Jung, nesta época, tanto pela gnose, pela mística quanto pela parapsicologia.

Jung era um buscador. Não se limitava aos textos psiquiátricos e médicos de sua época. Com ainda poucas traduções de textos que se originavam em outros idiomas, e também, textos antigos, ele reuniu um estudo vasto sobre diferentes áreas do saber. Queria compreender a psique. E para isto, percorreu todos os possíveis e inusitados caminhos que se abriam a sua frente.

3.1.1. A influência da gnose

Em sua autobiografia, Jung aponta que estudou o gnosticismo⁹³ entre os anos de 1918 e 1926 (JUNG, 1989, p. 177), mas esta data não estaria precisa, segundo historiadores de sua obra. Segundo Shamdasani⁹⁴, Jung estudara os gnósticos no ano de 1915, durante o serviço militar (SHAMDASANI, 2013, p. 38). Esta ideia é reforçada por Lance Owen. Para este pesquisador, em 1915, Jung já havia lido diversas obras que lidavam com o tema da gnose. Dentre estes livros, estariam textos de Hippolytus (170-235), *Dokumente der Gnosis* de Wolfgang Schultz e *Fragments of a Faith Forgotten* de Mead (OWEN, 2013, p. 17). Sobre Hippolytus, Jung diz que seus textos só foram redescobertos em meados do século dezenove, em um mosteiro em Athos (JUNG, 1988, p. 237).

Jung se debruçou no estudo gnóstico no momento em que pesquisava sobre seu conceito de inconsciente coletivo (JUNG; WILHELM, 2011, p. 7). Para o autor, os gnósticos também haviam encontrado o mundo do inconsciente (JUNG, 1989, p. 177). Seu fascínio pela gnose se mostrava inclusive por um anel que usava constantemente, e que continha uma inscrição gnóstica (DUNNE, 2012, p. 77).

⁹³ O gnosticismo é uma doutrina filosófico-religiosa ramificada e diversificada. Não é uma única teoria, e sim, um sincretismo que contém influência persa, judaica, e cristã. Já existia antes do nascimento de Cristo, mas nos primeiros séculos da era cristã teve seu período de grande influência (AMARAL, 1988, p. 6).

⁹⁴ Sonu Shamdasani é autor, editor e professor na UCL, *University College London*. Foi um dos fundadores da *Philemon Foundation* e o editor de *O Livro Vermelho* de Jung.

Segundo Jung, foram muitos anos de pesquisas, mas que não trouxeram todas as respostas que necessitava. Isto se deu, em sua interpretação, devido ao fato de que os textos gnósticos tratam da experiência da alma de uma forma muito restrita (JUNG; WILHELM, 2011, p. 7). Sobre as dificuldades com a gnose, Jung escreve:

Como possuimos pouquíssimos textos detalhados, a maioria dos quais deriva das exposições feitas por adversários cristãos, o conhecimento de que dispomos é insuficiente, tanto no que se refere à história como ao conteúdo dessa literatura estranha e confusa, difícil de ser abarcada. Parecia-me arriscado buscar apoio nesse domínio, principalmente porque cerca de 1.700 ou 1.800 anos nos separam dessa época (JUNG; WILHELM, 2011, p. 7).

Curiosamente, nos *Sete Sermões*, aparece, ao lado do título, a inscrição de que o texto havia sido escrito por Basílides de Alexandria⁹⁵, e prossegue dizendo: “a cidade onde o Oriente encontra o Ocidente” (SHAMDASANI, 2013, p. 38). Segundo Jung, a escolha do nome é a de uma figura gnóstica, que verdadeiramente existiu, e que, conforme diz, o cristianismo relegou (JUNG, 2001, p. 49), por trabalhar ideias cristãs e gnósticas ao mesmo tempo (KING apud SHAMDASANI, 2013, p. 448). Para Shamdasani, os sermões são “uma cosmologia psicológica disposta na forma de um mito de criação gnóstico” (SHAMDASANI, 2013, p. 37) e o *Systema*, uma cosmologia pictórica dos sermões (SHAMDASANI, 2013, p. 38). Entretanto, Jung estaria aqui trabalhando não apenas com conceitos gnósticos, mas fazendo exatamente esta costura entre ideias gnósticas e ideias cristãs, já que, como disse, os mortos, a quem ele precisaria dar respostas, eram cristãos (JUNG, 1989, p. 336).

Salienta-se ainda que, por mais que texto e desenho tenham sido produzidos quase que concomitantemente, e um influenciado pelo outro, não há, na obra de Jung, a exposição da relação direta entre os conteúdos de ambos (JEROMSON, 2015, p.6).

3.1.2. A influência da parapsicologia

Segundo Shamdasani, a segunda metade do século dezenove teve um interesse por fenômenos espiritualistas. Cientistas, tais como William Crookes (1832-1919), Johann Zollner (1834-1882) e Alfred Wallace (1823-1913) iniciaram estudos sobre transe, visões e escrita automática. Psicólogos como Freud, Bleuler e James também se

⁹⁵ Basílides foi um professor de religião gnóstico do século dois d.C. que viveu em Alexandria (ENCYCLOPAEDIA).

interessaram pelo tema. Jung, ainda jovem, teve a oportunidade de presenciar sessões mediúnicas apresentadas por sua prima Hélène Preiswerk, no ano de 1896 (SHAMDASANI, 2013, p. 6). Foram de tal forma impactantes esses contatos, que estas sessões foram analisadas e se tornaram a tese doutoral do próprio Jung (SHAMDASANI, 2013, p. 7).

Em correspondência com Freud, este, com um carinho paternal, o orienta para que tomasse cuidado com assuntos espiritualistas. O posicionamento sobre as pesquisas de Jung sobre “o complexo dos fantasmas” seria, para Freud, apenas uma doce ilusão (JUNG, 1989, pp. 318-319).

Em outra carta enviada por Freud no ano de 1911 há um conselho para que seu amigo não se aventurasse em posicionamento arriscado, estando este se referindo ao ocultismo (JUNG, 1989, p. 320).

Jung insiste. Em 1916, narra eventos misteriosos ocorrendo em sua casa. Dizia que havia uma atmosfera pesada, como preenchida por fantasmas e assombrações e uma inquietação no ar. As filhas começaram a ver vultos e sentir movimentos estranhos. Toda a família e também os empregados perceberam esta movimentação, inclusive, escutando a campainha tocar sem que houvesse alguém para tocá-la. Jung, neste momento, diz escutar vozes do além, dizendo em seus ouvidos: “Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que buscávamos” (JUNG, 1989, p. 169). E, assim, inicia-se a escrita dos *Sermões*, que duram três noites consecutivas, finalizando-os no fim da terceira noite (JUNG, 1989, p. 169).

A fim de explicar os fenômenos ditos parapsicológicos, Jung diz que há uma diferença entre os personagens do inconsciente e os espíritos dos mortos, mesmo que esta distinção seja feita com dificuldade (JUNG, 1989, p. 266). Mas é no inconsciente que a alma dá a possibilidade aos mortos de se manifestarem. Seguindo sua análise, Jung acreditava que os mortos apareceriam como portadores de vozes de questões ainda sem resposta ou sem solução (JUNG, 1989, p. 170).

Em suas *Memórias*, Jung afirma que discutir sobre a existência dos mortos não é passível de verificação em termos científicos ou intelectuais e que ele deveria renunciar a esta possibilidade. Para ele, a parapsicologia aceita a continuidade da vida após a morte e a possibilidade do morto manifestar-se, seja como aparição, seja através de um médium (JUNG, 1989, p.261). Para a ciência, entretanto, não se pode provar se são verdadeiramente os mortos que se comunicam ou se são projeções psíquicas. Para Jung,

mesmo se se renunciasse a fazer deste tema um problema intelectual, ainda assim, pode-se conceder-lhe atenção através de sonhos ou tentar entendê-los a partir das tradições míticas. Mesmo que a hipótese permaneça na impossibilidade de ser verificada, deve-se, segundo ele, ter coragem para criar uma concepção a respeito dela (JUNG, 1989, p. 262).

3.1.3. Conceitos dos *Sete Sermões aos Mortos*

Segundo Jung, “os mortos lhe propuseram questões cruciais” (JUNG, 1989, p. 267). Em seu entendimento, apenas alguém encarnado, na temporalidade, conseguiria dar respostas e adquirir conhecimento (JUNG, 1989, p. 267). Assim, *Os Sermões* eram não apenas criação artística ou literária, mas resposta ao apelo de mortos. E, tampouco, apenas isto. Haveria aqui uma grande responsabilidade. Em suas palavras, seriam “um prelúdio àquilo que eu devia comunicar ao mundo acerca do inconsciente, uma espécie de esquema ordenador e uma interpretação dos conteúdos gerais do inconsciente” (JUNG, 1989, p. 170), demonstrando um interesse por um modelo, uma construção elaborada de uma teoria ainda não existente, à qual Shamdasani se refere como cosmologia psicológica (SHAMDASANI, 2013, p. 37).

Para Shamdasani, *Os Sermões* antecedem a mandala e percorrem os temas que irão influenciá-la, tais como, pleroma, *principium individuationis*, antinomia, Abraxas, e estrela. Para Jeromson, entretanto, há dúvidas se a mandala foi produzida, ou pelo menos, rascunhada algumas semanas antes dos *Sermões*, dando o foco e a importância inicial de Jung ao desenho, e posteriormente, desenvolvendo seu conteúdo nos *Sermões* (JEROMSON, 2005, p. 10).

No primeiro sermão, Jung, ou seu pseudônimo Basíides inicia discursando sobre o nada que equivaleria à plenitude (JUNG, 1989, p. 333). Como o vazio do centro da mandala, este seria o momento inicial que deflagraria todo o processo. Este vazio, que aqui nos *Sermões* é também infinito e eterno, seria chamado de pleroma (JUNG, 1989, p. 333), conceito este emprestado dos gnósticos (SHAMDASANI, 2013, p. 449). No pleroma há uma série de antinomias. Nele tudo existe e nada existe. É também o começo e o fim dos seres; o grande e o pequeno. Segundo este sermão, o ser humano se diferencia do pleroma, já que está confinado ao tempo e espaço. Mas mesmo o pleroma sendo o firmamento ilimitado, ele é também o menor ponto e isto equivaleria a ser a

criatura, também o pleroma inteiro (JUNG, 1989, p. 333). Em carta a Kurt Plachte, Jung narra sobre as oposições que se integram ou se findam neste conceito:

Pelo reflexo e configuração do pleroma na consciência do indivíduo surge uma imagem do pleroma [...], isto é, o símbolo. Nele está suprimido o paradoxal. No pleroma convivem de forma maravilhosa o em cima e o embaixo, e não provocam nada; mas se for perturbado pelo erro e pela necessidade do indivíduo, surge uma cascata entre o em cima e o embaixo, algo dinâmico que é o símbolo. Assim, como o pleroma é maior do que a pessoa, o mesmo acontece com o símbolo. Ele a domina, molda e estrutura [...] (JUNG, 2001, pp. 76-77).

Esse moldar-se por um símbolo maior que o próprio homem é mais bem explicado no *The Vision Seminars*, quando ele cita que a totalidade é expressa pelo si-mesmo, este algo maior no qual estaríamos contidos. Ele nunca pode se perder, mas podemos não ter consciência dele. Da mesma forma que se refere ao pleroma e também ao si-mesmo, adentra explicações religiosas sobre este mesmo tópico e afirma que pode-se não ter consciência de que se é guiado por Deus, mas mesmo assim, que Ele existe⁹⁶ (JUNG, 1976, p. 501).

3.1.4. A influência de Mestre Eckhart

O sentido da utilização do conceito de pleroma e sua relação com Deus, podem ser melhor entendidos a partir dos conceitos de deidade e de Deus na obra de Mestre Eckhart, o qual Jung considerou como um “pensador religioso independente” (JUNG, 2011c, p.107). Segundo o professor de filosofia Matteo Raschiatti, Eckhart trabalha a noção de Deus e de deidade, sob a influência de duas concepções, a neoplatônico-agostiniana e a mística de Pseudo-Dionísio,⁹⁷ também conhecido como Areopagita (RASCHIETTI, 2012, p.79). Para Raschiatti, Eckhart diferencia a deidade como *Gottheit*, que corresponderia ao fundo, o lugar do não nome, da não distinção, da não alteridade e do uno e *Gott*, como aquele que recebe o nome de Pai e de Criador (RASCHIETTI, 2012, p. 79). Segundo Jung, a relação de Eckhart com Deus era a de um parentesco íntimo semelhante ao que se encontra nos textos sagrados hindus dos Upanishads (JUNG, 1991, p. 235). Pode-se pensar em aproximar o conceito *Gottheit* ou

⁹⁶ Na entrada de sua casa em Küsnacht, Jung tem a inscrição em latim que diz: *Vocatus atque non vocatus deus aderit*” que poderia ser traduzida por “Chamado ou não chamado, Deus estará presente” (JUNG, 2003, p. 304).

⁹⁷ Também conhecido como Santo Dionísio de Aeropagita, foi um jurista de Atenas, convertido ao cristianismo através dos sermões de São Paulo (STANFORD).

deidade com o conceito de pleroma. Influenciado pelo pensamento deste místico, Jung parece tratar o pleroma ou o pneuma divino como este fundo que a tudo permeia. O conceito de *pneuma* divino já era declarado por Jung como uma ideia secreta e haveria uma intenção consciente de apresentá-lo como conteúdo teórico para seus colegas de profissão (JUNG, 2001, pp. 388-389). No *The Visions Seminars*, Jung apresenta uma explicação dos conceitos Deus e divindade⁹⁸, distinção esta não tão clara em sua obra, incluindo aqui o conceito de inconsciente coletivo (JUNG, 1976, p.391). Ele diz que não pretende dizer grandiosas palavras para descrever Deus, pois prefere sua humilde linguagem científica. Tudo o que se pode falar a respeito de Deus seriam apenas palavras humanas, sem grande validade (JUNG, 1976, p. 391), o que parece apontar para um Deus metafísico. Jung não se furta em afirmar sua existência. Segundo ele, do ponto de vista metafísico, Deus é absoluto e existente em si mesmo (JUNG, 1991, p. 235). Mas insiste em diferenciar a forma como trata sobre sua existência e a forma como pode considerá-lo, em termos psicológicos. Referindo-se a Deus como arquétipo, dentro de sua teoria, ele diz:

É por isso que quando aplicamos a ‘Deus’ a denominação de arquétipo nada exprimimos sobre sua natureza própria. Mas reconhecemos, assim, que ‘Deus’ está inscrito nessa parte de nossa alma preexistente à nossa consciência e que, portanto, Ele não pode ser uma invenção desta última. Dessa forma, Deus não é nem afastado nem aniquilado mas, pelo contrário, é posto na proximidade daquilo que se pode experimentar” (JUNG, 1989, p. 300).

No livro *Energia Psíquica*, Jung diz que Deus é designado pela ciência como energia, um “equilíbrio vivo entre contrários” (JUNG, 2013a, p. 69). Mais especificamente, enquanto ciência psicológica, pode-se perceber que ele aprofunda este entendimento, e explica Deus como Mestre Eckhart entende o conceito de deidade, que também poderia ser chamado de pleroma, pneuma divino ou *Gottheit*. Impregna todos os seres como a luz impregna o ar (JUNG, 1989, p. 333). Assim,

Para o inconsciente coletivo nós poderíamos usar a palavra Deus [...] Este Deus não está mais a milhas de distância de você em uma esfera extra-

⁹⁸ Percebe-se que Jung mescla em algumas situações, o conceito Deus e divindade. Porém quando se refere teoricamente ao Deus metafísico, ele afirma que o intelecto humano não tem a capacidade de dar uma resposta sobre esta questão e nem de dar provas sobre Sua existência (JUNG, 1978, p. 63). Já quando trata de Deus como divindade, ele aproxima a ideia ao conceito de inconsciente coletivo (JUNG, 1976, p.391) ao mesmo tempo que trata do inconsciente como espiritual (JUNG,1991, p. 242). Uma melhor tradução para o conceito divindade, que ainda poderia remeter a um deus pessoal, seria o de deidade, mais ampla, próximo ao conceito de Mestre Eckhart.

mundana. Esta divindade não é um conceito em um livro teológico, ou na Bíblia; é uma coisa imediata, acontece em seus sonhos à noite [...] Se você tenta formular, o que é afinal o inconsciente coletivo, você termina concluindo que é o que os Profetas lidavam, soa exatamente como as coisas do Velho Testamento⁹⁹ (JUNG, 1976, p. 391).

O conceito de *pleroma* também se vincula ao seu caro conceito de individuação, posteriormente elaborado nas *Obras Gerais*, neste primeiro sermão. Chama-o de *principium individuationis*¹⁰⁰, sendo este, segundo ele, a essência da criatura. O *pleroma*, segundo Jung, possui qualidades que se contrabalançam. Já no homem, estas qualidades se encontram distintas e separadas (JUNG, 1989, p. 335). Para Eckhart, no entendimento de Jung, na unidade, também chamada deidade, há uma coincidência de opostos, há a não-forma, o sem-conteúdo (JUNG, 2011c, p. 230). Ainda sobre Mestre Eckhart, Jung acolhe suas palavras, para analisar a meta do homem, ou sobre o sentido do processo de individuação:

Quando o homem se encontra na eterna forma de Deus, então nele já não vive outra coisa: o que vive é o que ele próprio era. Por isso dizemos que o homem deve conhecer-se a si mesmo, como se não tivesse outra coisa a fazer, deixando Deus realizar nele o que lhe aprouver. Que o homem seja apenas o que era quando veio de Deus [...] como um ser uno, puro, luminoso, isento de toda dualidade, e neste uno devemos mergulhar por toda a eternidade, do nada para o nada [...] (ECKHART apud JUNG, 2011c, pp. 230-231).

Esta meta da unidade entre a pessoa e Deus de Mestre Eckhart (ECKHART apud JUNG, 2012e, p. 83) e, na qual ele avança nos *Sermões* e posteriormente no desenvolvimento teórico de seus conceitos, seria, dentro de sua teoria, o si-mesmo, representado no sétimo sermão como estrela (JUNG, 1989, p. 341): a integração dos conteúdos inconscientes e conscientes. Apenas o ser racional e consciente não bastaria. Na mística de Eckhart, apenas mergulhado em Deus existiria a capacidade de ser (RASCHIETTI, 2012, p.83), a qual Jung, em narrativa semelhante, corrobora, dizendo que a individuação acontece em Deus, é “a vida em Deus” (JUNG, 2011b, p. 322). E em carta à Hélène Kiener, também afirma que a individuação seria um processo religioso.

⁹⁹ [tradução nossa] A original contida no livro diz: “*For the collective unconscious we could use the word God [...] This God is no longer miles of abstract space away from you in an extra-mundane sphere. This divinity is not a concept in a theological textbook, or in a Bible; it is an immediate thing, it happens in your dreams at night [...] If you try to formulate it, to think what the collective unconscious is after all, you wind up by concluding that it is what the Prophets were concerned with; it sounds exactly like some things in the Old Testament*” (JUNG, 1976, p. 391).

¹⁰⁰ A ideia de processo de individuação é posteriormente desenvolvida por Jung numa série de ensaios e apresentações que depois passaram a constar no volume 6, 7 e 18/2 das *Obras Gerais* (SHAMDASANI, 2013, p. 451).

Chega inclusive a afirmar que “para não provocar mal-entendidos desnecessários, digo ‘si-mesmo’ em vez de Deus” (JUNG, 2002, p. 432). Assim, os conceitos de individuação, si-mesmo e Deus estariam intimamente vinculados a temas gnósticos e místicos.

A ideia de Deus enquanto deidade, e identificada como pleroma, é colocada no segundo sermão. Este inicia-se com a pergunta dos mortos: “Queremos ver Deus. Onde está? Morreu?”¹⁰¹ (JUNG, 1989, p. 334) e desenvolve a explicação deste conceito, respondendo que Deus está vivo, e que nunca morreu. Segundo Jung, os mortos fazem perguntas por não terem conseguido as respostas que buscavam em Jerusalém. Foram até a cidade santa e retornaram sem respostas. Se a proposta de Jung é a da não valorização dos símbolos externos, como foi visto na transição da mandala histórica à mandala individual, isto equivaleria a pensar que não é o Jesus histórico, que errava em Jerusalém que dará ou trará respostas. As respostas estariam dentro do próprio ser. A experiência de Deus é interna (JUNG, 2012e, p. 21), mergulhando-se no pleroma ou no *pneuma* divino. A alma seria para Jung, a “própria divindade luminosa” (JUNG, 2012e, p. 52). Assim como os místicos cristãos, tais quais Mestre Eckhart, Santa Teresa de Ávila (1515-1582) e São João da Cruz (1542-1591), tradições orientais entendem que a identidade humana e a divina podem ser uma e a mesma coisa (JUNG, 2012e, pp. 82-83). Seja como iluminação, nirvana, satori, há o sentimento de que não há a necessidade de se buscar Deus. Ele já se encontra presente, como na poesia de Rumi¹⁰²: “Vós que saís a peregrinar! Voltai! Voltai! Que o amado não partiu”¹⁰³ (LUCHESE, 2000, p. 39). Se, para Jung, em termos religiosos, o que é significativo é aquilo que se pode experimentar, a experiência direta de Deus, da qual os místicos falam, é a que, para ele, traz respostas, sentido e plenitude. No livro *Resposta à Jó* ele finaliza seu texto expressando o que entende como experiência íntima de Deus:

Isto significa que até mesmo o homem iluminado permanece aquilo que é, nada mais do que o seu próprio eu colocado em face daquele que habita em seu íntimo, cuja figura não tem limites definidos e reconhecíveis, e que o

¹⁰¹ Relembrando a famosa frase de Nietzsche, abordada no primeiro capítulo desta dissertação: “Deus morreu!” [...] (NIETZSCHE, 2010, p.116).

¹⁰² Mawlānā Jalāl-ad-Dīn Muhammad Balkhī (1207-1273) foi um poeta, teólogo e jurista sufi persa.

¹⁰³ A poesia completa de Rumi diz: “Vós que saís a peregrinar! / Voltai, voltaí, que o Amado não partiu! / O Amado é vosso vizinho de porta, por que vagar no deserto da Arábia? / Olhai o rosto sem rosto do Amado, peregrinos sereis, casa e Kaaba. / De casa em casa buscaste resposta. Mas não ousastes subir ao telhado. / Onde as flores, se vistes o jardim? / A pérola, além do mar de Deus? / Que descobristes em vossa fadiga? / O véu apenas, mas vós sois o véu. / Se desejais chegar à casa da alma, / buscai no espelho o rosto mais singelo (LUCCHESI, 2000, p. 39).

envolve por todos os lados, profundo como os fundamentos da terra e imenso como a vastidão dos céus (JUNG, 2012f, p. 131).

Segundo Jung, Deus é o próprio pleroma. Porém, como no pleroma todas as antinomias se anulam, Deus, quando é definido, torna-se também criatura (JUNG, 1989, pp. 335-336). Assim como Deus, o Diabo também surge desse vazio inicial, e se diferenciando do pleroma torna-se criatura. Da mesma forma como Jung afirma que não pretende como cientista estabelecer provas da existência de Deus, pois isto seria megalomania (JUNG, 2011b, p.308), o texto diz que não há necessidades de tais provas para perceber sua existência, apenas bastando que se falasse sobre ele (JUNG, 1989, p. 336). Há uma correspondência entre Deus e o Diabo. Abraxas seria o deus acima de ambos, e mais indefinível que os dois. Correlacionando Abraxas com pleroma, Jung explica: “Tivesse o pleroma um ser, Abraxas seria sua manifestação” (JUNG, 1989, p. 336). Já o Deus que se diferencia, também chamado Deus supremo (JUNG, 1989, p.338), nos *Sermões*, tem o nome de *Helios* ou Deus Sol¹⁰⁴ (JUNG, 1989, p. 336), evidenciando a distância que Jung, ainda jovem, aponta entre o cristianismo e seu pensamento. Abraxas se encontra também acima do Sol (JUNG, 1989, p. 336).

3.1.5. *Systema Munditotius*

Em plena concordância com *Os Sermões*, a mandala *Systema Munditotius* apresenta os conceitos desenvolvidos no texto em forma de imagens. As imagens apresentam-se na forma de opostos. O centro, representado por uma estrela, é chamado por Jung de solidão divina e eterna, acima do mundo dos humanos (JUNG, 2013f, p. 516). Por mais que afirme que esta estrela está acima do mundo imanente, é através deste mesmo mundo que se pode atingi-la. Seria esta estrela, a representação do conceito que será adiante desenvolvido como o si-mesmo. Nas palavras de Jung: “Eu, tua alma, sou tua mãe [...] Tua nutridora e destruidora [...] Eu estou entre ti e o Abraxas que tudo envolve. Eu sou teu corpo, teu representante no mundo dos deuses, teu brilho, tua respiração, teu cheiro, tua força mágica” (JUNG, 2013f, pp. 515-516).

¹⁰⁴ Consta no livro *A Vida Simbólica* volume 1, a citação de Agostinho (354-430): “Deus não é o Sol, mas sim o criador do Sol” (AGOSTINHO apud JUNG, 2011a, p. 23) que se aproxima da diferenciação entre Helios e Abraxas, apresentada por Jung. Seria a supremacia de Deus diante de todas as outras coisas, inclusive dos astros.

Na descrição de Jeromson, o *Systema* consiste de quatorze anéis em volta da estrela central. Os símbolos que se opõem formam uma *complexio oppositorum*. Esta oposição se dá em diferentes direções, verticalmente, horizontalmente e entre o dentro e o fora. Ainda, segundo Jeromson, o grupo de quatro círculos externos correspondem ao macrocosmo. Adentrando os círculos há um círculo de fogo, chamado de sol interior, correspondendo ao microcosmo (JEROMSON, 2005, p. 6).

Segundo o mesmo autor, nesta mandala aparece o que posteriormente Jung irá desenvolver como sua psicologia, tais como os conceitos de sombra¹⁰⁵, anima¹⁰⁶ e arquétipo, todos relacionados ao conceito de processo de individuação. Os arquétipos seriam os diversos deuses, trabalhados no quarto sermão. Estes ganham o nome de Eros ou Ardente, Crescente ou Árvore da Vida, e também o Bem e o Mal. Não caberiam todos os nomes, já que cada estrela, segundo Jung, seria também um deus. Haveria antes, uma distinção entre os deuses brilhantes governados pelo Deus-Sol e os deuses escuros governados pelo Diabo, apontando às dualidades daqueles que não estão integrados ao pleroma, ao uno. Em resposta a Martin Buber (1878-1965), no ano de 1952, Jung ainda reflete sobre os arquétipos, o Deus cristão e os demais deuses, colocando-os todos como experiência e vivência do inconsciente coletivo:

Vou especular ou “fabular” aqui — excepcionalmente — em termos transcendentais. Deus, na realidade, formou uma imagem sua, ao mesmo tempo incrivelmente esplêndida e sinistramente contraditória, sem a ajuda do homem, e a implantou no inconsciente do homem como um arquétipo,[...] não para que os teólogos de todos os tempos e de todas as religiões se digladiassem por causa dela, mas sim para que o homem desprezioso pudesse olhar, no silêncio de sua alma, para dentro desta imagem que lhe é aparentada, construída com a substância de sua própria psique, encerrando tudo quanto ele viesse, um dia, a imaginar a respeito de seus deuses e das raízes de sua própria psique (JUNG, 2011b, p.261).

Também esta primeira mandala de sua obra, já demonstra a problemática do 3+1, sendo o quarto elemento, o Diabo, necessário para se atingir a quaternidade ou a completude do conjunto. Abraxas é apresentado, não apenas como divindade, mas como o que contém elementos do consciente e do inconsciente, e a estrela, símbolo que Jung

¹⁰⁵ Sombra segundo Aniella Jaffé, é a parte inferior da personalidade. O que não foi vivido, tanto na psique pessoal quanto coletiva, se une ao inconsciente. Torna-se uma personalidade autônoma, com tendências opostas ao consciente (JAFFÉ, 1989, p. 359).

¹⁰⁶ Anima é a “personificação da natureza feminina do inconsciente do homem [...]” (JAFFÉ, 1989, p. 351).

aqui ainda não definiu plenamente como conceito e que, posteriormente, denominará de si-mesmo (JEROMSON, 2005, p. 10).

Logo após estes dois trabalhos, Jung escreve um artigo sobre a função transcendente (JEROMSON, 2005, p. 10) e que também explica a técnica da imaginação ativa, não sendo publicado, entretanto, antes de 1958 (HOERNI, 2013, p. xxi), ou seja, quarenta anos depois de sua elaboração (RIKLIN, 2014, p.9). A função transcendente já traz, a partir de seu nome, uma temática religiosa. Em termos psicológicos, é o processo dinâmico entre os aspectos inconscientes e conscientes. A cada novo material psíquico, há uma confrontação, um conflito inicial e uma resolução que gera uma nova constituição psíquica (JUNG, 2012e, p. 27). Estaria Jung, com esta terminologia direcionando o processo para a abertura ou a consciência ao transcendente, enquanto conceito religioso? Por mais que negasse que a terminologia utilizada se remetia ao transcendente, ele chegou a afirmar que havia sim, uma analogia e um parentesco entre os produtos do inconsciente e as representações metafísicas (JUNG, 2011b, p. 261). Mas esta afirmação não é explícita em suas obras científicas. Aparece apenas em carta pessoal.

Há uma grande diferença no conteúdo formal de textos acadêmicos das *Obras Gerais* junguianas e o que se encontra em sua autobiografia, cartas pessoais, e especificamente nos *Sete Sermões aos Mortos* e no *Systema Mundi totius*. À medida que Jung se distancia dos textos acadêmicos, os temas religiosos não aparecem apenas como análise científica, mas como experiências e crenças pessoais. Mas, mesmo assim, são fonte para criação de conceitos e ideias dentro do seu arcabouço teórico. O próximo passo será percorrer *O Livro Vermelho*, diário de experiências psíquicas pessoais, e mandalas que se relacionam com esta fase de sua produção literária.

3.2. O LIVRO VERMELHO E A EXPERIÊNCIA DE DEUS

Em 1913, ele decide iniciar um experimento pessoal, colocando em primeiro lugar sua vivência psíquica. Não bastaria para ele um saber advindo de livros. Seria a partir do confronto com seu próprio inconsciente, que ele responderia seus mais profundos anseios e questionamentos. Estas fantasias pessoais, que mais tarde se tornariam um método de investigação de elementos originários de processos

psicológicos inconscientes (JUNG, 2011a, p. 18), dentro de seu *constructo* teórico e de sua prática clínica, foram registradas em seus *Livros Negros*¹⁰⁷ (HOERNI, 2013, p. xi). Tal método, denominado por ele de imaginação ativa, se compõe de uma sequência de fantasias que brotam do inconsciente e que apresentam um material vasto de formas arquetípicas (JUNG, 2012c, p. 58). Também poder-se-ia dizer que é uma experiência que se faz com a série de imagens que surgem a partir do inconsciente (JUNG, 2011c, p. 287). Jung diferencia, entretanto, o uso do termo fantasia e imaginação, dizendo que preferia a utilização da terminologia imaginação ativa, ao invés de fantasia. Segundo ele, fantasia poderia ser compreendido como algo sem sentido, uma impressão superficial ou uma invenção; já imaginação seria verdadeira, com propósitos criadores. A imaginação ativa se constituiria de imagens dotadas de vida própria e os acontecimentos simbólicos ocorridos no interior da psique se desenvolveriam de acordo com uma lógica peculiar (JUNG, 2011a, p. 190), lógica esta que se refere ao inconsciente coletivo. Jung personificava estas imagens oriundas do inconsciente. Assim, segundo ele, em diálogo com estas figuras era mais fácil diferenciar o consciente dos conteúdos do inconsciente, e, ao mesmo tempo, gerar uma interrelação com este último (JUNG, 1989, pp.165-166).

Dos registros dos *Livros Negros*, houve por parte do próprio Jung uma revisão, acrescida de reflexões, e transcrita para outro livro, de escrita caligráfica, chamado de *Liber Novus*¹⁰⁸. Este, encadernado com couro vermelho e acompanhado de diversas imagens e mandalas foi recentemente lançado sob o título *O Livro Vermelho* (HOERNI, 2013, p.xi). Havia uma primeira parte, chamada *Liber Primus*, que foi escrita em pergaminho e uma segunda parte, *Liber Secundus*, ambas organizadas como uma iluminatura manuscrita medieval. O primeiro livro ganhou, de Jung, o título de *O Caminho Que Ainda Virá*¹⁰⁹(SHAMDASANI, 2013, p. 29), seguido de citações bíblicas, insinuando, segundo seu editor, ser um trabalho profético (SHAMDASANI, 2013, p. 29). O segundo, chama-se *As Imagens do Errante* e o que deveria ser o terceiro

¹⁰⁷ Os *Livros Negros* eram registros, divididos em seis volumes, encadernados em couro preto (JUNG, 1989, p. 167).

¹⁰⁸ *Livro Novo*. Tradução de Sonu Shamdasani (SHAMDASANI, 2013, p. 1).

¹⁰⁹ O caminho daquele que virá foi a tradução encontrada pela editora Vozes. Há uma nota de rodapé onde pode-se perceber que aquele que virá pode ser entendido como o Cristo, mas poder-se-ia pensar naquilo que virá, sendo este o símbolo (JUNG, 2013f, p. 107). No original em alemão tem-se: *Der Weg des Kommenden* e no inglês *The way of what is to come*, reforçando a ideia da valorização do símbolo e não na ênfase messiânica da figura de Cristo.

capítulo, ou *Liber Tertius*, tornou-se os *Aprofundamentos*¹¹⁰ (SHAMDASANI, 2013, p. 41). Dentre as figuras ou personagens provenientes da imaginação ativa e que se encontram em *O Livro Vermelho*, estão, por exemplo, Salomé, Elias, Izdubar e Filêmon. Em conversa com um amigo de Mahatma Gandhi (1869-1948), Jung compreende que a figura de Filêmon talvez fosse mais do que fruto de sua imaginação. Este hindu explica que seu próprio mestre seria Chankaracharya, um homem já falecido há alguns séculos. Segundo sua orientação, muitas pessoas possuíam gurus espirituais, o que, para Jung, foi uma notícia ao mesmo tempo consoladora e esclarecedora (JUNG, 1989, p. 163).

Em 1930, Jung terminou seu experimento e deixou *O Livro Vermelho* de lado, ainda inacabado¹¹¹. Em 1959 ele ainda escreve mais alguns parágrafos, porém, tanto o texto caligráfico, quanto o epílogo não foram finalizados (HOERNI, 2013, p. xi). Jung narra que toda a imaginação proveniente desta época necessitava de uma explicação mais sólida, uma compreensão científica. Assim, após a escrita de *O Livro Vermelho*, todos os acontecimentos provenientes de seu inconsciente transformaram-se na tarefa e no conteúdo de toda a sua vida (JUNG, 1989, p. 167). Seriam, em suas palavras, “a matéria-prima para a obra de uma vida inteira” (JUNG, 2013f, p.176).

Não houve interesse de Jung em publicá-lo. Após sua morte, constatou-se na leitura de seu testamento, o desejo que *O Livro Vermelho* permanecesse com sua família. Em 1983, o livro foi colocado em uma caixa-forte, evidenciando sua importância, e apenas no ano 2000 foi liberado para publicação (HOERNI, 2013, p. xiii), tornando-se este possível apenas no ano de 2009.

Segundo Shamdasani, este autoexperimento não surgiu do nada. O momento em que vivia apresentava uma crise cultural, religiosa e econômica. Diversos artistas, escritores e psicólogos instauravam uma nova modalidade de escrita literária chamada pelo filósofo russo Mikhail Bakhtin (1895-1975) de imaginação em prosa dialógica e este estilo fora também conhecido como *The Break*,¹¹² termo utilizado pelo poeta britânico David Jones (1895-1974) para tratar sobre a literatura pós primeira guerra mundial (KYBURZ, PECK, SHAMDASANI, 2013, p. 90). Iniciavam-se novas formas de expressão, incluindo escrita automática e fantasias góticas, a fim de representar as

¹¹⁰ Seguindo explicação de Shamdasani, não há uma ordem cronológica em *O Livro Vermelho*. Sua organização foi uma escolha dos editores (SHAMDASANI, 2013f, p. 95).

¹¹¹ Segundo Aniella Jaffê, o livro foi retomado em 1953, mas igualmente não finalizado. Terminá-lo, para Jung, significaria a morte (JUNG, 1989, p. 331).

¹¹² O termo *the break* foi traduzido em *O Livro Vermelho* como fratura (KYBURZ, PECK, SHAMDASANI, 2013, p. 90). Aachamos mais adequada a tradução como rompimento ou quebra, significando a ruptura de um estilo existente a outro que estava surgindo.

realidades da experiência interior. Desta mesma leva intelectual, nasce *O Livro Vermelho*, não apenas com conteúdo psicológico, mas com um formato literário (SHAMDASANI, 2013, p. 3). O que se observa e o que o diferencia dos demais artistas e psicólogos desta época é que, além de um conteúdo psicológico e literário, há uma influência marcadamente religiosa. Ele afirma que a religião e Deus só poderiam ser compreendidos se experimentados interiormente (JUNG, 1990, p. 24). Toda esta temática religiosa vinculada à vivência aparece nos temas de *O Livro Vermelho*, como por exemplo, o reencontro da alma no primeiro capítulo (JUNG, 2013f, p. 115), a alma e Deus no segundo capítulo (JUNG, 2013f, p. 119), a descida ao inferno no quinto capítulo (JUNG, 2013f, p. 133) e a concepção de Deus no oitavo capítulo (JUNG, 2013f, p. 148). Não apenas nestes, mas todo o livro é um mergulho em questões existenciais e religiosas. Em diálogo com sua alma, Shamdasani relembra o que Jung narrou no ano de 1922, nos *Livros Negros*:

Alma: Esse direito me vem porque eu sirvo a você e à sua vocação. Eu poderia igualmente dizer que você vem em primeiro lugar, mas acima de tudo sua vocação vem em primeiro lugar.

Eu: Mas qual é minha vocação?

Alma: A nova religião e sua proclamação

(JUNG apud SHAMDASANI, 2013, p. 55).

Estaria Jung tentando estabelecer uma nova religião? Por mais que algumas vezes negasse esta afirmação (McGUIRE; HULL, 1982, p.103), esta parece ser a chave para compreender Jung. Segundo o diálogo registrado acima, Jung narra que o livro nasceu para, juntamente a outros objetivos que se entrelaçam, criar uma nova religião. Teria ele recebido, neste diálogo com sua alma uma revelação? Há distintas maneiras de interpretar esta narrativa. Segundo Shamdasani, ao invés de proclamar uma revelação profética, Jung manteve-se dentro dos limites de uma psicologia da religião (SHAMDASANI, 2013, p. 56). Já Cary Baynes, responsável por uma das transcrições de *O Livro Vermelho*, narra em uma nota de 1924, a qual nunca foi enviada, que ele, o próprio Jung, havia afirmado que seu personagem Filêmon¹¹³, seria o mesmo que inspirou grandes figuras religiosas, tais como Buda, Cristo e Maomé. Entretanto, para

¹¹³ Filêmon apareceu para Jung inicialmente em sonho. Sua aparência era a de um homem velho com chifres. Possuía asas e também um molho de chaves. Filêmon foi registrado inicialmente nos *Livros Negros* e posteriormente em *O Livro Vermelho* e trouxe para Jung, a partir do trabalho com a imaginação ativa, diversos ensinamentos. Segundo Shamdasani, era um guru para Jung (SHAMDASANI, 2013, pp. 22-23).

que o mundo pudesse ter conhecimento sobre estes ensinamentos, Jung acreditava que deveria se manter no posicionamento de um psicólogo (CARY apud SHAMDASANI, 2013, p. 61).

Outro objetivo relevante e que caminha em conjunto com a noção de religião, para a criação de *O Livro Vermelho*, seria perceber seu próprio processo de individuação. Para Jung, a partir da segunda metade da vida que, segundo ele, se daria a partir dos trinta e cinco anos, inicia-se o processo de individuação (JUNG; WILHELM, 2011, p. 31), a verdadeira busca por sentido ou pelo seu próprio mito (JUNG, 1986, p. xv). Assim, seus registros de experiências pessoais nascem como seu “experimento mais difícil” (JUNG apud SHAMDASANI, 2013, p. 21), por volta desta mesma faixa etária, já que em 1913 Jung contava com trinta e oito anos. Sua tarefa da individuação se daria através do estabelecimento de diálogos com personagens de sua imaginação e do material que, a partir destes diálogos iniciais, surgiam do inconsciente coletivo, e da integração destes com o consciente. Este é o conteúdo que se apresenta em *O Livro Vermelho* (SHAMDASANI, 2013, p. 44). Para Jung, teria o mesmo teor de um livro sagrado. Só que não como a Bíblia ou o Alcorão. Não mais algo que servisse para compreender dogmas, ritos ou uma instituição religiosa, mais ainda assim coerente com sua noção de religião¹¹⁴. No consultório, ele indicava a seus pacientes que fizessem o mesmo, que escrevessem um livro, coerente com a valorização dos processos internos de cada um. Ele lhes dizia que este seria um “livro precioso, você poderá ir ao livro e virar as páginas e para você será sua igreja – sua catedral – os lugares silenciosos de seu espírito onde você encontrará renovação [...] porque nesse livro está sua alma” (JUNG apud SHAMDASANI, 2013, p. 69).

Todo este trabalho foi mantido em sigilo. Nada era dito em reuniões da associação de psicologia analítica, nem em cartas pessoais, nem mesmo aos filhos (SHAMDASANI, 2013, pp. 23-24).

3.2.1. *A Janela para a Eternidade e o Castelo de Ouro*

¹¹⁴ A noção de religião que Jung utiliza será aprofundada no capítulo quatro desta dissertação.

Perto do fim da primeira guerra mundial, entre os anos de 1918 e 1919¹¹⁵, prestando o serviço militar como comandante da *Região Inglesa* dos internados de guerra, em *Chateau d'Oex* (JUNG, 1989, p.173), ele produziu vinte e sete mandalas (SHAMDASANI, 2013, p. 39). Nas *Memórias* de Jung, não há a precisão do número total de mandalas, apenas dizendo que foram produzidas na parte da manhã, todos os dias, e que correspondiam a sua situação e transformação interior (JUNG, 1989, p. 173). Entre seus questionamentos fazia perguntas tais como, para onde estariam levando o processo destes desenhos, qual seria sua meta. Com estas figuras circulares que representavam o centro da psique e também a individuação, ele pôde, entre 1918 e 1920, formular o conceito de si-mesmo (JUNG, 1989, p. 174).

Dentre diversos filósofos e psicólogos existiu o questionamento pelo sentido último da vida. Em Schopenhauer¹¹⁶ (1788-1860), o sentido era pela vontade¹¹⁷. Já em Freud vê-se a importância da pulsão sexual. Pode-se perceber qual o sentido na obra de Jung, a partir da pergunta, central, e que aparece em suas *Memórias*: “você se refere ou não ao infinito?” (JUNG, 1989, p. 281) Segundo Jung, “o homem satisfaz a necessidade de expressão mítica quando possui uma representação que explique suficientemente o sentido da existência humana no cosmos” [...] (JUNG, 1989, p. 293). O sentido último da vida para Jung, emerge das águas profundas do inconsciente e da religiosidade.

A relação entre o inconsciente e a religiosidade como sentido de vida, Jung a demonstra a partir de um sonho que teve em 1927, e o expressa sob a forma de uma mandala, que se encontra em *O Livro Vermelho* em dois momentos, como rascunho (JUNG, 2013f, p. 495), e já elaborada como trabalho final (anexo B). Ele a chamou de *Janela para a Eternidade*. Esta mandala não surge de um sonho qualquer. Segundo Jung, os sonhos são guias da alma (JUNG, 2013f, p. 120). Este sonho foi uma das confirmações de seu trabalho, no desenvolvimento do conceito de si-mesmo, segundo ele, a meta da vida, e também um pressentimento de qual deveria ser seu próprio mito (JUNG, 1989, p. 176), ou melhor, seu sentido de vida. Este sonho é, primeiramente, a representação de uma cidade, no formato de uma mandala, com um centro em forma de praça, lago e ilha e diversos quarteirões dispostos em torno destes. Neste centro havia

¹¹⁵ Segundo SHAMDASANI, este fato ocorreu em 1917, sendo Jung o comandante de prisioneiros de guerra, apontando para dúvidas frente a qual seria a informação verdadeira (SHAMDASANI, 2013, p. 39).

¹¹⁶ Arthur Schopenhauer, filósofo alemão.

¹¹⁷ Para aprofundar este tema, vide: Schopenhauer, Arthur. *The world as will and representation*. New York: Dover publications, 1969.

uma árvore, não apenas ligada à luz do sol, mas sendo a própria luz. No sonho, a cidade era Liverpool, que Jung interpreta da seguinte maneira: “Liverpool é the pool of life (o lago da vida); pois liver, o fígado, é, segundo uma velha concepção, a sede da vida” (JUNG, 1989, p. 176). Aqui Jung, enfim, compreendia o desenvolvimento de seu processo psíquico e até onde havia chegado, seu processo de individuação. Já não mais desenharia mandalas (JUNG, 1989, p. 176). Segundo ele, seria a descoberta última a que poderia chegar (JUNG, 1989, p. 174).

Com este relato, pode-se entender que a experiência psíquica que Jung prioriza, e que toma vida no processo de individuação, caminha para a experiência mais profunda da psique, a experiência de Deus. A cidade, em sua mandala, se transforma em janela. É uma janela que se abre para a eternidade. No centro, a luz é o si-mesmo e a própria divindade. Segundo Jung, “através da união com o si-mesmo chegamos ao Deus” (JUNG, 2013f, p. 423). Este seria o sentido último da vida. Elizabeth Howes, relembra sobre o posicionamento de Jung frente a relação entre o processo de individuação, religião e mais precisamente sobre Deus:

Desde o momento em que o conheci [...] até a última vez que o vi — quando ele disse: ‘Continue falando sobre os aspectos religiosos de meu trabalho. Eles são o mais importante’ — dediquei-me a investigar com ele todo o processo religioso da individuação. [...] Independente do que ele tentou fazer em seus escritos científicos, quando conversávamos cara a cara não me resta dúvida de que, ao falar sobre Deus, ele se referia a algo mais que o arquétipo de Deus. Isso ficou bastante evidente em uma afirmação que ele fez depois de falar, com grande emoção, sobre o uso e a necessidade da oração. ‘Por que tenho que falar de Deus? Porque ele está em toda parte! Sou apenas uma colher em Sua cozinha’ (HOWES apud DUNNE, p. 232).

Vê-se que Jung, mesmo em seu trabalho como psiquiatra, não tinha como prioridade a cura de doenças. Sua busca pode ser claramente descrita quando declara, em carta a P. Martin, que “[o] senhor tem razão em dizer que o interesse principal do meu trabalho não está no tratamento das neuroses, mas numa aproximação com o numinoso” (JUNG, 2001, p. 381).

Essa experiência com o numinoso se daria também com a figura de Cristo. Mas não mais seguindo ao Cristo ou imitando-o mas sendo o próprio Cristo; vivendo cada um, sua própria vida, carregando sua própria cruz (JUNG, 2002, p. 250), sua individuação. Cada um teria sua própria experiência. A dele, Jung, é narrada e desenhada em um livro sagrado (SHAMDASANI, 2013, p. 69), chamado de *O Livro Vermelho*.

Um ano após este sonho e sua conseqüente mandala, Jung explica que desenvolve uma segunda mandala, com a imagem de um castelo de ouro ao centro (anexo C)¹¹⁸. A imagem produzida o impressionara. Ela continha traços e cores que lembravam pinturas chinesas, por mais que ele não tivesse nenhuma ideia do porquê de tais características. Foi quando recebe um manuscrito, enviado pelo sinólogo Richard Wilhelm, intitulado *O Segredo da Flor de Ouro*, que também trata de um castelo amarelo, “o germe do corpo imortal” (JUNG, 1989, pp. 174-175) e que será analisado no item específico deste trabalho. A esta coincidência, Jung dá o nome de sincronicidade e que posteriormente desenvolve como conceito em sua teoria.

3.2.2. Sincronicidade

Jung hesitou em publicar seu trabalho sobre o conceito de sincronicidade. Apenas o fez vinte anos depois que o elaborou (DUNNE, 2012, p.185). Assim como os *Sermões* e o *Systema Mundi* que foram publicados de forma anônima, *O Livro Vermelho* que não foi publicado em vida e o artigo sobre a função transcendente que foi publicado cerca de quarenta anos após sua elaboração, houve nestes textos uma resistência da parte de Jung para expô-los ao público. Estaria Jung ultrapassando as fronteiras entre crença pessoal e seu trabalho acadêmico? Sua hesitação poderia estar no fato de que os textos em questão trazem algo em comum e são exatamente os que abordam os temas sobre religião de forma mais direta e mais polêmica. No caso da sincronicidade, segundo Jung, os mesmos componentes que regem este conceito, constituem a base do pensamento chinês antigo e concepções medievais, o que poderia ser considerado como arcaísmo e criticado pela visão científica ocidental (JUNG, 2014, p. 93). Segundo seus editores, isto viria a revolucionar a ciência, trazendo conceitos que aproximariam a psicologia da física moderna, ampliando as fronteiras da psicologia até então vigente. Assim, ele o publica num artigo chamado *Sincronicidade como princípio de conexões acausais* (JUNG, 2014, p.123) em conjunto com um ensaio do físico Wolfgang Pauli (1900-1958), chamado *A influência das ideias arquetípicas sobre as*

¹¹⁸ Tanto a primeira mandala (anexo B) quanto a segunda mandala (anexo C), estão contidas com suas devidas explicações no livro *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, nas imagens 6 e 36, com as devidas informações nas páginas 369 e 384 do mesmo livro, como desenhos anônimos. Em *O Livro Vermelho*, há, em comentário de Shamdasani, a explicação de que ambas as mandalas seriam uma única mandala, sendo esta tanto a *Janela* quanto a *Cidade*. Esta orientação não está clara. Optou-se por manter os dados que se encontram no livro *Memórias, Sonhos e Reflexões* e que se confirma nos *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, ou seja, que são distintas, se originam de distintos sonhos e geraram reflexões variadas.

teorias científicas de Kepler (DUNNE, 2012, p. 185), em uma publicação que tratava sobre a natureza e a psique (JUNG, 2014, p. 8). Jung travou alguns diálogos com o famoso físico sobre a relatividade do tempo e do espaço, tornando-se seu amigo, além de beber da fonte do pensamento de Albert Einstein (1879-1955), com o qual pode conviver pessoalmente em alguns jantares oferecidos pelo próprio Jung (JUNG, 2002, p. 279).

A reflexão de Jung recai sobre o fato de que a ciência apenas aceita a causalidade como princípio de explicação. E toda experiência que foge ao domínio da causalidade é excluída de todo e qualquer entendimento (JUNG, 2014, p. 22). Sincronicidade é, segundo Jung, coincidência acausal, também chamada de coincidência telepática (JUNG, 2014, p. 22) ou milagre (JUNG, 2014, p.122). A única ligação reconhecível entre dois eventos paralelos, sincrônicos, seria seu significado comum.

Na tentativa de tornar seus conceitos científicos, Jung se ampara nos experimentos de experiências extrassensoriais de Joseph Banks Rhine (1895-1980) e afirma que o espaço, tempo e a causalidade são fatores que se podem eliminar quando se entra no domínio do inconsciente coletivo, viabilizando a possibilidade de que outros fatores, tais como os milagres, possam ocorrer (JUNG, 2014, p. 122). Segundo Jung, enquanto a causalidade é a maneira pela qual se entende a ligação de dois acontecimentos sucessivos, a sincronicidade “designa o paralelismo do espaço e de significado dos acontecimentos psíquicos e psicofísicos, que nosso conhecimento científico até hoje não foi capaz de reduzir a um princípio comum” (JUNG, 2014, p. 123) e que ele o estaria propondo, como um fator formal (JUNG, 2014, p. 94). Ao mesmo tempo em que tenta inserir o conceito em um modelo científico, diz que a sincronicidade seria transcendental (JUNG, 2014, p. 97).

Se este é, para Jung, um modelo que se repete desde toda a eternidade, não se poderia considerá-lo apenas como mero acaso (JUNG, 2014, pp. 110-111). Para ele, esta causalidade “mágica” seria a mesma que na filosofia chinesa produziu o conceito de Tao e trata de uma coincidência significativa (JUNG, 2014, p. 92). Segundo Dunne, “a psique e a matéria se fundem, a vida interior e a exterior coincidem” (DUNNE, 2012, p. 187). Na sincronicidade, o tempo é contínuo e contém qualidades e condições que podem manifestar pensamentos e símbolos em locais diferentes mas simultaneamente (JUNG, 2013e, p. 58). Refletindo sobre a sincronicidade, Jung acreditava que poderia expressar duas conclusões: ou a psique não poderia ser localizada espacialmente ou o

espaço seria psiquicamente relativo¹¹⁹ (JUNG, 2014, p.123). Para que Jung pudesse alicerçar sua hipótese sobre este conceito, ele estuda Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e seu conceito de harmonia preestabelecida. Para Jung, segundo este autor, esta harmonia produziria a simultaneidade e uma relação entre acontecimentos não ligados causalmente. Haveria uma ordem precedente e esta ordem que, para Leibniz, seria Deus, o Criador da ordem (JUNG, 2014, pp. 88-89). Segundo Shamdasani, o conceito de sincronicidade na obra junguiana é uma tentativa de ampliar a compreensão científica a fim de incluir as visões que tivera entre os anos de 1913 e 1914 (SHAMDASANI, 2013, p. 82) sobre as precognições da guerra que estaria por eclodir (SHAMDASANI, 2013, p. 26). Isto, porém, não seria suficiente para explicar aonde Jung queria chegar. Novamente em terreno religioso, percebe-se que Jung não está falando apenas de ciência. Dialogava entre saberes científicos e religiosos como se ambos pudessem caminhar lado a lado de forma complementar, tal como em tempos medievais ou tradições orientais, onde não há uma demarcação rígida entre filosofia, religião, ciência e existência.

Com o manuscrito chinês recebido de Richard Wilhelm, Jung diz que pôde ter a compreensão e a confirmação de suas reflexões em relação à mandala e seu movimento circular em torno de um centro. Diz que, pela primeira vez, consegue romper com a solidão de seus estudos (JUNG, 1989, p. 175). Foi neste momento que interrompe seu trabalho em *O Livro Vermelho* e diz haver encontrado o caminho da realidade (JUNG apud SHAMDASANI, 2013, p. 75). Este caminho real estaria simbolizado em uma mandala de um antigo tratado alquimista chinês chamado *Tai I Ging Hua Dsung Dschi*, o *Segredo da Flor de Ouro*.

3.3. A FLOR DE OURO

Segundo Jung, a *flor de ouro* exala um perfume sensível, que trazida ao ocidente, “semeou no solo europeu uma delicada semente, uma nova intuição acerca da vida [...]” (JUNG, 2013e, p. 63).

¹¹⁹ O trabalho atual do psiquiatra tcheco Stanislav Grof se inicia com esta indagação e gera uma pesquisa, que já avança há mais de cinquenta anos sobre a consciência humana e suas fronteiras. Grof desenvolveu uma técnica chamada respiração holotrópica que trabalha estados ampliados de consciência. A partir dos resultados de sua pesquisa, ele desenvolve uma nova cartografia da consciência, onde haveria diversos estados de consciência, para além do cérebro e das fronteiras do espaço-tempo. Sua psicologia é chamada transpessoal e faz uma vinculação, mais explícita do que a junguiana, entre psicologia e espiritualidade (GROF, 1994).

Esta mandala está inserida dentro de uma cultura oriental e será necessário perceber de que forma Jung concebia as diferenças entre a compreensão oriental e a ocidental frente à vida.

Segundo Jung, o oriente, até então, não havia produzido algo que equivalesse à psicologia científica, apenas se restringindo à metafísica. Neste raciocínio, quando o ocidental se refere a espírito, está se referindo à uma função psíquica. Já os orientais estariam se referindo à uma entidade metafísica ou a alguma ligação entre o indivíduo e o espírito universal (JUNG, 2012e, p. 11). A psicologia ocidental, nesta linha de pensamento, é oriunda de uma tradição filosófica crítica e materialista que, por dois séculos, afastou concepções metafísicas e, por isso, isolou o espírito humano, deixando este de ser um microcosmo e gerando uma ruptura da unidade original com o universo. Perdeu-se, com isto, o entendimento de que se é uma centelha da alma do mundo (JUNG, 2012e, pp.11-12). Para a psicologia dita científica não se poderia demonstrar a validade de um postulado metafísico. Mesmo que a inteligência humana garantisse a existência de tal postulado, não é possível demonstrá-lo. Assim, tudo o que ultrapassa o limite do demonstrável, estaria fora do âmbito da psicologia moderna (JUNG, 2012e, p. 12).

Esta ruptura, segundo Jung, é a que gera o conflito entre a ciência e a religião. De um lado agarra-se à noção de matéria como uma realidade cognoscível e que, no entender de Jung, é falsa, já que, até a matéria seria uma hipótese. De outro lado, as crenças religiosas, resistindo a uma ampliação de sua visão de mundo, resistiriam também às mudanças de concepções (JUNG, 2012e, p. 13). Para Jung, ambos os saberes tratam do mesmo assunto e seu conflito seria apenas um mal-entendido. Haveria um mesmo princípio que poderia ser chamado de Deus, matéria ou energia. A matéria, assim entendida, seria mais um nome para designar o princípio supremo da existência (JUNG, 2012e, p. 14). Este confinamento e isolamento do homem moderno em sua própria esfera fez com que toda e qualquer experiência interna fosse chamada psíquica. Todo sentimento, percepção e pensamento são formados por imagens psíquicas. O que não se compreende é também incluído na psique e chamado de inconsciente (JUNG, 2012e, p. 15). O espírito passou também a ser uma função da psique (JUNG, 2012e, p. 16) e a ser considerado apenas como intelecto (JUNG, 2012e, p. 26). Já no oriente, compreendido em sua visão tradicional, entende-se o espírito como um princípio cósmico e não há ruptura entre ciência e religião, já que ambos se entrelaçam. Seria, nas

palavras de Jung, “um conhecimento religioso e uma religião cognoscitiva” (JUNG, 2012e, p. 16).

Para que o ocidental pudesse chegar às verdades compreendidas pelos orientais, seria através do conceito de inconsciente (JUNG, 2012e, p. 21). A verdade a que se refere Jung, diz respeito ao inconsciente coletivo, que, para ele, seria um substrato comum a toda a humanidade (JUNG, 2012e, p. 28). Jung se aproximou intuitivamente desta concepção a partir de seus experimentos registrados em *O Livro Vermelho*. Se identificou com a gnose, mas esta não lhe trouxe as respostas que necessitava. Dizia que nenhum campo do conhecimento humano poderia lhe proporcionar apoio aos resultados por ele já obtidos (JUNG, 2011e, p. 12). Apenas quando recebeu o texto chinês sobre a flor de ouro, pôde, enfim, perceber que ali estavam contidas as respostas que tanto buscara. Em *Memórias, Sonhos e Reflexões* Jung diz que com *O Segredo da Flor de Ouro* sua pesquisa atinge o ponto central de sua psicologia, o conceito de si-mesmo (JUNG, 1989, p. 183).

Jung conheceu Richard Wilhelm por volta de 1920 (JUNG, 1989, p.326). Este era um estudioso da tradição chinesa, tendo vivido por cerca de vinte e cinco anos na China e aprendido o idioma local. Traduziu e prefaciou obras importantes tal como o *I Ching* (JUNG, WILHELM, 2011, p.13) e o *Tao Te King* (JUNG, 2012c, p.290). Jung o considerava amigo pessoal e estiveram próximos até a morte do amigo, em 1930 (JUNG, WILHELM, 2011, p. 11). No ano de 1928 Jung recebe o texto da flor de ouro de Wilhelm para que fizesse um comentário psicológico e passa então a conhecer o trabalho considerado não apenas um texto taoísta de yoga chinês, como também, um tratado alquímico (JUNG, WILHELM, p. 8). Para Jung iniciava-se uma ponte entre o oriente e o ocidente (SHAMDASANI, 2013, p. 76) e também a união entre a antiga gnose e as suas novas descobertas sobre os processos do inconsciente coletivo da psique humana (JUNG, 2011e, p. 13).

Se desde 1916 Jung estivera desenhando mandalas, foi apenas em 1929, quando comenta sobre a flor de ouro, que se dispõe a levar esta discussão a público. Neste livro publica, ainda que de forma anônima, três de suas mandalas de *O Livro Vermelho*, com o título de “exemplos de mandalas europeus” e tece comentários sobre cada uma delas (SHAMDASANI, 2013, p. 76). Mantendo a discrição sobre seus experimentos pessoais, Jung utiliza a partir de agora obras de práticas esotéricas e da alquimia para expor ao público o que vivenciava, sem se expor de maneira direta (SHAMDASANI,

2013, p. 77). Foi a partir da alquimia que Jung pode finalmente ordenar suas experiências na compreensão de um todo maior (JUNG, 2013f, p. 489).

A cultura chinesa não era de todo desconhecida para Jung quando recebeu o texto de Wilhelm. Ele já era conhecedor do *I Ching*¹²⁰, um livro de oráculo, também conhecido como um sistema filosófico e traduzido como livro das mudanças (ROSENTHAL, 1984, p.6) ou das mutações (JUNG, WILHELM, 2011, p.12). Segundo Jung, o *I Ching* seria o livro sapiencial da China (JUNG, 2011e, p. 16). Não havia, segundo ele, a sorte do acaso, e os acertos, que estavam sempre acima da probabilidade, demonstravam regularidade (JUNG, 2012e, p. 132). Esse paralelismo entre o evento psíquico e o evento físico é o que se torna o seu conceito de sincronicidade, já apresentado anteriormente. O que se insiste aqui é que, segundo Jung, esta visão oriental, já descrita como metafísica, é também ciência (JUNG, 2013e, p.57). Não a ciência como entendida no ocidente, mas baseada em princípios outros que não o da causalidade. Os orientais, desta forma, abarcariam de forma mais ampla os distintos saberes.

Quando, entretanto, fala de sua própria psicologia, há uma compreensão dúbia. Em alguns momentos nega que esta seja metafísica. Segundo ele, todos os seus conceitos, inclusive o de inconsciente coletivo, seriam conceitos empíricos (JUNG, 2011e, p. 13). Já em outras situações afirma que este mesmo conceito seria o equivalente ao estado de um espírito iluminado, o estado de *buddhi* (JUNG, 2012e, p.22). Este conflito, Jung o carrega ao longo de toda a sua vida. Ao mesmo tempo que deseja arduamente criar uma ciência psicológica e manter-se nos parâmetros de uma visão empirista, sua visão de mundo constantemente ultrapassa tal fronteira. Jung diz que “a consciência científica impede-nos de afirmar coisas cuja existência não pode ser demonstrada” (JUNG, 2011c, p. 232); mas, com igual intensidade, faz duras críticas a esta mesma posição, dizendo que as universidades não são mais fontes de conhecimento e que as pessoas estariam cansadas da especialização científica e do intelectualismo racional (JUNG, 2013e, p. 60). À medida que Jung envelhece, seu posicionamento sobre sua inserção dentro da psicologia dita científica se relativiza. Ele se sente mais livre para expor suas ideias e suas crenças pessoais. Sua produção sobre religião se amplia. Quando então se refere ao conceito de sincronicidade como base do oráculo do *I Ching*, ele narra:

¹²⁰ Também é conhecido como *I Ging* (JUNG, WILHELM, 2011, p. 12).

Foi a convicção subjetiva de que existe ‘um quê’ por trás do I Ging que me levou a escrever este prefácio. Só uma vez, antes disto, eu me manifestara a respeito do problema do I Ging, em um discurso dedicado à memória de Richard Wilhelm; fora isso sempre evitara prudentemente falar sobre tal assunto. Mas eis que agora rompi este silêncio cauteloso e só me arrisquei a isto pelo fato de já ter entrado no oitavo decênio de minha existência, quando as opiniões mutáveis dos homens quase não me impressionam e quando as ideias dos antigos mestres me interessam mais do que as novidades acadêmicas de cada dia. Estou convencido de que antes não ousaria expressar-me de forma tão explícita sobre um assunto tão controverso como o faço agora (JUNG, 2012e, pp.145-146).

Jung dizia que toda grande verdade é simples. E que estas verdades falariam não apenas ao intelecto, mas também ao coração (JUNG, 2013e, p. 62). Mas nada é tão difícil como a tarefa de ser simples (JUNG, WILHELM, 2011, p.33). Foi preciso uma vida inteira para que Jung pudesse transmitir seus questionamentos mais profundos. Quando se refere ao tempo em que viveu em sua torre de formato mandálico¹²¹, ele comenta sobre a simplicidade:

Às vezes como que me espalho pela paisagem e nas coisas, e vivo em cada árvore, no sussurro das vagas, nas nuvens, nos animais que vão e vêm, e nos objetos. Nada há na torre que não tenha surgido e crescido ao longo dos decênios, nada a que eu não esteja ligado. Tudo tem sua história, que é também a minha história, e aqui há lugar para o domínio não espacial dos segundos planos. Renunciei à eletricidade e acendo eu mesmo a lareira e o fogão. À tarde acendo os velhos lampiões. Não há água corrente; preciso tirá-la do poço, acionando a bomba manual. Racho a lenha e cozinho. Esses trabalhos simples tornam o homem simples, e é muito difícil ser simples (JUNG, 1989, p. 198).

Ser simples para Jung significava deixar-se habitar pela vida, deixar simplesmente que as coisas acontecessem sem intervir. Segundo Jung, este é um conceito na obra de Mestre Eckhart chamado deixar-acontecer, que no idioma original seria *sichlassen*¹²²¹²³. Com esta ideia, Jung pode compreender de que forma deveria se

¹²¹ Em 1922 Jung comprou um terreno em Bollingen, Suíça, com a intenção de construir uma casa em estilo africano. A ideia se transformou ao longo do tempo. Em 1923, já havia a primeira casa em formato circular. Em 1927 foram adicionadas uma construção central e uma torre. Em 1931 Jung acrescentou um apêndice à torre e em 1935, um pátio e um espaço ao lado do lago que havia. Dizia que esta construção significava a representação de seus pensamentos e uma profissão de fé. Em sua autoanálise dizia também, que a construção da casa em quatro momentos distintos, significaram a expressão de uma quaternidade (JUNG, 1989, pp. 198-199). Há aqui uma nítida expressão mandálica.

¹²² Deixar-se, que vem das palavras *lassen* (deixar) e *sich* (a si mesmo) [tradução nossa].

¹²³ Outros dois conceitos trabalhados por Mestre Eckhart e que não foram citados por Jung, auxiliam neste entendimento. Estes seriam *gelassenheit* e *abgeschiedenheit*. O primeiro significa desprendimento, que poderia ser entendido como o abandono da própria vontade para estar em sintonia com a vontade de Deus. Já o segundo, haveria o desprendimento do mundo, mas sem deixar de se interessar pelas tarefas do

dar o processo de individuação. Permitir que este se cumprisse calmamente, sem negá-lo ou corrigi-lo. Este mesmo conceito se encontra no taoísmo, como *wu wei* ou a ação através da não ação (JUNG, WILHELM, 2011, p. 33).

À medida que Jung ia adentrando os estudos sobre o oriente e a alquimia, havia mais do que ciência. As verdades do inconsciente, e que se encontram em outras culturas, eram também um caminho de iniciação (JUNG, 2001, p. 104).

O que transparece é que seu intento era o de trazer os mesmos temas metafísicos para o interior da sua visão de ciência. O que é metafísico, para ele, seria impossível de compreender. É transcendente. Assim, afasta-se toda e qualquer pretensão metafísica. Despe-se os aspectos metafísicos e transforma-os em objetos da psicologia (JUNG, WILHELM, 2011, p.63). Com a compreensão e a terminologia psicológica somados à vivência pessoal é possível falar destes mesmos temas, tal como Deus, e torná-los cognoscíveis (JUNG, WILHELM, 2011, p.69). Para isso são necessários símbolos, e a mandala como símbolo de Deus, chama-se flor de ouro.

3.3.1. A flor de ouro é o *Tao*

Para Jung, o que aparece no texto chinês de mais de mil anos sobre a flor de ouro, assemelha-se ao processo de individuação. É um caminho. E um caminho nada fácil de seguir. Para ele, este seria “uma das tarefas mais árduas. Trata-se de dizer sim a si mesmo” (JUNG, WILHELM, 2011, p. 35). A flor de ouro (anexo D) é um símbolo mandálico. Seria a meta de todo o processo, o centro da mandala, o si-mesmo.

O texto da flor de ouro, o *Tai I Ging Hua Dsung Dschi*, remonta à uma tradição oral. Fazia parte de uma religião esotérica e secreta chamada *Elixir de Ouro da Vida*, surgida no século oito. Acredita-se que o criador desta religião e também do texto foi Lü Dsu. Uma importante influência na construção deste texto pode ter sido a do mestre Yin Hi do Desfiladeiro, que por sua vez teria sido para este que Lao Tsé¹²⁴ haveria escrito o *Tao Te King*¹²⁵, tendo assim, uma influência marcadamente taoísta. Possui também características budistas, como sutras e métodos contemplativos próprios do budismo

cotidiano. Ao mesmo tempo que se transcende o mundo, se retorna a partir do amor (RASCHIETTI, 2009, pp. 89-90).

¹²⁴ Não há precisão do período em que Lao Tsé tenha vivido. Este varia entre o século sete, seis e quatro a.C.

¹²⁵ A autoria do *Tao Te King* é apenas especulativa. Não há precisão sobre esta autoria. Este é um texto sagrado chinês, com influência filosófica e religiosa e possui na atualidade diversas traduções.

mahayana. Sabe-se que ocorreram tentativas de impressão em pranchas de madeira. Uma destas foi encontrada incompleta e exposta em Pequim. A primeira impressão moderna foi feita no século dezoito. Em 1920 foi reimpresso nesta mesma cidade com uma tiragem de apenas mil exemplares (JUNG, WILHELM, 2011, pp. 87-90).

No texto, revela-se que “[a] flor de ouro é a luz, e a luz do céu é o Tao” (JUNG, WILHELM, 2011, p. 39). *Tao* é um dos conceitos centrais da filosofia chinesa. Há diversas traduções para este termo. Wilhelm o traduziu como sentido do mundo, o caminho (JUNG, WILHELM, 2011, p. 94). Pode-se entendê-lo também como providência divina ou como Deus (JUNG, 2014, p.75). Aproximando-se da ideia de pleroma, vista por Jung em 1916 ou do conceito de deidade de Mestre Eckhart, o *Tao* “não tem nome, nem forma. É o ser uno, o espírito originário e único. Ser e vida não podem ser vistos, estão contidos na luz do céu” (JUNG, WILHELM, 2011, p. 100). Os adeptos eram ensinados, através de exercícios de concentração, a preservar o uno, através do movimento circular da luz e a preservação do centro. Este movimento circular da luz se concentrava no coração celeste, que, na explicação de Wilhelm, se encontra entre os dois olhos. É neste espaço que se localiza o centro do vazio, o castelo amarelo, o espaço do céu primeiro, a magnificência (JUNG, WILHELM, 2011, p. 101). Este texto sagrado diz que a meta, o sentido da vida, é deixar que o coração celeste se manifeste. No momento da concepção de um ser humano, ser e vida são unos. No nascimento, há uma separação entre o ser e a vida. Um passa a habitar entre os dois olhos e o outro passa a habitar o coração. É preciso fazer com que ser e vida tornem a encontrar-se (JUNG, WILHELM, 2011, pp. 102-103). Atingindo a meta, alcança-se a amplidão do céu e a profundidade do mar. Entram, junto com a luz, no caminho circular, não apenas o homem, mas também a natureza, como céu e terra, montanhas e rios (JUNG, WILHELM, 2011, p. 111). Assim, o si-mesmo junguiano, de igual maneira, ultrapassa as fronteiras do pessoal, e se estende ao outro (JUNG, 2011e, p. 197) e ao todo.

Para que esta flor possa ser plenamente entendida, em termos “psicológicos”, Jung utiliza diversos outros textos, mas nenhum destes psicológicos e sim, religiosos, tais como o *Tao Te King*, o *Hui Ming Ging* e o *Bardo Thodol*¹²⁶.

¹²⁶ É um texto tibetano também conhecido como o *Livro Tibetano dos Mortos*, que daria instruções aos mortos no momento que se acaba de deixar a vida. Estas instruções são lidas por um mestre tibetano na presença do cadáver (JUNG, 2012e, p. 49).

O décimo primeiro capítulo do livro *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, onde Jung trata do processo de individuação e que anteriormente havia sido proferido em uma conferência no *Círculo de Eranos*, inicia-se com uma citação do *Tao Te King*. Diz a citação:

A forma da grande vida segue totalmente o Tao.
 O Tao age nas coisas invisível e inapreensivelmente.
 Inapreensivelmente, invisivelmente nele estão as imagens!
 Inapreensivelmente, invisivelmente nele estão todas as coisas!
 Insondavelmente, obscura, nele está a semente!
 Esta semente é a verdade. Nela está a crença.
 Desde a origem até hoje não se pode prescindir de seu nome
 para compreender o nascimento de todas as coisas.
 E como posso saber que o nascimento de todas as coisas assim se deu?
 Através dele¹²⁷ (TSÉ apud JUNG, 2012c, p. 290).

O *Tao Te King* é também um texto chinês muito antigo e possui diversas traduções. Uma das edições, a inglesa, traduzida por Arthur Waley, ficou conhecida como Um livro mandálico¹²⁸ (ROSENTHAL, 1984, p. 3), mostrando a analogia entre o *Tao* e a mandala. Segundo um de seus tradutores, Rosenthal, o taoísmo pode ter diferentes abordagens. Uma mais filosófica, outra religiosa e ainda uma alquímica (ROSENTHAL, 1984, p.6). É possível que Jung tenha se beneficiado das três abordagens, já que, sua visão de mundo inclui tratar destes três temas em sua obra.

A flor de ouro, o *Tao*, a vesícula germinal, o castelo de cor amarela, é também descrita no *Hui Ming Ging*. Diz o texto que se a pessoa quando está falecendo não identificar este local germinal, não encontrará a unidade da consciência e da vida. Em termos mandálicos, este seria tanto a origem como a meta da alma (JUNG, 2011e, pp. 30-31), da mesma forma como Jung se refere ao si-mesmo, como preexistente (JUNG, 2012a, p. 67) e também como finalidade da vida (JUNG, 2012f, p. 119). No *Tao*, do texto de *Hui Ming Ging*, encontra-se a unidade, a totalidade, a consciência e a vida (JUNG, WILHELM, 2011, p.40). Essa recondução à unidade primordial é vista tanto no texto de *Hui Ming Ging* como no *Bardo Thodol* como luz. No oitavo capítulo do livro sobre a consciência e a vida lê-se:

Sem começo, nem fim,
 Sem passado, sem futuro.

¹²⁷ O texto em questão se refere ao capítulo 21 do *Tao Te King* e tem como título, *Encontrando a Essência do Tao* [tradução nossa] (TSÉ, 1984, p. 30).

¹²⁸ [tradução nossa] *A mandala book* (ROSENTHAL, 1984, p. 3).

Um clarão de luz circunda o mundo do espírito.
 Esquecemo-nos uns dos outros, puros, silenciosos, vazios e onipotentes.
 O vazio é atravessado pelo brilho do coração celeste.
 Lisa é a água do mar e a lua se espelha em sua superfície.
 Apagam-se as nuvens no espaço azul; lúcidas, cintilam as montanhas.
 A consciência se dissolve em contemplação.
 Solitário, repousa o disco da lua (JUNG, WILHELM, 2011, p. 148).

Já no *Bardo Thodol*, este clarão de luz é chamado luz branca do *dharmakaya* ou o divino corpo da verdade. É preciso ter consciência dela no momento da morte, para que não se confunda esta luz, que deve ser seguida, com outras aparências enganosas, geradoras inclusive de imagens de espíritos e deuses (JUNG, WILHELM, 2011, p. 49). Diz-se que é muito difícil reconhecer a luz verdadeira. Uma das orientações dadas é que, na medida em que se pratica diariamente as orientações de um mestre, o encontro com esta luz será como a de um filho correndo para os braços da mãe. Quanto mais se aproxima a realização da natureza absoluta do ser nas experiências do cotidiano, mais chance há de reconhecê-la no momento da morte (RIMPOCHE, 1994, p. 264).

Todo o discurso de Jung vai na direção de que o ocidental não copie as orientações do oriente. Este deveria ser apenas o aprendizado para desenvolver um caminho próprio com as raízes já criadas em terras ocidentais, ou seja, a partir do cristianismo. Caso aceitasse seguir as regras orientais, haveria uma ameaça de desenraizamento (JUNG, WILHELM, 2011, p. 70). Para Jung, a criação de um corpo diamantino, que nasce com a flor de ouro (JUNG, WILHELM, 2011, p.65), seria a mesma da experiência do Paulo bíblico. No momento da consciência de que há uma filiação divina, atinge-se este sentimento de libertação (JUNG, WILHELM, 2011, p. 67). É este o parentesco que Jung menciona. O de sentir-se filho de Deus. Há, entretanto, no entendimento da flor de ouro, para Jung, uma advertência ao cristão para que também não confunda essa luz divina, com a ideia de um Deus pessoal (JUNG, WILHELM, 2011, p. 49). Estaria ele aqui mais uma vez colocando sua ênfase na noção de princípio criador, pleroma, deidade, ao invés de um Deus pessoal. Assim, não se deveria imitar a Cristo, mas saber, pela lição oriental, que a redenção depende da própria vontade (JUNG, WILHELM, 2011, p. 67) e que o caminho é mais do que aquele oferecido pelo cristianismo: é uma via de acesso direta ao Deus mesmo (JUNG, 2003, p. 304). Jung, em suas *Memórias*, disse que o homem compreende mal a palavra de Cristo quando ele diz: “Sois deuses” (BÍBLIA, 1985, João 10:34; Salmo 82:6) e ao invés de construir um mundo novo no interior de cada ser, ele o destrói (JUNG, 1989, p. 246).

Jung não pretende se distanciar do cristianismo. As outras culturas e tradições esclarecem e deveriam ser um motivo de desenvolvimento no interior das ideias cristãs. Sob a luz oriental, Jung oferece novamente exemplos cristãos. É o caso de Hildegard von Bingen (1098-1179), considerada mística pela igreja católico-romana. Hildegard percebe em si a luz relatada pelos orientais. Sem forma, sem localização, sem altura, nem largura, nem comprimento. Porém, nela, cessa toda dor e tristeza e há apenas lugar para rejubilar-se (HILDEGARD apud JUNG, WILHELM, 2011, p. 44). Esta luz seria, enquanto conceito psicológico, o resultado da união de opostos, um combate no interior da psique.

3.3.2. A união dos opostos: *anima* e *animus*

Para que se atinja esta luz, ou o si-mesmo, no processo de individuação é necessário lidar com pares de opostos. Esses opostos, já vistos na mandala *Systema Muditotius*, são analisados também no *Segredo da Flor de Ouro*. A partir dos textos sagrados, Jung entende que o inconsciente se fragmenta em configurações, conteúdos anímicos autônomos ou pensamentos parciais. São ilusões que devem ser superadas, a fim de atingir a unidade da personalidade (JUNG, WILHELM, 2011, p. 47). Assim, iniciam-se como projeções sobre o mundo externo e posteriormente deverão ser assimiladas pela consciência (JUNG, WILHELM, 2011, p. 48).

Essa dissociação não seria patológica. É inerente à psique humana. É necessário, portanto, aceitá-la e incorporá-la. Caso isso não seja feito, então se tornará doentia, desde uma simples perturbação, fobia e neurose ou no caso coletivo, alucinações e guerras¹²⁹ (JUNG, WILHELM, 2011 p. 50).

Um destes pensamentos parciais, e que funciona como um par de opostos, é a *anima* e o *animus*. O *animus* se relacionaria com a palavra chinesa *hun*, traduzida por

¹²⁹ Uma das projeções, a nível coletivo é o caso dos Ovnis, objetos voadores não identificados. Jung aborda este tema em seu livro *Um Mito Moderno sobre Coisas Vistas no Céu* e faz uma reflexão sobre estes enquanto mandalas. Como nossa pesquisa não se refere às projeções e sim à importância da significação da mandala já interiorizada, este tema não será trabalhado nesta dissertação. Para maiores detalhes vide JUNG, Carl Gustav. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Autores junguianos mais recentes estão também abordando a ideia da totalidade nos *crop circles*, imagens circulares de dimensões extensas que aparecem em plantações. Mesmo sendo na maioria dos casos obras de pessoas, há casos em que se suspeita serem criados por extraterrestres. Para pesquisar sobre este conteúdo vide BOBROFF, Gary. *Crop Circles, Jung, and the Reemergence of the Archetypal Feminine*. California: North Atlantic Books, 2014.

Wilhelm¹³⁰. E *anima* coincidiria com a palavra *po*. *Hun* significaria demônio das nuvens, *yang*, masculino. *Po* corresponderia à cor branca, *yin*, feminino. Existiria, com este entendimento, uma figura feminina no inconsciente do homem, a alma-*po* ou a *anima*. Já o *hun* existiria no homem também, e seria seu *logos*, a razão e a consciência. Na mulher, o correspondente à *anima* seria o *animus*. Já, o correspondente ao *logos* do homem seria o *eros* na mulher. *Eros* é relacionamento e entrelaçamento, nas palavras de Jung (JUNG, WILHELM, 2011, pp.52-55).

Jung já personificara sua *anima* e seu *animus* em figuras do seu *O Livro Vermelho*, como Salomé e Elias (JUNG, 1989, p.162). Neste livro, lidar com a *anima* e o *animus* aparece como conselho:

Tu és escravo daquilo que precisas em tua alma. O homem mais masculino precisa da mulher, por isso é seu escravo. Torna-te tu mesmo mulher e ficarás livre da escravização à mulher [...] O mesmo vale para a mulher que aceita seu masculino. O feminino do homem está ligado ao mal. Encontro-o no caminho do prazer. O masculino da mulher está ligado ao mal. Por isso repugna à pessoa aceitar seu próprio outro. Mas se o aceitas [...] vem voando para perto o pássaro branco da alma, que estava longe, mas que tua humildade atraiu. O mistério chega perto de ti, e acontecem coisas ao teu redor como milagres (JUNG, 2013f, p. 204).

Aqui ele inicia a construção de seu conceito *anima-animus* e transfere as orientações religiosas para o interior da sua teoria psicológica. Mas ele o faz com cuidado. Diz que o que é transcendental e ultrapassa os limites da experiência é por ele ignorado. O papel da psicologia seria o de esclarecer os conteúdos oriundos do oriente, porém, apenas a partir do demonstrável (JUNG, WILHELM, 2011, pp. 56-57). Estes conceitos aparecerão depois nas *Obras Gerais*, em *O Eu e o Inconsciente* e em *Aion* (JUNG, 2013f, p. 204).

Este seria o objetivo da vida. Integrar os conteúdos polares da psique, como o masculino e o feminino, até que surja um “terceiro conciliador”. Este seria o núcleo da psique, o si-mesmo, a meta última, o sentido da vida (JUNG, 2001, p. 380). O si-mesmo, entretanto, não tem a possibilidade de se mostrar como uma síntese definitiva. Segundo Jung, sempre haverá “a massa imprecisa e uma soma desconhecida de inconsciência, que também faz parte integrante da totalidade do si-mesmo” (JUNG, 1989, p. 358). Além do estudo do yoga chinês e do budismo, Jung se dedicou a ler sobre as tradições hindus. A partir destas últimas há um avanço no entendimento da

¹³⁰ Segundo Jung, os conceitos chineses são concepções intuitivas. Assim a tradução de Wilhelm neste caso, não é a única possível (JUNG, WILHELM, 2011, p. 54).

psicologia da mandala e no conceito de Deus. Ele a expôs nos seminários que proferiu sobre a psicologia do *yoga kundalini*.

3.4. MANDALAS HINDUS

Há uma influência e uma valorização das tradições hindus na obra de Jung. Jung não apenas se interessa pelo tema, como também viaja para a Índia, no ano de 1938. Além de uma pesquisa teórica e do desejo por conhecer a cultura local, ele diz que esta viagem o ajudou a encontrar-se (JUNG, 1989, p.241). Para Jung, entretanto, não havia a intenção de seguir fielmente nenhuma tradição oriental. Não teve ele, nem ao menos a pretensão de conhecer sábios hindus. Dizia que a meta dos indianos seria a de atingir um estado de liberação, acima do bem e do mal. Para o hindu, a realidade estaria ligada à alma, próximo do que se entende por sonho. O mundo que o ocidental identifica como real seria apenas aparência (JUNG, 2012e, p. 101). A intenção de Jung, ao contrário, era a de manter-se na vivência tanto de imagens psíquicas, quanto de sua própria natureza. Estas não negariam a Deus, e sim, seriam a própria expansão do divino (JUNG, 1989, p. 243). Por mais que insistisse de que sua interpretação era psicológica (SHAMDASANI, 1996, p. xxix), Jung diz que o caminho que o homem ocidental deveria trilhar seria o de produzir seu próprio *yoga* e que esta base não seria psicológica, mas o próprio cristianismo (JUNG, 2012e, p. 76). Aqui também inicia-se uma outra discussão que é acalentada até os dias de hoje, na qual se questiona se experiências religiosas, tais como visões, seriam apenas patologia ou experiências de estados não-comuns de consciência¹³¹ (JUNG, 2013f, p. 67)), tendo em Jung um defensor desta última causa.

¹³¹ Este tema não será tratado nesta dissertação. Mas muito se tem a discorrer sobre ele. A psiquiatria atual ainda trata os estados não-comuns de consciência de um modo geral como patologia. Segundo Dalgalarrodo, na psicose, na forma de mania delirante e na esquizofrenia, esses estados são apresentados como delírios místicos ou religiosos (DALGALARRONDO, 2008, p. 220). O psiquiatra Stanislav Grof institui o conceito de emergência espiritual para tratar das experiências em estados ampliados de consciência, que podem se assemelhar a uma patologia, mas não o são. São crises psicoespirituais espontâneas que, se bem amparadas, geram uma maior maturidade psicológica e evidenciam o despertar ou o aprofundamento de um caminho espiritual. A consciência é mudada qualitativamente, mas, diferente das condições de delírio, ela não é deteriorada (GROF, 1997). Jung trata da mesma temática com o conceito de loucura divina em seu *O Livro Vermelho*. Ele critica a maneira de tratá-la como doença. Segundo Shamdasani, no capítulo xv, Jung apresenta uma crítica à psiquiatria contemporânea, dizendo que esta é incapaz de distinguir entre a psicopatologia e uma experiência religiosa (JUNG, 2013f, p. 67). O capítulo xiv recebe o título de *A Divina Loucura* e trata sobre a identidade entre Deus e o homem, a

Jung, durante sua viagem, tem um sonho sobre o santo Graal¹³². Após este sonho, ele se questiona novamente sobre seu papel frente ao que vem pesquisando. E se pergunta: “Que fazes nas Índias? É melhor que procures para teus semelhantes o cálice da salvação, o *salvator mundi* de que tens tanta necessidade. Não estás a ponto de demolir tudo o que os séculos construíram?” (JUNG, 1989, p. 248). Com isto, Jung demonstra mais uma vez que sua pretensão era a de compartilhar com o mundo as novas verdades espirituais e não apenas manter o conhecimento para si.

Com esta viagem, Jung compara Buda a Cristo, e percebe que este, pode ser entendido como Homem-Deus e, enquanto ser que sofre, é mais humano que Buda. Já Buda pairava acima do sofrimento e da alegria, se elevando acima da condição humana, ainda em vida (JUNG, 1989, p. 246). Esta comparação entre a visão ocidental de mundo e as tradições orientais, Jung já vinha desenvolvendo antes da viagem. Jung possuía a coleção traduzida dos *Livros Sagrados do Oriente*¹³³. Lá ele já havia lido sobre o conceito de si-mesmo e o relacionava com uma criança dourada, que pelo texto sagrado dos *Upanishads* chama-se *hiranyagarbha* (SHAMDASANI, 2013, p.270). A criança divina (JUNG, 2012c, p. 161) torna-se um conceito na obra junguiana. É o arquétipo da criança. Este arquétipo alude tanto a temas cristãos, como o menino Jesus, quanto a motivos pré-cristãos, como anões, elfos ou personificações da natureza (JUNG, 2012c, p. 159). Uma das características deste arquétipo é que pode significar “o aspecto pré-consciente da infância da alma coletiva” (JUNG, 2012c, p. 163). Assim como a mandala, este é também um símbolo da maturação da personalidade e meta do processo de individuação. É o futuro em potencial. Esta criança pode aparecer “no cálice de uma flor, sai de um ovo dourado ou constitui o ponto central de uma mandala (JUNG, 2012c, p. 161). A criança é, portanto, um símbolo para representar o princípio e o fim do processo de individuação. É a síntese, unidade (JUNG, 2012c, pp.166-167).

crítica da ciência, a crítica da institucionalização das religiões e a importância de ter a Cristo como modelo, não como imitação. O caminho de cada um é particular e único (JUNG, 2013f, pp. 291-295).

¹³² O *Santo Graal* é um mito que trata do cálice que Jesus usou na última ceia e onde ter-se-ia coletado o sangue de Cristo após sua crucificação. Jung porém não se preocupa com a narrativa ou possíveis fatos históricos. No livro *Psicologia e Alquimia* ele aborda o tema do Graal como analogia ao vaso hermético da alquimia, ao ventre que gera a criança divina ou ao centro da mandala (JUNG, 1990, p. 191).

¹³³ [tradução nossa]. Os *Sacred Books of the East* são 50 textos sagrados de diversas tradições religiosas orientais e que foram inicialmente traduzidos entre os anos de 1879 e 1910 pela editora da Universidade de Oxford, sob a supervisão de Max Muller. Em 2008, a maior parte desta coleção foi scaneada e atualmente se encontra disponível para domínio público pelo site: <http://sacred-texts.com/sbe/index.htm>.

Outro tema ao qual Jung se atém sob influência das tradições do oriente é o da natureza psicológica do mal¹³⁴. Segundo sua interpretação, o oriental aceita tanto o bem quanto o mal de sua natureza. São ambos um único fenômeno (JUNG, 1989, p. 242) e devem ser integrados à psique total. Da mesma forma, são incluídos os temas referentes à sexualidade e à espiritualidade (JUNG, 1989, p. 242).

Em 1912, em *Transformação e Símbolos da Libido*, Jung já trata sobre os *Upanishads* (SHAMDASANI, 1996, p. xix). Em 1930, Jung conhece Heinrich Zimmer¹³⁵, um estudioso das tradições hindus, e lê seu trabalho sobre *yoga* (JUNG, 1989, p. 330). Em 1932, profere os seminários sobre *yoga kundalini* fazendo diversas comparações. Entre elas estão os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (1491-1556), os *Yoga-sutras* de *Patanjali*, além de práticas meditativas e a alquimia medieval. A produção teórica sobre este tema na obra de Jung é vasta. São diversos textos, dentre eles dois relatos das viagens, o *The Dreamlike World of India* e *What India can teach us* (JUNG, 1989, p. 241). Há também *A ioga e o ocidente* (JUNG, 2012e, p. 67), *Considerações em torno da psicologia da meditação oriental* (JUNG, 2012e, p.100) e um prefácio para um livro de Zimmer traduzido para o português como o *Santo Hindu* (JUNG, 2012e, p. 119). Além destes, há ainda os seminários de 1930 chamados *Western Parallels*, *Amitayur-Dhyana-Sutra* e *Shrichakrasambhara*, dois seminários proferidos em 1938 e 1939 sobre os *Yoga-sutras* de *Patanjali* (SHAMDASANI, 1996, p. xxvii). Segundo Jung, todas estas práticas trabalhariam com o inconsciente e apontariam para a existência do processo de individuação (SHAMDASANI, 2013, p. 80). O *yoga* e seu simbolismo ofereceriam material para a interpretação dos processos derivados do inconsciente coletivo (JUNG, 2012e, p. 75). Dentre este simbolismo estariam as mandalas hindus chamadas *chakras*.

3.4.1. Os seminários de *yoga kundalini* e os *chakras*

¹³⁴ O problema do mal na obra de Jung não será aprofundado. Cabe a este tema o desenvolvimento de uma dissertação ou de uma tese. Ao incluir ou aceitar o mal como integrante da oposição bem-mal na psique, não significa gerar o mal ou defender o mal no âmbito do convívio social. Para Jung, cabe à moral o suportar e o agir frente às situações da vida (JUNG, 2001, p. 379). A moral seria uma das leis da vida (JUNG, 1991, p. 208). O problema maior é o inimigo que se encontra na própria psique (JUNG, 2001, p. 246). Desta mesma forma se pronunciava o tão conhecido defensor da paz, Mahatma Gandhi. Para ele, a não-violência era a postura correta e única a ser tomada. O trabalho para vencer o mal era no interior de si. Há uma discussão sobre o bem e o mal, a moral e a ética em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, no capítulo: *últimos pensamentos* (JUNG, 1989, pp. 283-306).

¹³⁵ Jung foi um grande admirador e amigo de Heirich Zimmer. Mesmo sendo um estudioso das tradições hindus, não chega a conhecer a Índia. Morre aos 53 anos (JUNG, 1989, p. 331).

Segundo Jung, os *chakras* são camadas psíquicas. Seriam também chamados de “[...] centros em forma de flor das diversas localizações da consciência” (JUNG, 2011b, p. 161). Estes centros se apresentariam desde a região do períneo até o topo da cabeça (JUNG, 2011a, p. 24). No *yoga kundalini*, estes *chakras* são chamados de *muladhara* (anexo E), *svadhisthana* (anexo F), *manipura* (anexo G), *anahata* (anexo H), *visuddha* (anexo I), *ajna* (anexo J) e *sahasrara* (anexo K) (SHAMDASANI, 1996, p. xxiv). Para Shamdasani, muitos autores trabalham estes centros como um corpo místico. Segundo sua interpretação, Jung trataria os *chakras* prioritariamente como uma interpretação psicológica (SHAMDASANI, 1996, p. xxiv). O simbolismo dos *chakras* haveria possibilitado a Jung o desenvolvimento de uma topografia arquetípica da psique e de uma narrativa sobre as etapas do processo de individuação (SHAMDASANI, 1996, p. xlv). Estas mandalas, segundo Jung, serviriam para unir a consciência individual com a personalidade divina superior do não-ego ou, em termos psicológicos, do inconsciente (JUNG, 2011b, p. 161). No seminário de *yoga kundalini*, Jung coloca que a chamada psicologia da mandala passaria então a se chamar psicologia do *yoga tântrico* (JUNG, 1996, p. 3). Proveniente da explicação de Hauer¹³⁶, Jung utiliza o termo *yoga tântrico* como sinônimo de *yoga kundalini*, mas pode-se também entender o tantra como o método no qual o *yoga kundalini* se expressa (SHAMDASANI, 1996, p. 3).

Muitos mestres hindus utilizaram o tantra como método para se atingir estados elevados de consciência. Um deles, Ramakrishna (1836-1886), foi estudado por Jung (JUNG, 2012e, p. 128). No tantra existem correntes que podem utilizar o tema da sexualidade e da morte em sentido simbólico ou em sentido literal (SHAMDASANI, 1996, p. xxiii), trabalhando inclusive com caveiras e fazendo práticas em cemitérios. Em sua biografia,¹³⁷ Ramakrishna narra sobre o tantrismo e a prática de se alimentar em crânios humanos ou meditar sobre aspectos repugnantes. A meta destas práticas era o desapego. Vê-se uma narrativa semelhante, lidando com aspectos repugnantes, quando Jung descreve em *O Livro Vermelho* uma de suas imaginações ativas:

¹³⁶ Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) foi um estudioso das tradições hindus. Devido ao posicionamento de Hauer favorável ao partido político de Hitler, tanto Jung quanto o círculo intelectual ao qual pertencia romperam relações, interrompendo a troca de ideias sobre o yoga. Hauer chegou, a partir dos estudos orientais, a se afastar do cristianismo e criar um novo movimento religioso, chamado *German Faith Movement* (SHAMDASANI, 1996, pp. xli-xlii). A crítica ao nazismo foi analisada por Jung em um estudo comparativo ao deus *Wotan*, que aparece nas *Obras Gerais*, em *Aspectos do Drama Contemporâneo* (JUNG, 2011d, pp. 28-51).

¹³⁷ A história de Ramakrishna e o diálogo com seus discípulos é narrada em um livro chamado *The Gospel of Sri Ramakrishna* (GUPTA, 1942).

Ajoelhei-me nas pedras, separo um pedaço do fígado e o enfio na boca. Minhas entranhas trazem o vômito até a garganta — lágrimas saem de meus olhos — suor frio sobre minha testa — um gosto insipidamente adocicado de sangue — engulo com esforço desesperado — não vai — mais uma vez e outro — quase desmaio — deu certo. O repugnante se consumou (JUNG, 2013f, p. 286).

A preocupação de Jung sobre o tantra residia na busca da unidade atingida a partir da união de *Shiva* e *Shakti*. *Shiva* seria o ponto central não desenvolvido, enquanto *Shakti* o princípio feminino que o circunda. *Shakti* é representada simbolicamente como serpente (JUNG, 2011a, p. 137). Com esta narrativa de *O Livro Vermelho*, Jung entra em contato direto com sua alma. Só após esta vivência, sua alma em forma feminina despe seu véu e se revela (JUNG, 2013f, p. 286-287). Esta serpente quando acionada, seria o processo de *kundalini* que se inicia. A *kundalini*, assim como a flor de ouro, seria para Jung, o mesmo movimento de tornar consciente o inconsciente e de tornar uma a consciência e a vida (JUNG, 2011e, p. 30). Com a *kundalini*, isto se daria a partir da união entre *muladhara*, o *chakra*-base e *ajna*, o mais alto *chackra*.

Para o tantra, existiriam, segundo Hauer, três aspectos da realidade, sendo o primeiro *sthula*, o segundo *suksma* e o terceiro *para*. Seguindo esta explicação, *sthula* seria o aspecto mais denso, a realidade como ela é vista conscientemente. Já *suksma* é o que está por detrás desta realidade, como uma força dinâmica e sutil e que seria entendida em termos psicológicos como arquétipos e filosóficos como o *eidos*¹³⁸ de Platão (JUNG, 1996, pp. 9-10). Por último, *para* seria a causa primeira, a que se refere à esfera religiosa. (JUNG, 1996, pp. 6-7). Assim como Jung enfatiza que não trata sobre Deus em sua obra de forma metafísica, também nos seminários sobre yoga, diz que não tratará sobre *para*, por este se referir ao aspecto metafísico (JUNG, 1996, p. 7). Da mesma forma como faz com sua obra geral, Jung não nega a existência do campo metafísico, mas percorre outros caminhos a fim de tornar seu estudo possível.

O processo de *kundalini*, portanto, é o percorrer de cada *chakra* e o entendimento que cada um destes *chakras* é uma mandala, um mundo próprio com seus três aspectos de realidade: *sthula*, *suksma* e *para* (JUNG, 1996, p.13). A realidade objetiva se interliga com a noção de filosofia e religião no interior de cada uma destas mandalas (SHAMDASANI, 1996, p. xxi). Jung afirma que dentro da metafísica há

¹³⁸ Segundo Souza Neto, o *eidos* de Platão é “o princípio de todo o ser e de todo o saber. O que ele não é em sentido próprio, ele o fundamenta ou origina [...]. Ele é ainda o fundamento do múltiplo enquanto multiplicidade transcendente e transcendental [...] É ele, enfim, o UNO em que tudo se resolve em seu ser, o próprio SER em absoluto [...]” (SOUZA NETO, 1982, p. 38).

psicologia (JUNG, 1996, p. 29) e que para se tratar de psicologia é necessário incluir também a filosofia (JUNG, 1996, p. 9). E é desta psicologia que ele se utiliza. Uma psicologia que inclui outros saberes. Que não entra em choque por ter um limiar maior que o estabelecido pela ciência moderna ou pela religião institucionalizada. Há uma crítica clara à visão psicológica que demarca uma separação entre o que é religioso, o que é filosófico e o que é psíquico (JUNG, 1989, p. 302). Para ele, a cisão entre ciência e religião é uma “brecha catastrófica” (JUNG, 1990, p. 30). Com a visão de uma psicologia mais ampla do que a tradicional, é possível aceitar que Deus pode exprimir-se através da alma humana, que os arquétipos do inconsciente coletivo, que, segundo Jung, podem ser demonstrados empiricamente, são correspondentes aos dogmas religiosos (JUNG, 1990, p. 29) e que o si-mesmo é *atman-purusha*. Na tradição hindu, a noção de *atman-purusha* se refere ao que é livre de opostos, aquele que abarca o todo. Com esta compreensão, Jung entende que a meta da individuação, o si-mesmo, “não está apenas em mim mas em todos os seres” [...] O homem, a partir do si-mesmo, torna-se o receptáculo da graça divina (JUNG, 2013c, pp. 210-211).

3.4.1.1. *Os chakras e o processo de individuação*

O chakra-base ou a primeira mandala, chamada *muladhara chakra* é também chamada por Jung de mandala do mundo (JUNG, 1996, p. 14). Aqui, simbolicamente, todos os deuses dormem, dorme *kundalini* e também dorme o si-mesmo. São as raízes mundanas que sustentam o homem, suas tarefas cotidianas, as necessidades de sobrevivência, seus instintos, suas ilusões. Este mundo inteiro da consciência que aparenta ser a totalidade é apenas uma semente para o futuro, uma potencialidade (JUNG, 1996, p. 26). Este *chakra* situa-se fisicamente no períneo. Com o despertar da energia *kundalini*, inicia-se um movimento ascendente¹³⁹. Este início não se dá por obra do acaso. Segundo Jung, isto ocorre a partir de uma mente purificada ou pela graça divina. É a grande aventura humana e também uma urgência divina (JUNG, 1996, pp. 20-21). Assim, a explicação de Jung não se atém ao puramente psicológico. Se movimenta entre explicações psicológicas e ao mesmo tempo religiosas. Assim como o *chakra* tem uma conotação da existência pessoal e do processo de individuação para que

¹³⁹ A percepção de que a energia sobe é uma percepção, segundo Jung, oriental e, para os ocidentais, o movimento seria o oposto. *Muladhara* poderia se situar no topo da cabeça e ir descendo. O movimento também pode ser considerado do exterior ao profundo, do consciente ao inconsciente ou também como visto pela mandala, uma circumbulação (JUNG, 1989, p. 174).

o ser alcance seu objetivo maior, *muladhara* também significaria o grande corpo do mundo cósmico, onde tudo se inicia. É uma semente mais abrangente. O que o homem vê como história e evolução humana é, no plano do primeiro *chakra* apenas o início, um grande berçário da humanidade (JUNG, 1996, p. 25).

De *muladhara*, passa-se para o *chakra* seguinte, chamado *svadhistana*, representado pelo mar ou com a significação de ser o início da entrada para o inconsciente. Comporta não apenas o inconsciente, mas o mundo da eternidade (JUNG, 1996, p. 26). Jung o denomina também *chakra* do batismo ou renascimento, explicando que há uma morte simbólica para que se possa nascer um novo ser, uma nova vida (JUNG, 1996, pp. 16-17). O que se inicia com o despertar da *kundalini* não é um desenvolvimento pessoal. Ele é impessoal. O homem faz apenas parte dele e assim não deve identificar seu consciente com os processos que se desenvolvem aqui. Corre-se o risco de inflar o ego¹⁴⁰ e adoecer. Jung aqui demonstra que o inconsciente coletivo não é pessoal. Faz parte de toda a humanidade e não apenas dela, de todo o cosmo. Desenvolver-se ao longo do processo de individuação significa desidentificar-se com o ego e sentir-se na proximidade com todos os outros seres e com o universo. Segundo Jung, este entendimento, tão próprio dos orientais é também compreendido pelos místicos (JUNG, 1996, p. 28). Desta forma, o objetivo da prática oriental é, segundo Jung, semelhante ao da mística ocidental. O que ocorre é o deslocamento do centro da gravidade do ego para o si-mesmo. Assim como o eu desaparece no si-mesmo em termos psicológicos, na compreensão religiosa, o homem desaparece em Deus (JUNG, 2012e, p.124). Poderia se pensar que esta é apenas uma análise psicológica da religião, neste caso, do *yoga kundalini* ou que o seminário sobre esta tradição oriental é um paralelo ao processo de individuação, como é apontado por Barbara Hannah (HANNAH apud SHAMDASANI, 1996, p. xxxiii). Mas este processo, entendido a partir da *kundalini*, mostra que não é um simples desenvolvimento de personalidade. É o desenvolvimento do material proveniente do inconsciente coletivo, da vida impessoal. Os símbolos mandálicos expressos pelos *chakras* são também, segundo Jung, um simbolismo iniciático e um mito cosmogônico (JUNG, 1996, p. 30), aproximando-o de aspectos religiosos. Para se iniciar este caminho, e se aproximar do divino, deve-se

¹⁴⁰ O eu, também chamado de ego, pode se defrontar com o inconsciente sem uma atitude crítica. Neste caso, o inconsciente pode assimilar o eu. Este se unifica com as figuras inconscientes, formando projeções. Em um sentido inverso, as figuras do inconsciente podem ser assimiladas ao eu, podendo demolir a consciência. Ambos os casos são considerados inflações do ego, desequilíbrios entre o consciente e o inconsciente (JUNG, 2011c, pp. 36-38).

escapar das demandas da existência pessoal e ir em direção à existência não-temporal (JUNG, 1996, p. 31).

A terceira etapa do processo ou a terceira mandala é *manipura*. Adentrando o inconsciente, percebe-se a abundância do poder divino (JUNG, 1996, p. 32). É também o mundo do fogo, plenitude de energia, localizado no plexo solar (JUNG, 1996, p. 34). Acima de *manipura*, está *anahata*, ou o *chakra* cardíaco. Segundo Jung é o *chakra* que se refere ao vento (JUNG, 1996, p. 36) e é aqui que se descobre *purusha* ou o si-mesmo no coração dos homens. É tanto o centro dos sentimentos quanto dos pensamentos (JUNG, 1996, p. 44).

A etapa seguinte, *visuddha*, seria o centro etérico, aquele que tudo penetra (JUNG, 1996, p. 42). Segundo Jung, o estado da humanidade ainda estaria em *anahata*. O homem de um modo geral não teria atingido a capacidade de entender o que seria uma vida cósmica ou unicamente psíquica. Em suas palavras:

[...] nós nos tornamos conscientes de *purusha*. Mas nós não confiamos ainda na segurança da existência psíquica, e portanto não atingimos *visuddha*. Nós ainda acreditamos em um mundo material construído de matéria e forças psíquicas. E nós não conseguimos conectar a existência psíquica ou substância com a ideia de alguma coisa cósmica ou psíquica. Nós ainda não encontramos a ponte entre a física e a psicologia. Portanto, coletivamente, nós ainda não cruzamos a distância entre *anahata* e *visuddha* [...] Em *visuddha* nós atingimos uma concepção de mundo além da concepção atual [...] o mundo onde a psique está nela mesma, onde a realidade psíquica é a única realidade¹⁴¹ [...] (JUNG, 1996, pp. 46-47).

A partir deste *chakra*, Jung diz que apenas pode refletir sobre eles, mas não se chega até uma compreensão plena a menos que o viva em sua própria experiência (JUNG, 1996, p. 47). Estes seriam *ajna* e *sahasrara*. Assim também, pode-se falar de Deus. Mas o conhecimento e o entendimento sobre Deus existem apenas para quem tem a experiência psíquica, para além desta conexão pessoal de tempo e espaço (JUNG, 1996, p. 56).

Para Jung, este é o início de um entendimento sobre o futuro da humanidade. Ainda não se possui esta compreensão e ela estaria a milhares de anos distante. O que se

¹⁴¹ [tradução nossa] “[...] *we become aware of the purusha. But we do not yet trust the security of psychical existence, so we have not reached visuddha. We still believe in a material world built of matter and psychical force. And we cannot connect the psychical existence or substance with the idea of anything cosmic or physical. We have not yet found the bridge between the ideas of physics and psychology. Therefore collectively we have not crossed the distance between anahata and visuddha [...]* For in *visuddha* we reach beyond our actual conception of the world [...] the world where the psyche is in itself, where the psychical reality is the only reality [...]” (JUNG, 1996, pp. 46-47).

analisa a partir daqui é apenas teórico e especulativo. E os símbolos se apresentam como ferramentas de auxílio. Quando se atinge a penúltima mandala, *ajna chakra*, a psique ganha asas. Deus, que dormitava em *muladhara*, torna-se, totalmente desperto. Seria a união com o poder de Deus, a realidade psíquica, a única realidade. Seria o não-ego ou o si-mesmo. E isto, nas palavras de Jung “é Deus”¹⁴² (JUNG, 1996, p. 57). Segundo Jung, neste nível de compreensão se está em harmonia e em identidade com o todo, inclusive com a natureza. “Cada árvore, cada pedra, cada alento de ar, cada rabo de rato — tudo isto é você; nada há que não seja você”¹⁴³ (JUNG, 1996, p. 59). Já na última mandala, *sahasrara*, no topo da cabeça, não há mais objeto, não há mais Deus. Há apenas unidade, nirvana (JUNG, 1996, p. 57).

Jung encontra na filosofia hindu equivalência com sua psicologia do inconsciente (JUNG, 2012e, p. 115). Mesmo que para o hindu a noção do si-mesmo seja metafísica e para Jung, seja psicológica, Jung trata de unir ambas as ideias e dizer que o conceito de si-mesmo na psicologia analítica possui uma sintomatologia religiosa (JUNG, 2012e, p. 123). Essa sintomatologia não possui nenhum quadro patológico. É na visão de Jung o movimento de uma psique saudável em busca da expressão da sua plenitude.

Jung transita entre conceitos de diferentes tradições e dialoga entre elas com enorme facilidade. Mesmo se considerando cristão, buscou respostas em tradições outras que não eram nada conhecidas em seu tempo. As tradições são realmente distintas. Não há como igualá-las. Mas Jung tentou encontrar um princípio onde diferentes caminhos poderiam convergir. E esta chave estava em Deus. Um Deus que é amor, um Deus que pode ter muitas manifestações. Como diz Michael Amaladoss, citando o texto hinduísta *Rig Veda*, “O ser é um só; os sábios o chamam por vários nomes” (AMALADOSS, 2006, p. 170). Ainda este autor segue citando Ramakrishna: “Pode-se perceber Deus por meio de todas as vias. Todas as religiões são verdadeiras. O que importa é chegar ao telhado” (RAMAKRISHNA apud AMALADOSS, 2006, p. 171) e também Rumi: “Olho para dentro, para a humildade. Esse rebaixamento rompido-aberto é a Realidade, não a linguagem! Esqueçam a fraseologia. Quero ardor, ardor” (RUMI apud AMALADOSS, 2006, p. 174). Este ardor é o que Jung parece querer também.

¹⁴² [tradução nossa]. “*And that is God*” (JUNG, 1996, p. 57).

¹⁴³ [tradução nossa]. “*Every tree, every stone, every breath of air, every rat’s tail — all that is yourself; there is nothing that is not yourself*” (JUNG, 1996, p. 59).

CAPÍTULO 4: MANDALA E A EXTENSÃO DO SI-MESMO E DE DEUS

Há uma velha lenda, muito bela, de um rabino a quem um aluno, em visita pergunta: ‘Rabbi, outrora havia homens que viam Deus face a face; por que não acontece mais isso?’ O rabino respondeu: ‘Porque ninguém mais, hoje em dia, é capaz de inclinar-se suficientemente’. É preciso, com efeito, curvar-se muito para beber no rio.

Carl Gustav Jung

Para Carl Gustav Jung, a psicologia da mandala oferece uma discussão profunda sobre os temas Deus e si-mesmo, que foram por ele exaustivamente trabalhados. Entretanto, não foi suficiente para encerrar a discussão sobre ambos. O próprio Jung foi humilde o bastante para dizer que não tinha a pretensão de se dizer dono da verdade última. Tinha consciência que ainda muito precisava ser dito e explorado.

Localizar tanto Deus quanto o si-mesmo em sua obra requer uma discussão sobre a interrelação entre a psicologia e a religião, seus limites e suas possibilidades. Até que ponto poder-se-ia considerar estes temas psicológicos ou religiosos?

Entendendo que, desde a construção do ser ter sido estruturada em uma noção de Deus que ultrapassa o Deus pessoal e se expande para o conceito de deidade ou de um Deus além de Deus, foi estabelecido um diálogo possível entre Jung e o zen budismo, a partir da própria leitura junguiana sobre o zen e sua admiração particular por Daisetz Teitaro Suzuki.

Este diálogo não se mostrou neutro. Proporcionou a discussão acerca de um si-mesmo que se desdobra e se relaciona não apenas com Deus, mas com a forma mandálica da *anima mundi*. Esta, dita como a mais perfeita das formas, torna plausível não apenas esta pesquisa mas possíveis e relevantes investigações acerca da construção do conceito de ser, de Deus e demais temas aqui relacionados.

4.1. MANDALA: ENTRE A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO

Para entender de que forma a mandala, como símbolo do si-mesmo e também como símbolo de Deus, se situa na teoria de Jung, é preciso trabalhar também com os conceitos psicologia e religião e entender de que forma os dois se relacionam. Se fosse possível diferenciar e manter distantes os limites entre a psicologia e a religião na obra junguiana, poderíamos utilizar um comentário de Aniella Jaffé, quando afirma que a psicologia de Jung se encontrava dentro dos limites do conhecimento científico e se restringia a fatos demonstráveis. Segundo ela, Jung era um homem de ciência, empírico e sua análise sobre a imagem de Deus era também uma constatação científica e objetiva. Isto nada contradizia a postura de Jung em sua vida pessoal, enquanto homem religioso. Neste caso, dizia ela, Jung tratava sobre Deus como experiência imediata, sendo possível então, demonstrar sentimentos religiosos (JAFFÉ, 1989, pp. 15-16).

Jung, porém, não tem a pretensão tão nítida de deixar separadas suas reflexões sobre a análise científica e sua vida pessoal. Em suas próprias palavras ele afirma: “Minha vida e minha obra são idênticas [...] O que eu sou e o que escrevo são uma só coisa” (JUNG apud JAFFÉ, 1989, p. 16). Segundo o psicólogo Geraldo José de Paiva, o cientista possui uma crença pessoal. A relação entre psicologia e religião pode se dar inicialmente na própria crença religiosa do cientista. Assim, estudos já foram desenvolvidos pesquisando-se a psicologia do cientista, e mais especificamente, sobre o posicionamento deste em relação à religião (PAIVA, 2002, p. 566). E isto é, ao longo de toda a obra de Jung, perfeitamente visível. Foi importante, a partir deste posicionamento, trabalhar com os diários, autobiografia, cartas pessoais, sonhos e desenhos de Jung, além de seus livros acadêmicos, para se ter uma visão mais abrangente de como Jung lida com estes conceitos.

Sua postura religiosa diversas vezes adentra suas concepções científicas e não demonstram estarem em antagonismo. Caminham lado a lado contribuindo para o esclarecimento de ambas as partes. A psicologia, segundo ele, não se colocaria para trazer novas verdades religiosas. Ela contribuiria para que as verdades religiosas fossem, através da experiência, possibilidades compreensíveis. De forma metafórica, para demonstrar o não antagonismo entre os limites da psicologia e da religião ao tratar sobre Deus, Jung traz o conceito *tipo*, que vem do grego e que significa batida ou algo que imprime (JUNG, 1990, p. 26). Em suas palavras:

O ponto de vista religioso coloca obviamente a ênfase naquilo que imprime, o impressor, ao passo que a psicologia científica enfatiza o tipo [...], o impresso, o qual é a única coisa que ela pode apreender. O ponto de vista religioso interpreta o tipo como algo decorrente da ação do impressor; o ponto de vista científico o interpreta como símbolo de um conteúdo desconhecido e inapreensível. Uma vez que o tipo é menos definido, mais complexo e multifacetado do que os pressupostos religiosos, a psicologia, com seu material empírico, é obrigada a expressar o tipo mediante uma terminologia que independe de tempo, lugar e meio (JUNG, 1990, p. 29).

Com isso, Jung demarca os limites daquilo que se pode expressar psicologicamente, mas não nega a existência do que existe para além da ciência. Para que se possa aprofundar esta compreensão acerca deste entrelaçamento, é preciso entender qual é a postura que Jung defende em relação a estes dois conceitos em contraposição ao desenvolvimento histórico de ambos.

Segundo Jung, há, no ocidente, uma separação entre a ciência e a religião, que se iniciou com o Renascimento. No momento em que surgiam descobertas geográficas e científicas, o pensamento foi rompendo com a submissão aos ditames da tradição religiosa (JUNG, 2012e, p. 68). Esta separação não era, segundo ele, saudável. A ciência não respondia às necessidades e às expectativas que a religião proporcionava, deixando uma lacuna difícil de ser preenchida. O conflito entre a ciência e a religião ocorre nas palavras de Jung da seguinte maneira:

Este conflito existe única e exclusivamente por causa da cisão histórica operada no pensamento europeu. Se não houvesse, de um lado, um impulso psicológico inatural para crer, e do outro uma fé, igualmente inatural na ciência, não haveria qualquer razão para este conflito. Seria fácil, então, imaginar um estado em que o indivíduo simplesmente soubesse e ao mesmo tempo acreditasse naquilo que lhe parecesse provável por estas ou aquelas boas razões. A rigor não há, forçosamente, uma razão para o conflito entre essas duas coisas. Na verdade, ambas são necessárias [...] (JUNG, 2012e, p. 70).

Entre as maléficas consequências desta cisão, o homem ocidental, para Jung, tem uma ciência da natureza mas não conhece sua própria natureza (JUNG, 2012e, p. 71). O homem teria cindido a fé e o saber. Seu intelecto estaria alienado de sua alma, de sua natureza interna e sua tarefa deveria ser a de tentar reavê-la (JUNG, 2012e, p. 72). Para isso, primeiramente, ele deveria “libertar-se de suas unilateralidades bárbaras” (JUNG, 2012e, p. 76). Com isto, Jung costura a importância da religião para a construção e o conhecimento do ser e não faz apenas uma reflexão sobre a religião. A religião se revela como base fundamental e estruturante de sua psicologia.

O diálogo existente entre psicologia e religião é anterior a Jung. Porém, é visto como entre duas áreas distintas que interagem entre si, mas com diversas possibilidades. Segundo o autor Antônio Ávila, desde o início da constituição da psicologia enquanto ciência, esta já está correlacionada com a religião. Wundt, o criador do primeiro laboratório de psicologia em 1879, relaciona a origem da religião com processos emocionais (ÁVILA, 2007, p. 22). Autores franceses como Ribot (1839-1916) viam a emoção religiosa ou experiências místicas como patologia (ÁVILA, 2007, p. 22). Todos estes estudos e muitos outros sobre o fato religioso, a partir da psicologia, contribuíram para a construção de uma psicologia da religião através dos nomes de William James, Starbuck (1866-1947), Flounoy (1854-1920) entre outros (ÁVILA, 2007, pp.24-25). Outra forma de relacionar estas duas disciplinas seria a partir de dentro de uma instituição religiosa e esta seria chamada então de psicologia religiosa, com um caráter confessional (ÁVILA, 2007, p. 11). Outra possibilidade de focar a relação das duas seria não chamá-la psicologia da religião e, tampouco, psicologia religiosa, mas mantê-la como psicologia e religião. Com isto, não se estudaria apenas a religião mas se disponibilizaria um diálogo mútuo (ÁVILA, 2007, p. 11). Há também um grupo de teóricos que colocam orientações psicológicas como uma alternativa para a religião. Segundo esta abordagem, não seria uma psicologia que estuda o fenômeno religioso, mas uma opção não-institucional de espiritualidade (ÁVILA, 2007, p. 12).

Não se pode enquadrar Jung em nenhuma destas categorias. Jung conceitua ambos os saberes como partes de um único todo. Estaria mais próximo do pensamento de autores tais como Cátia Cilene e Antônio Máspoli, que acreditam que a psicologia da religião é, desde sua origem, interdisciplinar. Possui em sua natureza fontes filosóficas, teológicas e sociológicas (RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 335). O conflito e a separação entre ciência e religião seriam doenças desenvolvidas pelo ocidente. Na visão positivista, segundo Jung, considera-se a matéria como uma realidade tangível e cognoscível (JUNG, 2012e, p. 13). Para Jung, entretanto, a matéria também é uma hipótese. Da mesma forma não se pode, segundo ele, provar a existência de algo transcendental. Assim, tanto a ciência quanto a religião trabalham com símbolos para falar de temas que escapam ao conhecimento direto. Acreditando que a simbologia de uma das partes é a única plausível e verdadeira, surge então o conflito entre os dois saberes (JUNG, 2012e, pp. 13-14). Para Jung:

O conflito entre ciência e religião no fundo não passa de um mal-entendido entre as duas. O materialismo científico introduziu apenas uma nova hipótese, e isto constitui um pecado intelectual. Ele deu um nome novo ao princípio supremo da realidade, pensando, com isto, haver criado algo de novo e destruído algo de antigo. Designar o princípio do ser como Deus, matéria, energia, ou o que quer que seja, nada cria de novo. Troca-se apenas de símbolo. O materialista é um metafísico *malgré lui* (JUNG, 202e, p. 13).

De que forma Jung aborda a ciência psicológica e sua relação com a religião é o que se desenvolverá a seguir.

4.1.1. Psicologia e sua relação com a religião

A psicologia inicialmente era vinculada à filosofia e à teologia. Apenas quando, a partir de Wundt, adquire um método científico inicial é que se separa para se tornar uma ciência (ÁVILA, 2007, p. 12). Jung parte de uma concepção de uma psicologia anterior ao entendimento materialista, ou, que o ultrapassa. A integração destes diversos saberes se daria a partir da compreensão da psique. Segundo Jung, o ser psíquico seria a única categoria do ser da qual se tem conhecimento direto. Seria a condição única e também fundamental da existência (JUNG, 2012e, p. 17). Toda a realidade é psíquica (JUNG, 2012e, p. 15). Esta concepção se embasa na gnose, na alquimia, nas tradições orientais. Este aprendizado, ele o fez ao longo de toda a sua vida. Porém, esta visão, embrionária, Jung a tem já no início de seu percurso acadêmico. Ainda estudante universitário, dos 21 aos 24 anos, Jung profere uma série de conferências intituladas *The Zofingia Lectures*, proferidas na irmandade estudantil de Zofingia, em seus anos universitários. Lá, já havia em Jung, uma valorização do indivíduo em relação ao social; a valorização do espírito e a crítica ao cientificismo e ao materialismo; reflexões acerca da metafísica e a comparação desta em relação aos limites da ciência; a possibilidade de se pensar uma ciência que contivesse a própria metafísica ou uma ponte que unisse ambas as áreas do saber. A valorização da experiência também já era claramente defendida e profere que a religiosidade deveria se fundar nesta experiência pessoal e na vivência do mistério (BEZINELLI, 2007, pp. 20-21).

Segundo ele, os valores espirituais se dariam no interior do homem. E este interior seria, na psicologia analítica, o inconsciente. Seria uma existência além do eu. Não se fala aqui do inconsciente pessoal. O mais próximo deste estado seria o inconsciente coletivo (JUNG, 2012e, p. 22). Este inconsciente seria a matriz espiritual, o lugar do nascimento das formas de pensamento e também o lugar do espírito universal

(JUNG, 2012e, p. 28). Assim, quando Jung utiliza o termo psicologia, insiste que não o faz no sentido “apenas psicológico”, como seus colegas materialistas. Esta visão, para Jung, prejudica a ciência, tornando o homem vazio e doente (JUNG, 2013f, p. 292). Segundo ela, a psique seria apenas um produto do processo orgânico do cérebro (JUNG, 2012d, p. 23). Ao contrário, Jung considera a psique como sendo o real (JUNG, 2012e, p. 51), a própria existência (JUNG, 2012d, p. 25). A psique é abrangente: engloba o físico e o espiritual (JUNG; WILHELM, 2011, p. 66). A psique seria o próprio universo (JUNG, 1989, p. 355). Em uma das reflexões contidas nos *Livros Negros*, Jung diz que o entendimento do real é muito difícil, principalmente após longos anos em que a humanidade vive dentro da “seriedade da ciência” (JUNG, 2013f, p. 273). Em *O Livro Vermelho* ele complementa esta passagem. A ciência é envenenada e “tirou-nos a capacidade de crer” (JUNG, 2013f, p. 251). Para o autor, as “verdades vivas da vida espiritual” seriam fundamentais e deveriam ser resgatadas (JUNG, 2013f, p. 273). Sua preocupação sobre a compreensão da psique em uma visão apenas materialista era grande. Dizia ele que os horizontes científicos deveriam se ampliar. Em suas palavras:

A questão discutida aqui é de importância para o futuro. A ciência apenas começou a ocupar-se seriamente da psique humana e sobretudo do inconsciente. Ao vasto campo dos fenômenos psíquicos pertence também a parapsicologia que nos informa sobre possibilidades inauditas. Já é tempo de a humanidade tomar consciência da natureza da psique, pois evidencia-se cada vez mais que o maior perigo que ameaça as pessoas provém de sua psique e, portanto, daquela parte de nosso mundo experimental da qual menos conhecimento tínhamos. A psicologia precisa de um considerável alargamento de seu horizonte (JUNG, 2011a, p.339).

Esse alargamento pressupõe aceitar ideias metafísicas, porém, trabalhá-las com suas expressões demonstráveis. Segundo ele, no evangelho de João, ou mesmo o livro do Apocalipse, as ideias eram tratadas de forma metafísica. A psicologia, para Jung, considera estas mesmas ideias como afirmações psicológicas ou modelos que são inacessíveis à experiência direta (JUNG, 2011b, p.332).

A mesma existência que inclui o psicológico, inclui também o religioso. E o religioso a que se refere Jung, também ultrapassa as fronteiras das instituições religiosas.

4.1.2. Religião e sua relação com a psicologia

Uma das grandes influências para a elaboração do conceito religião na obra de Jung foi o teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937). Otto trabalha com o conceito de numinoso. Ele o desenvolve por acreditar que a palavra *holy*¹⁴⁴ além de já trazer um sentido ético vinculado, seria insuficiente para descrever o sentimento único e original, eticamente neutro, que advém do contato com o religioso. O termo numinoso é em si uma categoria, um estado de espírito *sui generis* e irreduzível. Não pode ser ensinado. Com o exemplo, ele pode apenas ser evocado, despertado (OTTO, 1979, pp. 6-7). Este sentimento inicial do numinoso geraria consequências tais como a da noção da consciência ou o sentimento de ser criatura, dependente de um criador. Há um sentimento de dependência em algo maior. Este, porém, apenas surge a partir de um pressuposto inicial. E é apenas dado a partir da vivência do numinoso em si mesmo (OTTO, 1979, pp. 10-11), da experiência. Para Jung, é “o influxo de uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência” (JUNG, 2012d, p.19). Essa influência se apodera do homem, independe de sua vontade (JUNG, 2012d, p. 19). Com esta base teórica, Jung esclarece que não parte do conceito de religião institucionalizada nem de religião, enquanto profissão de fé. Ele a encara como “uma atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (JUNG, 2012d, p. 21), ou seja, uma vivência dentro do universo psíquico. Para esclarecer a diferença que estabelece entre religião e profissão ou confissão de fé, ele diz:

A confissão admite uma certa convicção coletiva, ao passo que a religião exprime uma relação subjetiva com fatores metafísicos, ou seja extramundanos. A confissão compreende, sobretudo, um credo voltado para o mundo em geral, constituindo, assim, uma questão intramundana. Já o sentido e a finalidade da religião consistem na relação do indivíduo com Deus [...] (JUNG, 2013g, p. 20).

Segundo ele, esta religiosidade deveria ser chamada “religião não confessional (não eclesial); portanto, um exercício não organizado, não coletivo e inteiramente individual da função religiosa” (JUNG, 2003 p. 192-193). Ao longo de toda a sua obra, Jung acentuou os aspectos inerentes a esta compreensão de religião, distinta de uma abordagem desta como confissão de fé. Este conceito de religião em sentido lato é atualmente valorizado por outros autores. Entre eles podemos citar Paul Tillich (1886-1965) e Keiji Nishitani (1900-1990). O teólogo Paul Tillich não concebe a religião

¹⁴⁴ Sagrado [tradução nossa].

como uma instituição e sim como uma dimensão. E esta dimensão abarca a inclusão da preocupação última da vida, sendo Deus, o conteúdo desta preocupação. Para Eduardo Gross, em Tillich, há a valorização do caráter ontológico da religião (GROSS, 2013, p. 64). Já Nishitani, filósofo da Escola de Kyoto¹⁴⁵, carrega como base uma visão oriental da vida, interligando os diversos saberes. Ele pensa a religião não apenas em um nível de relação com a transcendência, mas com a própria existência. Esta, incluiria a vida, a alma, o espírito e Deus. Para Nishitani, segundo James Heisig, “tudo o que toca a existência humana [...] tinha sua dimensão religiosa” (HEISIG, 2007, p. 394). A partir da reflexão de Tillich e Nishitani, percebe-se a religião em um sentido mais amplo. Ela é a consciência da realidade, um mundo prenhe de Deus. Para Faustino Teixeira, com este alargamento da visão de religião, não é possível conceber a existência humana e as sociedades sem a dimensão religiosa. É o mais profundo da alma humana; o infinito que habita no finito e Deus que é ao mesmo tempo transcendente e imanente (TEIXEIRA, 2014, p. 171). Tampouco poder-se-ia pensar a obra teórica de Jung sem esta dimensão. A religião, segundo Jung, estrutura o indivíduo (JUNG, 2013g, p. 21). Para John Dourley, há uma importância na reflexão sobre a religião na psique humana na obra de Jung. Esta seria a portadora de implicações para a sobrevivência da humanidade. Segundo este mesmo autor, a esperança para a humanidade residiria no simbolismo da mandala, chamada por Dourley de fê mandálica. As mandalas seriam essencialmente religiosas (DOURLEY, 1987, pp. 104-105) ou numinosas. O conceito numinoso, oriundo da teologia de Otto, orienta, portanto, não apenas a relação com Deus, mas aspectos fundantes da estrutura psicológica humana. O numinoso se torna parte da noção de arquétipo para Jung. Segundo Jung, os arquétipos “possuem caráter ‘cósmico’”. A partir disso, se explica sua numinosidade e, concomitantemente, seu “caráter divino” (JUNG, 2011c, p. 234). Jung insistia em afirmar que não se poderia falar sobre o metafísico, que se desconhece, mas apenas do que se experiencia. O que se demonstra empiricamente, mesmo que seja proveniente deste extrato metafísico, torna-se passível de discussão. E assim, em sua teoria, tudo o que se refere ao sobrenatural, transcendente e metafísico é determinado e explicado a partir do arquétipo (JUNG, 2012c, p. 120). Ao arquétipo, a princípio, não se tem acesso direto. Mas ele se apresenta como numinoso e

¹⁴⁵ Esta escola filosófica se tornou conhecida a partir de um grupo de pensadores japoneses. Entre seus principais representantes estão Nishida Kitaro (1870-1945), seus discípulos Tanabe Hajime (1885-1962) e Nishitani Keiji. Todos estes ocuparam cadeiras na Universidade de Kyoto (HEISIG, 2007, pp. 377-378).

então, é possível vivenciá-lo a partir de imagens e símbolos correspondentes (JUNG, 2011b, p. 98). E, seguindo em sua explicação, ele narra:

Todas as representações religiosas e metafísicas baseiam-se em fundamentos arquetípicos e, na medida em que for possível investigá-los, conseguiremos lançar um olhar, ainda que passageiro, atrás dos bastidores da história mundial, isto é, levantar um pouco o véu do mistério que esconde as ideias metafísicas e seu sentido. A metafísica é uma física ou fisiologia do arquétipo e seus dogmas (= fórmulas doutrinárias) formulam o conhecimento de ser dos dominadores, isto é, dos *Leitmotivs* predominantes e inconscientes do fato psíquico. O arquétipo é “metafísico” porque ele transcende a consciência (JUNG, 2011b, p. 98).

Tais como as características que se relacionam ao transcendente, o arquétipo, enquanto numinoso, é um conceito limite. Ele é caracterizado pela relativização do tempo e do espaço (JUNG, 2011b, p. 90). Esta psicologia alargada por conceitos teológicos ou religiosos, não se enquadra perfeitamente em uma ciência materialista e positivista. Jung diz que sua psicologia do inconsciente, por afirmar que matéria, tempo e espaço não são axiomáticos, se enquadraria mais em uma parapsicologia (JUNG, 2011b, p. 89). Seguindo esta linha de raciocínio, como então perceber a construção da psique humana? Como entender o que Jung quis afirmar sobre o processo de individuação? O processo de individuação, a partir da psicologia do inconsciente, seria então um “acontecimento metafísico” (JUNG, 2012f, p.128). A personalidade, para além do ego, que se une ao inconsciente, foi por ele chamada de personalidade divina superior do não-ego (JUNG, 2011b, p. 161).

Jung não nega a confissão de fé nem a importância do cristianismo. Mas defende a importância da vivência interna, da experiência direta, da numinosidade que não pode ser compartilhada, mas vivida. Por isso, na teoria de Jung não há críticas em relação às opções religiosas pessoais. Cada pessoa, dependendo de suas próprias raízes, pode possuir esta imagem arquetípica divina como Cristo, Buda ou qualquer outra expressão numinosa (JUNG, 2012e, p. 118). Tinha ele, porém, sua escolha pessoal e esta era o cristianismo. Em carta a Freud, ele compartilha o que acreditava ser o papel da psicanálise e que, com o rompimento da amizade de ambos e a criação da psicologia analítica, transfere este papel para sua teoria.

[...] os 2000 anos de cristianismo só podem ser substituídos por algo equivalente. [...] Concebo para a psicanálise uma tarefa bem mais ampla e sutil que a aliança com uma fraternidade ética. Creio que precisamos dar-lhe tempo para que em diferentes centros ela se infiltre no povo, para que vivifique nos intelectuais o sentido do mítico e do simbólico, para que

lentamente reconverta o Cristo no profético Deus da Vinha que ele foi, e desse modo absorva as forças instintuais extáticas do cristianismo com objetivo único de fazer do culto e do mito sagrado o que eles eram outrora — um ébrio festival de alegria onde ao homem fora dado existir no ethos e na santidade animal. Tal o desígnio e a incomparável beleza da religião antiga, que por necessidades biológicas temporárias que só Deus sabe quais são foi transformada numa instituição de misérias. Mas que delícias infindas, que volúpia jaz ainda latente em nossa religião, à espera de um retorno ao verdadeiro destino! Um desenvolvimento ético genuíno e exato não pode abandonar o cristianismo; forçoso é que se articule dentro dele, levando à realização mais perfeita o próprio hino de amor, a agonia e o êxtase quanto ao deus morrente/ressurgente, a força mística da vinha e o tremor antropofágico da Última Ceia — só esse desenvolvimento ético tem condições de servir às forças vitais da religião. Já um sindicato de interesses morre ao fim de 10 anos (McGUIRE, 1976, pp. 348-349).

Aqui, portanto, vê-se uma intenção de transformação do próprio cristianismo. Isto também não é inferido. Jung em diversos momentos evidencia este desejo. Não havia nele nenhuma vontade de seguir outras tradições religiosas. Se ousasse tal opção, dizia que o risco era muito grande. O homem ocidental teria suas raízes no cristianismo, e nele deveria permanecer (JUNG, WILHELM, 2011, p. 70). Para ele seria o cristianismo que criaria uma nova base para se atingir uma visão mais profunda da natureza do homem (JUNG, 2012e, p. 76). Ele acreditava que as verdades religiosas eram eternas, mas que deveriam se adaptar à evolução temporal. Existe, segundo ele, uma transformação psíquica. As verdades eternas necessitam da linguagem humana e esta última se modifica com o tempo (JUNG, 2012a, p. 80). Esta reflexão ocorre em *O Livro Vermelho* e Jung traz especificamente a figura de Cristo em evidência. Segundo ele, o caminho do Cristo termina na cruz. Ele viveu sua própria vida e não imitou ninguém. Assim deveria fazer o homem. Jung diz sobre sua experiência pessoal: “Também o meu caminho me leva à cruz, mas não à cruz de Cristo, e sim à minha cruz [...]” (JUNG, 2013f, p. 294). Para Jung não é mais possível pensar em Deus em um trono. O significado da experiência religiosa não acontece na tradição na igreja, mas no interior da alma (JUNG, 2012d, pp. 81-82). Segundo ele, esta postura estaria mais próxima dos cristãos da Antiguidade e da Idade Média. Estes cristãos teriam possuído um consenso universal que sustentava sua crença. Teria havido uma ligação entre o dogma e a experiência interior, tal qual a vivência de Paulo¹⁴⁶ no caminho de Damasco,

¹⁴⁶ “Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: ‘Saul, Saul, por que me persegues?’ Ele perguntou: ‘Quem és, Senhor?’ E a resposta: ‘Eu sou Jesus, a quem tu estás perseguindo. Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer’ [...] Saulo ergueu-se do chão. Mas embora tivesse os olhos abertos, não via nada. Conduzindo-o, então, pela mão, fizeram-no entrar em Damasco. Esteve três dias sem ver, e nada comeu nem bebeu” (BÍBLIA, 1985, Atos, 9: 3-9).

exemplificada por Jung (JUNG, 2011c, pp. 212-213). O cristianismo, para Jung, teria se transformado em um equívoco devido a própria superficialidade humana. Seguir a Cristo deveria ser compreendido como recondução do homem ao seu próprio interior e não transformar Cristo em objeto de culto (JUNG, 1990, p. 20).

Interiorizar esta experiência revelaria a intimidade da relação entre a alma e Deus. Seria a partir do interior do homem, de sua alma, que existiria a possibilidade da relação entre ambos. Em termos psicológicos, seria transpor para a consciência o arquétipo da imagem de Deus (JUNG, 1990, p.23).

O papel da psicologia analítica e de toda a educação deveria ser, segundo Jung, o de fazer o homem perceber esta imagem divina, torná-la consciente, desperta (JUNG, 1990, p. 25) e assim tornar o homem total (JUNG, 1990, p. 20). Afirmar que Deus é uma imagem não significa que não haveria um original para esta imagem. As imagens seriam réplicas exatas do original (JUNG, 2011b, p. 316). A imagem, fundamental para a psicologia do inconsciente, oferece não apenas um pressentimento do divino, mas seria a possibilidade desta relação. Ela protegeria o homem de uma experiência direta¹⁴⁷ (JUNG, 2012c, p. 17), a qual seria, como no caso do mito de Narciso, por demais avassaladora ou até mesmo fatal.

A imagem divina, que representa tanto a Deus, quanto o homem total, também chamada de si-mesmo, é o símbolo da mandala. A partir deste símbolo, é possível, na teoria de Jung, vivenciar o transcendente, relacionar-se com Deus, construir o próprio ser e entender o sentido último da vida. Jung não tinha aqui a pretensão de trabalhar com temas específicos. Sua intenção era a de formular uma teoria ampla, que respondesse aos mais profundos anseios do ser humano. E isto ele o faz a partir da compreensão do simbolismo da mandala. O que não é possível de se expressar em palavras multiplica-se através dos tempos em imagens circulares de singela beleza, lembrando o homem a respeito de sua verdadeira natureza e de seu papel no cosmo. Que caminho, portanto, é este oferecido pela mandala? Jung já dissera ser ele a

‘longissima via’, que não é uma reta, mas uma linha que serpenteia, unindo os opostos à maneira do caduceu, senda cujos meandros labirínticos não nos poupam do terror. Nesta via ocorrem as experiências que se consideram de ‘difícil acesso’. Poderíamos dizer que elas são inacessíveis por serem dispendiosas, uma vez que exigem de nós o que mais tememos, isto é, a

¹⁴⁷ Pode-se encontrar este tema no Velho Testamento: “E acrescentou: ‘Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo” (BÍBLIA, 1985, Êxodo, 33:20).

totalidade. Aliás, falamos constantemente sobre ela — sua teorização é interminável —, mas a evitamos na vida real (JUNG, 1990, p. 20).

Segundo Jung, foram poucos os homens que ousaram seguir esta senda. Ele mesmo não a expressa de forma tão clara. Em alguns momentos dizia que apenas a vislumbrara. Se chegasse mais próximo sabia que poderia tocar a morte (JAFFÉ apud SHAMDASANI, 2013f, p. 84). Foi assim quando narra o sonho da reunião de sábios¹⁴⁸. E foi assim quando deixara propositalmente¹⁴⁹ sua frase sem completar em *O Livro Vermelho*¹⁵⁰. Mas sua determinação lhe trouxe respostas. O entendimento sobre o conceito de Deus na obra de Jung esclarece de que forma é possível dimensionar a extensão e a pretensão da psicologia da mandala.

4.2. MANDALA E A EXTENSÃO DE DEUS

4.2.1. Dialogando com o zen budismo

Jung insistentemente trabalha com a noção de Deus em sua obra. Muitos teólogos se incomodaram com seu posicionamento e fizeram árduas críticas sobre seu trabalho (JUNG, 2011g, p. 33). Não era uma noção tradicional cristã. Jung, porém, se dizia incompreendido. Quando o acusaram de deificar a alma ele rebateu dizendo que o próprio Deus a havia deificado (JUNG, 1990, p. 25). Ao contrário do que os teólogos falavam, ele dizia que suas respostas no âmbito da psicologia seriam extremamente úteis para a teologia (JUNG, 2011b, p. 335).

Enquanto psicólogo, Jung necessitava de conceitos psicológicos adequados para sua teoria. Assim foi que utilizou o termo imagem de Deus. Não falaria aqui sobre o Deus metafísico; porém, o traria para o interior de sua teoria. Esta imagem era passível de ser vivenciada e discutida cientificamente. Assim, lidando com cientistas

¹⁴⁸ Neste sonho, Jung narra uma visão que teve sendo levado ao espaço cósmico, onde podia ver a Terra. De lá ele avistava a entrada de um templo de pedra e percebeu que se lá entrasse, entraria em um lugar iluminado, com um grupo de pessoas as quais ele realmente pertencia e teria as respostas que necessitava para todas as suas perguntas. Jung retorna do sonho sem entrar no templo. Relata: “Decepcionei-me profundamente; tudo parecia ter sido em vão [...] não me fora permitido entrar no templo, nem encontrar os homens entre os quais tinha o meu lugar” (JUNG, 1989, pp. 253-255).

¹⁴⁹ Segundo Aniella Jaffé, terminar o texto, para Jung, significaria a morte (SHAMDASANI, 2013, p. 84).

¹⁵⁰ A última frase de *O Livro Vermelho* diz: “Sei que foi tremendamente inadequado este empreendimento, mas apesar do muito trabalho e desvios, fiquei fiel, mesmo que nunca outra possibilidade...” (JUNG, 2013f, p. 498).

materialistas ele se protegia dizendo que não fazia afirmações transcendentais. Seu trabalho era empírico, se limitando a fenômenos psíquicos ao invés de asserções metafísicas. Não seria sua preocupação tratar sobre a verdade ou inverdade da existência de Deus (JUNG, 2003, p. 268). Para Michael Palmer, Deus, na obra de Jung, existiria como realidade psíquica, enquanto fator fundamental e psicologicamente demonstrável da experiência humana (PALMER, 2001, p. 164). Entretanto, a imagem arquetípica expressa enquanto imagem de Deus, advém de uma forma-Deus arquetípica, não acessível. No próprio entendimento de arquétipo, esta forma-Deus seria impessoal, atemporal e autônoma. Assim, tanto a imagem arquetípica quanto o arquétipo explicariam cientificamente o lugar de Deus e de suas representações na teoria junguiana. Os arquétipos poderiam ser hipóteses; entretanto, as imagens, enquanto visíveis, seriam passíveis de experiências científicas (PALMER, 2001, p. 179). Os arquétipos, mesmo não sendo acessíveis, seriam reais. Mesmo não sendo possível vê-los, eles produziram efeitos numinosos. O que se pode falar pode ser objeto da ciência. O que não se pode demonstrar seriam mistérios transcendentais (JUNG, 2002, p. 229).

Poder-se-ia pensar que Jung vem trazendo os diversos conceitos para abordar um mesmo tema. As diversas tradições, filosofias e autores que ele estudara, estariam, em um nível profundo, falando sobre algo semelhante. O mistério transcendental, em Nietzsche precisou morrer e dar lugar a novos deuses. Na mandala, se expressou tanto em seu centro, como na circunferência inteira. Em Mestre Eckhart se chamou de deidade e ultrapassou a noção de Deus pessoal. No taoísmo chamou-se de Tao. Falou-se dele no atingir do último chackra do yoga. Também foi mencionado na solidão abissal que se atinge com o caminho da libertação apresentado no *Bardo Thödol*. Seu perfume foi sentido na flor de ouro. Seria o tornar-se um todo ou a própria natureza de Buda. Foi também considerado o conceito de pleroma, apresentado em sua primeira mandala, em 1916. Pode ser chamado de si-mesmo. Este mistério então, se apresenta como o símbolo da mandala na teoria junguiana.

Em prefácio a uma das obras de Suzuki, chamada *A Grande Libertação*, de 1939, Jung apresenta alguns dos autores e conceitos acima citados para falar do significado de *satori* no zen budismo. O *satori* ou iluminação seria o libertar-se da falsa concepção do si-mesmo. Haveria então o si-mesmo, e um além do si-mesmo, que na teoria junguiana seria a diferença entre o eu e o si-mesmo. Este estado seria a “luz divina, o céu interior, a chave de todos os tesouros do espírito, o ponto central do

pensamento e da consciência, a fonte de onde brotam a força e o poder, a sede da bondade, da justiça, da compaixão e da medida de todas as coisas” (JUNG, 2012e, p. 79). Jung aponta para este mesmo estado do zen budismo em semelhança com a noção de deidade de Mestre Eckhart e relembra seu sermão sobre os pobres de espírito:

Quando saí de Deus, todas as coisas diziam: Há um Deus! Mas isto não pode fazer-me bem-aventurado, pois justamente com isso percebo que sou uma simples criatura. Mas é na ruptura, quando desejo permanecer pura e simplesmente na vontade de Deus e livre também da sua vontade, de todas as suas obras e do próprio Deus, então é que sou mais do que todas as criaturas, pois não sou nem Deus nem criatura: sou o que era e o que permanecerei sendo, agora e para sempre! Então recebo um impulso que me eleva acima dos anjos. Este impulso me torna tão rico, que Deus já não pode me satisfazer, mesmo em face do que Ele é como Deus e de todas as suas obras divinas, pois nessa ruptura percebo que eu e Deus somos uma e a mesma coisa. Eu sou então o que era, pois nem cresço nem diminuo; sou um ser imóvel que move todas as coisas. Aqui Deus não habita mais no interior do homem, pois o homem, com sua pobreza, alcançou novamente o que sempre foi e será eternamente” (ECKHART apud JUNG, 2012e, p. 83).

Esta definição de Deus aparece também em *Aion*, quando Jung, novamente através das palavras de Eckhart, cita que Ele é: “um não Deus, um não espírito, uma não pessoa, uma não imagem; e mais: como um ser uno, puro, luminoso, isento de toda dualidade, e neste uno devemos mergulhar por toda a eternidade, do nada para o nada” (ECKHART apud JUNG, 2011c, p. 231).

Esta relação do si-mesmo com Deus é novamente apresentada em *O Livro Vermelho*. Há uma tentativa de aprofundar o conceito de si-mesmo e de Deus. Jung, a partir da experiência direta, próxima do conceito de *satori* ou iluminação, diz que reconheceu a Deus. “Ele enche a alma de êxtase” (JUNG, 2013f, p. 424). E dando sequência às ideias semelhantes às de Suzuki ou de Eckhart, ele diz: “Por isso chegamos a Deus por cima do si-mesmo. O si-mesmo não é o Deus, ainda que cheguemos a Deus através do si-mesmo. O Deus está atrás do si-mesmo, acima do si-mesmo, também é o próprio si-mesmo quando ele aparece” (JUNG, 2013f, p. 424).

Este conceito de Deus é apresentado por Jung em *Resposta a Jó*. Este seria um Deus, “cuja figura não tem limites definidos e reconhecíveis, e que o envolve [o homem] por todos os lados, profundo como os fundamentos da terra e imenso como a vastidão dos céus” (JUNG, 2012f, p. 131). Esta ideia se assemelha ao conceito de deidade de Eckhart e é encontrada em místicos cristãos como Santa Tereza de Ávila e São João da Cruz. Também da mesma forma encontra-se em tradições orientais como é o caso do budismo zen de Suzuki, chamado por Jung de “uma das flores mais

maravilhosas do espírito oriental” (JUNG, 2012e, p. 81). Há neste conceito a radicalidade de se pensar em um Deus para além de Deus, um vazio ou um nada absoluto.

4.2.2. Deus além de Deus

No prefácio escrito para o livro de Suzuki, Jung valoriza esta noção de Deus presente no zen budismo. Neste, entretanto, não se fala diretamente em Deus. Há na realidade um não falar sobre este conceito, um silêncio. Este silêncio, da mesma forma como Jung se posiciona em não tratar do aspecto metafísico, é, nas palavras de Juan Martin Velasco, a “forma mais radical de preservar a condição misteriosa do último, o supremo, a que toda religião aponta [...]”¹⁵¹ (VELASCO, 1999, pp. 161-162). Segundo este autor, a presença de Deus só pode ser dita com o silêncio. É a experiência do vazio (VELASCO, 1999, p. 159).

Este Deus, se refere ao transcendente e ao mesmo tempo ao imanente. Ele ultrapassa a noção do Deus pessoal. Assim como em Eckhart, a deidade situa a essência de Deus para além de uma forma específica. Jung, com a chegada dos anos, pode vivenciar este Deus no contato com a própria natureza. Nas palavras de Jung, refletindo sobre outro mestre oriental diz:

Quanto Lao-Tse diz: ‘Todos os seres são claros, só eu sou turvo’, exprime o que sinto em minha idade avançada. Lao-Tse é o exemplo de homem de sabedoria superior que viu e fez a experiência do valor e do não-valor, e que no fim da vida deseja voltar a seu próprio ser, no sentido eterno e incognoscível. O arquétipo do homem idoso que contemplou suficientemente a vida é eternamente verdadeiro; em todos os níveis de inteligência, esse tipo aparece e é idêntico, quer se trate de um velho camponês ou de um grande filósofo como Lao-Tse. Assim, a idade avançada é ... uma limitação, um estreitamento. E no entanto acrescentou em mim tantas coisas: as plantas, os animais, as nuvens, o dia e a noite e o eterno no homem. Quanto mais se acentuou a incerteza em relação a mim mesmo, mais aumentou meu sentimento de parentesco com as coisas. Sim, é como se essa estranheza que há tanto tempo me separava do mundo tivesse agora se interiorizado, revelando-me uma dimensão desconhecida e inesperada de mim mesmo (JUNG, 1989, p. 310).

Esta natureza é, segundo Suzuki, o aprendizado de um novo olhar, um olhar a partir do coração. O homem sábio sente fome e come, sente sono e dorme. Da mesma

¹⁵¹ [tradução nossa]. O texto original diz: “*forma más radical de preservar la condición misteriosa de lo último, lo supremo, a lo que toda religión apunta [...]*” (VELASCO, 1999, p. 161).

forma que o sol brilha e a flor desabrocha. Quando se ultrapassa as fronteiras do ego, o coração, nas palavras de Suzuki, se alarga, e o homem é capaz de abranger a eternidade do tempo e o infinito do espaço em cada palpitação, na vida simples do cotidiano. “Faz-nos viver no mundo como se estivéssemos andando no Jardim do Éden (SUZUKI, 2011, p. 66). Deus é vivenciado nas coisas concretas da vida diária (SUZUKI, 2011, p. 65). Também passa a ser, na obra de Nishida, o nada absoluto ou a encarnação do nada absoluto no tempo (HEISIG, 2007, p. 383). Este nada não é um vazio infértil. É, ao contrário, uma dinâmica profunda entre o nada, a natureza e o eu e seria o mesmo que o conceito de si-mesmo ou o eu sem o eu (UEDA, 2004, p. 104); um ser absoluto que não pode existir sem um nada absoluto (HEISIG, 2007, p. 384). É também o “sem forma, inominável, inexplicável, incognoscível e inapreensível” (UEDA, 2008, p. 178). E então, encontra-se na obra de Jung, a mandala, que sintetiza em imagem o que não cabe mais em palavras. Dourley, a este respeito comenta que as mandalas seriam essencialmente religiosas e apontariam para a presença de Deus no centro do ser humano e para a necessidade da experiência religiosa. A mandala, portanto, seria “uma imagem de radical imanência divina, que fundamenta um senso de transcendência na psique individual exatamente à medida que provoca a união do ego com seu centro divino” (DORLEY, 1987, pp.104-105).

A partir do símbolo da mandala, é possível conectar-se com a impersonalidade mais fundamental que existe por trás da personalidade de Deus. O sentido desta imagem nem sempre é compreendida conscientemente. Nas palavras de Jung:

De fato, o inconsciente propõe uma desconcertante profusão de definições para essa coisa obscura chamada mandala ou Selbst (Si-mesmo). Parece até que estamos dispostos a continuar no inconsciente o sonho secular da alquimia, amontoando novos sinônimos sobre os velhos, para afinal sabermos tanto ou tão pouco quanto os Antigos. Não entrarei em detalhes acerca do que o lápis significava para os nossos ancestrais, nem sobre o significado que até os dias atuais a mandala tem para os lamaístas, os tantristas, os astecas e os índios Pueblo, ou ainda a ‘pílula de ouro’ para os taoístas e o ‘germe de ouro’ para os hindus. Conhecemos os textos que os descrevem vividamente. Mas o que significa o fato de o inconsciente apresentar com tanta obstinação um simbolismo tão abstruso a um europeu erudito? Na minha opinião, o único ponto de vista aplicável aqui é o psicológico. (Talvez haja outros, que não me são familiares). Deste ponto de vista (psicológico), tudo aquilo que pode ser agrupado sob o conceito global de mandala parece ser a essência de determinada atitude (JUNG, 1990, pp.194-196).

O psicológico da mandala, portanto, não é “só psicológico”. Envolve as profundezas do ser e sua total integração com Deus. Um Deus que ultrapassa o Deus

cristão e se mostra como essência no interior do homem e fora dele. O pensamento atinge o nível do vazio absoluto, fazendo com que o fundo da alma seja como o fundo de Deus e o fundo de Deus seja como o fundo da alma (UEDA, 2004, p. 75). É o si-mesmo que ultrapassa as fronteiras de si e abarca o outro e o todo.

A característica do si-mesmo, na concepção zen-budista, é um círculo vazio. Nas palavras de Ueda, “o eu-homem deve morrer definitivamente em função do querer do verdadeiro si-mesmo, que é abnegado” (UEDA, 2008, p. 170). E segue adiante afirmando que o homem deve deixar completamente todas as experiências e conhecimentos religiosos que possui. Deve abandonar sua própria religião e “ir para o verdadeiro si-mesmo [...]” (UEDA, 2008, p. 170), reforçando as palavras de Jung sobre a importância da religiosidade em oposição à uma instituição.

Para Jung, na maturidade de sua vida, a natureza ganha papel fundamental. Para o zen, também, “a natureza, como as flores florescem, como o rio flui [...] é o si-mesmo abnegado, a partir do nada (UEDA, 2008, p. 172). Segundo Jung, isto não é tarefa fácil. São poucos os homens que vivem no presente imediato. Só aquele que realiza o si-mesmo, que tem consciência plena de sua existência como ser humano está de todo presente (JUNG, 2013c, p. 85). A natureza aqui descrita, não está fora do corpo. Tudo está dentro, “céu e terra, montanhas e rios” (JUNG; WILHELM, 2011, p. 111). Ainda sobre este mesmo tema, Jung coloca que:

A integração reúne o múltiplo em um só [...] Procura em ti mesmo esses animais de sacrifício, e os encontrarás no teu íntimo, em tua alma. Compreende que dentro de ti mesmo (*intra temetipsum*) tens rebanhos de bois [...] rebanhos de carneiros e rebanhos de cabras [...] compreende que em ti também estão os pássaros do céu. Não te surpreendas ao dizermos que isso está em ti; compreende que és também um segundo pequeno mundo e que em ti estão Sol, Lua e estrelas (ORÍGENES apud JUNG, 2012c, p. 358).

Mergulhado no si-mesmo, no não-eu, há uma outra compreensão da realidade. Nas palavras de Ueda, “eu sou eu e você, isto sou eu” (UEDA, 2008, p. 175). É o próprio retorno do nada absoluto, que volta ao mundo. Mas aquela instância não é abandonada. Ela dá sentido ao cotidiano. Ela traz presença. O ser está aí, inteiro e pleno. É a unidade com todo o universo. Esta total unidade entre o si-mesmo, Deus e a natureza, inaugura uma análise sobre o conceito de *anima mundi*¹⁵². Este conceito na obra de Jung, assim como o si-mesmo, não foram desenvolvidos em sua plenitude.

¹⁵² Alma do mundo [tradução nossa].

Talvez, com o avanço das discussões ecológicas, ele a tivesse ampliado. Segue então uma reflexão sobre a imagem mandálica da *anima mundi* e sua relação com o si-mesmo e com Deus.

4.3. MANDALA E ANIMA MUNDI

Anima Mundi é um conceito anterior à Jung. Jung já dele ouvira falar nos tratados alquímicos e em Platão. Para Jung, Platão entendia o mundo como um segundo Deus. A alma do mundo seria uma imagem desdobrada de Deus (JUNG, 2013d, p. 29). Nas palavras de Platão, Deus, em sua criação, queria que:

[...] o corpo do mundo fosse polido e homogêneo, que todos os pontos de sua superfície distassem igualmente do centro, como também que constituísse um todo completo em si mesmo, e constasse, ele próprio, de partes perfeitas (íntegras). Quanto à alma, ele a colocou no centro deste mundo e a estendeu através de todo o corpo [...] (PLATÃO apud JUNG, 2013d, pp. 27-28).

As referências à *anima mundi* não se encerram aí. Jung, influenciado por Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), diz que a luz ou o espírito que tudo penetra seria a alma do mundo (JUNG, 2014, p. 84). Já em Abelardo (1079-1142), ela seria comparada ao espírito de Deus ou ao Espírito Santo (JUNG, 2000, p. 133). Assim, pode-se pensar em relacioná-la ao conceito de pleroma. Como algo que é etéreo e abrangente. Algo que pode estar em todas as partes. Este conceito próximo se encontra da ideia de mandala. A *anima mundi* é também o menor ponto e ao mesmo tempo envolve o mundo (JUNG, 2012c, p. 314). Ela, assim como Deus, que ultrapassa o pessoal, é a força natural, responsável por todo o fenômeno da vida e da psique (JUNG, 2000, p. 133). Jung possibilita relacionar este conceito com o si-mesmo, dizendo que a *anima mundi* seria a contraparte do *Anthropos*, ou seja, do homem totalmente realizado (JUNG, 2011c, p. 285). É a complementariedade necessária, os opostos que se necessitam para formar o todo. Um todo que vai além de uma *anima* ou um si-mesmo pessoal. Abarca o universo (JUNG, 2011c, p. 285). E unindo a ainda mais um conceito, a *anima mundi* seria uma imagem desdobrada de Deus (JUNG, 2013d, p. 29). Segundo Jung a *anima mundi* era considerada como a mais perfeita forma (JUNG, 2012d, p. 72). E segue dizendo que ela seria uma esfera que envolve Deus. No texto a partir do alquimista Johann Daniel Mylius (1583-1642), Jung entende que: “Deus ama-se a si mesmo, ao qual alguns chamaram de espírito intelectual e ígneo, que não tem

forma, mas pode transformar-se em qualquer coisa e identificar-se com todas” (MYLIUS apud JUNG, 2012d, pp. 114-115).

A expressão da mandala ganha sua configuração máxima na figura da *anima mundi* (anexo L). Ela, segundo Jung, seria a guia da humanidade (JUNG, 1990, p. 57). É o transcendente e o imanente. É *atman* (JUNG, 2012c, p. 314) e também, um pássaro, uma pedra ou uma flor.

Jung já dissera que a simplicidade não é uma das tarefas mais fáceis. Reduzir a noção ampla de mandala, si-mesmo e Deus, em uma única flor, a partir do entendimento de *anima mundi* faria sentido? Retornando ao zen, é possível entender até onde Jung pretendia chegar no entendimento da natureza humana. E que nesta, é possível sim compreender a simplicidade da existência em uma única flor.

4.3.1. A *anima mundi*, a natureza e a flor de *udumbara*

Uma das possíveis interpretações históricas remontam o início do zen budismo ao sermão da flor de *udumbara*¹⁵³ proferido por Buda Shakyamuni. Nele, Buda gira uma flor em sua mão e de todos os discípulos ali sentados, apenas Kasyapa entendeu a profundidade do ensinamento (JUNG, 2012e, p. 77). Esta iluminação, *satori*, ou a perda do eu, avança para o entendimento de que Deus vive na simplicidade da vida e da natureza, e se expressa em sua totalidade no simples florescer de uma flor. Já dizia Angelus Silesius (1624-1677) que “a rosa não tem porquê. Floresce porque floresce”. O zen ainda iria além e diria que a flor floresce como floresce (UEDA, 2004, p. 119), quebrando com toda a lógica de especulações interpretativas. O que prevalece não é o intelecto ou a razão.

A análise sobre a flor no zen budismo é ampla e profunda. Um dos princípios a que ela se refere é o da teoria da origemação interdependente, onde tudo o que existe é interconectado e dependente e também o da teoria da vacuidade, onde toda e qualquer

¹⁵³ Segundo Carvalho, “a *udumbara* é uma figueira da família da amoreira (*Ficus glomerata*). Suas flores crescem em torno do fruto e assim se parecem mais a uma casca que a uma flor. Por isso, as pessoas na Índia antiga consideravam a *udumbara* como uma árvore sem flor. Usavam-na então como símbolo do que ocorre muito raramente (no caso mais direto, a própria iluminação de Buda). No Sutra do Lótus se diz: ‘O Dharma é pregado muito raramente, como a flor de *udumbara* que aparece uma vez em cada era’ (CARVALHO, 2006, p. 16).

realidade é vacuidade (ANDRADE, 2015, p. 160). Ambas as teorias se inter-relacionam e se aproximam da análise junguiana sobre o conceito de *anima mundi* e uma possível interligação com o si-mesmo, ou seja, a *anima* do interior do homem que se estende para a *anima* do mundo.

Eihei Dogen (1200-1253), fundador da escola *soto* de zen-budismo trabalhou com ambos os princípios dizendo serem eles fundamentais para o budismo. Os princípios da originação interdependente e da vacuidade, foram chamados por Dogen de *kuge*, flores celestes, flores do espaço, ou flores do vazio, para representar a dimensão irreal e impermanente do mundo. “A flor é afirmada como flor, ao mesmo tempo que é também afirmada a sua codependência de originação – isto é, a sua vacuidade” (CARVALHO, 2006, p. 5). Ainda sobre a flor, nas palavras de Orimo, na “eclosão de uma só flor, o mundo inteiro se transforma, pois esse mundo é um mundo de ressonância onde todos os existentes fazem eco uns aos outros, posto que este eco do universo seja audível à nossa escuta concreta” (ORIMO apud TEIXEIRA, 2012, p. 707). A flor em sua verdadeira realidade não se distingue do homem que a vê. O homem e a flor se fundem em uma unidade absoluta (IZUTSU, 2009, p. 19).

Dogen fala da vitalidade de todo o universo, inclusive do que concebemos como seres inanimados, e da relação imediata entre todas as coisas. Distinto da concepção ocidental tradicional, um poço olha, uma montanha caminha, flores giram (CARVALHO, 2006, p. 15). A profundidade do sentido do giro da flor se refere à flor que o próprio Buda colheu para passar seus ensinamentos. Na obra de Dogen, esta flor se refere a tudo o que se faz e ao que se é, ao ser em si e a todos os seres existentes, todos conectados e unificados. Segundo este mestre zen, somos “tão somente um giro da flor de udumbara” (DOGEN apud CARVALHO, 2006, p. 17). Já para Jung, esta mesma visão se torna radical. Ela aponta para uma ruptura de uma visão ocidental tradicional, nem sempre compreendida pelos seus pares.

O si-mesmo que avança e se relaciona com a *anima mundi*, aponta para um si-mesmo que vive imerso na própria vida. “Nós não vivemos o si-mesmo, ele se vive” (JUNG, 2013f, p. 421), dizia Jung. Esta construção do ser, a partir do vazio absoluto, seria um despojamento do ser humano para que seja possível atingir o espaço profundo da religiosidade. Um espaço puro e simples onde as flores simplesmente desabrocham. A natureza seria o si-mesmo a partir do nada. É uma copertença do nada e da natureza (UEDA, 2008, p. 172). Um espaço onde a consciência é presença. Esta presença, esta

atenção plena ao momento presente, esta interconexão com o todo, é exemplificada no movimento da natureza e no comportamento do animal. Na singela poesia de Dogen temos que: “O eco dos vales e o grito dos símios nas alturas não fazem senão recitar sem cessar as escrituras” (DOGEN apud FAURE, 1987, p. 25). O animal é vivido pela vida. Para Jung, o cristianismo suprimiu o elemento animal (JUNG, 2013f, p. 298). Em suas palavras, “quem nunca vive seu animal vai tratar forçosamente seu irmão como um animal. Humilha-te e vive teu animal [...]” (JUNG, 2013f, p. 303). Esta vivência plena, relatada sobre o reino animal, e distinta do homem que vive a partir do eu, é também lembrada na poesia de Rilke (1875-1926):

Com todos os olhos a criatura vê / o Aberto. Só os nossos olhos estão / como que ao contrário e envolvem-na toda / como armadilhas em volta da sua saída livre. / O que no exterior está, sabemos-lo apenas através da face / do animal; pois já em pequena / voltamos a criança e obrigamo-la a olhar para trás, / para a Forma e não para o Aberto, tão / profundo na fisionomia do animal. Liberto da morte. / Nós vemo-la, só nós; o animal livre, pelo contrário, / tem atrás e si o seu declínio / e diante de si Deus e quando avança, avança / para a eternidade, tal como jorram as fontes (RILKE).

O aberto ou o sentimento de abertura é o que acontece quando apenas se deixa ir, se vive (UEDA, 2004, p. 29). O mundo, a partir desta abertura infinita, é experimentado em toda a sua profundidade (UEDA, 2004, p. 42). Esta diferenciação entre viver a partir do eu e viver a partir de um si-mesmo que se estende e se mistura com a alma do mundo foi percebida e questionada por Jung. Porém, não está tão clara a ligação entre o si-mesmo, Deus e a *anima mundi* em sua obra. Ele a insinua. Na segunda conferência de Tavistock¹⁵⁴, com a idade de 60 anos, Jung discute esta temática. Neste momento, porém, ele não pretende aprofundar esta questão, dizendo que não seria tarefa de um profissional de saúde. Caberia melhor para um filósofo, devido a sua complexidade (JUNG, 2011a, p. 76). Em suas palavras:

Trata-se de um problema filosófico e a sua conclusão requer um bom domínio da teoria do conhecimento. O mundo é aquilo que imaginamos. Só uma pessoa infantil julgaria que o mundo é realmente aquilo que pensamos. A imagem do mundo é uma projeção do mundo do si-mesmo, assim como este é uma introjeção do mundo. Mas apenas a mente de um filósofo caminharia além da imagem comum, em que existem coisas estáticas e isoladas. Se fôssemos além de tais imagens, causaríamos um terremoto na mente comum, o cosmo inteiro seria abalado, transformando as mais sagradas convicções e esperanças. E não vejo por que haveríamos de provocar tais

¹⁵⁴ Foram cinco conferências proferidas por Jung, no ano de 1935, em Londres.

inquietações. Não é bom nem para os pacientes, nem para os médicos; talvez seja bom para os filósofos (JUNG, 2011a, p. 76).

Esta projeção é, segundo o zen budismo, a própria realidade que se reflete ou se realiza no outro. O homem no mundo e o mundo no homem. O mundo seria uma só mente e tudo o que existe seria uma única cognição. O real se vê no aparente e o aparente se vê no real. Não há diferença entre ambos (IZUTSU, 2009, p. 43). Seria isto o que Jung estaria falando sobre o mundo e o si-mesmo? Em suas *Memórias*, Jung diz aprofundar o significado do conceito de si-mesmo a partir de um sonho que tivera. Narra que sonhara com um iogue meditando. Quando se aproxima vê que era seu próprio rosto. Despertando sobressaltado, ele comenta: “Ah! Eis aquele que me medita. Ele sonha e esse sonho sou eu” (JUNG, 1989, p. 280). Desta forma, falar sobre projeção e introjeção é falar também sobre o real, muito além do que a visão ocidental poderia conceber e compreender.

Não ousaria Jung adentrar por este campo teórico? Ofereceu suas ideias para outra área do conhecimento? Ele próprio dizia que muito ainda haveria a ser pesquisado. Por mais que tenha abordado o tema da *anima mundi*, sua opção esteve em deixar este conceito a parte da discussão sobre o si-mesmo e sobre Deus. Assim, definiu sua personalidade como dividida em duas esferas distintas, sendo que a primeira lidaria com a vida a partir da consciência do eu. Já a segunda, chamada de personalidade profunda, a partir do si-mesmo, é segundo ele, a que aponta para o reconhecimento e a importância de Deus e da religiosidade. A *anima mundi* não foi aqui incluída. Em suas palavras:

Por isso quem observa de fora aquilo que acontece só vê o que já passou e que sempre é a mesma coisa. Mas quem olha de dentro sabe que tudo é novo. As coisas que acontecem são sempre as mesmas. Mas a profundidade criadora da pessoa não é sempre a mesma. As coisas não significam nada, só significam em nós [...] Este sentido das coisas é o sentido supremo, que não está nas coisas nem na alma, mas o Deus que está entre as coisas e a alma, o mediano da vida, o caminho, a ponte e a ultrapassagem. Minha alma é meu sentido supremo, minha imagem de Deus, não o próprio Deus nem o próprio sentido supremo (JUNG, 2013f, p. 138).

Seriam estas duas personalidades suficientes para mostrar uma construção de ser vivida a partir do mergulho no vazio absoluto e que se alarga para além de si e abarca o mundo?

4.3.2. O espírito da época e o espírito das profundezas

Jung descrevera em suas *Memórias* uma diferenciação entre a personalidade que denominou como personalidade número 1 e personalidade número 2. A primeira se referia à vida cotidiana, com seus afazeres e responsabilidades. A segunda era a do homem solitário, mergulhado em suas reflexões religiosas, em comunhão com a natureza e com o cosmo (SHAMDASANI, 2013f, p. 5). A primeira seria o espírito da época e a segunda era o espírito das profundezas. Esta última seria o saber do coração (JUNG, 2013f, p. 121).

As duas personalidades não eram patológicas, tais como as dissociações em pacientes psiquiátricos. Segundo Jung, elas ocorrem em todo e qualquer indivíduo. A personalidade número 1 era a que possuía uma família, frequentava o colégio, tinha características pessoais de personalidade. Já a número 2, vivia em contato com a natureza, com os sonhos, em um domínio semelhante a um templo. Nesta não havia a separação do homem e de Deus (JUNG, 1989, p. 52). Poderia se dizer aqui que sua discussão refere-se a existência de dois planos, um temporal e outro atemporal; um finito e outro infinito; um feito de matéria, outro de espírito; um da mutabilidade e o outro imutável, um imanente e outro transcendente. Mas ambas as personalidades ao longo da vida de Jung eram conflitivas, buscavam ganhar espaço. Não havia um consenso e uma integração. A primeira queria livrar-se da melancolia da número 2. E a segunda achava que a primeira era a deprimida (JUNG, 1989, p. 79). O conflito se estendeu no momento em que Jung buscava fazer sua escolha profissional (JUNG, 1989, p. 83) e também em outras etapas de sua vida. Por vezes a número 1 acreditava que a número 2 era uma personalidade nada simpática, com temperamento descontrolado e afastada do mundo. Já a número 2 avaliava a número 1 com diversos defeitos, entre eles, preguiça, falta de coragem, estreiteza de espírito, falta de compreensão com os outros, além de não ser cristã (JUNG, 1989, pp.84-85). Havia sempre a predominância de uma das personalidades, nunca as duas juntas. Para Jung, ambas as personalidades eram importantes. A primeira era quem levava a luz e a segunda figurava como sombra. Assim, com a concretude dos estudos e da vida profissional, Jung foi percebendo uma separação maior entre ambas as personalidades.

Ia se identificando mais com a personalidade número 1 e a segunda se tornaria um fantasma, um espaço por demais vasto, com o qual ele não poderia identificar-se, e passou a existir como um fundo em sua vida (JUNG, 1989, p. 87). A este fundo é ao que, segundo Jung, as religiões se referem. Seria o homem interior, citado entre outros autores por Søren Kierkegaard, em contraposição ao homem comum. Para Kierkegaard, em seu discurso de 1843, *O Fortalecimento do Homem Interior*, pode-se compreender que por mais que as ações e as atuações no mundo existam, o autor está preocupado com o que se passa no interior do homem. Diz ele: [...] “bem-aventurado é aquele que, [...] cometendo em sua vida o erro de falar sobre o exterior ao invés do interior, mesmo que sua alma tenha sido de muitas formas enredada pelo mundo, entretanto foi novamente renovada no homem interior” [...] (KIERKEGAARD, 1999, p. 91). Por mais que Jung, para se inserir em sua vida familiar, profissional e social, privilegiasse a personalidade número 1, a consciência da importância do papel da número 2 nunca deixou de existir. E ele cita em suas *Memórias* a expressão antiga de que “Não saias, é no interior do homem que habita a verdade” (JUNG, 1989, p. 89).

Para Jung, foi necessário valorizar a personalidade número 1 para que pudesse se inserir em seu mundo social. Em *O Livro Vermelho*, diz: “Mas o pequeno, o estreito e o cotidiano não é nenhuma tolice, e sim uma das duas essências da divindade” (JUNG, 2013f, p. 110). Havia nesta personalidade um valor, e um valor não menos fundamental. Era também a divindade e era justamente necessário conservar sua chama (JUNG, 1989, p. 86).

Por mais que Jung acreditasse que precisava abrir mão da personalidade número 2, há em alguns momentos de seu trabalho, um relance, onde podemos perceber a necessidade de integração destas duas personalidades, e que esta integração é além de necessária, possível. Segundo ele, sua origem camponesa, ou seja, em comunhão com a natureza, possibilitava este encontro. No campo, segundo ele, “acreditava-se nessas coisas: elas são e não são ao mesmo tempo” (JUNG, 1989, p. 87). Em *O Livro Vermelho*, ele aborda esta temática dizendo que apenas uma balança entre ambas as personalidades seria divina. Apenas o espírito da época ou o espírito da profundidade não bastavam (JUNG, 2013f, p. 136). A solução então, encontra-se logo adiante, onde “profundidade e superfície devem misturar-se para que surja nova vida” [...] (JUNG, 2013f, p. 137).

De que forma pode-se trazer o infinito para o finito? Seria isto possível? Podem profundidade e superfície realmente se misturarem? Ainda segundo Kierkegaard, pode-se dizer que “o homem é a síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese (KIERKEGAARD, 1988, p. 195). Mas como é possível pensar em Jung, nesta possível síntese?

4.3. 3. O espírito presente

A síntese entre as duas personalidades é, na verdade, a integração entre o consciente e o inconsciente, que se dá através do processo de individuação. Estes, segundo ele, são duas realidades anímicas fundamentais (JUNG, 2012c, p. 288). Ambos são aspectos da vida. Assim, “a consciência deveria defender sua razão [...] e a vida caótica do inconsciente também deveria seguir o seu caminho [...]” (JUNG, 2012c, p. 288). A meta seria a de conduzir a personalidade em direção à totalidade (JUNG, 2012c, p. 289). Seria uma caminhada de vida inteira, unindo o ego e seus papéis sociais de um lado, e de outro, dando espaço para o mundo dos arquétipos, da alma e da religiosidade.

Jung não cria uma terceira personalidade em sua obra. Comentou sobre um possível “terceiro conciliador”. Este, porém, seria um lugar, o núcleo da psique, o si-mesmo, a meta última, o sentido da vida (JUNG, 2001, p. 380). Mas é possível pensar em uma personalidade número 3 com o próprio material de sua teoria, a partir da psicologia da mandala, e mais precisamente a partir da figura mandálica da *anima mundi*. Poderia ser chamado de *espírito presente*, já que a atenção plena no presente só é possível para o homem que integra o infinito em si. Assim como o animal, este homem não vive o tempo, ele é o tempo.

Segundo o autor José Carlos Michelazzo, para localizar o homem no tempo haveria três habitações. A habitação antropocêntrica se fundamenta pela dualidade, tais como as personalidades número 1 e 2 de Jung, valorizando a personalidade número 1. Há uma diferenciação e uma cisão entre o eu e o mundo. Há o homem e o externo ao homem, o que deve ser dominado. Nesta luta e esforço, a busca é a de bens materiais, prestígio e fama. O homem precisa se sentir o centro de toda a realidade; ter a supremacia sobre o mundo que o cerca. Neste tipo de existência, o tempo transcorre de

forma serial, de passado, presente e futuro e, de forma inexorável, para a morte (MICHELAZZO, 2012 p. 186).

A segunda habitação seria a existencial. Se evidencia aqui que o modo antropológico é ilusório. Esta se aproxima de uma ontologia fundamental, baseado em sua finitude pois o homem existe como tempo. Não obstante, há uma interdependência entre tempo e existência. É o início de um movimento que se aproxima do sagrado. Relacionando às personalidades de Jung, o espírito das profundezas se evidencia e se torna relevante. O homem o percebe e o valoriza (MICHELAZZO, 2012, pp. 188-189).

Esta aproximação com o sagrado vai abrindo espaço para uma existência humana ocupada com o divino. Segundo Michelazzo, é um verdadeiro salto do pensamento para o numinoso, do cálculo para o agradecimento, do objetivo para a unidade (MICHELAZZO, 2012, p. 194).

Este retorno ao ser se daria plenamente na terceira habitação, chamada de numinosa. Superado o antropocentrismo, haveria uma visão cosmocêntrica. O pensamento atinge o nível do vazio absoluto (MICHELAZZO, 2012, p. 197). Não há mais dualidade e nem centralidade na relação homem-mundo. O ser é tempo e o tempo é ser. A vivência deste estado, entretanto, não é constante. Pensar aqui em viver inteiramente desta forma, segundo Jung, não é possível. Mas a partir deste, o retorno ao mundo se faz de forma distinta. Segundo Santa Teresa de Ávila, este encontro com o sagrado ou o êxtase dele resultante deixa a memória esculpida e aponta para uma nova tomada de consciência de si e do mundo. É devido a esta experiência que há a verdadeira possibilidade de amar a si e aos outros.

Jung, aos 83 anos inicia sua autobiografia acreditando que o mais importante era narrar os acontecimentos onde “o mundo eterno irrompeu no mundo efêmero” (JUNG, 1989, p. 20). São seus últimos anos que evidenciam esta terceira personalidade, a que consegue mergulhar no sagrado e retornar ressignificando a simplicidade do cotidiano. Não mais é preciso eliminar uma das partes. As duas se integram serenamente. Assim é possível falar de Deus ou da natureza, com a mesma sacralidade. Nas palavras de Jung:

Ponho a palavra ‘Deus’ entre aspas, pois a natureza (eu inclusive) me parecia posta por Deus, como Não-Deus, mas por Ele criada como Sua expressão. Não me convencia de que a semelhança com Deus se referisse apenas ao homem. As altas montanhas, os rios, os lagos, as belas árvores, as flores e os animais pareciam traduzir muito melhor a essência divina do que os homens [...] (JUNG, 1989, p. 51).

A equação si-mesmo e Deus passa aqui a incluir a *anima mundi*. Ela não pode ser deixada à parte. Ela é parte integrante para o entendimento de um homem que vive a partir de sua mais profunda natureza. Ao mesmo tempo que a *anima mundi* tem a forma mais perfeita, ela pode transformar-se em qualquer coisa e identificar-se com todas (JUNG, 2012d, p. 114-115). Assim, nas palavras de Jung,

[...] a imagem do mundo que crescera comigo no campo, em meio a rios e florestas, entre animais e homens, num lugarejo adormecido à luz do sol, sob um céu onde passavam as nuvens e o vento, ou envolvido por uma noite escura e misteriosa. Esse lugarejo não era apenas um ponto no mapa; era organizado e cheio de um sentido oculto, como o vasto mundo de Deus. Os homens, aparentemente, nada sabiam desse sentido, e os animais já o haviam esquecido. Eu percebia isso no olhar triste das vacas, no olho resignado dos cavalos, na submissão dos cães, tão dependentes dos homens, e até mesmo na atitude segura do gato que escolhera a casa e a granja para sua morada e território de caça. Os homens também pareciam inconscientes como os animais: olhavam a terra sob os pés e, em cima, as árvores, a fim de ver como poderiam utilizá-las e com que finalidade. À semelhança dos animais, reuniam-se em grupos, acasalavam-se e lutavam entre si, sem perceber que habitavam o cosmos, o universo de Deus, a eternidade na qual tudo nasce e tudo já está morto (JUNG, 1989, pp. 68-69).

Este esquecimento dos homens também fora necessário a Jung em alguns momentos de sua vida. Ou fora ao cientista extremamente difícil conciliar aspectos que pareciam por vezes tão distantes, e que apenas na simplicidade das plantas e dos animais era possível vivenciá-lo (JUNG, 2013f, p. 180). Mas Jung a percebia em si. A partir da *anima mundi*, representada simbolicamente por uma pedra, ele vivencia toda a construção de seu si-mesmo ao longo de sua vida.

Na sua infância ele costumava ir para um lugar no meio da natureza para estar a sós consigo mesmo e se sentava em uma grande pedra. Refletindo sobre aquela época ele dizia: “Tenho a impressão de que naquela época sentia um vago parentesco entre a ‘pedra da alma’ e a pedra na qual me sentava” (JUNG, 1989, p. 38). E segue na reflexão sobre a pedra:

Ficar sentado em cima da minha pedra representava para mim, naquela ocasião, uma tranquilidade rara e singular. Por algum tempo me livrava das dúvidas. Ao pensar que era a pedra, os conflitos cessavam. ‘A pedra não sente incerteza alguma, não tem necessidade de exprimir-se, é eterna, vive milênios’ pensava. ‘Quanto a mim, pelo contrário, sou fenômeno passageiro consumido por todas as emoções, tal como uma chama que se eleva, rápida, e depois se extingue’. Eu era a soma de minhas emoções e a pedra intemporal era o Outro em mim (JUNG, 1989, pp. 49-50).

O parentesco que sentia com a pedra tratava sobre a profundidade da natureza do si-mesmo e de Deus. Segundo ele, a natureza divina existiria no ser humano, mas também em qualquer outra obra de Deus, fosse ela viva ou morta (JUNG, 1989, p. 70). Quando o si-mesmo supera o antropocentrismo, já não há mais homem e mundo: são um só.

Haveria Jung chegado ao extremo desta vivência? Logo antes de morrer Jung teve dois sonhos. Em relato de sua assistente particular, ela narra:

Dois dias antes de morrer ele estava longe, em alguma terra distante, e via coisas admiráveis. Estou certa disso. Ele sorriu muitas vezes e estava feliz. [...] Contou-me um maravilhoso sonho que havia tido e disse: 'Agora sei a verdade, mas há ainda uma pequena parte não preenchida, e, quando eu souber isso, estarei morto'. Depois disso teve outro sonho magnífico que me contou à noite. Ele viu uma enorme pedra redonda situada sobre um alto platô, e aos pés da pedra estavam gravadas as seguintes palavras: 'E este será um sinal da Totalidade e da Unidade' (DUNNE, 2012, pp. 244-245).

A partir do si-mesmo, passeia-se pelo cotidiano, vê-se uma pedra, a flor desabrochar ou o sol brilhar sob um outro olhar. Um olhar que ressignifica o cotidiano e a vida a partir de dentro do próprio ser. A mente é a que se abre para a realidade imanente, o próprio pulsar da vida, do simples e ordinário. A mudança é na vida interior. A mente se torna a não-mente, um vazio repleto de vitalidade. Essa mudança que se dá com a morte do eu egocentrado é onde se encontra a unidade e a totalidade. Chega-se ao si-mesmo, ao outro e também a Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Jung, há no estudo da mandala uma advertência ao gênero humano ameaçado de se perder no caos da sua inconsciência. O ocidental busca se satisfazer no exterior e o que falta é interioridade (JUNG, 2012e, pp. 128-129). É esta a que Jung pesquisa em sua psicologia e que busca insistentemente em sua vida pessoal. As mandalas, expressando essa interioridade, seriam, na visão de Jung, “um horizonte de esperança tão necessário em tempos de desordem” [...] (JUNG, 2011d, p. 55).

Desde sua primeira mandala, *Systema Munditotius*, Jung tateia no escuro em busca de respostas à construção do ser e ao posicionamento deste em relação ao mundo, ao cosmo e a Deus. Sua posição teórica não se manteve sempre a mesma. Oscilou entre posicionamentos marcadamente materialistas e posturas mais amplas. A insistência com que se posicionava dentro de parâmetros empíricos não se sustenta por completo. Sua base era metafísica. Seus estudos não se restringiram às posições psicológicas por mais que afirmasse que assim o fazia. Leu diversos autores e obras de forma profunda e obstinada. Suas leituras ultrapassaram a psicologia e percorreram a medicina, filosofia, física e religião. Leu sobre cristianismo, gnosticismo, budismo, taoísmo e hinduísmo. Cruzou as fronteiras do ocidente e do oriente. Não se satisfazia com o raso e nem com o apenas teórico. Trabalhou em seu experimento pessoal por diversos anos de sua vida.

Expressou suas ideias em livros, seminários, artigos, desenhos, cartas e diários. As mandalas o acompanharam de forma persistente. Seja proveniente do mundo externo, seja de seu próprio universo pessoal elas o conduziram a se questionar sobre a origem da psique e sua meta mais alta. Com sua geometria perfeita e seu simbolismo vasto, Jung pôde refletir sobre o homem e sobre Deus.

O estudo sobre a mandala na obra de Jung teve marcada importância. A partir dele é possível situar de que forma Jung compreende a psicologia e como lida com a religião, especialmente no que tange ao conceito de Deus. Desta forma é possível também situar a psicologia analítica frente a outras escolas teóricas e a postura de seu autor, em relação a sua própria época. É possível refletir sobre o simbolismo da mandala e suas possibilidades no campo da psicologia, da religião e no diálogo, ou entrelaçamento, entre estes dois conceitos na obra junguiana.

Com este tema, vemos um Jung que se situa em terreno desafiador, onde estavam grande parte de suas indagações: a religião. Mandala se liga ao conceito de Deus e a própria construção da psique. Não há como separá-los.

Estudando em profundidade o conceito de mandala, foi possível percorrer diversos outros conceitos na obra junguiana e ver, no limite, a extensão possível de se alcançar com este estudo. Se, a princípio, era clara a caminhada teórica possível, no meio do trabalho, as palavras falavam por si, conduzindo por si mesmas o caminho a seguir. Houve não apenas um “agarrar”, mas também um “ser agarrado” pela obra, dito em termos hermenêuticos.

Conceitos, como o de si-mesmo, têm, a partir de cada autor, sua especificidade. O cruzamento deste conceito em outros campos teóricos, como por exemplo o zen budismo, que poderia ter conotações outras, não foi feito de forma ingênua. Foi, a partir dos comentários do próprio autor, que esta comparação de conceitos tornou-se viável.

Não é possível situar Jung apenas como um cientista positivista e materialista. Suas ideias transitaram em ideias metafísicas e aí criaram bases seguras para toda a sua reflexão acadêmica. Neste aspecto, não há linearidade em sua obra. Jung insiste na empiria para comprovar suas hipóteses, porém, muitas vezes, percebe-se que sua intenção é impossível. Aceitar suas ideias como puramente científicas seria tentar enquadrar o que não é enquadrável. Não se tratam apenas de conceitos. Jung claramente fala do tema Deus e o insere em seu sistema. Não haveria como deixar de lado o que lhe era mais caro, mais precioso, em torno do qual seus pensamentos giravam

incessantemente. O tema da mandala proporcionou o estudo sobre Deus e quais são os limites deste estudo na obra junguiana.

Não houve aqui a intenção de buscar tratamentos terapêuticos ou situar a mandala em termos puramente psicológicos. Assim como seu autor, a busca se situou em terreno religioso.

A partir da mandala foi possível criar uma equação, onde não apenas o si-mesmo equivale a Deus, como passa a incluir igualmente a *anima-mundi*. Com isto, temos um si-mesmo que ultrapassa qualquer forma egóica e vai ao encontro do outro e do mundo. No processo de iluminação, ou neste encontro amoroso com Deus, há o retorno ao mundo e à simplicidade. Como se diz no ditado budista, o monge quando tem fome, come e quando tem sono, dorme. O encontro verdadeiro consigo, com Deus e com o outro viabiliza também o sentido da caridade e da compaixão.

Sua preocupação com a vida era religiosa. Por mais que o tema principal ou a área de estudo que exercia fosse a psicologia, a ênfase recaia no religioso. Como conselho final em uma conferência¹⁵⁵ sobre o processo de individuação, uma vez proferiu: “[...] sede humanos, buscai o entendimento, a visão intuitiva das coisas, e formulai vossas hipóteses, vossa filosofia de vida. Poderemos então reconhecer o Espírito vivo no inconsciente de cada indivíduo. E seremos como irmãos de Cristo” (McGUIRE; HULL, 1982, p. 100).

Jung, no final de seus dias, expressou sua vida na busca das verdades simples. Já não se preocupava com um Deus em um trono distante em alguma dimensão etérea. Seu Deus era o Deus de amor. Este seria o primeiro de todos os conhecimentos e a essência da divindade (JUNG, 1989, p. 305). Igualando os conceitos Deus e amor ele diz:

“Poderá dar ao amor todos os nomes possíveis e imagináveis de que dispõe; afinal, não fará mais do que abandonar-se a uma infinidade de ilusões. Mas se possuir um grão de sabedoria deporá as armas e chamará *ignotum per ignotius* (uma coisa ignorada por uma coisa ainda mais ignorada), isto é, pelo nome de Deus. Será uma confissão de humildade, de imperfeição, de dependência, mas ao mesmo tempo será o testemunho de sua liberdade de escolha entre a verdade e o erro” (JUNG, 1989, pp. 305-306).

Não tinha assim, como cientista ou como homem, a pretensão de ser o centro do universo, mesmo com todo o conhecimento que obtivera. Talvez neste fim estivera unindo suas personalidades número 1 e 2, a fim de compreender que a grande sabedoria

¹⁵⁵ Conferência Comemorativa do Tricentenário de Harvard. Seu seminário foi sobre os símbolos oníricos do processo de individuação (McGUIRE; HULL, 1982, p. 100).

está em unir transcendência e imanência. E, assim, o símbolo da mandala pode se expressar não apenas em formas grandes e perfeitas como também na simplicidade de uma flor ou de uma pedra.

Mandala fala de interioridade, da importância da subjetividade e do símbolo. É a partir da psique que se dá a relação com o transcendente. E esta mediação é permeada pelo símbolo. Mais precisamente, pelo símbolo da mandala. Mandala é símbolo de unidade e totalidade. A radical importância desta simbologia aponta para a integração entre o consciente e o inconsciente; para a construção do ser, sua relação com o outro, com o mundo e, fundamentalmente, com Deus.

REFERÊNCIAS

- JUNG, Carl Gustav. *A energia psíquica*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *A natureza da psique*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *A prática da psicoterapia*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- _____. *A vida simbólica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a, 1 vol.
- _____. *A vida simbólica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b, 2 vol.
- _____. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*, 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c.
- _____. *Aspectos do drama contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2011d.
- _____. *Cartas 1906-1945*. 1 vol, Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Cartas 1946-1955*. 2.vol, Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Cartas 1956-1961*. 3. vol, Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Civilização em transição*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013c.
- _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2011e.
- _____. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013d.
- _____. *Memórias, sonhos e reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

- _____. *Mysterium Coniunctionis*: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis: Vozes, 1988a.
- _____. *Nietzsche's Zarathustra*: notes of the seminar given in 1934-1939. v. I and II. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1988b.
- _____. *O espírito na arte e na ciência*. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013e.
- _____. (Org.) *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *O livro vermelho: liber novus*. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013f.
- _____.; WILHELM, Richard. *O segredo da flor de ouro*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *O símbolo de transformação na missa*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012c.
- _____. *Presente e futuro*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013g.
- _____. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Psicologia e religião*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012d.
- _____. *Psicologia e religião oriental*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012e.
- _____. *Resposta a Jó*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012f.
- _____. *Símbolos da transformação*: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *Sincronicidade*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *The psychology of kundalini yoga*: notes of the seminar given in 1932. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- _____. *The red book*. Philemon Series. New York – London: Norton & Company, 2009.
- _____. *Tipos psicológicos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. *Um mito moderno sobre as coisas vistas no céu*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011g.
- _____. *The Visions Seminars*. Zürich: Spring Publications, 1976.

OUTROS AUTORES

ALIGHIERI, Dante. *The Divine Comedy*. Tradução de Henry Wadsworth Longfellow. The Electronic Classics Series, PSU-Hazleton: Pennsylvania State University, [20--]. Disponível em: <<http://rampaks.com/pdf/of-dante-alighieri-pennsylvania-state-university>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

AMALADOSS, Michael. *Promover harmonia: vivendo em um mundo pluralista*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

AMARAL, Frei Valdemar do. (Trad.) NOTA de tradução. JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ANDRADE, Clodomir Barros de. *Budismo e a filosofia indiana antiga*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ARCURI, Irene Pereira Gaeta. Psicoterapia Junguiana, Calatonia e Arte. *Psicologia Revista*. Revista da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde – Revistas Eletrônicas da Puc - São Paulo, São Paulo, volume 18, n. 1, 2009. pp. 81-98. Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/download/2967/1918>. Acesso em: 15 fev. 2015.

_____. DIBO, Monalisa. *Arteterapia e mandalas: uma abordagem junguiana*. Vetor, 2010.

ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

BARDO Thodol: *Livro Tibetano dos Mortos*. Disponível em: <http://bvespirita.com/Livro%20Tibetano%20dos%20Mortos%20ou%20Bardo%20Thodol%20%28autoria%20desconhecida%29.pdf> Acesso em: 04 abril 2015.

BASILIDES In: ENCYCLOPAEDIA britannica. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/55155/Basilides>> Acesso em: 07 maio 2015.

BAUMGARTNER, Matthias. *Die Philosophie des Alanus de Insulis*. Munster, Aschendorff, 1896. Disponível em: <<https://archive.org/stream/diephilosophiede00baum#page/n11/mode/2up>>. Acesso em: 13 jan. 2015.

BEZINELLI, João. *Imago Dei: da proto-imagem ao conceito: um estudo da formação do conceito: um estudo da formação do conceito da Imago Dei nas obras de C. G. Jung*. Dissertação 2007. 122 f. (Pós-graduação em psicologia clínica) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BÍBLIA, Atos dos Apóstolos. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Atos 9 vers. 3-9.

BÍBLIA, Evangelho segundo São Mateus. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Mateus 22 vers. 14.

BÍBLIA, Evangelho segundo São João. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. João 10 vers. 34.

BÍBLIA, Evangelho segundo São João. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. João 18 vers. 36.

BÍBLIA, Êxodo. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Êxodo 33 vers. 20.

BÍBLIA, Ezequiel. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Ezequiel 1 vers. 4-26.

BÍBLIA, Gênesis. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Gênesis 2 vers. 10-14.

BÍBLIA, Jó. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Jó 1 vers. 1-5.

BÍBLIA, Introdução aos Evangelhos Sinóticos. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. pp. 1827-1835.

BÍBLIA, Salmos. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Salmos 82 vers. 6.

BOBROFF, Gary. *Crop Circles, Jung, and the Reemergence of the Archetypal Feminine*. California: North Atlantic Books, 2014.

BOEHME, Jacob. XV questions concerning the soul. London: Printed by the M.S. for H. Blunden, 1647. Disponível em: <<https://archive.org/stream/JacobBoehmeFortyQuestionsOfTheSoul-TextPlusFigures/29969002-Jacob-Boehme-The-Forty-Questions-of-the-Soul#page/n111/mode/2up>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

BULFINCH, Thomas. *Mitologia geral: a idade da fábula*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.

CARVALHO, José Jorge de. *Raro como a flor de udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial*. Série Antropologia. Brasília, 2006. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/56157903/Mestre-Dogen-e-Antropologia#scribd>> Acesso em: 31 jul. 2015.

COX, Carol Thayer; COHEN, Barry M. Mandala artwork by clientes with DID: Clinical observations based on two theoretical models. *Art therapy: journal of the american art therapy association*, v. 17, n. 3, pp. 195-201, 2000. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/ref/10.1080/07421656.2000.10129701#preview>> Acesso em: 15 fev. 2015.

COX, Harvey. *Turning East: The promise and peril of the new orientalismo*. New York: Simon and Schuster, 1977.

CUNNINGHAM, Bailey. *Mandala: journey to the center*. New York: DK Publishing Inc. 2002.

DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DORN, Gerardus. *De tenebris contra naturam, et vita brevis*. In: ZETZNER, Lazarus (Org.) *Theatrum Chemicum. Volumen primum*. 1659. pp. 457-471. PRINKE, Rafal (Edit.) *Theatrum Chemicum Electronicum. Volumen primum*. Pan Biblioteka Kórnicka. 2005. Disponível em: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=11637&dirids=1> Acesso em: 28 fev. 2015.

DOURLEY, John P. *A doença que somos nós: a crítica de Jung ao cristianismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

DUNNE, Claire. *Carl Jung: curador ferido de almas*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

FACE to face: John Freeman (jornalista) Entrevista com Carl Gustav Jung. Produção de Hugh Burnett, Zurich: BBC, 1959.

FAURE, Bernard. Introduction. In: DÔGEN ZENJI, *Eihei*. La vision immediate. Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô. Paris: Le Mail, 1987, p. 11-71.

FORRYAN, Barbara; GLOVER, Janet. *General Index to the collected Works of C. G. Jung*. Bollingen Series XX. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

GIACOIA, Oswaldo Junior. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GROF, Stanislav. *A mente holotrópica: novos conhecimentos sobre psicologia e pesquisa da consciência*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____; GROF, Cristina (Org.). *Emergência espiritual: crise e transformação espiritual*. São Paulo: Cultrix, 1997.

GROSS, Eduardo. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. *Revista Eletrônica Correlatio*. v. 12, n. 24. dez. 2013. pp. 59-76.

GUPTA, Marendranath. *The gospel of Sri Ramakrishna*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942.

HEISIG, James W. Filosofia como espiritualidade: o caminho da Escola de Quioto. In: YOSHINORI Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. pp. 377-399.

HENDERSON, Patti Gail. *Creativity, expression, and healing: an empirical study using mandalas within the written disclosure paradigm*. 2007. 38f. Tese (Mestrado em Ciências – Psicologia) Texas A&M University, Texas, 2007.

HILLMAN, James. *City & Soul*. Putman: Spring Publications, 2006. Kindle – iBooks Edition, v.2, n. 1, 2013.

_____; VENTURA, Michael. *We've had a hundred years of psychotherapy: and the world's getting worse*. New York: Harper San Francisco, 1992.

HOERNI, Ulrich. Prefácio. In: *O livro vermelho: liber novus*. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013. pp. xi-xvi.

IOGA In: BUENO, Silveira. *Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: FTD, 2007.

IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofia del budismo zen*. Madrid: Trotta, 2009.

JAFFÉ, Aniella (Org.). Glossário. In: JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos e reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. pp. 350-360.

_____. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl Gustav (Org.) *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. pp. 309-367.

JEROMSON, Barry. Systema Munditotius and seven sermons: symbolic collaborators in Jung's confrontation with the dead. *Jung History: a semi-annual publication of the philemon foundation*, v. 1, issue 2, Winter 2005-2006. pp. 6-10. Disponível em: <<http://www.cgjungpage.org/junghistory/jung-history-volume1-issue2.pdf>>. Acesso em 14 mar. 2015.

KAKU-AN Shi en. The ten oxherding pictures. In: SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Manual of zen buddhism*. Buddha Dharma Education Association. Bagdhad: M.G. Sheet, 2005. pp. 89-98. Disponível em: <http://www.buddhanet.net/pdf_file/manual_zen.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2015.

KELLOGG, Joan; MAC RAE, Margaret; BONNY, Helen L.; DI LEO, Francesco. The use of the mandala in psychological evaluation and treatment. *American Journal of art therapy*, v. 16, n. 4, pp. 123-134, 1977. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/psycinfo/1979-11275-001>> Acesso em: 15 fev. 2015.

KIERKEGAARD, Søren. *O Desespero Humano: Doença até a morte*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Coleção Os Pensadores. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988.

_____. O fortalecimento do homem interior. In: *Três discursos edificantes*, 1843. Tradução de Henri N. Levinspuhl, 1999.

KYBURZ, Mark; PECK, John; SHAMDASANI, Sonu. Nota dos tradutores da edição inglesa In: *O livro vermelho: liber novus*. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013. pp.87-94.

LAWLOR, Robert. *Sacred Geometry: philosophy and practice*. London: Thames and Hudson, 1982.

LEVERSON, Claude. *Budismo*, Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado*. Poemas de Rumi. Rio de Janeiro: Fisus, 2000.

MAIER, Michael. *De Circulo Physico Quadrato: hoc est Auro*. Oppenheim, 1616.

Disponível em:

<<https://archive.org/stream/decirculophysico00maie#page/n5/mode/2up>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

MANCHESTER, Frederick. Prefácio. In: *Os Upanishads: Sopro vital do eterno*. ed. São Paulo: Pensamento. pp. 3-5. Disponível em: <<http://www.estudantedavedanta.net/Os-Upanishads.pdf>> Acesso em: 15 fev. 2015.

MARTON, Scarlett. Dados Biográficos In: NIETZSCHE, Friedrich-Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2010. pp. 245-253.

McGUIRE, William (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

_____; HULL, R. (Orgs.). *C.G.Jung: entrevistas e encontros*. São Paulo: Cultrix, 1982.

MELO, Walter. Apaixonados pelo infinito: Nise da Silveira, contemporânea de Spinoza. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, v.5, n. 2, São João del Rei, ago./dez. 2010. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalapip/volume5_n2/Melo.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2014.

MICHELAZZO, José Carlos. As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen In: FLORENTINO, Antonio Neto; GIACOIA, Oswaldo Junior (Org.) *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: Edufu, 2012.

NAGY, Marilyn. *Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2003.

NIEHUS-JUNG, Marianne; HURWITZ-EISNER, Lena; RIKLIN, Franz; JUNG-MERKER, Lilly; RÜF, Elisabeth (Edit.). NOTA dos editores. JUNG, Carl. Gustav. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. PREFÁCIO da edição alemã. JUNG, Carl. Gustav. *Psicologia e religião*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. pp. 7-9.

NIETZSCHE. Friedrich-Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Martin Claret, 2012.

_____. *Ao Deus desconhecido*. In: BOFF, Leonardo. Tradução de Leonardo Boff. Disponível em:

<<https://leonardoboff.wordpress.com/2011/04/01/%C2%A0%C2%A0%C2%A0oracao-de-nietzscheao-deus-desconhecido/>> Acesso em: 15 fev. 2015.

_____. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy*. New York: Oxford University Press, 1979.

OWEN, Lance. Foreword. In: RIBBI, Alfred. *The search for roots: C G Jung and the tradition of gnosis*. Los Angeles: Gnosis Archive Books, 2013. pp. 1-33. Disponível em: <<http://gnosis.org/Foreword-Search-for-Roots.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2015.

PAIVA, Geraldo José de. Ciência, Religião, Psicologia: conhecimento e comportamento. *Psicologia: reflexão e crítica*, v. 15, n. 3, São Paulo. 2002. pp. 561-567. Disponível em: <http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0102-79722002000300010&pid=S0102-79722002000300010&pdf_path=prc/v15n3/a10v15n3.pdf&lang=pt> Acesso em: 19 jun. 2015.

PALMER, Michael. *Freud e Jung: sobre a religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PARAMANANDA, Swami. *Introduction In: The Upanishads*. 2. ed. Boston: The Vedanta Centre, 1919. pp. 13-21.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coleção autores gregos e latinos. Série textos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2011. Disponível em: http://minhateca.com.br/marceloricci/Biblioteca/Livros+*5bISBN*5d/PLATA*cc*83O.+Timeu+-+Cri*cc*81tias,103951881.pdf Acesso em: 26 jan. 2015.

PLOTINO. *Enéadas V-VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1998. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/139459287/Plotino-Eneadas-V-VI-Gredos>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

PORTELA, Bruno. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Revista Sacrilégens*, v.10, n.1, Juiz de Fora. jan./jun. 2013. pp. 46-61. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilégens/files/2014/01/10-1-5.pdf>> Acesso em: 17 maio 2014.

PRABHAVANANDA. Introdução. In: *Os Upanishads: Sopro vital do eterno*. São Paulo: Pensamento. pp. 6-7. Disponível em: <<http://www.estudantedavedanta.net/Os-Upanishads.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

PRADO, Adélia. Arte como experiência religiosa. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUND, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

RASCHIETTI, Matteo. As imagens da nobreza na vida e nas obras de Mestre Eckhart. *Mirabilia: Revista eletrônica de história antiga e medieval*. n. 9. 2009. pp. 203-215. Disponível em: <<dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3103448.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2015.

_____. O conceito de *bilde* nas obras em vernáculo de Meister Eckhart. *Ágora Filosófica*, ano 9, n. 2. Universidade Católica de Pernambuco, 2009. pp. 75-101. <www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/58/40>.

_____. O uno e o ser no pensamento de Meister Eckhart. *Trans/Form/Ação*, edição especial. v. 35. Marília. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v35nspe/07.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2015.

RIKLIN, F.N. Prefácio dos editores In: JUNG, C. G. *Sincronicidade*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. pp. 7-9.

RILKE, Rainer Marie. *Oitava elegia*. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/poesia/transcendentais/3294303>> Acesso em: 02 ago. 2015.

RIMPOCHE, Sogyal. *The tibetan book of living and dying*. New York: Harper Collings Publishers, 1994.

RODRIGUES, Cátia Cilene; GOMES, Antônio Máspoli. Teorias clássicas da psicologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, v. 01, pp. 333-343.

RONCHEY, Silvia. A paixão de Hillman pela alma. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/paixaohm.htm>> Acesso em: 15 fev. 2015.

RONNBERG, Ami; MARTIN, Kathleen (Edit.). *The book of symbols*. Köln: Taschen, 2010.

ROSARIUM Philosophorum. In: *Artis Auriferae: quam chemiam vocant*. Basilea: Typis Conradi Waldkirchii, 1593. pp. 204-384. Disponível em: <<https://archive.org/details/artisauriferaeq00unkngoog>> Acesso em: 26 jan. 2015.

ROSENTHAL, Stan. Introduction In: TZU, Lao. *The Tao Te Ching*. Cardiff: British School of Zen Taoism, 1984. pp. 1-18. Disponível em: <http://www.integralbook.com/wp-content/uploads/2012/03/Tao-Te-Ching.pdf> Acesso em: 04 abr. 2015.

SCHLAMM, Leon. Revisiting Jung's dialogue with yoga: observations from transpersonal psychology. *International Journal of Jungian Studies*. Vol. 2, n. 1, mar. 2010, London: Routledge, 2010. pp. 32-44. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19409050903498337?journalCode=rjj20#.VODy1fnF-So>> Acesso em: 15 fev. 2015.

SERMÃO In: BUENO, Silveira. *Dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: FTD, 2007.

SHAMDASANI, Sonu. *C.G.Jung: uma biografia em livros*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Introdução In: JUNG, Carl Gustav. *O livro vermelho: liber novus*. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013. pp. 1-86.

_____. Prefácio In: *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996. pp. xi-xlvi.

SHIVA In: Dicionário de símbolos. [S.l.; s.n.] Disponível em: <<http://www.dicionariodesimbolos.com.br/shiva/>> . Acesso em 11 jan. 2015.

SI-MESMO In: PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVEIRA, Nise da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.

SLEGELIS, Maralynn Hagood. A study of the Jung's mandala and its relation to art psychotherapy. *The arts in Psychotherapy*, v. 14, n. 4, USA, pp. 301-311, 1987. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0197455687900189>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

SOUZA NETO, Francisco Benjamin de. Platão e o pensamento grego. *Trans/Form/Ação*, v. 5, São Paulo, pp. 35-42, 1982. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v5/v5a02.pdf>> Acesso em: 10 maio 2015.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. California: Center for the study of language and information. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>> Acesso em: 09 maio 2015.

STEEB, Johann Christophori. *Coelum Sephiroticum*. Mainz: Typographi Aulico-Academici, Anno 1679. Disponível em: <<https://archive.org/details/coelumsephirotic00stee>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao zen budismo*. São Paulo: Pensamento, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade zen budista. *Horizonte: dossiê, místicas religiosas e seculares*. v. 10, n. 27, Belo Horizonte. jul./set. 2012. pp. 704-727.

_____. A narrativa de Deus nas religiões não monoteístas: um olhar sobre a Escola de Kyoto In: TEIXEIRA, Faustino. *Religiões & espiritualidade*. São Paulo: Fonte Editorial/PPCIR, 2014. pp. 161-176.

TUCCI, Giuseppe. *The theory and practice of the mandala*. 2. ed. London: Rider & Company, 1969.

TZU, Lao. *The Tao Te Ching*. Cardiff: British School of Zen Taoism, 1984. Disponível em: <http://www.integralbook.com/wp-content/uploads/2012/03/Tao-Te-Ching.pdf> Acesso em: 04 abr. 2015.

UEDA, Shizutero. *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder, 2004.

_____. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 10, n. 1, jan./jun. 2008 pp. 165-202. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n1/v10n1a08.pdf>> Acesso em: 31 jul. 2015.

URBAN, Paulo. Re(des)velando mandalas. *Revista Planeta*, ed. 352. [S.I.] jan. 2002. Disponível em <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalapip/volume5_n2/Melo.pdf> Acesso em: 30 mar. 2014.

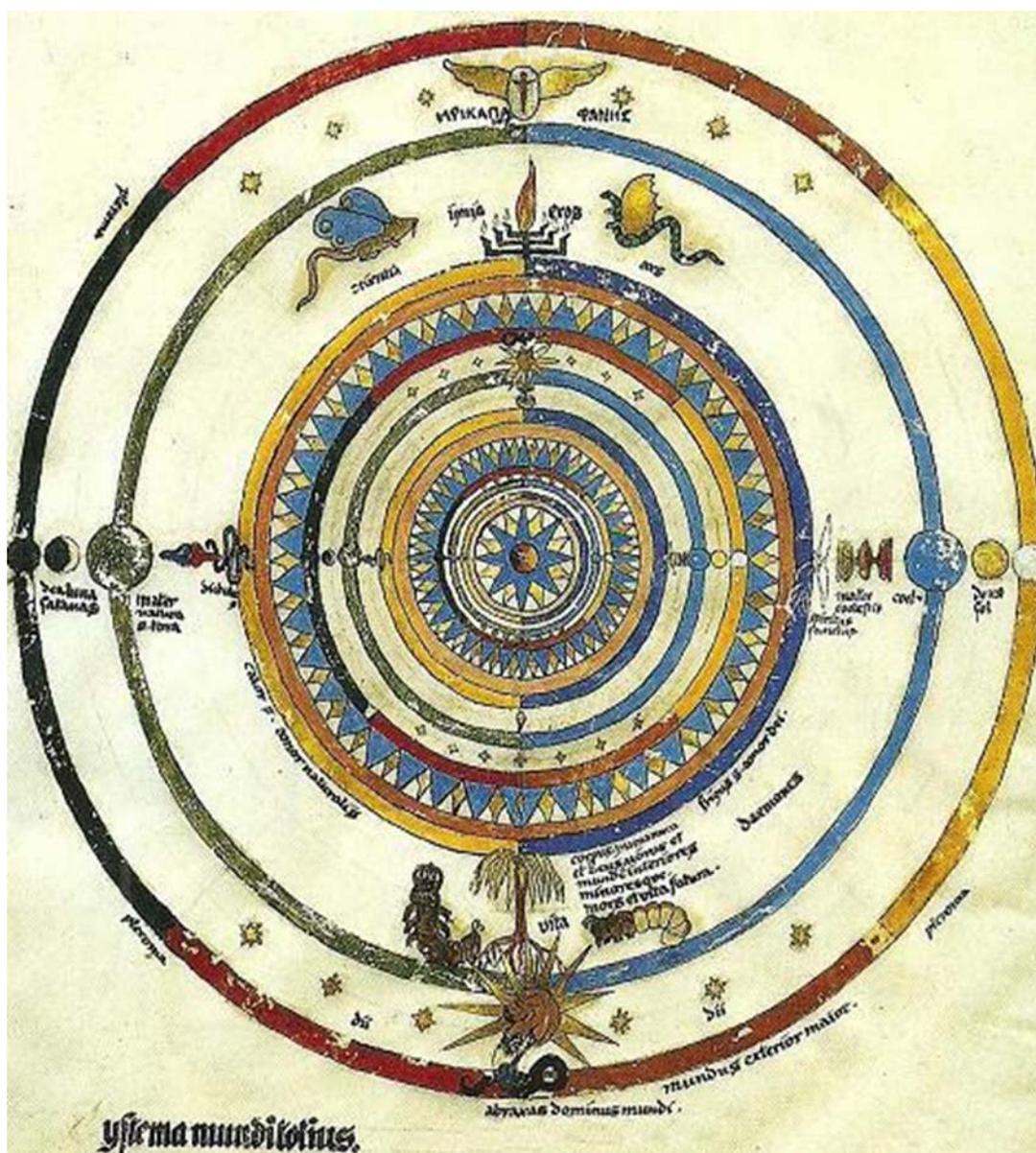
UTSCH, Michael. Religião e psicologia. *Estudos Teológicos*, v. 53, n. 2, São Leopoldo. jul./dez. 2013. pp. 364-381. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/491/1052>. Acesso em: 7 mar. 2015.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

VELASCO, Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.

VENNET, Renée van der; SERICE, Susan. Can coloring mandalas reduce anxiety? A replication study. *Art therapy: journal of the american art therapy association*, v. 29(2), pp. 87-92, 2012. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07421656.2012.680047#preview>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

WHITMONT, Edward C. *A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

ANEXO A — *Systema Munditorius*

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *O livro vermelho: liber novus*. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 496.

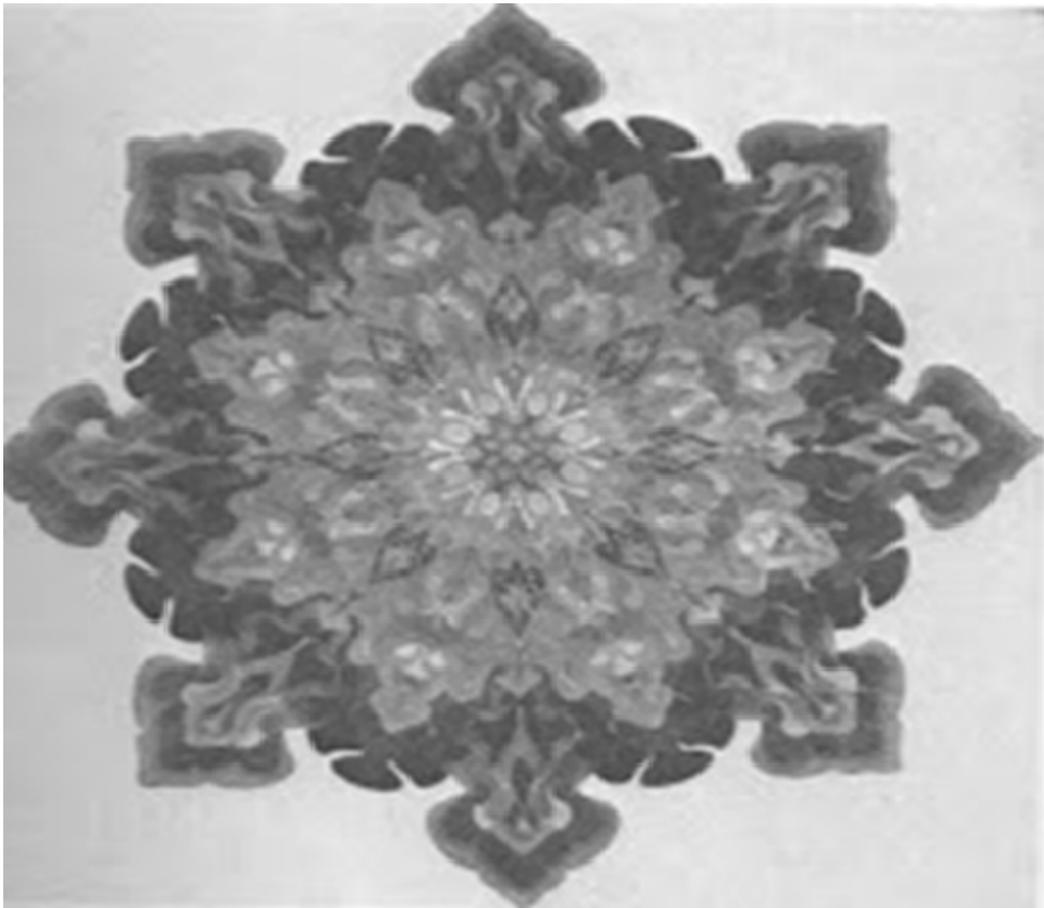
ANEXO B — A janela para a eternidade



Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The red book*. Philemon Series. New York – London: Norton & Company, 2009, p. 159.

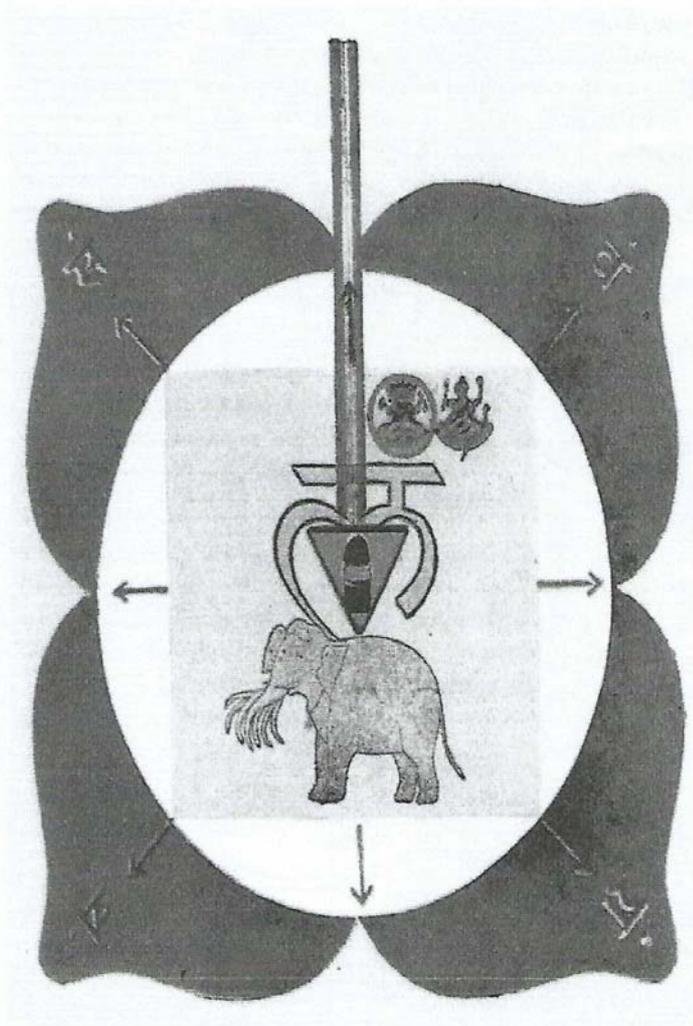
ANEXO C — O castelo de ouro

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The red book*. Philemon Series. New York – London: Norton & Company, 2009, p. 163.

ANEXO D — Flor de ouro

Fonte: JUNG, Carl Gustav; WILHELM, Richard. *O segredo da flor de ouro*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 73.

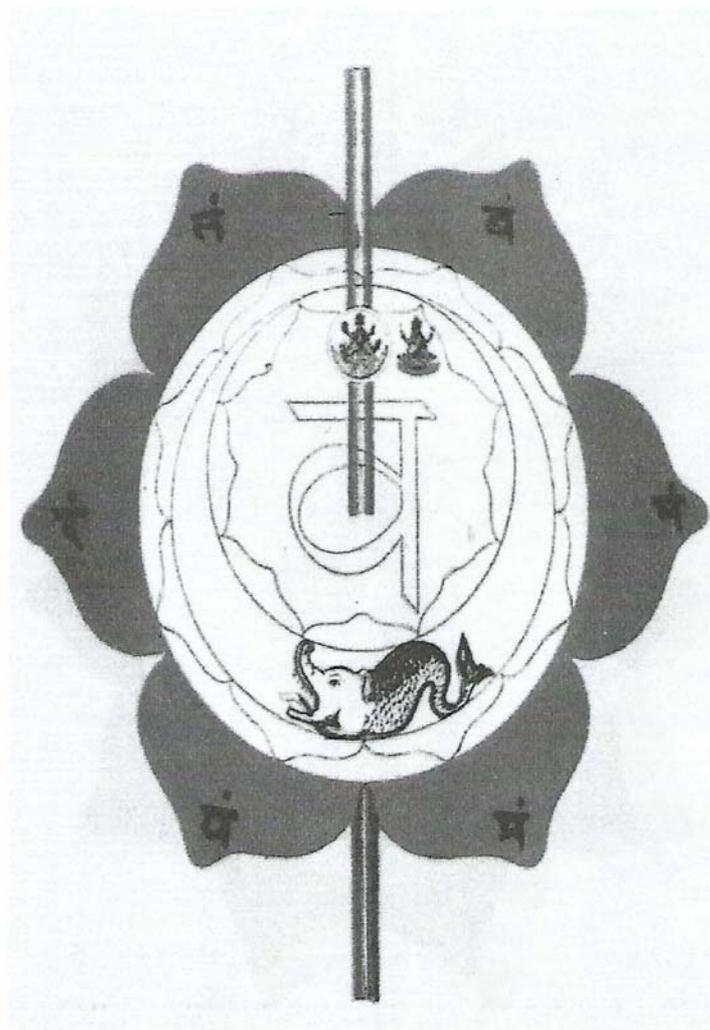
ANEXO E — *Muladhara*



2. Mūlādhāra cakra

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. xlviii.

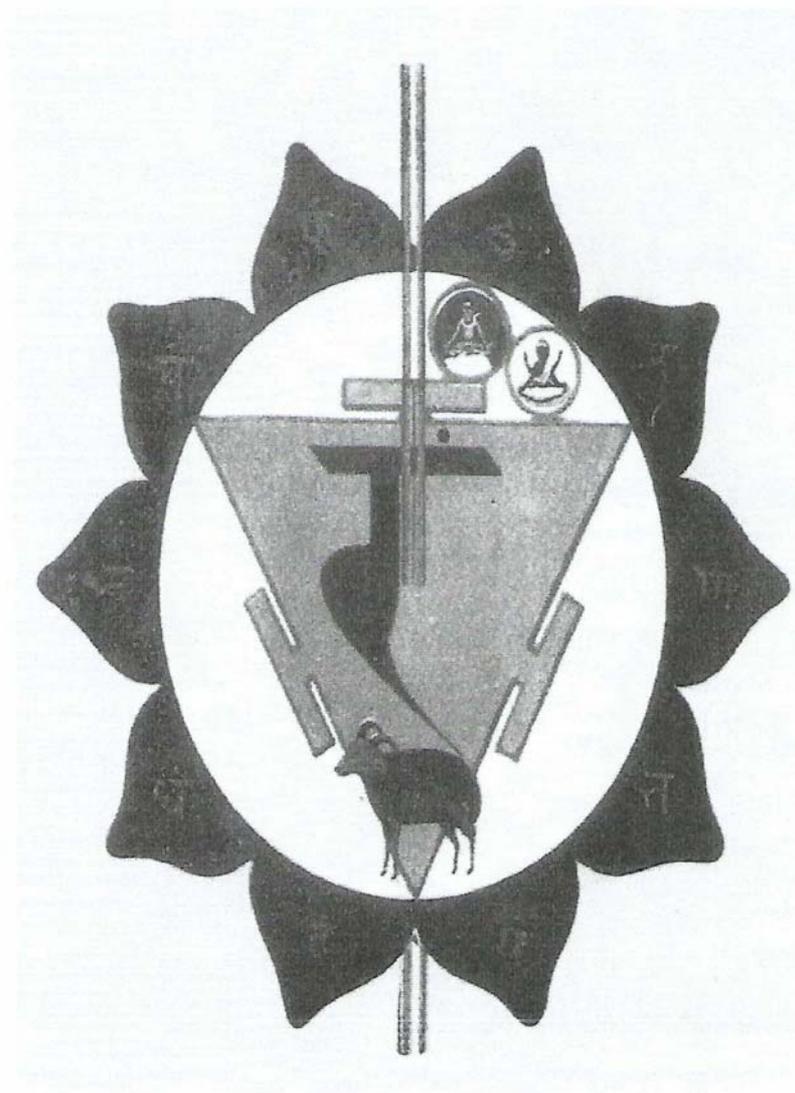
ANEXO F — Svadhīsthana



3. Svādhiṣṭhāna cakra

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. xlix.

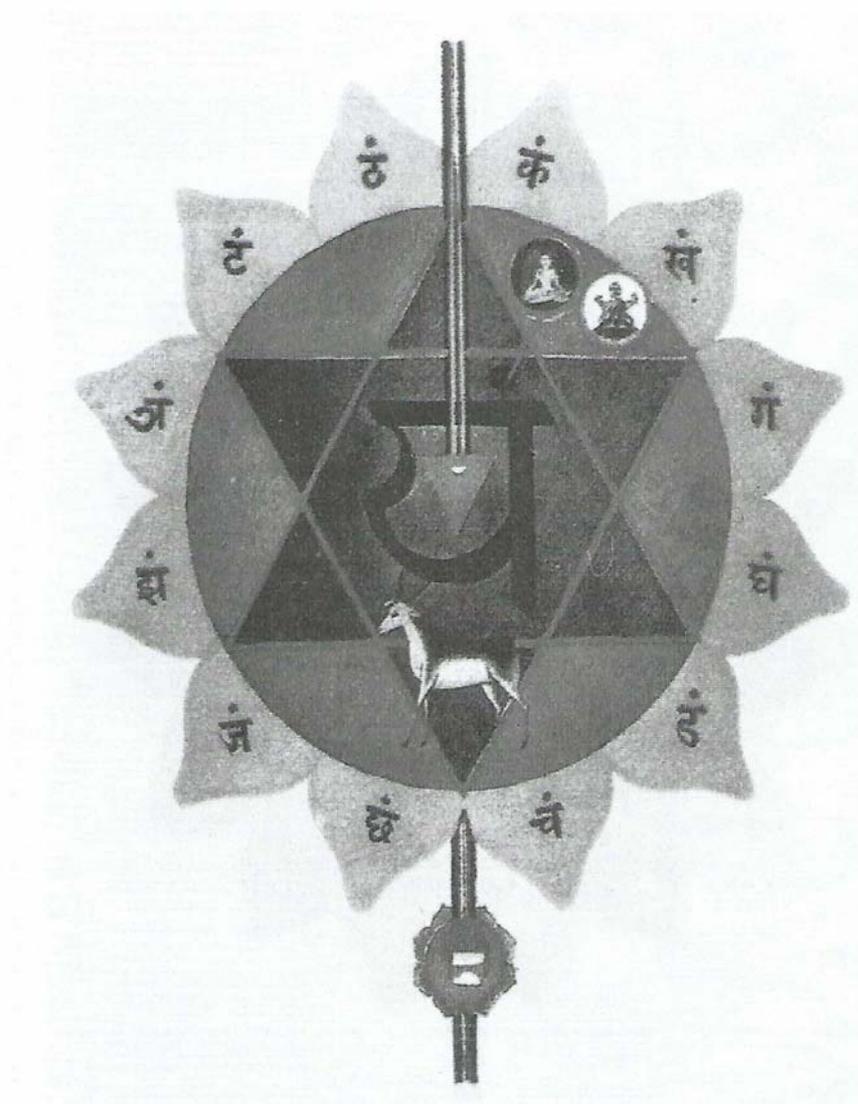
ANEXO G — Manipura



4. *Maṇiṭpūra cakra*

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 1.

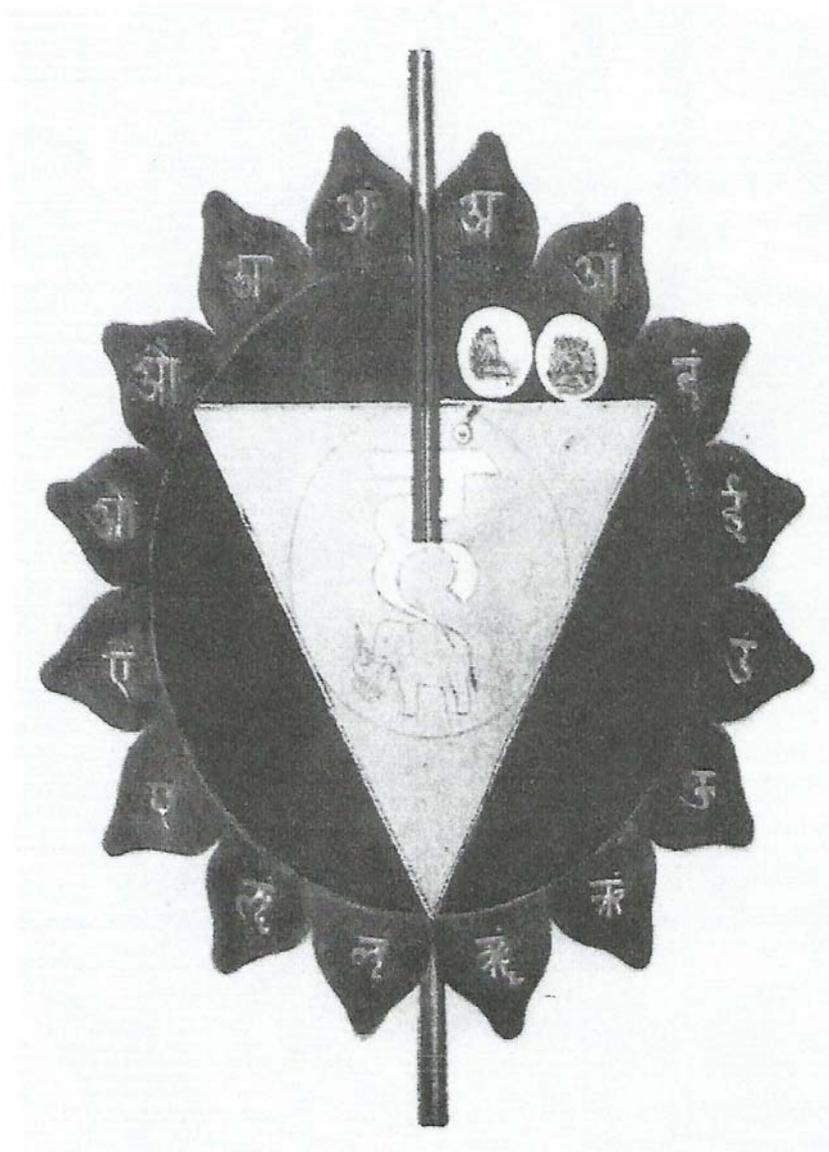
ANEXO H — *Anahata*



5. Anāhata cakra

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996.p. li.

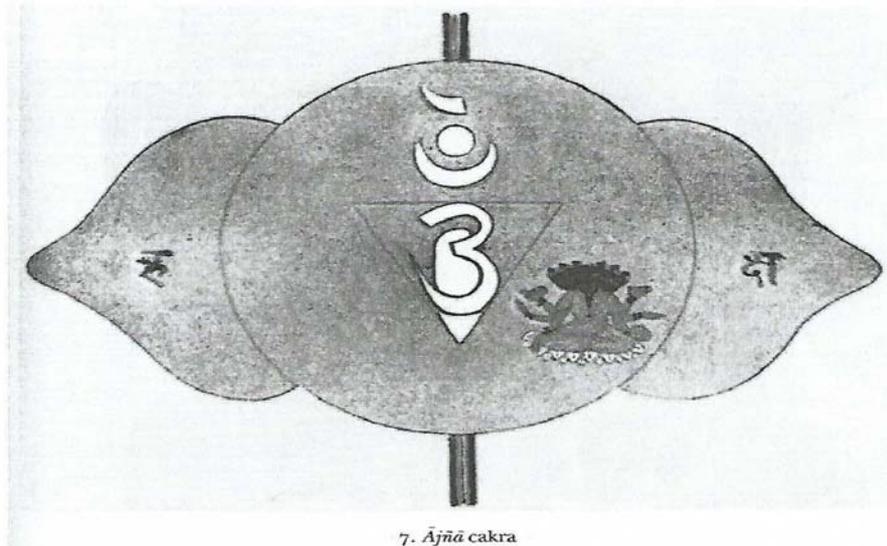
ANEXO I — Visuddha



6. *Viśuddha cakra*

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932.* Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996.p. lii.

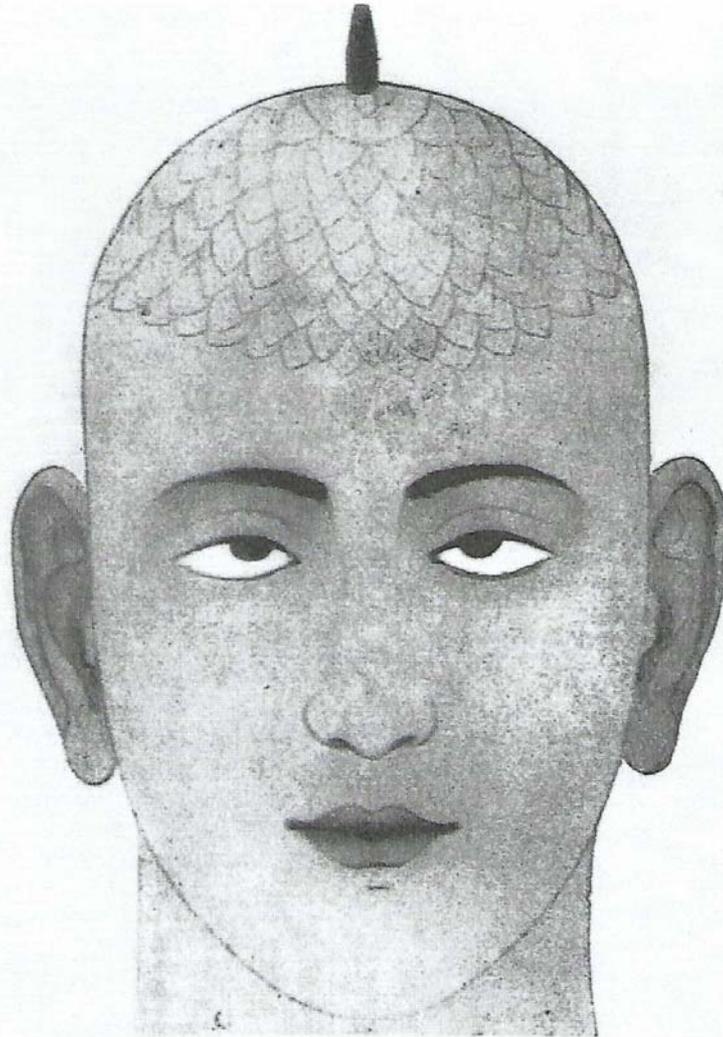
ANEXO J — *Ajna*



7. Ājñā cakra

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996.p. liii.

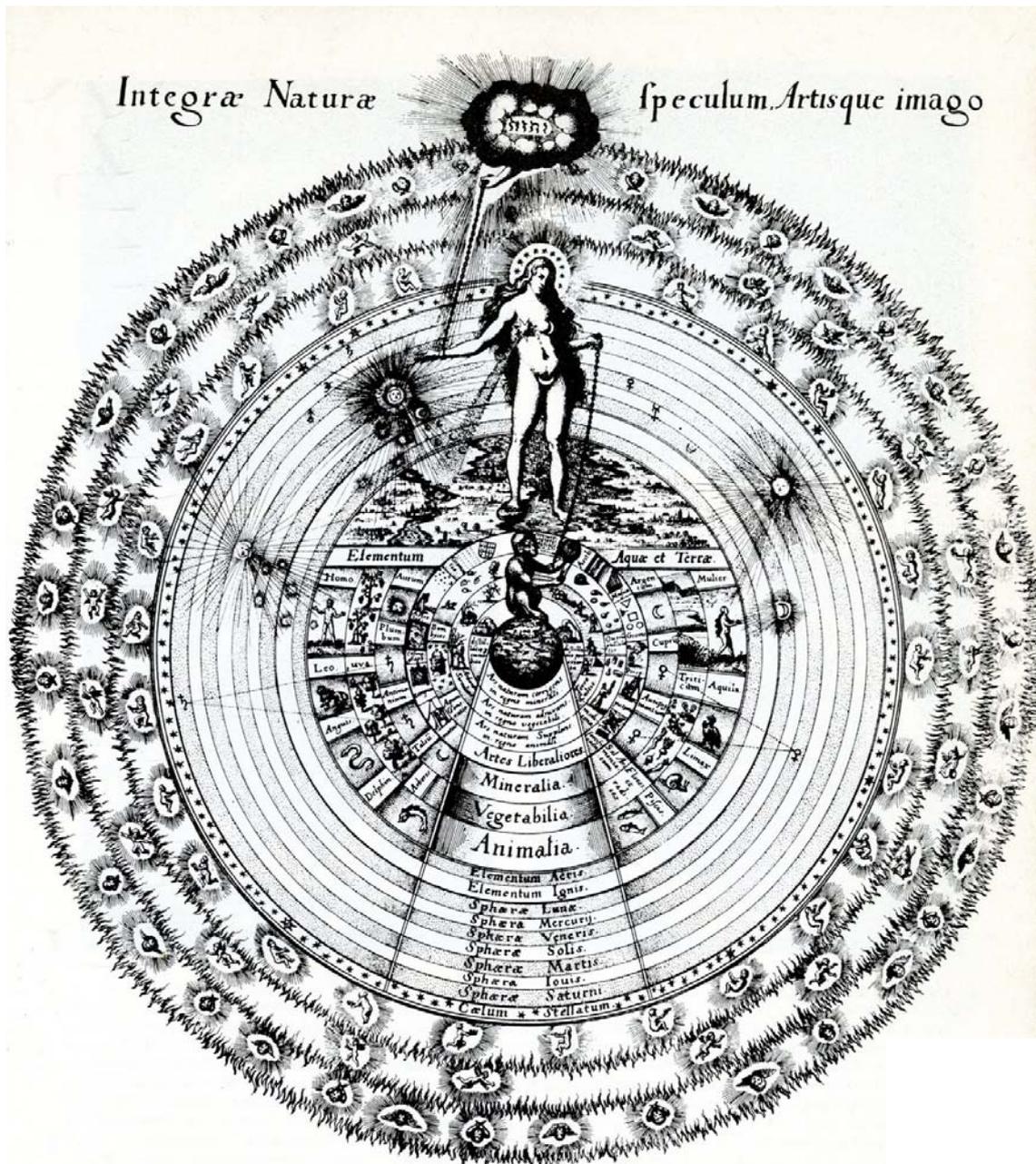
ANEXO K — Sahasrara



8. *Sahasrāra* cakra

Fonte: JUNG, Carl Gustav. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996.p. liv.

ANEXO L — *Anima mundi*



Fonte: JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 57.