

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

WAGNER DE MENEZES VAZ

OS CADÁVERES DOS PÂNTANOS
um estudo sobre a presença dos mortos
na obra de Carl Gustav Jung

Juiz de Fora
2023

WAGNER DE MENEZES VAZ

OS CADÁVERES DOS PÂNTANOS
um estudo sobre a presença dos mortos
na obra de Carl Gustav Jung

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), na linha de pesquisa História e Filosofia da Psicologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Walter Melo Jr.

Juiz de Fora
2023

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

Vaz, Wagner de Menezes.

Os cadáveres dos pântanos : um estudo sobre a presença dos mortos na obra de Carl Gustav Jung / Wagner de Menezes Vaz. -- 2023.

180 p.

Orientador: Walter Melo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2023.

1. Jung. 2. Mortos. 3. Imortalidade. 4. Psicologia Analítica. I. Melo, Walter, orient. II. Título.

Wagner de Menezes Vaz

**OS CADÁVERES DOS PÂNTANOS: UM ESTUDO SOBRE A PRESENÇA DOS MORTOS NA
OBRA DE CARL GUSTAV JUNG**

Tese apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em
Psicologia da Universidade
Federal de Juiz de
Fora como requisito
parcial à obtenção do
título de Doutor em
Psicologia. Área de
concentração:
Psicologia.

Aprovada em 28 de junho de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a) Dr(a) Walter Melo Jr. - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Fátima Siqueira Caropreso

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Pedro Henrique Costa de Resende

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Paulo Ferreira Bonfatti

UniAcademia (CES/JF)

Prof(a) Dr(a) Mônica Giraldo Hortegas

Universidade Federal de São João del-Rei

Juiz de Fora, 02/06/2023.



Documento assinado eletronicamente por Walter Melo Junior, Usuário Externo, em 20/07/2023, às 17:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Paulo Ferreira Bonfatti, Usuário Externo, em 26/07/2023, às 20:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Pedro Henrique Costa de Resende, Usuário Externo, em 16/08/2023, às 17:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Monica giralda hortegas, Usuário Externo, em 17/08/2023, às 08:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Fatima Siqueira Caropreso, Professor(a), em 13/09/2023, às 15:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uff.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador 1812075 e o código CRC 22828487.

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração ao meu orientador *Walter Melo Junior* por apostar em um tema tão difícil e desafiador para o qual contei com suas valiosas sugestões e apontamentos; agradeço igualmente por ser respeitoso e acolhedor às minhas ideias e propostas.

Meus agradecimentos ao meu querido amigo *Leandro Alves da Silva*, por suas precisas leituras do oráculo chinês (I-CHING) que viabilizaram psicologicamente de forma decisiva o meu ingresso, minha permanência e a conclusão de todo o desafiador processo do doutorado.

Ao meu querido *Daniel Ribeiro dos Santos* pela sua incansável paciência comigo nos momentos em que muitas vezes pensei em desistir da caminhada; sua presença e incentivo foram determinantes para que eu continuasse a árdua trajetória; agradeço, de igual forma, aos meus afilhados queridos, *Alice e Gabriel*, pelo sorriso e alegria do mundo infantil que sempre foram inspiração para um coração às vezes descrente.

Agradeço ao meu dileto afilhado *Pedro Lucas de Carvalho Neves*, por sempre tocar meu coração jovem e por me lembrar que investir na vida é tudo de bom.

Agradeço aos dedicados professores do doutorado por compartilharem seus conhecimentos com competência e dedicação.

Dedico este trabalho ao meu querido e generoso mestre *Prof. Dr. Carlos Alberto Bernardi (in memoriam)* por todo incentivo e oportunidades oferecidas desde a graduação e que representaram a minha admissão ao mundo acadêmico.

Agradeço aos queridos colegas do doutorado pela convivência fraterna, em especial os amigos *Wanessa Santana, Fabrício e Caio Mendes*.

Agradeço aos queridos amigos do mestrado pelo igual carinho, em especial *Paula Krempel, João Maciel e Vitor Ferreira*.

Agradeço aos meus queridos amigos *Bruno Fittipaldi e Pablo Rwany* pela troca de ideias, pelo incentivo, pelas sugestões de literatura, enfim por demonstrarem o verdadeiro sentido da palavra amizade.

Agradeço à minha família pela torcida e pelas comemorações a cada etapa cumprida. Meu pai, *seu Ely*, minha mãe, *d. Helena*, meus irmãos *Verônica e Edward*, sempre presentes e atuantes com palavras de incentivo. Meu filho querido, *Reyel*, meu orgulho, da família e dos amigos. Honra também aos meus ancestrais que não foi me dado conhecê-los todos, mas segue o meu reconhecimento de que cada um a seu modo contribuiu para o que sou hoje.

Agradeço, com muito carinho, aos meus pacientes que ao comunicarem em confiança a sua dor me remetem à minha própria dor, proporcionando a realização autêntica do que seja o arquétipo do curador ferido.

Agradeço emocionado à querida *D. Irenir* por me hospedar em sua residência todas as vezes que precisei estar mais de um dia em JF; obrigado pelos lanches da tarde regado a

pastel de queijo e chá; obrigado pelas nossas conversas quando eu chegava cansado de um dia de estudos e aulas; obrigado por esse coração tão disponível.

Agradeço à amada Cruz Vermelha – RJ, instituição humanitária que gentilmente me acolheu entre seus pares com o objetivo de honrar os seus fundamentos de atenuar o sofrimento humano. Entre tantos amigos queridos, dedico especial carinho às queridas *Fátima Cristina Santos* e *Mônica Guimarães*, pelo comprometimento e pela honra aos princípios da instituição.

Agradeço a Deus pelas inspirações e pela coragem e amparo ofertados ao meu coração; igualmente agradeço às vibrações espirituais emanadas das egrégoras da Ordem Rosacruz –AMORC, da Irmandade Espiritualista Verdade Eterna – IEVE (*divino mestre Shiddha*), da Igreja Messiânica Mundial do Brasil (*mestre Meishu Sama*) e do Templo A Caminho da Paz (*mestre Zarithamy*).

"Deixe que a terra leve o que é dela, pois eu, homem, não terei fim." – Khalil Gibran

"... quem duvida da vida tem culpa, quem evita a dúvida também tem." – Engenheiros do Hawaii (da música Somos quem podemos ser)

RESUMO

Este estudo tem o objetivo de conhecer a experiência de Carl Gustav Jung com os mortos e a sua relação com a construção da psicologia analítica, em que pese a força de sua representatividade na psique através do reconhecimento da dualidade constitucional humana expressa pela transitoriedade do corpo e pela imortalidade da alma. A tese está organizada em quatro capítulos de tal forma a contemplar a fértil articulação do saber psicológico com os estudos espiritualistas, atitude essa enriquecedora na direção do aprofundamento dos estudos da psique. O primeiro capítulo apresenta o contato dos mortos com Jung tendo como pano de fundo o mais arcaico no homem e o reino subterrâneo do Hades. O segundo capítulo estuda o substrato coletivo da experiência pessoal de Jung com os mortos, articulando-o com as experiências mediúnicas de três mulheres notáveis de seu tempo. O terceiro capítulo traz a alquimia enquanto tradição arcana depositária de uma das mais expressivas riquezas imagéticas em articulação com o sofrimento humano simbolizado pelos temas reivindicatórios dos mortos de Jerusalém. E o último capítulo, discute os mortos como arautos provenientes de um mundo antigo e que vem lembrar ao homem contemporâneo a sua imortalidade psíquica. Conclui que a psicologia analítica é um elo potente que, sem deixar o rigor dos seus fundamentos, atualiza a antiga proposta mística do homem que vive na matéria, da matéria, mas para Deus.

Palavras-chave: Jung, mortos, psicologia analítica, imortalidade

ABSTRACT

This study aims to get to know Carl Gustav Jung's experience with the dead and its relationship with the construction of analytical psychology, in spite of the strength of its representativeness in the psyche through the recognition of the human constitutional duality expressed by the transience of the body and by the immortality of the soul. The thesis is organized into five chapters in such a way as to contemplate the fertile articulation of psychological knowledge with spiritualist studies, an enriching attitude towards the deepening of studies of the psyche. The first chapter presents the contact of the dead with Jung against the background of the most archaic in man and the subterranean realm of Hades. The second chapter studies the collective substratum of Jung's personal experience with the dead, linking it with the mediumistic experiences of three notable women of his time. The third chapter brings alchemy as an arcane tradition depository of one of the most expressive imagery riches in articulation with the human suffering symbolized by the claiming themes of the dead of Jerusalem. And the last chapter discusses the dead as heralds from an ancient world that remind contemporary man of his psychic immortality. It concludes that analytical psychology is a powerful link that, without abandoning the rigor of its foundations, updates the ancient mystical proposal of man who lives in matter, from matter, but for God.

Keywords: Jung, dead, analytical psychology, immortality

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	012
1.1. Contextualização e tema de pesquisa.....	012
1.2. Objetivos.....	020
1.2.1. Geral.....	021
1.2.2. Específicos.....	021
1.3. Metodologia.....	022
1.4. Justificativa e contribuições do estudo.....	027
2 O ENCONTRO DO MUNDO DE HADES COM JUNG.....	028
2.1 O homem natural.....	028
2.2 Hades como o “devorador” dos mortos.....	036
2.3 Jung “vê” os mortos e os “ressuscita”	041
3 AS VOZES DOS MORTOS REPERCUTEM NO COLETIVO.....	056
3.1. O despertar dos mortos: prelúdio de uma demanda coletiva	057
3.2. As mulheres que conversavam com os mortos.....	062
3.2.1. A vidente de Prevorst.....	063
3.2.2. Hélène Preiswerk.....	075
3.2.3. Anna Prado.....	083
3.3. O lamento dos mortos de Jerusalém.....	091
4 A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS PELA ALQUIMIA DA DOR E DO SOFRIMENTO	100
4.1 A luz na escuridão.....	101
4.2 Os ancestrais na psique	115
4.3 A clínica da individuação como a clínica dos mortos.....	121
5 TORNAR-SE UM MORTO: EM DEFESA DA IMORTALIDADE PSÍQUICA	144
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
REFERÊNCIAS.....	177

1 INTRODUÇÃO

1.1. Contextualização e tema de pesquisa

A psicologia profunda de Carl Gustav Jung (1875-1961) é, *stricto sensu*, uma psicologia necrófila¹, fundamentada em numerosos relatos de experiências com os mortos. Esta afirmativa pode ser percebida em praticamente todos os volumes das *Obras Completas*, no *Memórias, Sonhos e Reflexões*, no *Septem Sermones ad Mortuos*², no *Livro Vermelho* e nos *Livros Negros*; neles, Jung expressou sua atitude diante desses fenômenos e estudou o impacto dos mesmos na psique. Isto quer dizer que a construção deste saber passou não só pela vivência concreta com os corpos de pessoas mortas, mas também pela emergência de conteúdos psíquicos cujas imagens se traduziram em sonhos, fantasias e visões baseados na temática dos mortos. “Uma obra, portanto, sob o signo da morte” (SHAMDASANI, 2015, p. 12).

A psicologia possui desafios relacionados ao rigor metodológico, em especial no que tange à natureza dos fenômenos psíquicos, muitas vezes considerados arbitrários ou mesmo irrealis. O critério de objetividade levado a cabo pelas ciências naturais postula que o conceito de realidade está associado à sensopercepção, ou seja, a cognição do mundo relaciona-se fortemente à percepção concreta dos objetos pela via sensorial. O verbo “existir” se conecta com este postulado sobre o real, isto é, para que um fenômeno ou um objeto existam, eles devem ser apreendidos pela via sensória. De outro modo, “deve-se contentar com a existência de uma supra-realidade nebulosa que equivale praticamente à irrealidade” (JUNG, 1984, p. 332). Nesse caso, o que surge é um nível de experiência no qual a consciência é sensibilizada a partir de uma dimensão fora dela ou além dela. Em outras palavras, o fato é que o sujeito da experiência está apto a falar ou fazer afirmações e hipóteses sobre o que se passa com ele na medida em que, proveniente ou não dos sentidos, ele é afetado pelo que lhe ocorre, por aquilo que atua sobre ele e que, por conta disso, adquire o status de real. Em virtude deste reconhecimento,

eu só posso falar de coisas reais e nunca de coisas irrealis, supra-reais ou sub-reais, a menos que alguém, naturalmente, tivesse a ideia de limitar o conceito de realidade de tal maneira, que o atributo ‘real’ só se aplicasse a um determinado segmento da realidade” (JUNG, 1984, p. 331).

¹ Termo utilizado por Erich Fromm no livro *O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal*, capítulo III, página 46, 1970, Zahar, 3a. ed. O sentido aqui colocado por Fromm não se relaciona com as parafilias e sim com sua percepção acerca de C G Jung como tendo um caráter necrófilo, fundamentado nas experiências dos sonhos e da vida vígil com cadáveres, sangue e morte.

² *Sete sermões aos mortos*, publicado em 1916 e está incluso nas páginas finais do *Memórias, Sonhos e Reflexões* e também no *Livro Vermelho*.

É neste contexto argumentativo que se insere o ano de 1916 que marca o encontro dos mortos com Jung e a escrita dos *Septem Sermones ad Mortuos*. Segundo Shamdasani (2005, p. 33),

na opinião de Jung, não havia qualquer campo da iniciativa humana que fosse irrelevante para a psicologia: como em todas as questões humanas, a psicologia estudava o ato e o agente. Jung assumiu como seu dever a máxima de Terêncio, ‘nada que seja humano é alheio a mim’.

Em outras palavras, estudar os mortos e a forma como os vivos deles se ocupam é relevante para a psicologia porque é uma questão colocada ao humano. A peculiaridade deste estudo está em perceber que os vivos que ora tecem considerações sobre os mortos se tornarão um deles em algum momento, posto que todo ser vivo está fadado à finitude e, por conseguinte, considerar os mortos é implicar os vivos dentro desse contexto. Falar dos mortos, portanto, não é falar de algo que está além de nós e sim falar de um tema que está presente em todas as sociedades e culturas; é um conhecimento que faz parte da vida das pessoas. Podemos dizer, então, que o mundo dos vivos e o mundo dos mortos estão bastante interligados.

O comportamento da sociedade e da cultura contemporâneas em relação aos mortos é frequentemente de esquiva; no entanto, eles estão presentes nas produções humanas e se encontram inseridos nos diversos âmbitos como o religioso, o mitológico e o psicológico, para citar apenas alguns. Este fato, por si só, cativa o interesse do pesquisador porque o comparecimento dos mortos nestes contextos sugere formas específicas de relação e que se materializam em narrativas que irão demandar uma atenção cuidadosa na busca de seu significado simbólico.

Historicamente, os mortos encontram-se associados ao sobrenatural e, por esse motivo, são imaginados muitas vezes como figuras dantescas que emergem das brumas da noite para assombrar. Neste cenário, eles surgem como portadores de uma tensão psíquica que em seu bojo trazem a necessidade de buscar uma resposta ou mesmo de uma reparação; sendo plausível esta consideração, ela pode vir a fragilizar a percepção de que os mortos sejam inertes e, por conseguinte, podemos pensar que existe infuso neste fenômeno uma intencionalidade, uma vontade de comunicar algo a alguém. Em todo o caso, não é tão inconcebível ponderar que os mortos façam interface com o mundo dos vivos através das memórias, das emoções, dos sonhos e dos fenômenos sincrônicos.

O estudo da psique pela psicologia profunda aponta a existência de um fluxo subliminar e involuntário de conteúdos “que irrompem, quais seres estranhos e incompreensíveis, na consciência, como se viessem de um outro mundo” (JUNG, 1984, p. 246). Temos aqui, portanto, uma proposta investigativa da construção de um saber a partir de um enfoque culturalmente negado que é o do mundo subterrâneo e os seus mortos. O objetivo de apresentar a base necrófila da psicologia profunda é conhecer o que a experiência com os mortos tem a dizer sobre a vida psíquica; tal empreendimento se constitui um desafio, pois pretendemos mostrar um caminho para o conhecimento da psique através do seu lado mais obscuro.

O título do presente trabalho se encontra em uma passagem do *Memórias, Sonhos e Reflexões* e se refere aos cadáveres dos pântanos³ encontrados no norte da Alemanha assim como em regiões da Dinamarca e Suécia; esses cadáveres passaram por um processo de mumificação natural em função da composição química da água e permaneceram em excelente estado de conservação. Na ocasião⁴, a insistência de Jung em discutir essa temática provocou grandes desconfortos em Freud a ponto de fazê-lo desmaiar por conta da intensidade de suas fantasias, as de que Jung estaria desejando a sua morte (JUNG, 1961/1990).

Este relato de Jung sobre os cadáveres permite considerar o estranhamento diante da presença de corpos tão bem preservados e ao mesmo tempo estarem destituídos de vida. Há uma ambiguidade nesta experiência tendo em vista que a morte está associada à decomposição dos corpos, ao seu desaparecimento e à sua redução às formas mais simples. No entanto, ainda que os corpos estejam desvitalizados, sua conservação é de tal magnitude que nos permitimos fantasiar que a qualquer instante seja possível a vida lhes ser restituída, como se os mortos pudessem voltar a viver; cadáveres preservados parecem subverter o curso natural das coisas e relativizam o conceito de morte. A imagem dos pântanos, por sua vez, é uma imagem que simboliza o tipo de terreno que estamos percorrendo, ou seja, o estudo da psique. O pântano, por

³ Existe uma lenda na etimologia que confere a origem da palavra “cadáver” às letras iniciais da expressão *Caro Data Vermibus* (carne dada aos vermes). No entanto, nenhum registro histórico foi encontrado a esse respeito, estabelecendo os etimologistas sua origem à palavra latina *cadavere*, que se relaciona ao verbo *cadere* cujo significado é *cair*, *perecer*. No direito, o termo *cadere* significa “corpo humano sem vida”. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/cadaver-carne-dada-aos-vermes/>> Acesso em: 05 março 2020.

⁴ Em Bremen, 20 de agosto de 1909, Jung, Freud e Ferenczi se encontraram com o objetivo de embarcarem no transatlântico George Washington rumo aos Estados Unidos (Nova York) a convite de Stanley Hall, da Clark University, em comemoração aos 20 anos de sua fundação, em virtude da qual Freud faria uma série de cinco conferências e Jung três, apresentando a psicanálise aos cientistas americanos (RESENDE & MELO, 2018).

definição, é um bioma cuja característica marcante é o fluxo lento de suas águas permitindo que uma grande quantidade de material orgânico ali se decomponha; portanto, o fundo de um pântano é constituído por uma biomassa em putrefação chamada de turfa e que não decompõe totalmente dada a presença constante de água. Apesar da turfa originar-se da morte, ela é fonte de vida, rica em nutrientes capazes de recuperar solos com baixa fertilidade.

À amplitude dos fenômenos relacionados à vida e à morte associa-se a palavra mistério, e como tal podem ser considerados intimidadores, pois debilitam as perspectivas enrijecidas e impõem desafios; ou seja, esse ponto de vista sugere que tais fenômenos possuem a força de nos deslocar de uma percepção de vida em termos exclusivamente bioquímicos para uma perspectiva que contempla a psique. Enquanto experiência anímica, os mortos surgem, então, como representantes da própria vivência humana de busca por conhecimento na medida em que reivindicam sua inserção tanto no cenário psíquico individual quanto no cenário psíquico coletivo.

De modo análogo às figuras do inconsciente, os mortos encontram-se inacessíveis, em uma dimensão em que a consciência não alcança e, portanto, em uma perspectiva que os relaciona à inexistência e a um caráter de incomunicabilidade, distanciamento e invisibilidade. O questionamento desse ponto de vista surge na experiência que construiu os *Septem Sermones ad Mortuos*, quando Jung relata a presença massiva de espíritos que vieram à sua residência em busca de algo de valor e que não encontraram em Jerusalém. O mistério impõe, portanto, a necessidade do desvelamento e essa interpenetração dos mundos, que insinua uma base comum, traz em relevo a possibilidade de uma realidade unitária, um *unus mundus*, sugerindo que o mundo empírico teria um fundo transcendental⁵.

O encontro com os mortos, acima referenciado, está documentado no capítulo “Confronto com o inconsciente” do *Memórias, Sonhos e Reflexões* e representou o período pós-ruptura com Freud, compreendido entre 1913 e 1917; nele, Jung descreve a fantasia que precedeu a referida experiência segundo a qual sua alma saíra voando:

fora um episódio muito significativo para mim, pois a alma, a *anima*, cria a coletividade dos mortos: o inconsciente corresponde ao mítico país dos mortos, o país dos antepassados. Assim, se numa fantasia a alma desaparece, isso quer dizer que ela se retirou para o inconsciente ou para o ‘país dos mortos’. Isso equivale à assim chamada perda da alma, fenômeno relativamente frequente entre os primitivos. No ‘país dos mortos’, a alma suscita uma vivificação secreta e confere uma forma às marcas ancestrais, aos

⁵ Esta assertiva se encontra expressa no *Mysterium Coniunctionis*, XIV/2, parágrafo 424 das *Obras Completas*.

conteúdos coletivos do inconsciente. Da mesma forma que o *médium* ela dá aos ‘mortos’ a possibilidade de manifestar-se. Eis porque logo depois da desapareção da alma, os ‘mortos’ apareceram em minha casa, surgindo assim os *Septem sermones ad mortos* (JUNG, 1963/1990, p. 177).

Cabe aqui, antes de prosseguirmos, trazer um conceito de alma que Jung apresenta para a compreensão do ser humano. Bem sabemos a dificuldade de elucidar o termo na medida em que este se esbarra no pensamento religioso; e, no esforço de Jung em desvendar os seus mistérios, muitas definições e aspectos foram enunciados mostrando que de fato a alma parece em boa parte inapreensível à consciência em função de sua natureza multifacetada. Percebemos, então, que estamos diante de muitas possibilidades e que cada uma delas traz uma perspectiva que, por si só, é suficiente para ir além do escopo do presente trabalho. O conceito que apontaremos aqui será aquele que, ao nosso ver, traduz de maneira satisfatória o que pretendemos. Jung (1984) compreende a alma como uma representação da totalidade dos processos psíquicos, em seus aspectos conscientes e inconscientes, não se resumindo à individualidade, mas também à dimensão coletiva, abrangendo uma compreensão mais ampla da experiência humana, muitas vezes associada ao significado, ao propósito e à busca da autorrealização. Jung (1984) também reconheceu que a alma ou psique tem uma dimensão espiritual no sentido da experiência com o transcendente e o numinoso que se refere a um sentimento de admiração e reverência quando encontramos algo maior do que nós mesmos.

O “país dos mortos” aparece na mitologia grega e romana como o reino ou mundo de Hades e também como o submundo para onde se dirigiam as almas depois da morte. É um mundo invisível aos vivos e criado somente para os mortos. Nas *Obras Completas*, encontramos no *Psicologia e Alquimia* uma nota de rodapé que faz menção ao “país dos mortos” relacionando-o ao XI Canto da *Odisséia* de Ulisses intitulado *Nekya* ou a evocação dos mortos. *Nekya* representa “o sacrifício aos mortos para exorcizar os falecidos que se encontram no Hades” (JUNG, 1991a, p. 62); é um rito sacrificial executado por Odisseu com a proposta de trazer as almas à sua presença visando consultar Tirésias, o profeta e clarividente cego de Tebas, e assim poder dialogar com os mortos. É interessante notar que este lugar, subterrâneo e sombrio, apesar das tensões que provoca, não se associa ao mal. Na verdade, o mundo de Hades é o *locus* do julgamento (COMMELIN, 1988). Todas as almas estarão ali como uma consequência natural, como um destino a ser cumprido onde poderão ser castigadas ou recompensadas em função de suas ações. Essa inevitabilidade do processo é uma

decorrência do morrer e, por conseguinte, do tornar-se um morto; e, como diziam os gregos: “todos os caminhos levam aos Infernos” (COMMELIN, 1988, p. 136). A experiência conforme está descrita sugere uma solidão psicológica para o recém-chegado ao mundo de Hades, sentimento este análogo ao estado de desamparo ou mesmo de exílio; tal acontecimento representa uma exclusão do convívio com os seus pares; representa aquele que foi retirado do próprio país, o país dos vivos, para ingressar no “país dos mortos”.

O mundo dos vivos pode ser compreendido como o mundo “dos fenômenos observáveis que se expressam no mundo externo” (PENNA, 2013, p. 138), e, por conseguinte, é um mundo no qual a consciência participa ativamente; o mundo dos mortos, por sua vez, pode ser compreendido como o mundo subjacente ou transcendente, representado pelo mundo da “[...] imaginação, fantasia, sonhos, intuição e reflexão introspectiva, os quais resultam no conceito de inconsciente na psiquiatria dinâmica” (PENNA, 2013, p. 137). Para falarmos dos conteúdos desse mundo subjacente é necessário que eles tenham energia suficiente para sensibilizar o eu e se tornarem conscientes. Ausente tal dinamismo, esses conteúdos não existiriam para a consciência e, por conseguinte, o mundo subjacente não poderia ser constatado.

O estudo sobre a morte e os mortos está presente nas religiões, na filosofia e na metafísica. Jung deu importante espaço ao desenvolvimento do tema e, muitas vezes, passa despercebido ao leitor, quer seja por não o considerar relevante, quer seja pela atitude inconsciente acerca da temática que aponta para a sua anulação ou esquiva. Nossa proposta é chamar a atenção para o quanto os mortos se fizeram presentes na obra junguiana e mostrar a sua contribuição à construção da psicologia profunda.

A relação de Jung com o tema dos mortos remonta à infância e se materializa inicialmente com a defesa da tese de doutorado com o título “*Sobre a psicologia dos fenômenos chamados ocultos*” em 17 de julho de 1902 e que acaba por se constituir no primeiro capítulo do volume I (*Estudos Psiquiátricos*) das *Obras Completas*⁶. Dentre os casos apresentados está o de uma adolescente de 15 anos que no relato aparece como S.W. e que na verdade refere-se à prima de Jung, Hélène Preiswerk. A adolescente está afeita a fenômenos chamados paranormais e, muitas vezes, atuando como intermediária (*medium*) na comunicação com pessoas falecidas. A nascente psiquiatria juntamente

⁶ No original alemão, *Gesammelten Werke von C. G. Jung* (Obras Reunidas), publicada inicialmente em 18 volumes, sendo acrescentados posteriormente mais dois volumes, perfazendo um total de 20 volumes publicados no período de 1958 a 1994.

com a fenomenologia ocultista traz aos pesquisadores da época um farto material empírico para investigação.

O século XIX foi brindado com muitas manifestações que apontam para a possibilidade de comunicação dos mortos com os vivos. Segundo Shamdasani (2015, p. 11), “as investigações iniciais dos pesquisadores da psique se focavam nas aparições no leito da morte”. Um desses pesquisadores é Ernesto Bozzano (1862-1943), professor e pesquisador italiano que dedicou a vida integralmente aos estudos dos fenômenos espíritos, sendo que na primeira parte do seu livro “*Fenômenos psíquicos no momento da morte*”, ele desenvolve o tema “Aparições de defuntos no leito de morte” com aproximadamente 100 páginas⁷. Nelas, o cuidado e o rigor diante dos fatos estão presentes, procurando discernir as percepções e sensações que são de caráter alucinatório daquelas que são fortemente sugestivas de um caso autêntico de comunicação, merecendo, portanto, maiores investigações. Ainda segundo Shamdasani (2015, p. 11),

para os pesquisadores do psíquico, o interesse não estava no fenômeno em si: buscavam, a partir de sua existência, evidenciar algum mecanismo capaz de tornar compreensível como os mortos conseguiam se comunicar com os vivos e, a partir daí, afirmar a sobrevivência pós-morte da alma.

Há que se argumentar, no entanto, que a perspectiva de Jung está afeita aos aspectos psicológicos desses fenômenos, procurando manter diante dos inúmeros casos da fenomenologia parapsicológica uma atitude de rigor, mas ao mesmo tempo, de acolhimento.

O interesse de Jung pelos temas espirituais de modo geral e pela imortalidade da alma em particular se fortaleceu a partir da aparição de seu pai⁸ em sonho, dois meses após seu falecimento. Este sonho, que pertence ao cenário individual da vida de Jung, se relaciona com a experiência coletiva de comunicação com os mortos e, portanto, figura-se imerso no espírito do tempo. Assim sendo, o projeto junguiano de psicologia se fundamenta na experiência individual, porém em conexão com a história (experiência compartilhada). Essa consideração fortalece a fenomenologia psíquica não só como algo que diz respeito ao indivíduo, mas também à sociedade humana, trazendo objetividade e concretude às imagens tornando-as aptas ao estudo e à investigação.

⁷ O livro encontra-se disponível em língua portuguesa desde 1927, sendo talvez o primeiro de Ernesto Bozzano a ser traduzido para o nosso idioma. A tradução é de Carlos Imbassahy pelo selo Clássicos do Espiritismo e publicado pela FEB (Federação Espírita Brasileira).

⁸ Johann Paul Achilles Jung, pastor luterano, nasceu em 21 de dezembro de 1842 e morreu em 28 de janeiro de 1896; o sonho aconteceu em março de 1896.

Cabe neste momento perceber que o termo “vida depois da morte” é um termo que transita nos diversos cenários da época, desde o ponto de vista religioso ao ponto de vista psicológico, sendo esse o enfoque dado por Jung. Em assim considerando, Jung estará atento aos mortos enquanto experiências internas ao sujeito cognoscente, experiências estas que partem de um material individual e também de um material coletivo, que diz respeito à história humana. Não se conclui, apressadamente, que a fenomenologia dos mortos referende uma crença religiosa ou mesmo a descredencie; em outros termos, que essas experiências poderiam confirmar ou não a hipótese de que na raiz desses fenômenos estaria uma consciência externa, um ego que sobrevive à morte. O fato de Jung estudar temas considerados pelo senso comum e até mesmo pela psicologia como sendo esotéricos, não torna o pesquisador um esotérico ou místico, mas, antes, ele assim o faz porque esses temas contém uma potência imagética que se relaciona com o vigor do inconsciente de se constituir como uma verdadeira usina de imagens.

A vivência de Jung com os mortos possui uma peculiaridade: ele não os procurou, mas foi procurado por eles; e esse fenômeno acontece em um cenário recorrente: os mortos se articulam com temáticas reivindicatórias; essas narrativas falam de dor, angústia, conflitos, ambiguidades, promessas não cumpridas, pendências, dúvidas, lamentos e esquecimento. Esse enredo faz interseção com a psicoterapia e a religião através do termo *cura animarum* (cura ou salvação das almas), cuja referência está expressa no capítulo “Gênese da Obra” do *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Segundo Hillman & Shamdasani (2015), Jung considerava a perda do significado como a ideia que se encontra como o núcleo de todo tema relacionado ao sofrimento humano, tema este não apenas afeito aos indivíduos, mas que se encontra presente nas sociedades como um todo e que, por conta disso, Jung irá focar seus esforços nos temas históricos.

A forte conexão de Jung com o mundo dos mortos está registrada de maneira singular no *Livro Vermelho*, em particular no capítulo *Aprofundamentos* onde tem lugar a presença de Filêmon, figura associada ao gnosticismo e representante de um conhecimento segundo o qual “existem na alma coisas que não são feitas pelo eu, mas que se fazem por si mesmas, possuindo vida própria” (JUNG, 1961/1990, p. 169). O complexo do eu é uma poderosa força atratora, de coesão interna tal que nos permite interagir com o mundo interno e com o mundo externo e que nos confere o senso de unidade a ponto de podermos falar de um *Eu*. No entanto, essa coesão pode ser ameaçada por movimentos de intensa atividade psíquica que se impõem ao sujeito sem

a sua anuência. Neste estado, teme-se perder o autocontrole e a cisão psíquica pode se afigurar como iminente.

O caminho escolhido para lidar com a tensão que se apresentava foi o confronto com o inconsciente que, nas palavras de Jung, tinha a seguinte justificativa:

[...] meu intuito era fazer a experiência do que se passava em mim [...]. Na medida em que conseguia traduzir as emoções em imagens, isto é, ao encontrar as imagens que se ocultavam nas emoções, eu readquiria a paz interior (JUNG, 1961/1990, p. 165).

Esse processo de autoexperimentação psíquica foi registrado inicialmente nos *Livros Negros*, um conjunto de sete livros manuscritos em capa de couro preto para uso privado; a revisão e a elaboração desse material deu origem ao *Livro Vermelho*, no qual “o herói deve descer ao mundo dos mortos para ser renovado e só depois retornar ao mundo dos vivos, já transformado” (BOECHAT, 2015, p. 57). A presença dos mortos no *Livro Vermelho* não é em vão. Eles parecem dizer algo sobre a psique que nos escapa. Que se dê voz, então, ao espírito das profundezas!

1.2. Objetivos

Os mortos nas produções inconscientes de Jung são figuras ativas, não são passivas ou inertes, são dotadas de vitalidade e voltadas a algum propósito ou finalidade. O que é desafiador neste trabalho é a percepção de que os mortos estariam em relação conosco, quando na verdade sempre supusemos o seu distanciamento e que estariam perto de nós apenas pelas nossas lembranças e recordações. Mais do que isso, os mortos estão às voltas com o não vivido, impactando a descendência, tornando prementes as elucidações.

A racionalidade do mundo contemporâneo, historicamente, sempre relegou ao esquecimento os chamados conteúdos irracionais provenientes da psique inconsciente, tornando-os sombrios. A psicologia profunda de Jung trouxe-os à consideração consciente e, de modo singular, o tema dos mortos, e por esta razão, ponderamos a importância deste tema como contributiva ao desenvolvimento deste saber. A autoexperimentação de Jung com as imagens tem como proposta não somente vivenciar os mortos a partir de seus próprios conteúdos individuais, mas principalmente vivenciar os mortos que se encontram na alma coletiva.

Os mortos trazem à tona a questão dos opostos. Há que se reconciliar com o que está dividido, com o que se desconectou de nós pela negação ou pelo não reconhecimento. Esta proposta vem a reboque de uma contemporaneidade que

sobrevaloriza virtudes e heroísmos relegando à obscuridade tudo aquilo que contraria esta perspectiva.

O processo civilizatório produziu o distanciamento do homem natural. O desenvolvimento da consciência, mesmo sendo uma aquisição evolutiva recente, afastou o homem do contato da valoração emocional das imagens do inconsciente, mantendo-o refratário às suas contribuições complementares para o desenvolvimento psíquico.

Em vista do exposto, pretendo estudar os mortos na construção da psicologia profunda porque é um tema muito pouco explorado diante do material empírico legado por Jung em suas obras e, em especial, no *Livro Vermelho*. Em outros termos, nosso **objetivo geral** é conhecer a experiência de Jung com os mortos, de modo a que seja possível relacioná-la com a vida psíquica e o seu funcionamento e, por conseguinte, investigar a contribuição dessa experiência para a construção do saber analítico. Pensamos que subjacente à toda riqueza conceitual e empírica da obra junguiana exista uma epistemologia fundamental: a inextinguibilidade da psique; e que essa perspectiva humana de poder conceber e imaginar a imortalidade psíquica remete à influência da atividade arquetípica. Para que este objetivo geral seja alcançado, faz-se necessário a investigação de pontos importantes que constituirão os nossos **objetivos específicos** e que estarão estruturados nesta tese sob a forma de capítulos, a saber:

- 1) **O encontro do mundo de Hades com Jung** – Jung, em seu trajeto pessoal e profissional, em diversas circunstâncias, se deparou com os mortos. Eles sempre lhe surgiam espontaneamente e com isso impactando-o; para iniciar a compreensão deste fenômeno, propomos o seguinte caminho: **a)** estudar o homem arcaico ou natural como um representante empírico da história humana em conexão ativa com a alma, porém, em sua maior parte inconsciente; **b)** conhecer a jornada dos mortos ao mundo de Hades a partir da tomada de consciência pelo homem natural acerca de sua finitude; **c)** apresentar a experiência individual de Jung com os mortos (contexto pessoal), procurando conhecer o cenário em que surgem.
- 2) **As vozes dos mortos repercutem no coletivo** – A construção da integralidade do homem passa pelo reconhecimento daquilo que lhe foi negado tanto individual como coletivamente; as possibilidades frustradas, o não vivido ou a recusa de um potencial são exemplos representativos. As vozes dos mortos trazem em si a perspectiva da reivindicação, mas também

da reconciliação; para isto, propomos: **a)** estudar a aproximação de Jung com os fenômenos ocultos; **b)** conhecer a experiência de três mulheres contemporâneas de Jung com a aparição dos mortos; **c)** compreender a experiência reivindicatória dos mortos de Jerusalém.

- 3) **A ressurreição dos mortos pela alquimia da dor e do sofrimento** – dentro do binômio reivindicação/reconciliação se associa um terceiro elemento que chamaremos de reconhecimento. Para reivindicar e reconciliar é preciso reconhecer – reconhecer nas profundezas da alma a existência de algo que julgávamos ter morrido, mas que ainda vive, persiste e insiste; e que exige que tomemos consciência de que habitamos a dualidade e que fazemos da existência uma experiência viva dos contrastes. Para o desenvolvimento deste objetivo, assim propomos: **a)** apresentar o arquétipo da sombra como elo entre o religioso e o psicológico; **b)** analisar o confronto com o inconsciente como estratégia para o encontro com os mortos; **c)** estudar a alquimia como instrumento simbólico-imagético para a transformação da dor e do sofrimento.
- 4) **Tornar-se um morto: em defesa da imortalidade psíquica** – é fato que a única certeza que o homem possui, mesmo em idade pueril, é a finitude; em outros termos, ter consciência da própria finitude é uma condição constitutiva humana, que pertence ao ser do humano; e a ele também pertence o atributo de poder estabelecer relações de sentido com os fenômenos que desafiam a sua compreensão. Jung em nenhum momento afirma, categoricamente, que existe vida após a morte; no entanto, seu percurso como estudioso da psique nos traz a esperança dos religiosos e das experiências mediúnicas de que a imortalidade psíquica é factível, porém de difícil comprovação ante os instrumentos metodológicos e cognitivos de que dispomos. No entanto, o desenvolvimento do presente trabalho nos deu subsídios para esta pequena ousadia, a de apresentar nossa convicção pessoal acerca da imortalidade da alma.

1.3. Metodologia

Jung produziu um significativo *corpus* acerca da psique. Aqui se encontra a matéria-prima sobre a qual ele se debruçou: as diversas manifestações da experiência psíquica humana. Conhecer estas manifestações a partir de “dentro”, isto é, acessar às

profundezas da psique a partir da diversidade da produção humana é o caminho pelo qual a apreensão e a compreensão do mundo simbólico tornam-se possíveis.

Pensamos uma metodologia sustentada por um tripé que irá se constituir na formulação de uma topografia de pesquisa, isto é, em um olhar sobre o fenômeno pesquisado que se encontra fundamentado em três níveis: na observação direta, na elaboração lírica e poética das fantasias, e na observação indireta.

A observação direta está ligada à parte mais operacional, isto é, “[serve] sobretudo para a etapa descritiva da investigação” (MINAYO, 2003, p. 21). Devemos partir de um universo pré-definido que irá representar o fenômeno estudado, que é a presença dos mortos na experiência de Jung e que retrata a construção de seu *corpus* teórico. Em outras palavras, a coleta de dados nessa etapa terá como fonte o livro *Memórias, Sonhos e Reflexões* que é um relato autobiográfico de Jung no qual dentre os vários registros existentes há uma relevante ocorrência de fatos relacionados à experiência com os mortos.

Essas ocorrências, nesse ponto, serão observadas e examinadas com vistas a atender os objetivos geral e específicos desta tese, visando a construção do conhecimento acerca do objeto para que seja possível estudar a atitude de Jung diante da experiência com os mortos e sua posterior elaboração. A proposta nessa fase é fazer um registro sistemático das ocorrências que pareçam relevantes para o problema em análise. Essa forma de apreender e compreender o fenômeno está de acordo com o paradigma junguiano que “destaca como parâmetros de análise a causa e a finalidade dos fenômenos, as quais estão intrinsecamente articuladas na forja do fenômeno e, portanto, devem ser consideradas em sua compreensão” (PENNA, 2014, p. 71).

Da tensão proveniente dos aspectos conscientes e inconscientes, conhecidos e desconhecidos do objeto da pesquisa, emerge o símbolo, o *tertium non datur*, que representa a transcendência da dualidade ao incorporar em um terceiro elemento as características dos outros dois. Segundo Penna (2013, p. 119), “[onde há um símbolo], há uma necessidade e uma possibilidade de conhecimento e entendimento de algo. O objeto de pesquisa – fenômeno a ser pesquisado –, considerado um símbolo, constela e traduz a necessidade de conhecimento do pesquisador”. E conclui: “o caráter inédito e relevante do conhecimento científico, a ser produzido no processo de pesquisa, reside nos aspectos inconscientes contidos no símbolo investigado” (PENNA, 2013, p. 120).

O segundo nível está representado pela elaboração lírica e poética das fantasias expressa no *Septem Sermones ad Mortuos* e no *Livro Vermelho*. É a tradução da

experiência em imagens. Em 1916, os mortos, uma multidão de espíritos, imaginados como cristãos, em uma atmosfera opressiva e angustiante, procuram Jung para lhe dizer ou mesmo lamentar que vieram buscar ali o que não encontraram em Jerusalém. Algo de grande valor era procurado, isto é, os mortos faziam a Jung uma reivindicação, uma exigência. Jung passa a escrever, a dar voz aos mortos e esta atitude fê-los se apaziguarem. Em três dias, o *Septem Sermones ad Mortuos* estava pronto. E é isto que faz deste nível algo tão fundamental para a construção do saber analítico.

Foi igualmente em 1916, a partir da experiência com os mortos de Jerusalém que Jung produziu a sua primeira mandala a qual denominou de *Systema Mundi Totius*; ela representou a cosmologia dos *Septem Sermones ad Mortuos* e foi inicialmente registrada nos *Livros Negros*. Jung, no começo, não compreendeu o sentido dessas expressões e as pensou como criptogramas⁹, isto é, como um sistema lógico cuja possibilidade de compreensão acontece segundo uma chave a partir da qual é possível decifrar seu conteúdo; segundo Jung (1990), as mandalas expressavam o estado do seu eu profundo. Os *Septem Sermones ad Mortuos* representaram, portanto, a primeira experiência concreta de Jung de estar a serviço da alma expresso pela elaboração racional das imagens e pela realização delas em vida. A materialidade desta proposta se encontra documentada no *Livro Vermelho*, ou *Liber Novus* como também é conhecido.

O *Livro Vermelho* é uma confissão imagética, é a própria manifestação do desejo do inconsciente de se fazer presente à consciência pela linguagem que lhe é própria: a das imagens. A psiquiatra brasileira Dra. Nise da Silveira assim se refere a Jung no seu relacionamento com as imagens:

Jung vê nos produtos da função imaginativa do inconsciente autorretratos do que está acontecendo no espaço interno da psique, sem quaisquer disfarces ou véus, pois é peculiaridade essencial da psique configurar imagens de suas atividades por um processo inerente à sua natureza. A energia psíquica se faz imagem, transforma-se em imagem. Se nos é difícil entendê-las de imediato, não é por serem máscaras de conteúdos reprimidos, mas por se exprimirem noutra linguagem diferente daquela que consideramos única – a linguagem racional. Exprimem-se por meio de símbolos ou de mitologemas, cuja significação desconhecemos, ou melhor, já esquecemos (SILVEIRA, 2006, p. 85-86).

Ainda que para Jung, em alguns momentos, a elaboração estética das imagens interiores tenha sido irritante¹⁰, ele reconhece que o mérito dessa elaboração é a sua

⁹ Da etimologia grega, “kryptós” (“secreto” ou “oculta”) e “grámma” (escrita ou representação gráfica).

¹⁰ “A elaboração estética do Livro Vermelho foi-me necessária, por maior que tenha sido a irritação que às vezes me causou; através dela cheguei à compreensão da responsabilidade ética em relação às imagens. Esta atitude influenciou a conduta de minha vida de modo decisivo. Compreendi que nenhuma linhagem,

responsabilidade ética para com as mesmas. Isto é, Jung fala de uma ética das imagens que pressupõe o necessário confronto com a sombra precisamente pelo caráter arquetípico das imagens em sua bipolaridade constitutiva. E, como todo aspecto sombrio em nós, por justamente ser inconsciente, acaba por se projetar em um outro emergindo assim a necessidade de uma confrontação. Assim sendo, o *Livro Vermelho* representa a um só tempo o percurso pessoal de Jung em seu processo de individuação e a construção de um *corpus* representativo de um método de investigação da psique lastreado pelo acolhimento da natureza paradoxal dos fenômenos psíquicos, registrado e revisado ao longo dos anos e expresso em estilo medieval com profícua narrativa imaginal-lírica. Neste nível do tripé, portanto, estudaremos a alquimia enquanto instrumento para a autotransformação interior e a técnica da imaginação ativa para compreendermos o diálogo de Jung com os mortos, representantes estes das raízes universais humanas no inconsciente coletivo, usando como fonte principal o *Livro Vermelho* e o *Septem Sermones ad Mortuos*. Segundo Jung (1961/1990, p. 189),

vi logo que a psicologia analítica concordava singularmente com a alquimia. As experiências dos alquimistas eram minhas experiências, e o mundo deles era, num certo sentido, o meu. Para mim, isso foi naturalmente uma descoberta ideal, uma vez que percebi a conexão histórica da psicologia do inconsciente. Esta teria agora uma base histórica.

E conclui Jung (1961/1990, p. 192, grifo do autor):

só descobrindo a alquimia compreendi claramente que o inconsciente é um *processo* e que as relações do ego com os conteúdos do inconsciente desencadeiam um desenvolvimento ou uma verdadeira metamorfose da psique.

A observação indireta é o terceiro nível do tripé. Segundo Minayo (2003, p. 21), “os conceitos de observação indireta articulam os detalhes da observação empírica, relacionando-os”, isto é, na observação indireta temos a tradução da experiência com as imagens em conceitos que irão representar a elaboração teórica a partir da vivência e da experimentação em um ou mais contextos. As *Obras Completas* são a materialização desta formulação. Nessa etapa, utilizaremos o método desenvolvido por Eloisa Penna chamado de processamento simbólico-arquetípico procurando relacionar a construção dos conceitos à experiência de Jung com os mortos, assim como conhecer o contexto em que foram produzidos mostrando dessa maneira que a construção da psicologia

por mais perfeita que seja, pode substituir a vida. Se procurar fazê-lo, não somente ela se deteriorará como também a vida. Para conseguir a liberação da tirania dos condicionamentos do inconsciente duas coisas são necessárias: desincumbir-nos de nossas responsabilidades intelectuais e também de nossas responsabilidades éticas” (JUNG, 1990, p. 167)

profunda de Jung se relaciona não somente com a história pessoal de quem a construiu, mas também com as raízes universais humanas de onde emergem a potência das imagens ancestrais.

Segundo Penna (2014, p. 103), “o paradigma junguiano situa-se no contexto da pesquisa qualitativa, que se caracteriza, sobretudo, por uma abordagem interpretativa e compreensiva dos fenômenos, buscando seus significados e finalidades”. A escolha de Eloisa Penna e seu método se justificam por ser ela uma autora brasileira que usou como fonte de pesquisa teses e dissertações produzidas por alunos que estudaram em duas universidades no Brasil (PUC-SP e USP) e que utilizaram o paradigma junguiano como abordagem investigativa. A partir das dificuldades e desafios do emprego do paradigma pelos pós-graduandos em suas pesquisas, Eloisa Penna formulou uma proposta de método denominado *processamento simbólico-arquetípico*. A força deste método reside no símbolo como eixo central, ou seja, a partir do estudo do objeto de pesquisa configura-se uma tensão entre consciente e inconsciente, entre coletivo e individual e que favorecem a emergência do símbolo como um fenômeno psíquico; em outras palavras, o mecanismo de autorregulação da psique é posto em funcionamento a partir de uma tensão entre pares de opostos cuja resolução acontece pela via simbólica e que os articula mutuamente, tanto em seus aspectos causais quanto em seus aspectos finalistas. O símbolo enquanto manifestação empírica do arquétipo, posto que sensibiliza a consciência, se torna, portanto, um instrumento de trabalho do pesquisador em seu propósito investigativo do inconsciente. Desta forma, o fenômeno a ser estudado pelo pesquisador é igualmente um símbolo na medida em que representa os aspectos conhecidos e desconhecidos do que pretende investigar e com o qual se encontra de alguma forma envolvido ou implicado e que, por conseguinte, se traduz em uma instigação para pesquisar. A partir desse dinamismo, a produção do conhecimento se torna possível tanto nos aspectos individuais (motivação do pesquisador) quanto nos aspectos coletivos (contribuição à comunidade científica e à sociedade).

Considerando-se as exíguas publicações que falam de uma metodologia aplicada ao paradigma junguiano e considerando que a autora tomou como base a produção de trabalhos acadêmicos no Brasil, entendemos como pertinente a escolha da referida autora e do método proposto tendo em vista que ela o faz de maneira condizente com a abordagem teórica que utilizamos e em consonância com o objeto de pesquisa e os objetivos elencados no presente trabalho.

1.4. Justificativa e contribuições do estudo

As referências aos mortos no conjunto da obra e que se configuram como um dos registros da construção da psicologia profunda de Jung têm sua relevância manifestada em 2008, quando o *Livro Vermelho* foi disponibilizado ao público; em outras palavras, *deo concedente*, foi possível que uma obra há muito aguardada ressurgisse das profundezas e se apresentasse ao mundo. Antes, sua existência era apenas mencionada em alguns escritos de Jung, em particular no *Memórias, Sonhos e Reflexões*.

O que consideramos importante destacar neste momento é o que compreendemos como sendo o grande desafio de Jung em sua experiência com os mortos e que está representado pela ideia da imortalidade psíquica. Esta questão foi tão cara a Jung que existe um capítulo no *Memórias, Sonhos e Reflexões* dedicado exclusivamente ao tema e que se intitula “*Sobre a vida após a morte*”. Este é um tema fronteiro, que esbarra em religiosidades, crenças e temores, o que faz da consideração ao assunto muitas vezes um motivo de objeção ou mesmo de recusa. Porém, distante dessas querelas empobrecedoras, mas fiel a história do esforço de um pesquisador em trazer significativas contribuições ao estudo da psique que nos sentimos convocados a conhecer este percurso do qual participaram ativamente os mortos.

2 O ENCONTRO DO MUNDO DE HADES COM JUNG

Assim como a água da fonte emana das profundezas da terra e jorra sobre a superfície, preenche o leito do rio e segue seu rumo em direção ao mar, consumando-se assim o seu destino, assim também a vida encontra a morte. A finitude não é apenas uma perspectiva, mas é um fato natural que há de acontecer a todas as formas viventes. A vida conduz à morte inevitavelmente. Intuímos que o contrário também é verdadeiro, ou seja, que a morte também conduz à vida. A floresta é um exemplo clássico. Ela subsiste pela morte por toda a matéria orgânica que se deposita no solo e entra em estado de decomposição, favorecendo a formação de nutrientes necessários à vida. Em um dado momento, o ciclo da vida se encerra para alguns e estes, por sua vez, representam o alimento dos que ficaram e para os que virão.

2.1. O homem natural

Em 04 de março de 1920, Jung realizou a sua primeira expedição ao norte da África onde esteve em contato com o comportamento e a cultura dos cidadãos de uma determinada região do sul da Tunísia¹¹ denominada Nefta – um oásis no deserto do Saara onde era abundante o plantio de tamareiras. A visita a esta região teve como objetivo fazer contato com algum agrupamento humano que não possuísse nenhuma relação com a Europa, ou seja, que não estivesse submetido às condicionantes da cosmovisão europeia e de seus dispositivos.

Jung percebia o homem contemporâneo como massificado e voltado fortemente para o mundo material em detrimento do mundo psíquico; em função desta “escolha”, ele estaria pagando um preço elevado ao afirmar a sua contemporaneidade a partir da suposição de que esse progresso aconteceu às custas da superação definitiva do homem arcaico¹². Segundo Stern (1977, p. 250), “na opinião de Jung, foi o desligamento do homem do reino mítico e a consequente limitação da sua existência apenas aos fatos reais a causa principal da enfermidade mental”. Este preço, portanto, se refletiria na perda do sentido da vida pela renúncia do homem contemporâneo ao homem natural como um pré-requisito para a sua humanização, ou seja, desnaturalizar o homem era

¹¹ É um país situado ao norte da África, entre a Argélia e a Líbia, muito próximo ao sul da Itália, separado apenas pelo Mar Mediterrâneo.

¹² No presente trabalho, os termos *homem arcaico*, *homem primitivo* e *homem natural* estão sendo usados como sinônimos. “Gostaria de assinalar, nesta oportunidade, que uso o termo “primitivo” no sentido de “original”, sem, entretanto, emitir um juízo de valor. E quando falo de “resíduos” de um estado primitivo, não quero dizer necessariamente que esse estado mais cedo ou mais tarde cessará de existir. Pelo contrário, falta-me motivos para afirmar que ele desaparecerá antes do fim da humanidade” (JUNG, 1984, p. 39).

preciso. Isto significa que a emergência do homem contemporâneo foi possível mediante o sacrifício do homem natural.

Essa forma de proceder atenderia às premissas do iluminismo de relegar aos porões da história as narrativas incompatíveis com a nova visão de mundo; em termos evolutivos, o homem contemporâneo assim recebe esta denominação pela superação das ideias, narrativas e atitudes que o colocavam à mercê das forças naturais; doravante, encontrou-se ele promovido ao status daquele que domina a natureza, pois agora é detentor de um progresso técnico que o habilita a este objetivo.

Existe, porém, um equívoco do homem contemporâneo em supor que quando alguma coisa está ausente da consciência logo ela não existe. O argumento a seguir contrapõe esse ponto de vista, encontrando-se assim expresso:

estar esquecido não significa estar ‘extinto’, mas apenas que a lembrança se tornou subliminar, ou seja, sua intensidade energética caiu a tal ponto que não consegue mais aparecer no consciente, razão por que está perdida para o consciente, mas não para o inconsciente; [...] se, portanto, alguma coisa cai no inconsciente, imediatamente entra na rede de associações do material inconsciente, podendo, eventualmente, surgir conexões de alto valor que atravessam o consciente ou sobem a ele sob a forma de ‘inspirações’ (JUNG, 1993a, p. 14).

Neste contexto, abre-se à consideração o fato de que o homem natural o qual julgávamos desaparecido parece continuar existindo dentro de nós. A intenção de Jung era a de que pudéssemos acessar este homem natural pela via consciente, despertando-o; segundo Stern (1977, p. 164),

Jung esperava encontrar um meio ainda não conhecido para demonstrar que os elementos básicos da psique, que, nos ocidentais civilizados, estão enterrados no inconsciente, nas tribos antigas, chamadas primitivas, ainda permanecem próximo à superfície da consciência.

A expedição à África foi, portanto, uma

[...] outra forma de viagem pelos caminhos sombrios, uma nova tentativa para investigar o mundo fascinante e insondável do inconsciente, para torná-lo compreensível à luz da consciência e, assim, domesticar o seu poder demoníaco (STERN, 1977, p. 172).

Ela representou uma proposta de conhecer a vitalidade da psique ancestral presente nessas culturas chamadas arcaicas e como esta vitalidade afetava o funcionamento psíquico e o comportamento tanto dos habitantes locais quanto do próprio Jung; ele assim comentou a sua vivência:

quando viajo pela África a fim de encontrar um lugar psíquico exterior ao europeu, meu desejo inconsciente é encontrar em mim essa parte da

personalidade, tornada invisível sob a influência e a pressão do fato de ser europeu” (JUNG, 1990, p. 217).

Em uma outra oportunidade, já aos cinquenta anos de idade (1925), de trem, partindo de Mombassa rumo a Nairobi (Quênia), Jung fez a seguinte observação:

sobre um pico acima de nós, imóvel, vi a forma esguia, cor de terra escura, de um homem apoiado numa longa lança, olhando o trem que passava. Perto dele erguia-se um gigantesco cactus-candelabro. [...]. Tive a impressão de que já vivera esse instante uma vez, e que sempre conhecera esse mundo separado de mim apenas pelo tempo. Era como se voltasse ao país da minha juventude, e conhecesse esse homem escuro que me esperava há cinco mil anos (JUNG, 1990, p. 224-225).

Em outras palavras, Jung percebia o homem ocidental como se estivesse suspenso entre dois mundos e, em particular, que “o europeu está persuadido de que não é mais o que fora no passado, mas não sabe ainda o que se tornou” (JUNG, 1990, p. 213). Essa parte vital e desconhecida da personalidade encontra-se, portanto, inconsciente, oculta nos subterrâneos da psique pela perspectiva unilateral da civilização ocidental. Quando consideramos a consciência, esta se vê impressionada por dois tipos de fenômenos:

a imagem exterior do mundo [que] nos faz compreender tudo como efeito da atuação de forças físicas e fisiológicas, enquanto a imagem interior do mundo [que] nos faz compreender tudo como resultado da ação de seres espirituais. A imagem do mundo que nos é transmitida pelo inconsciente é de natureza mitológica. Ao invés de leis da natureza encontramos desejos de deuses e demônios, e ao invés dos instintos naturais atuam almas e espíritos (JUNG, 1993a, p. 22).

Em assim sendo, falar da psicologia do homem primitivo é conhecer as formas pelas quais este homem se relacionava com o desconhecido que se manifestava tanto interna quanto externamente a ele; é considerar que este homem primitivo estava exposto a uma gama de fenômenos para os quais não possuía entendimento e nem instrumentos e que, por sua vez, as elucidações se fundamentavam a partir de sua relação com o meio natural encarado como repleto de mistérios.

Os fenômenos naturais possuíam narrativas antropomórficas, ou seja, eram configurados como intencionais e ligadas aos afetos humanos. Os mitos enquanto enredos explicativos de uma experiência visavam a pacificação do íntimo deste ser chamado de primitivo; nomear e narrar traziam ordem às imagens tornando-as operacionais no sentido cognitivo; uma vez sedimentadas no âmbito da cultura, essas experiências se transformavam em formas de lidar.

No entanto, Jung vai dizer que “a mentalidade primitiva não *inventa* mitos, mas os *vivencia*” (JUNG, 2007a, p. 156, grifo do autor). Esta afirmação pontua que o homem primitivo era atravessado por conteúdos espontâneos, frutos da atividade autônoma do inconsciente, constituindo-se em verdadeiros “pronunciamentos involuntários acerca do acontecimento anímico inconsciente” (JUNG, 2007a, p. 156). Em outras palavras, os mitos não são narrativas organizadas racionalmente, pois isto pressuporia uma consciência desenvolvida e com alto grau volitivo e intencional. Esta característica ainda não estava presente no homem primitivo. Antes, os mitos são estruturas cujos componentes são representativos de processos anímicos vitais do cenário individual e coletivo que podiam vir sob a forma de contos, registros pictóricos, danças ritos, cerimônias e cânticos.

Aplacar a ira dos deuses ou mesmo agradá-los impunham ritualísticas desde as mais simples às mais elaboradas. Segundo Jung (2017a p. 155),

sua consciência [a dos primitivos] é ameaçada por um inconsciente poderosíssimo, daí o temor de influências mágicas que a qualquer momento podem atravessar a sua intenção e por esse motivo está cercado de poderes desconhecidos aos quais deve ajustar-se de algum modo.

A perspectiva fundamental era a de poder sistematizar procedimentos representativos do manejo destes fenômenos de tal forma que aquilo que era temido ou não compreendido pudesse ser elaborado pela consciência; em outros termos, que houvesse uma resposta ao que é misterioso ou temerário através da instrumentalização simbólico-ritualística para que sua potência fosse assimilada ou neutralizada, permitindo assim o retorno a uma situação de equilíbrio anterior à experimentação do fenômeno.

O que estamos apresentando diz respeito à função adaptativa da psique que tenderá a buscar meios e artifícios para construir possibilidades de enfrentamento ao que se desconhece. A psicologia estuda esses fenômenos, pois fala justamente da relação do homem com os acontecimentos que fogem ao seu domínio, ou seja, “a questão de saber que atitude devemos tomar, de um lado, diante dos homens e dos fatos e, de outro, diante de nós mesmos” (JUNG, 1993a, p. 21). O que está fora do domínio do homem primitivo e também do homem contemporâneo é tudo aquilo que ele desconhece acerca de si e do que está fora dele, mas que tem força suficiente para agir sobre ele. Estamos, portanto, falando do inconsciente e de sua capacidade de se projetar, tanto em situações consideradas descartáveis ou indesejáveis quer seja aquelas consideradas valiosas sob o ponto de vista adaptativo.

O termo *participation mystique* foi usado pela primeira vez em 1921 nos *Tipos Psicológicos* e tomado de empréstimo ao antropólogo francês *Lucien Lévy-Bruhl*; o conceito se refere a este estado de fusionamento do homem natural com o objeto (identidade psíquica, associação inconsciente), de tal forma que se tornam indistinguíveis, tornando a noção de indivíduo um tanto obscurecida. O conceito em questão aponta para o fato de que em o homem natural sendo um desconhecido para si, ele tenderá a projetar seus conteúdos no ambiente. O homem natural, porém, não é de todo inconsciente; antes, devido à proximidade do inconsciente da consciência, esta tende a ser permeável aos conteúdos do inconsciente de tal forma que são percebidos como indistintos. Jung (2002, p. 45) exemplifica:

uma árvore pode exercer um papel vital para um primitivo, possuindo aparentemente sua alma e sua voz, e o homem sentirá os seus dois destinos interligados. Existem alguns índios na América do Sul que afirmam ser araras vermelhas, apesar de saberem muito bem que lhes faltam penas, asas e bicos. Isto porque, no mundo primitivo, as coisas não têm fronteiras tão rígidas como as das nossas sociedades "racionais".

Este exemplo fortalece a suspeita de que provavelmente o chamado homem primitivo não estivesse fusionado de maneira integral ao ambiente; se assim o fosse, a possibilidade de uma diferenciação psíquica estaria bastante comprometida ou seria mesmo impossível. Alguma força deveria ser capaz de modular a dinâmica psíquica de tal forma que fosse viável estabelecer uma relação de sentido com o ambiente; algo que pudesse afetá-lo subjetivamente a ponto deste homem primitivo detectar ou constatar o impacto íntimo que os fenômenos do mundo exterior exerciam sobre ele.

O fato de haver uma identificação com os objetos externos, em parte nos indica a possibilidade de um fusionamento; no entanto, mesmo que de modo incipiente, sendo ele capaz de projetar no meio externo o próprio mundo interno, isso traz a percepção de que este homem tem um mundo interno que se diferencia do mundo externo e que as imagens que consegue produzir a partir dele apontam que o homem é mais do que uma reação instintiva aos fenômenos externos; se eles lhe parecem vitais é porque o homem primitivo foi capaz de perceber em si mesmo uma dinâmica que lhe foi revelada segundo uma experiência externa, mas que não se resume a ela.

Considerando o homem primitivo no desenvolvimento do seu equipamento físico, podemos pensar que, à medida em que o refinamento do corpo acontecia, melhores ficavam as condições para este homem tomar consciência de seu mundo interior. Em outros termos, podemos inferir que o homem primitivo conforme

desenvolvia seus sentidos exteriores também desenvolvia seus sentidos interiores. Na ausência de censuras dogmáticas de qualquer ordem podemos pensar que este homem conectado com a natureza possuía rica vida interior povoada de mitos, fábulas e fantasias. É esta fenomenologia que nos conduz a afirmativa de que o homem possui uma vida interior, de que ele não é um mecanismo e sim uma alma vivente.

A percepção de que lugares, objetos, pessoas e pensamentos tenham um caráter mágico, ou seja, de que são capazes de provocar tão intensamente encanto, admiração ou medo a ponto de torná-los sagrados ou reverentes denota o caráter projetivo do fenômeno sugerindo “uma associação mitológica no inconsciente coletivo” (JUNG, 1993a, p. 30). Essa experiência tão vívida para o homem primitivo, parece distante do homem contemporâneo. Mas, como o dissemos acima, estar inconsciente não significa estar extinto, ao contrário; seus conteúdos continuam vivos e atuantes, e podem ganhar força na proporção direta do quão afastado se encontra da consciência. O homem primitivo, portanto, em seu viver diário, torna o lugar em que habita o “país” do inconsciente, ou seja, “em toda parte, seu inconsciente lhe vem ao encontro, vivo e real” (JUNG, 1993a, p. 30).

Segundo von Franz (1988, p. 38), “há no mundo uma completa geografia da alma”, ou seja, o mundo é uma descrição psíquica, tanto individual quanto coletiva. Para o homem natural, portanto, seu território “contém sua mitologia, sua religião, todo o seu pensamento e sentimentos, na medida em que tudo isso lhe é inconsciente” (JUNG, 1993, p. 65). A simultaneidade do mundo externo (real) e do mundo interno (espiritual, psíquico) era uma vivência desse homem arcaico; para ele um era tão palpável quanto o outro (CLARKE, 1993). O esforço de Jung estaria, então, em anunciar ao homem contemporâneo uma realidade para o qual ele se encontra distanciado, ou seja, uma dimensão que se encontra obscurecida e que ficou perdida para a consciência. Estamos nos referindo à realidade da alma cuja readmissão ao mundo parece ser uma exigência inconsciente.

Em vista do exposto, o homem natural, aos olhos do contemporâneo, se articula com a ideia de primitivo, instintivo, arcaico e original; se conecta com a ideia de um ser historicamente anterior à organização do homem em sociedade nos moldes como a conhecemos; por conseguinte, estamos nos referindo a uma condição evolutiva que contrasta com o estágio de desenvolvimento do homem hodierno, afeito à cultura e à tecnologia. Diz Jung (2002, p. 95),

à medida que aumenta o conhecimento científico diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua ‘identificação emocional inconsciente’ com os fenômenos naturais. E os fenômenos naturais, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas.

Essa afirmativa não significa uma oposição ao progresso técnico e nem a defesa de um bucolismo anacrônico onde o rudimentar atenderia aos pressupostos de uma conexão com a natureza; antes, o que está sendo pensado é quais seriam os fundamentos por detrás de uma narrativa que exalta a tecnologia e o seu contexto.

A natureza é ambígua para o homem arcaico; de modo análogo às mães humanas, ela “é bela, nutriz, benevolente e generosa. Mas também é selvagem, destrutiva, desordenada, caótica, opressiva e lida com a morte – a Mãe sob a forma que aterroriza, como Nêmesis, Hécate ou Kali” (SHELDRAKE, 1991, p. 21); essa ambiguidade, no entanto, não era percebida conscientemente, por exemplo, pelos Elgonyis¹³, ou seja, sua atitude diante dos mundos diurno e noturno eram por demais naturalizadas para serem distinguidas uma da outra; segundo Stern (1977, p. 170-171),

durante o dia, o seu mundo era caracterizado pela alegria de um otimismo puro e insuperável. Neste estado de espírito, até as doenças e a morte eram facilmente aceitas. Um homem fica doente e morre; não há nada além disto. Nenhum deles tem ideias absurdas sobre o que pode acontecer depois da morte. A pessoa que morre simplesmente não respira mais. O seu corpo é levado para a floresta, onde as hienas o comerão. Com isso, toda a questão está terminada, resolvida; durante o dia. Mas quando chega subitamente a noite equatorial, toda a natureza da sua imaginação muda abruptamente. O mundo é agora governado por forças maléficas, pelos espíritos dos mortos; homens e animais estão ameaçados de pestilência; o caminhante noturno é atacado; e são cometidos outros atos de terror. E eles procuram proteger-se contra esses perigos com práticas mágicas.

Como tanto o mundo exterior quanto o mundo interior se inter-relacionavam, viabilizando a formação de imagens e a produção de significados, o homem arcaico vai encontrar na natureza os códigos que irão traduzir esta conexão na medida em que existe uma identificação direta desses povos originais com os animais e os vegetais. Segundo Jung (1993), a psicologia do homem arcaico está lastreada em pressupostos que falam desta relação com a natureza onde têm lugar as chamadas forças arbitrarias e invisíveis que são a hipótese explicativa para os fenômenos que escapam à previsibilidade; pelo caráter inesperado desses acontecimentos é lhes atribuído

¹³ Este termo se refere às tribos localizadas nas proximidades do Monte Elgon, um vulcão extinto de 4.400 m de altura, na fronteira entre o Quênia e Uganda. Esses povos foram visitados por Jung em suas expedições à África.

intencionalidade, como em um presságio que sinaliza alguma adversidade. O mundo ordenado do homem arcaico é um tanto frágil e qualquer situação que envolva a quebra da regularidade dos eventos deve ser contextualizada e inferido disto uma precaução; por conseguinte o acaso era assimilado como contendo uma aura de mistério e temor. Dentre esses fenômenos está a transitoriedade da vida, isto é, a sujeição dos entes viventes à condição de cadáveres.

É importante marcar nesse momento o fato de que quando estamos estudando a psicologia estamos investigando a psique, isto é, o próprio fundamento que traz o homem em sua consideração complexa tanto em termos de sua biologia quanto em seu modo de viver em relação ao ambiente e consigo próprio. Assim como a filogenética vai trazer o estudo da evolução dos organismos vivos em sua dimensão anatômica procurando relacioná-los entre si, de igual maneira segue nessa direção o estudo da psique. Segundo Jung (1993, p. 54),

da mesma forma que nosso corpo continua sendo o corpo de um mamífero, com toda uma série de vestígios de estágios mais primitivos da evolução que remetem a animais de sangue frio, também nossa psique é produto de um processo evolutivo que, se remontarmos às origens, manifesta inúmeros traços arcaicos.

Em outras palavras, o homem contemporâneo traz igualmente na psique o registro do seu percurso enquanto ser humano, o que enfatiza o entendimento de que a despeito do inegável progresso nos vários âmbitos da existência, reside nas camadas mais profundas deste homem contemporâneo um homem arcaico. É nessa argumentação que encontramos a conexão com o tema da morte. Quando levamos em conta que a morte e os mortos constelam o mistério, posto que convocam o imaginário dos que estão vivos, podemos supor que, por desconhecermos o que acontece com a psique na hora derradeira, essas camadas mais profundas ganhem energia psíquica suficiente para que seus conteúdos surjam à consciência sob a forma de fantasias, sonhos e exteriorizações.

De maneira ousada, podemos conjecturar que quando o tema da morte e dos mortos são considerados, o homem contemporâneo se equivale ao homem arcaico. Essa afirmativa pode causar desconforto ou estranheza em alguns; fato é que o tema dos mortos não se encerra quando os enterramos; dar-lhes um encaminhamento digno, ou seja, um sepultamento de acordo com as representações e crenças de cada um, faz parte tanto do proceder do homem arcaico quanto do homem contemporâneo. Em assim sendo, estabelecer um viés valorativo ao estudar o homem arcaico como retrógrado e o

homem contemporâneo como evoluído parece-nos no mínimo impreciso. Segundo Jung (1993, p. 56), “em princípio nada indica que o primitivo pense, sinta ou perceba de modo diferente do nosso. A função psíquica é essencialmente a mesma, embora sejam diferentes os postulados”. E conclui que “o primitivo deixa de ser um enigma para nós desde que conheçamos *nossos* próprios pressupostos” (JUNG, 1993, p. 57, grifo do autor).

2.2. Hades como o “devorador” dos mortos

A experiência do psíquico ou do espiritual enquanto realidade factível não se encontrava restrito ao chamado homem primitivo, mas estava igualmente presente em outras épocas e sociedades, a exemplo da civilização grega e da cristandade medieval. As produções literárias, religiosas e artísticas mostravam que nessas etapas do desenvolvimento humano a interface com o mundo dos deuses, almas e espíritos eram muito referentes. O mundo externo se encontrava animado por símbolos provenientes da atividade psíquica individual e coletiva e, por conseguinte, dotados de valor psicológico; isso aponta para o fato de que os mitos não eram apenas registros passivos e contemplativos, mas realidades vivas que faziam parte do contexto vivencial dessas culturas; podemos dizer, em outras palavras, que um conhecimento representativo da herança psicológica do homem arcaico conectava-se ao fazer diário dessas civilizações.

As narrativas míticas são expressões do universo imaginativo e que foram concebidas a partir do desconhecido; nelas estavam caracterizadas não somente os dramas existenciais humanos, mas também toda uma cosmovisão; contudo, na contemporaneidade os mitos são vistos muitas vezes como sinônimos de convicção subjetiva e, como tais, expressariam um caminho potencialmente enganoso, provisório e impreciso; conseqüentemente, razões haveriam para negar-lhes a dedicação e a seriedade necessárias a um estudo mais aprofundado. Além disso, os mitos também aparecem associados a narrativas de cunho religioso o que contribui para um comportamento arredo daqueles que são refratários ao tema e que, por conseguinte, não lhes reconhecem a complexidade de que são portadores.

Falar em deuses ou deusas é citar a palavra “mistério”; considerando o panteão greco-romano é de se supor que existam nos diversos contextos da vida a percepção de que sejam muitos os mistérios a serem desvelados; por exemplo, no Santuário de Elêusis, um dos quatro centros religiosos da Grécia antiga, situado a noroeste de Atenas,

localizava-se o Templo de Coré¹⁴ ao lado do qual estava o Telesterion que significa o lugar de iniciação nos mistérios ou o Templo da Iniciação; ali os aspirantes eram apresentados aos chamados Mistérios Menores e Mistérios Maiores e que se constituíam em rituais que visavam a transmissão de conhecimentos acerca da vida e da morte. “Era proibido a qualquer um divulgar as liturgias desse culto, sob pena de morte” (NARDINI, 1982, p. 75). Assim, estando os mistérios relacionados aos deuses, supõe-se igualmente que eles se refiram a um conhecimento não acessível ao homem diretamente ou que estejam além do que a mente humana esteja apta a compreender. “Para a humanidade primitiva, a divindade representa tudo quanto excede a concepção humana” (COMMELIN, 1988, p. 13).

O fato é que independentemente de como as hipóteses explicativas são apresentadas, sendo arcaicas ou contemporâneas, o homem tem impresso em sua alma o desejo de conhecer, sendo a curiosidade e a dúvida os ingredientes cinéticos para uma proposta de ordenamento do mundo. E nada mais caótico na história do homem do que o fenômeno da morte e o que acontece após dela, ou seja, este homem sente-se convocado imaginalmente a dar conta do que se passa com os seus mortos quando é chegada a hora aprazada. Na mitologia grega, por exemplo, temos como imagem o deus Hades, o irmão subterrâneo de Zeus. Sears (2015, p. 76) diz,

no mundo antigo, a morte era tão complicada quanto a vida. O Submundo era o lugar para onde todas as almas (ou “sombrias”, como eram muitas vezes chamadas) iam após a morte. Hades, um deus reservado, era o governante do Submundo, e essa divindade sombria e misteriosa era temida e também respeitada.

Hades, simbolicamente, representa os tesouros e as riquezas do mundo subterrâneo; como não se encontra acessível aos mortais, quem ali chega conecta-se às potencialidades desses conteúdos até então desconhecidos; estes conteúdos, no entanto, não são algo externo à psique, mas, antes, eles são a própria psique em diálogo. Antes de prosseguirmos, é importante esclarecer que estamos empreendendo, conforme propôs Jung, uma leitura psicológica da mitologia. Esta perspectiva tem como objetivo investigar os significados simbólicos e arquetípicos encontrados nos mitos do ponto de vista psicológico. Essa perspectiva enfatiza a importância de entender as narrativas mitológicas como expressões das experiências humanas universais e do inconsciente coletivo.

¹⁴ Nome original de Perséfone antes de ser raptada por Hades e tornada sua esposa.

Hades, como um deus, a ele estava reservado um contexto que foge ao entendimento humano e que está ligado ao reino dos mortos, conhecido igualmente como o mundo inferior, o mundo subterrâneo ou mesmo a Morada de Hades; curioso que em alguns escritos encontramos o termo Morada de Hades como simplesmente Hades, isto é, o lugar sendo referenciado pelo nome do dono.

Hades na mitologia romana correspondia a Plutão; de semblante duro e feio, ele se apresentava como um deus solitário e não ligado às emoções; frio na sua atuação enquanto responsável pelo mundo que lhe foi conferido, não contava com a admiração dos outros deuses do panteão, sendo muitas vezes temido e até mesmo evitado. “Dos três deuses soberanos que governam o mundo, ele é o único que nunca teve que temer a insubordinação ou a desobediência, o único cuja autoridade é universalmente reconhecida” (COMMELIN, 1988, p. 138). Talvez esse respeito à autoridade de Hades advinha do fato de que existe o reconhecimento de que todos os que ali se encontram estão invariavelmente mortos e de que nada sobre isso pode ser feito e que apenas dois destinos são possíveis: ser castigado pelos crimes cometidos ou ser recompensado pelas boas ações. De fato, o destino parece estar mesmo nas mãos de Hades que algumas vezes se encontra representado segurando um molho de chaves na mão direita sinalizando que “as portas da vida estão para sempre fechadas àqueles que vão ter ao seu império” (COMMELIN, 1988, p.139).

Mas, será possível vislumbrar cenários mais promissores? – Aqui temos uma pista: “trancado pelo lado de dentro com as chaves nas mãos, o atormentado oculta-se como potência de vida no centro do deserto, assim como as sementes que jazem ocultas sob a terra” (FLORES, 2020). Essa afirmativa traz a esperança de que “ser um morto” ou uma sombra possui um caráter provisório e que o estado de aflição no qual se encontram contém as centelhas que iluminariam um mundo imaginalmente escuro e sem possibilidades.

A chegada dos mortos ao mundo de Hades não era imediata, isto é, existia um percurso que precisava ser realizado. Nas *Obras Completas*, para definir esse trajeto rumo ao Hades, Jung usa em algumas passagens o termo *viagem marítima noturna* ou *travessia noturna do mar* que é

uma espécie de *descensus ad inferos* (descida aos infernos), uma descida ao Hades, uma viagem ao país dos espíritos, portanto a um outro mundo que fica além desse mundo, ou seja, da consciência; é, pois, uma imersão no inconsciente” (JUNG, 2007, p. 112).

Sob os auspícios de Hermes, o intermediário entre o céu e a terra, o mensageiro dos deuses e conhecedor das viagens e caminhos, quando alguém morria cabia a ele conduzir a alma do falecido ao submundo; “ninguém morria antes que ele tivesse inteiramente rompido os laços que unem a alma ao corpo” (COMMELIN, 1988, p. 47); no entanto, essa travessia era um tanto complexa por conta da existência de alguns rios que circundavam o reino de Hades, o que exigia a prestação dos serviços do barqueiro dos mortos conhecido como Caronte.

Navegando pelo Estige, maior e principal rio do mundo subterrâneo, e também o rio que representa a linha divisória entre o mundo dos vivos e o dos mortos, apenas aos mortos era permitido serem transportados em sua barca e somente se tivessem passado pelos ritos fúnebres¹⁵ e mediante o pagamento de uma moeda como taxa. As dificuldades, porém, não cessavam por aí. Os portais do Hades contavam com a proteção de Cérbero, o cão tricéfalo também denominado o demônio do poço; sua função era de permitir o ingresso das almas no reino subterrâneo dos mortos, contudo impedindo-as de sair; de igual forma, aqueles que possuíam um corpo, isto é, ainda na condição de mortais, também tinham o seu acesso vetado. Cérbero, portanto, simbolizava a lei que era a própria razão de existir do Hades: do mundo dos mortos não se retorna, ou seja, a morte é o fenômeno derradeiro, o fim por excelência. Os mortos também eram denominados de sombras, pois “todas as almas eram sombras de um antigo ‘eu’ de uma pessoa” (SEARS, 2015, p. 81). Além de deus dos mortos, a Hades é também atribuída a alcunha de vingador dos falsos juramentos e das mentiras (SALIS, 2011). Esta atribuição encontra respaldo na seguinte citação:

na Teogonia, Estige é a mais velha das filhas de Oceano e Tétis, uma Oceânida, por conseguinte. Quando da luta de Zeus contra os Gigantes, o pai dos deuses e dos homens pediu o auxílio de todos os imortais e a primeira a chegar foi Estige que, com seus filhos, muito contribuiu para a vitória final do Olímpico. Para recompensá-la, Zeus concedeu que ela fosse a garantia dos juramentos solenes pronunciados pelos deuses. [...] As águas do rio infernal Estige formado pelas águas da fonte do mesmo nome tinham igualmente propriedades extraordinárias. Foi ali que Tétis mergulhou Aquiles para torná-lo invulnerável. E era sobretudo por essas águas que os deuses faziam seus juramentos. Quanto um dos imortais queria se ligar por um juramento solene, Zeus enviava ao Hades a mensageira Íris, que trazia uma porção da água fatídica, para que servisse de testemunha ao juramento. O perjúrio, no caso, era considerado como falta muito grave e séria e a punição era terrível: durante um ano o deus criminoso era privado de sopro, de ar, de espírito e lhe eram negados o néctar e a ambrosia. Mas não era apenas este o castigo: nos

¹⁵ Em Atenas, assim como em Roma, era uso perfumar os corpos antes de sepultá-los. A inumação foi primitivo modo de sepultura. Consiste tal cerimônia em atirar ao menos um pouco de pó sobre o morto, a fim de que ele pudesse atravessar os rios infernais, e punha-se-lhe mesmo na boca uma pequena moeda destinada a pagar a passagem. Esse costume, igualmente estabelecido entre os romanos, persistiu até uma época muito avançada da República (COMMELIN, 1988, p. 280).

nove anos subsequentes o culpado permanecia afastado do convívio dos Imortais e não podia participar de suas assembleias e banquetes. Só se reintegrava na posse de suas prerrogativas no décimo ano (BRANDÃO, 1986, 271-272).

Um juramento possui grande valor psicológico por implicar as partes em um compromisso e, portanto, é detentor de um status vinculativo; ele é uma “afirmação ou promessa solene, feita sob invocação da própria consciência ou de uma divindade ou de coisa sagrada¹⁶. Proferir um falso juramento equivaleria ao cometimento de um crime e, portanto, sujeito a severas punições. Um juramento proferido tem forte poder de engajamento a partir do qual algo será realizado; por essas características, o não cumprimento traz em seu bojo uma demanda reivindicatória daqueles aos quais foram feitos os votos.

Chegar ao mundo de Hades significa entrar no Reino das Sombras; isto sugere o despir-se de uma roupagem ou de uma condição, um ciclo que se encerra e do qual se deve prestar contas. Essa transição de um mundo para outro é análoga ao empaldecimento da luz solar que traz o crepúsculo e também a percepção do não visto, da aproximação de algo desconhecido para a consciência; estados crepusculares aparentam conduzir-nos a uma estranha realidade que ao mesmo tempo que parece distante de nós, conosco se relaciona. Em outros termos ser um morto “é o fim do homem empírico e a meta do homem espiritual” (JUNG, 1988a, p.52). Esse ponto é importante.

O mundo de Hades surge como inevitável a todos os que morrem, verdadeiramente um destino. Hades, por esse aspecto, é um “devorador” dos mortos visto que não há outro caminho para aqueles que morrem a não ser estar com Hades, no mundo de Hades; é como uma assimilação imediata, instintiva e ávida das almas; interessante observar que as narrativas associadas ao Hades não falam da destruição das almas e sim a dos corpos. O destino final das almas pode ser desconhecido, porém, o dos corpos é certo: a aniquilação. A narrativa aqui se distancia daquelas imagens demoníacas presentes nas concepções cristãs cujo viés aponta para o castigo eterno patrocinado por entidades de natureza maléfica que infligem dor e sofrimento; antes, a admissão dos mortos ao Hades, seja qual for o encaminhamento que se dê a eles, fortalece a ideia de que não se encontram extintos e, quem sabe, de que a estadia ali seja apenas temporária.

¹⁶ Disponível em < <https://vademecumbrasil.com.br/palavra/juramento> > Acesso em 04 mai 2021

No âmbito religioso, é possível fazer algumas aproximações do Hades com alguns aspectos doutrinários do espiritismo. Nestes, a morte é referenciada como desencarne, ou seja, diz-se que o ser humano é dotado de espírito e matéria e que quando ocorre o cessamento das funções vitais sobrevém a morte do corpo físico; a partir desse momento, o espírito se desliga do corpo, o desencarne (deixar a carne), ficando liberada a sua partida em direção ao mundo espiritual. Seja como for, as narrativas míticas apontam para um lugar *post-mortem* no qual as almas irão residir após o término da vida corpórea. A imagem que nos ocorre não é o de um lugar quente e abrasador e sim de um lugar sombrio, gélido e sepulcralmente silencioso. Cito uma poesia de Deise Flores intitulada *Inferno*:

Inferno é gelo e nada produz
 Nele, nada se produz porque
 Nele não se vive, nem se sobrevive.
 Nele não se existe, nem se é.
 O Inferno toma toda a existência,
 Dela se apodera, englobando-a em Si.
 Não se está no Inferno. É-se parte Dele.
 Com o ser, todo o vestígio Nele desaparece.
 Se o Inferno me toma, não me toma, portanto, porque em Si eu, que sou eu,
 já não existo.
 E no Inferno, tudo o que já não existe, é Ele.
 Tampouco é conforto no abraço do vazio, ou o escrito antigo, apagado pelo
 tempo.
 É só a sombra de confusos tormentos, padrões repetidos dos loucos e dos
 fantasmas.
 É o vagar sem rumo, destino ou descanso.
 É ser sombra de uma sombra, sem ter sombra, nem espanto.
 É o gélido Pai, em seu trono, nunca alcançado.
 É o frio abraço do Não-Ser suspenso e da Expectância (FLORES, 2020).

É a descrição do estado da alma em uma experiência significativa no mundo das sombras; é o próprio sentimento de desamparo e de exílio que se constela quando a transição acontece. Cumpre ressaltar aqui, no entanto, que o termo *Inferno* não está sendo utilizado conforme a dogmática católica o compreende, ou seja, como o *locus* da condenação eterna (o afastamento definitivo de Deus) e para onde se dirigem apenas aqueles que estão em pecado mortal ou grave, aqueles que deliberadamente não se arrependem e conscientemente persistem em pensamentos e atos que contrariam as leis de Deus. O sentido que utilizamos no presente trabalho é aquele que se relaciona à cosmologia grega e seus níveis cósmicos representados pelo mundo celeste (*Zeus*), pelo mundo terrestre (*Poseidon*) e pelo mundo subterrâneo (*Hades*); portanto, “a palavra ‘inferno’ deriva do latim ‘*in-sferum*’, que significa o ‘mundo inferior’ e ‘interior’

(subterrâneo) da esfera que representava o cosmos” (SALIS, 2011, p. 79, grifo do autor).

Cabe aqui um questionamento: será essa condição anímica definitiva? Será admissível imaginar que a estadia no Hades é uma etapa a partir da qual os mortos possam ser encaminhados a outras possibilidades experienciais? Destaco duas citações que parecem sinalizar uma resposta a estas questões:

a extensão de Deus, como *anima media natura*¹⁷, a todo ser individual, significa que até na matéria morta, isto é, nas trevas extremas, habita uma centelha divina, a *scintilla* (JUNG, 1984, p. 98, grifo do autor).

no *Tratado de Komarios* (século I dC) a “água” é descrita como um remédio da vida, o qual desperta os mortos, que dormem do Hades, para uma nova primavera (JUNG, 2003, p. 80, grifo do autor).

O que sugerem essas citações é que a estadia no Hades teria um caráter provisório; mas, antes, as almas deveriam passar por um julgamento no qual o destino seria decidido a partir das boas ou más ações realizadas quando em vida. Considerando a geografia do Hades, três destinos eram possíveis: a) o Érebo ou Campo de Asfódelos – é o centro do Hades, o *locus* das trevas infernais, subterrâneas e inferiores; Érebo significa escuridão profunda e está relacionado ao deus primordial¹⁸ de mesmo nome; é considerada uma região de estadia temporária aos que cometeram faltas e que aguardam julgamento; b) o Tártaro – local tenebroso e situado abaixo do próprio Hades, para lá se dirigiam os condenados aos suplícios eternos patrocinados pelas Erínias ou Fúrias (para os romanos) fossem eles mortais ou por Nêmesis, fossem eles imortais; c) os Campos Elíseos – também conhecido como o Campo dos Bem-Aventurados, lá se encontravam aqueles que passaram pelas expiações, provas e purgações; lugar verdejante e florido onde brilhava o sol, reina a esperança de uma nova vida, assim expressa: “decorridos mil anos, após se libertarem totalmente das ‘impurezas materiais’, as almas serão levadas por um deus às águas do rio Lete e, esquecidas do passado, voltarão para reencarnar-se” (BRANDÃO, 1986, p. 320).

A experiência das trevas eternas parece não encontrar respaldo na mitologia grega. Ao contrário, os mortais agora destituídos de seus corpos e de posse do atributo que lhes tornam existentes, ou seja, a psique, devem passar por um período expiatório no qual é lhes ofertado a possibilidade da redenção. “A tradição mítica helênica não via

¹⁷ A alma como natureza intermediária.

¹⁸ Deuses primordiais (protógenos) se referem àqueles que precederam a todos os outros pois surgiram no momento do nascimento do Universo. Érebo era filho de Caos (estado primordial do mundo) e irmão e esposo de Nix (a noite).

o Hades como um lugar de sofrimentos, mas de purificação e preparação para uma nova vida, sendo a permanência das almas nele provisória” (SALIS, 2003, p. 82). O termo “preparação para uma nova vida” é bastante sugestivo, ou seja, traz à consideração a autonomia da psique em relação ao corpo; o que está subjacente a esta citação é que a psique não é uma parte acessória do corpo e dele prescinde no mundo psíquico; no entanto, é importante lembrar que a psique necessita do corpo físico para a sua expressão no mundo fenomênico dos mortais e, assim, estariam trabalhando em cooperação.

O estudo da fenomenologia das experiências psíquicas relacionadas ao mundo dos mortos, encontram nos relatos e vivências de pessoas afeitas aos acontecimentos de natureza paranormal o seu material de trabalho, incluindo aí as do próprio Jung.

2.3. Jung “vê” os mortos e os “ressuscita”

O sentimento de inadequação sempre acompanhou Jung; sua percepção convergia para um estranhamento de si em relação às outras pessoas e ao próprio mundo. O desafio de apreender o sentido da vida o angustiava desde cedo; suas vivências singulares o conduziram a uma relação conscienciosa e franca com as imagens do inconsciente. A visão de que havia nestas experiências algo de valor o exortava a comunicá-las, haja vista que elas remetiam ao fundamentalmente humano e, portanto, comum a todas as pessoas. Os temas relacionados aos ciclos da vida e da morte presentes na natureza e também nas culturas e civilizações o intrigavam; imaginava existir uma inextinguibilidade por detrás de toda a brevidade que se afigurava no campo das manifestações sensíveis.

Causa impacto a afirmação de que os mortos foram ao encontro de Jung; de fato, existem muitas narrativas relacionadas à estas experiências e descreverei algumas delas mais adiante neste tópico. Os mortos de Jung parecem não conseguir morrer completamente; eles têm a capacidade de se fazerem “visíveis” no mundo dos vivos quando na verdade esperávamos que habitassem de modo permanente a sua nova morada, ou seja, o mundo dos mortos. Estudar a psique pelo caminho dos mortos pode nos revelar algo marcante e que diz respeito à admissibilidade de considerarmos a experiência humana em sua plenitude, ou seja, a vida e a morte em conexão. Diz Jung (2007a, p. 31): “Mas em que medida o homem se conhece a si mesmo? Bem pouco, como a experiência revela. Assim sendo, resta muito espaço para o inconsciente”. Essa afirmação abre a potencialidade da atuação sobre nós de forças às quais temos poucos recursos para acolher. Isso acontece porque o inconsciente possui uma vitalidade

despercebida e que, por isso mesmo, insiste em se fazer presente. Diz Jung (1990, p. 260):

não desejo, nem deixo de desejar que tenhamos uma vida após a morte e absolutamente não cultivo pensamentos dessa ordem, mas para não escamotear a realidade, é preciso constatar quem sem que eu o deseje ou procure, ideias desse gênero palpitam em mim. São verdadeiras ou falsas? Eu ignoro, mas constato sua presença e sei que podem ser expressas desde que não as reprima constrangido por um preconceito qualquer. A ideia preconcebida é um entrave e prejudica a livre e plena manifestação da vida psíquica, a qual conheço e distingo pouco demais para querer corrigi-la, pretextando conhecê-la bem.

Tal posicionamento mais aberto é coincidente com a percepção da proximidade da sua morte a partir da qual sente-se livre para abordar o tema. Fato é que Jung se viu ao longo da vida frequentemente interceptado por essas imagens e pensamentos; mesmo estranhos ao modo racional de existir, estes e outros incomuns atravessamentos são vistos por ele como mitos da alma e, como tais, são caminhos construtores de sentido para um espírito inquietado por tantos fenômenos surpreendentes provenientes do mundo psíquico.

Diante de acontecimentos para os quais não encontramos uma formulação adequada aos pressupostos racionais, a psique tenderá a preencher esses vazios trazendo conteúdos imaginativos inconscientes que possam ser assimilados à consciência com vistas à sua elucidação. Neste aspecto, Jung (1984) vai propor no capítulo *A alma e a morte* do livro *A natureza da psique* quando trata das formulações dos símbolos religiosos que as fantasias acerca da imortalidade psíquica seriam provenientes da vida natural da psique inconsciente, ou seja, “quando falo do que pode ocorrer depois da morte, estou sendo animado por uma emoção interior e não posso me valer senão de sonhos e de mitos” (JUNG, 1991, p. 264). Em outros termos, Jung era simpático à imortalidade psíquica não porque esta ideia estaria em consonância com esta ou aquela confissão religiosa, mas, antes, por ser ela resultante de uma dinâmica psíquica capaz de produzir tais ideias.

É da natureza do psíquico a produção de símbolos; sua complexidade é tanto maior quanto mais o homem se encontra próximo do inconsciente; quanto maior o desconhecimento acerca de algo e, portanto, quanto maior forem as incertezas e nossa incapacidade de lidar, tanto maior serão as necessidades de construção de um intrincado sistema de crenças, valores, cerimônias e atos “[...] que têm manifestamente como finalidade psicológica canalizar a libido para a atividade que se faz necessária” (JUNG, 1987, p. 42). Consideremos os totens.

Um totem é uma forma de representar um valor ancestral, quer seja através de um objeto, animal ou planta, e que possui status de sagrado na medida em que se liga à organização social de uma dada comunidade; em outras palavras, possui valor psicológico e, portanto, exerce um poder mágico sobre os sujeitos na medida em que o totem tem uma relação significativa com a comunidade. A atuação mágica do totem é atualizada sob a forma de cerimônias, ritos e gestos que de alguma forma se relacionam com ele. Tais cerimônias possuem uma sacralidade porque trazem um forte apelo emocional e espiritual permitindo que a psique individual dos participantes seja afetada e, por conseguinte, promovendo mudanças psíquicas. É esperado, portanto, uma renovação espiritual a partir destas práticas.

Na contramão deste ponto de vista, temos uma contemporaneidade que nos oferece muitos entorpecimentos e, por isso, tendemos a encarar a nós mesmos como simplesmente lançados às circunstâncias, isto é, expostos aleatoriamente aos acontecimentos ordinários da vida encarados como fatalidades ou acasos; considerando este argumento, inclinamo-nos a ver a morte como um ponto final no qual a aniquilação do corpo físico engendra igualmente a aniquilação da psique. O mito contemporâneo apoia-se na concepção de que podemos explicar os fatos da vida exclusivamente a partir da razão e é dessa forma que a contemporaneidade representa o mundo. No entanto, Jung (1990) vai objetar que fantasiar a vida após a morte é uma herança arquetípica, ou seja, esteve presente no passado ancestral do homem e continua nos instigando no mundo contemporâneo. Os limites que a razão nos impõe restringem a possibilidade de estudos mais aprofundados sobre o tema, haja vista suas narrativas estarem associadas às doutrinas espiritualistas ou aos relatos das experiências de quase morte (EQM) que são reportados pela ciência oficial como fenômenos neuroquímicos. Diz Jung (2007a, p.31),

[...] para sabermos quem somos, temos de conhecer-nos a nós mesmos, porque o que se segue à morte é de uma amplitude ilimitada, cheia de incertezas inauditas, aparentemente sem dentro nem fora, sem em cima, nem embaixo, sem um aqui ou um lá, sem meu nem teu, sem bem, nem mal. É o mundo da água, onde todo vivente flutua em suspenso, onde começa o reino do 'simpático' da alma de todo ser vivo, onde sou inseparavelmente isto e aquilo, onde vivencio o outro em mim, e o outro que não sou, me vivencia.

A morte enquanto um fenômeno-limite sinaliza que conhecer-se leva em consideração a finitude do homem e suas consequências mais imediatas, isto é, poder imaginar a plenitude a partir dela. O contrário é sugerido de igual forma por Jung, ou seja, imaginar os seres vivos como emanções desse mundo pleno; é possível, então,

refletir a partir da citação anterior que o mundo criado e o mundo pleno estão em relação entre si de tal forma que o movimento de um repercute no do outro. A consideração de uma intercomunicação entre esses mundos nos impõe alguns desafios porque

a possibilidade de outra realidade, atrás das aparências, com outras referências, torna-se um problema intransponível e ficamos constringidos em abrir os olhos para o fato de que nosso mundo de tempo, espaço e causalidade está relacionado com uma outra ordem de coisas, atrás ou sob eles, ordem na qual 'aqui' e 'ali', 'antes' e 'depois' não são essenciais (JUNG, 1990, p. 264-265)

É neste cenário que caminhou Jung ao longo da vida desde a infância em sua moradia no presbitério do Castelo de Laufen, localizado na comuna de *Schaffhausen*, abaixo do qual corre a plena força o rio Reno¹⁹. A seguir temos o que seria a primeira experiência de Jung com cadáveres:

[...] gente desconhecida, afobação, alvoroço; A empregada veio correndo: "Os pescadores encontraram um cadáver logo abaixo das quedas do Reno. Querem levá-lo para a lavanderia. Meu pai disse: "Sim ... sim!" Eu então quis ver o cadáver. Minha mãe me deteve e proibiu-me terminantemente de ir ao jardim. Quando os homens foram embora, atravessei depressa o jardim, às escondidas, para ir à lavanderia. A porta estava fechada. Fiz então a volta da casa. Atrás dela, no alto, havia uma vala em declive através da qual escorria uma água sanguinolenta. Este fato interessou-me extraordinariamente. Nessa época eu ainda não tinha completado quatro anos (JUNG, 1990, p. 22).

nessa época eu sentia angústias vagas durante a noite. Aconteciam coisas estranhas. Ouvia-se incessantemente o estrondo abafado das quedas do Reno, toda a região em torno era perigosa. Homens se afogavam, um cadáver despencara do alto, sobre as rochas. No cemitério vizinho o sacristão cava um buraco revolvendo uma terra parda. Homens negros e solenes, de fraque, chapéus de uma altura incomum e sapatos pretos e lustrosos carregavam um caixão negro. Meu pai está presente em seu traje de pastor luterano e fala com voz ressoante. Mulheres choram. Parece que enterram alguém no fundo da cova. Depois certas pessoas que antes estavam entre nós subitamente desaparecem. Ouço dizer que foram enterradas ou que o Senhor Jesus as chamara para junto de si (JUNG, 1990, p. 23).

A noite traz a perspectiva do imaginar; a noite é escura, onde a luz não penetra ou não chega com força suficiente; ela é o mistério por excelência e por essa característica se associa à morte, às trevas e ao mal. A lembrança descrita acima traz exatamente esses temas que Jung descreve. Diz Commelin (1988, p. 18):

a Noite, deusa das Trevas, filha do Caos, é na verdade a mais antiga das divindades. Certos poetas a consideram filha do Céu e da Terra; Hesíodo dá-

¹⁹ Com extensão atingindo cerca de mil e duzentos quilômetros, seu curso começa nos Alpes Suíços e dirige-se rumo ao norte da Europa passando pela Basileia (ainda em território suíço) e depois Áustria, França e Alemanha, desembocando no Mar do Norte já em território holandês; bem próximo ao Castelo de Laufen, situa-se o *Rheinfalls*, a cascata do Reno, com altura aproximada de 23 metros formando uma bela paisagem.

lhe um lugar entre os Titãs e o nome de Mãe dos Deuses, porque sempre se acreditou que a Noite e as trevas haviam precedido a todas as coisas.

A noite brindaria com a possibilidade do encobrimento, isto é, de que coisas antes visíveis poderem a qualquer momento se tornarem invisíveis, como os mortos que Jesus levou. Uma tensão se estabelece: Jesus, como o representante da bondade e da vida, agora adere ao prisma da morte e aos homens de preto, sempre presentes aos funerais²⁰. “O ‘Senhor Jesus’ se me afigurava, não sei porque, uma espécie de deus dos mortos-protetor, uma vez que expulsava os demônios da noite, mas em si mesmo temível pois era um cadáver sangrento e sacrificado” (JUNG, 1990, p. 26). A natureza dúbia de Jesus intrigava Jung na medida em que Sua imagem transitava por dois cenários tidos como antagônicos: vida e morte, bem e mal, criação e destruição; mais do que intrigar, Jesus causava a Jung desconfiança por imaginar Seu vínculo com os chamados “perigosos batinas-negras”²¹ ou homens de preto (os jesuítas²²) que igualmente eram vistos com desconfiança pela família de Jung na qual muitos eram ou foram pastores luteranos. Jung diz:

[...] eu ouvira uma conversa de meu pai com um de seus colegas sobre as maquinações dos jesuítas. A tonalidade emocional, meio irritada e meio angustiada dessas observações, deu-me a impressão de que os jesuítas representavam algo de particularmente perigoso mesmo para o meu pai (JUNG, 1990, p. 24-25).

Em outros termos, os jesuítas pareciam ser um continente significativo às projeções de Jung que de modo análogo a Nietzsche suspeitava da morte de Deus, de que a benevolência divina não pairava mais sobre suas diletas criaturas, abandonando-as às contingências e intempéries. No livro *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*, Jung (1988a) vai dizer que a projeção é um fenômeno que possui causalidade psíquica fundamentada em uma tensão emocional cuja origem remonta a questões tanto de natureza individual como coletiva; isto é, o que estaria em jogo seria “uma necessidade psíquica vital” (JUNG, 1988a, p. 6). Os significantes religiosos (Deus, Jesus, Igreja) sendo postos em dúvida e trazendo conflitos existenciais de diversas magnitudes, é compreensível que os jesuítas apareçam como portadores de projeções. O *zeitgeist*

²⁰ O vocábulo *funeral* tem sua provável origem na palavra *funis*, uma espécie de tocha ou uma corda grossa acesa empunhada pelas pessoas que faziam parte do cortejo e que seguiam o esquife (COMMELIN, 1988, p. 280).

²¹ Memórias, sonhos e reflexões, p. 79.

²² Os jesuítas eram uma ordem religiosa (Companhia de Jesus) reconhecida pela Igreja Católica em 1540, tendo Santo Inácio de Loyola como um dos seus principais expoentes.

junguiano apontava, portanto, para um desamparo das almas expresso pelo obscurecimento da imagem de Deus. Jung vai argumentar que

o fator psicológico que, dentro do homem, possui um poder supremo, age como 'Deus', porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus. Logo que um deus deixa de ser um fator avassalador, converte-se num simples nome. Nele o essencial morreu, e seu poder dissipou-se (JUNG, 1984, p. 86).

Em assim dizendo, o Deus tal qual concebido teria perdido a sua eficácia psicológica e, logo, igualmente, teria perdido seu poder de influenciar a alma humana. Instaura-se, portanto, um vazio que repercute individual e coletivamente na relação do homem com o mundo tornando-o carente de um sentido maior. Prossegue Jung: “onde há uma lacuna, onde falta o verdadeiro saber, ainda hoje o espaço é preenchido com projeções” (JUNG, 1984, p. 88). Dessa forma, imaginar o Cristo, chamado também de filho dileto de Deus e também Sua imagem e semelhança, como devorador de homens e associado à figura sombria dos jesuítas, é personificar o vácuo existencial que se instala em virtude da des-animação do mundo. Vejamos essa narrativa:

eu estava numa região que me lembrava os Alyscamps, perto de Arles; lá existe uma alameda de sarcófagos que remonta à época dos merovíngios. No sonho, eu vinha da cidade e via diante de mim uma alameda semelhante, orlada de uma fileira de túmulos. Havia pedestais encimados por lajes sobre as quais os mortos repousavam. Jaziam em suas roupagens antigas as mãos postas sobre o peito à maneira dos cavaleiros das antigas capelas mortuárias em suas armaduras, com única diferença de que em meu sonho os mortos não eram de pedra talhada, mas, de modo singular, mumificados. Parei frente ao primeiro túmulo e observei o morto. Era um personagem dos anos 1830. Interessado, olhei suas roupas. De repente ele começou a mover-se e voltou à vida. Separou as mãos e compreendi que isso ocorrera porque eu o olhara. Com um sentimento de mal-estar continuei a caminhar e me aproximei de um outro morto, que pertencia ao século XVIII. Aconteceu então a mesma coisa: enquanto o olhava, ele voltou à vida e moveu as mãos. Percorri toda a fila, até atingir o século XII. O morto era um cruzado que repousava numa cota de malha, de mãos postas. Seu corpo parecia talhado na madeira. Contemplei-o longamente convencido de que estava realmente morto. Subitamente, porém, vi que um dos dedos de sua mão esquerda começava, pouco a pouco, a se animar (JUNG, 1990, p. 153-154).

Este sonho se conecta a uma fantasia persistente de que “havia algo de morto que continuava a viver” (JUNG, 1990, p. 153). Isto permite-nos refletir que se alguma coisa persiste no tempo e no espaço é porque há uma objetividade que confere status de registro a uma realização humana, considerando sua caminhada evolutiva até os tempos atuais. *Alyscamps*²³ é uma necrópole romana situada no sul da França, na cidade de Arles; seu nome deriva da palavra *Aliscamps* (em língua occitana), que por sua vez

²³ Pela sua importância histórica, *Alyscamps* foi declarada Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO em 1981.

deriva do latim *Elisii Campi*. No francês é conhecido como *Champs-Élysées* ou Campos Elíseos.

Em *Alyscamps*, no período merovíngio²⁴, eram enterrados muitos dos soldados romanos que sucumbiram nas frequentes batalhas em defesa do seu Império. No sonho, Jung se depara com vários sarcófagos, cada um pertencendo a um personagem de uma época da História; poderíamos dizer que simbolicamente estariam representando um tempo, uma era, com seus costumes e desafios, muitos não solucionados em vida; pela descrição, os mortos seriam cruzados²⁵, ou seja, guerreiros a serviço da missão cristã. O fenômeno a destacar nesse sonho é que os mortos dão sinal de vitalidade, movimentam as mãos e parecem estar literalmente voltando a viver; é como se concluíssemos que nos sonhos os mortos vivessem ou pudessem voltar a viver. Outro ponto a destacar é que estes personagens não pertencem à história pessoal de Jung; pertencem à história coletiva; neste sonho foi possível a Jung “visitar” a história humana através de alguns de seus representantes que agora estão habitando o mundo dos mortos. Usando os termos de Stern (1977), o senhor do submundo viajou ao mundo subterrâneo e encontrou os mortos que “voltaram à vida” porque Jung os “viu”, ou seja, os mortos adquiriram vitalidade pois Jung tomou consciência de suas existências e de suas atuações; os olhos interiores acordaram os mortos e para que a consciência constatasse esse fato era necessário que eles fizessem algum movimento; e a forma pela qual isto se efetivou foi através do corpo. Esse acontecimento nos coloca na posição de atentar para as indicações que sugerem que psique e corpo se articulam de algum modo específico.

Vejamos o seguinte trecho:

era quase noite: vi um homem de certa idade trajando um uniforme de fiscal de alfândega da monarquia imperial e real. Um pouco curvo, passou perto de

²⁴ O período merovíngio tem início na segunda metade do século V (481) e término na primeira metade do século VIII (751); após a queda do Império Romano, os francos (povos bárbaros germânicos) ocuparam a região da Gália (atual França) e se fortaleceram politicamente com a conversão do Rei Clóvis ao cristianismo que fundou a dinastia dos francos com o nome de dinastia merovíngia em homenagem a seu avô Meroveu que derrotou Átila, o rei dos Hunos. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=AQOdwlMQ0yU&ab_channel=VivaaHistória> Acesso em 24 jun 2021.

²⁵ As cruzadas “foram expedições militares organizadas entre 1095 e 1291 pelas potências cristãs europeias, com o objetivo declarado de combater o domínio islâmico na chamada Terra Santa, reconquistando Jerusalém e outros lugares por onde Jesus teria passado em vida. A empreitada constituía uma mistura de guerra, peregrinação e penitência: os guerreiros cruzados, conhecidos também como ‘peregrinos penitentes’, acreditavam que seus pecados seriam perdoados caso completassem a jornada e cumprissem a missão divina de libertar locais sagrados, como a Igreja do Santo Sepulcro. Esses cavaleiros e soldados tinham como símbolo a cruz, bordada no manto que usavam – daí o nome com que ficaram conhecidos”. Disponível em <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-foram-as-cruzadas/>> Acesso em 21 jun 2021.

mim, sem me dar atenção. Outras pessoas também lá estavam, e através delas vim a saber que esse velho não era real, mas somente o espírito de um empregado da alfândega morto havia alguns anos. 'É um desses homens que não podem morrer', disse alguém (JUNG, 1990/1961, p. 146).

Este sonho de junho de 1912 se assemelha ao anterior em sua perspectiva. A vestimenta do fiscal remonta a uma época que não existe mais. Seu traje indica que ele tem uma importância no seu contexto. Mas ele não vê Jung, mas Jung o vê assim mesmo, como alguém que estivesse lá. Jung, então, é alertado para o fato de que o fiscal está morto a algum tempo. No entanto, ele persiste apesar da morte; sua responsabilidade permanece mesmo depois de morto. Ele tem algo a cumprir ou a ser respondido. O que quer que seja, o fiscal está ali em função de uma necessidade. Ele não podia ou não conseguia morrer. O contexto o confinava naquele espaço-tempo.

Quando imaginamos o mundo dos mortos, o fazemos a partir de um movimento para baixo, ou seja, imaginamos que este mundo esteja sob os nossos pés em uma profundidade tal que sugere um grande distanciamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; por outro lado, quando imaginamos o mundo dos vivos, o fazemos a partir de um movimento para cima, isto é, tal qual no trabalho de parto, “surgimos” através de um percurso de dor e ao final somos “projetados” neste mundo. Em outras palavras, considerar o mundo dos mortos é pensar em uma outra ordem de realidade, subterrânea, mas que se comunica conosco posto que dotada de grande vitalidade e intensidade para adentrar o mundo dos vivos, a partir de um movimento para cima; temos aqui, portanto, uma cinética da alma que contempla uma relação entre os dois mundos e que poderíamos imaginar como uma força compensatória que regula tais movimentos em prol do existir do homem e do próprio universo.

A construção da psicologia profunda de Jung começa com a sua própria biografia cujo trajeto desde a infância esteve submetido a uma tensão entre o mundo externo e o mundo interno; o real e o ideal; vida e morte. O autoconhecimento era uma exigência ética na medida em que não seria possível ser um pesquisador da alma sem a busca das respostas para as intrigantes experiências psíquicas que o acompanharam até o momento de sua morte. O estudo do mundo dos mortos se apoia em uma necessidade de ir além do homem como um ser simplesmente lançado a um universo destituído de sentido.

Prossigamos com as narrativas.

Foi no ano de 1913 que decidi tentar o passo decisivo – no dia 12 de dezembro. Sentado em meu escritório, considerei mais uma vez os temores

que sentia, depois me abandonei à queda. O solo pareceu ceder a meus pés e fui como que precipitado numa profundidade obscura. Não pude evitar um sentimento de pânico. Mas, de repente, sem que ainda tivesse atingido uma grande profundidade, encontrei-me com grande alívio - de pé, numa massa mole e viscosa. A escuridão era quase total; pouco a pouco meus olhos se habituaram a ela, que parecia um crepúsculo sombrio. Diante de mim estava a entrada de uma caverna obscura; um anão ali permanecia de pé. Parecia feito de couro, como se estivesse mumificado. Tive que esgueirar-me, quase roçando nele, a fim de entrar pela passagem estreita e fui patinando, a água gelada alcançando-me os joelhos, até o outro lado da caverna. Percebi então que numa saliência da rocha cintilava um cristal vermelho. Ergui a pedra e embaixo havia um espaço vazio. A princípio nada distingui nele; depois percebi, no fundo, um curso d'água. Passou um cadáver flutuando na corrente: era um adolescente de cabelos louros, ferido na cabeça. Seguiu-o um enorme escaravelho negro e então surgiu, do fundo das águas, um rubro sol nascente. Ofuscado pela luz, tentei repor a pedra no orifício, mas nesse momento um líquido fez pressão e escoou através da brecha. Era sangue! Um jato espesso jorrou e senti náusea. Tive impressão de que isto se prolongou intoleravelmente. Afinal o jato de sangue estancou, terminando a visão (JUNG, 1990, p. 159).

Pensemos que Jung estava no contexto da ruptura com Freud, período esse carregado de angústias, incertezas e uma intensa mobilização do inconsciente. Além disso o contexto coletivo era tenso; em 28 de julho de 1914 irromperia a Primeira Guerra Mundial. O medo e o pânico faziam Jung ter a sensação de que estava perdendo o controle. Segundo Stern (1977, p. 113), “agora, chegado ao ponto extremo, às bordas da loucura e escravo das entidades mitológicas do desconhecido, Jung tinha que conseguir sozinho os meios para afastar os demônios devoradores de almas”. As fantasias eram cada vez mais frequentes e vívidas; conhecer o seu significado era uma questão de manutenção da higidez psíquica.

A personalidade de Jung o levava a assumir um posicionamento de resistência à força das imagens, trazendo grande tensão; sua sanidade mental estava em jogo; sentia-se refém de uma força demoníaca, segundo suas próprias palavras. No início do processo, Jung se permitia ser conduzido pelas imagens e ceder ao seu fluxo. O primeiro impacto foi o sentimento de perceber o solo ceder, ou seja, a sua base psicológica estava frágil e seus fundamentos começavam a desmoronar até ser lançado em uma profundidade obscura, as regiões abissais do inconsciente. Em seguida, percebe que se encontra pisando em uma massa informe, confusa, a qual sobre ela nada é possível ser dito naquele instante pois não há discernimento suficiente para tal. É um momento crítico pois a escuridão é total, isto é, há uma insuficiência de energia psíquica para lidar e compreender; os conteúdos psíquicos conscientes e inconscientes se encontram embaralhados; o mundo parece fragmentado e indistinto. No entanto, a

scintilla alquímica aponta que mesmo na negrura existe uma luz oculta a ponto de ser possível discernir algum parâmetro pelo qual seja possível seguir em alguma direção.

Jung vê uma caverna; essa imagem remete a uma duplicidade: ela representa o desconhecimento acerca de algo por conta dos fundamentos que agora se encontram questionados e ao mesmo tempo apontam para a possibilidade do renascimento. Vislumbrar uma caverna sugere que Jung se encontra no mundo subterrâneo, cenário este através do qual será possível obter um novo conhecimento nos moldes de um rito iniciático; no entanto, não é razoável supor atingir este objetivo sem que haja uma disposição em romper com as algemas que aprisionam o indivíduo no estágio anterior. Jung no sonho vê um anão na entrada da caverna; supomos que seja Telésforo que na mitologia grega representa a conclusão de algo, a cura; o fato dele estar na entrada de uma caverna sugere que ele seja uma espécie de guardião do caminho do conhecimento ou mesmo que ele seja um psicopompo que estará ao lado durante o percurso. Jung continua e trespassa a estreita entrada da caverna cujo solo se encontrava imerso em uma quantidade de água gelada que ia até os joelhos. A presença da água na caverna pode estar mostrando que aí se encontra um caminho de fertilidade e regeneração pois ela está em um fluxo; a temperatura da água é gelada pois o calor da consciência ainda não ilumina os conteúdos inconscientes prestes a emergirem. De repente, Jung percebe a presença de um cristal vermelho cintilante em uma saliência de rocha, a rubedo alquímica; suponho que este cristal não é algo vulgar, encontrável no chão das coisas; ele representa algo de valor sendo necessária atenção para que seja viável perceber as pistas que um caminho sinaliza. É o contato com a natureza ígnea do mundo psíquico, a cor do fogo e do sangue. Embaixo da pedra, um fluxo d'água corre (*aqua perennis*²⁶). Segundo Kast (1997, p. 54),

nas imagens da água, estão impressas a vitalidade e a agitação emocional, corporal e psíquica de nosso ser naquele momento, e também o modo como estamos vivendo psiquicamente no fluxo de nossa vida, o modo como estamos vivendo essa constante mudança que a água torna tão visível.

No fluxo surge o cadáver de um adolescente louro ferido na cabeça; suponho que este adolescente esteja representando o próprio Jung, imaginando ser ele da mesma nacionalidade; a adolescência é uma fase de crescimento físico e psicológico de todo ser humano; é igualmente um período fértil para a produção de fantasias, muitas delas com grande potencial de desenvolvimento e outras decorrentes da própria imaturidade. Assim, entendemos que Jung neste momento estaria deixando para trás um percurso que

²⁶ Expressão alquímica usado por Jung no *Mysterium Coniunctionis* XIV/2 p. 255 par. 371

de fato era profícuo, mas que foi chegada a hora dele seguir seu próprio caminho, que a vitalidade rubra do sangue que agora verte pelo ferimento na cabeça do adolescente deva agora ser investido no fluxo das águas subterrâneas do seu inconsciente, exigindo uma entrega sem resistências. O cadáver é seguido por um escaravelho negro que na mitologia egípcia é a representação do deus Khepra, o deus da criação ou da ressurreição; este escaravelho é considerado sagrado por representar um deus solar devido ao hábito de rolar bolas de fezes que, segundo a crença egípcia, é análogo às forças responsáveis pelo movimento do sol. Em seguida à visão do escaravelho surge um rubro sol nascente que dada a sua intensidade luminosa fez com que Jung tentasse recolocar o cristal na brecha mas foi impedido por forte jato de sangue. Pensamos que esta imagem tem a demonstrar a força dos conteúdos psíquicos prestes a emergir. “Jung parte do princípio de que as imagens interiores formam um fluxo e são experimentadas dessa forma” (KAST, 1997, p. 51).

Consideremos o exemplo de um vulcão; um vulcão é uma estrutura geológica cujo interior está submetido a pressões tremendas exercidas pelo magma contra as rochas; quando essas pressões são suficientes para vencer a resistência dessas rochas uma erupção vulcânica acontece. O resultado é um gigantesco fluxo ascendente de magma que irrompe a cratera do vulcão. De modo análogo, a imagem do jato de sangue comunga desta mesma perspectiva, ou seja, uma vez os conteúdos psíquicos estando energeticamente potencializados estariam eles aptos a vencer as resistências inconscientes e fazerem-se conscientes. “[...] nossas imagens sempre dizem algo a nosso respeito, são sempre indícios de nós mesmos, mas podem sempre ser realimentadas pelo que não nos é ainda consciente e, desse modo, mudar nosso estado de espírito, nossa disposição” (KAST, 1997, p. 47).

Prosseguindo, temos um outro relato:

seis semanas depois de sua morte, meu pai apareceu-me em sonho. Surgiu bruscamente diante de mim e disse que tinha voltado das férias. Tinha descansado e voltara para casa. Pensei que me censuraria, por ter-me instalado em seu quarto, mas ele não disse nada. No entanto, envergonhei-me por ter imaginado que ele tinha morrido. - Alguns dias depois o sonho se repetiu: meu pai voltara para casa, curado, e eu me censurava por tê-lo julgado morto. Perguntava a mim mesmo: ‘O que significa essa volta de meu pai nos sonhos? Por que tem um aspecto tão real?’ Esse acontecimento inesquecível obrigou-me, pela primeira vez, a refletir sobre a vida depois da morte (JUNG, 1987, p. 93).

Aqui examinamos um sonho de Jung no qual o pai já falecido surge de maneira repentina. É interessante observar que os mortos “fazem contato” com os vivos

mediante sua aparição nas imagens do sonhador. Aparentemente e de forma diversa da relatada nos mitos gregos, os mortos parecem continuar a participar da vida dos vivos, ou seja, afigura-nos existir um caminho que seja possível aos mortos e vivos se comunicarem. Quando o pai de Jung diz ter voltado das férias, descansado e voltado para casa, considero que as férias às quais ele se refere relaciona-se ao mundo dos mortos no qual aparenta ter passado por um período de refazimento que o habilitaria a ter força suficiente para se comunicar com Jung através do sonho. Jung fantasiou que seu pai iria repreendê-lo por estar no quarto que era dele, porém, sua condição anímica teria tornado essa questão irrelevante. Em seguida, cai em si e envergonha-se por ter imaginado que seu pai tivesse morrido; afinal, tanto Jung como seu pai, ao menos naquele instante, habitavam o mesmo “lugar”: o mundo psíquico dos sonhos. O sonho torna a se repetir e a visão que Jung tem de seu pai é a de um homem que se curou, isto é, o mundo dos mortos trouxe ao pai de Jung o revigoramento da alma. Tal experiência ocorrida em 1896, abre as portas para Jung considerar a imortalidade psíquica na medida em que afeito a este fenômeno está um conceito de alma que prescinde dos conceitos de tempo e espaço (SHAMDASANI, 2015).

De igual importância foi sua experiência relatada como de quase morte e o que se seguiu a partir disto. Após uma queda e ter fraturado o pé, Jung tem um enfarte e doravante começa a ter uma série de visões associadas a um fenômeno que no jargão da parapsicologia são nominados como viagem astral²⁷, projeção astral, projeção psíquica, experiência fora do corpo (OBE²⁸) ou desdobramento²⁹. Jung relata uma belíssima visão do planeta Terra como se estivesse em um voo tripulado de uma missão espacial; só que as missões espaciais tripuladas começaram em 1961 quando Yuri Gagarin a bordo da nave soviética Vostok I pronunciou a conhecida frase: “a Terra é azul”; a vivência que Jung teve aconteceu muito antes, em 1944, aos sessenta e nove anos de idade. O capítulo *Visões no Memórias, Sonhos e Reflexões* conta de forma detalhada as cores e

²⁷ O termo “astral” significa, naturalmente, “o que é dos astros ou o que com eles se correlaciona” e foi introduzido no ocultismo, originalmente, por causa da ideia comum dos homens em geral, segundo a qual o “além” era localizado “no firmamento”, entre as nuvens ou na região dos astros. (RAMACHARACA, 1976, p. 38).

²⁸ Out of body experience.

²⁹ Estes termos se referem a “um fenômeno no qual algumas pessoas percebem-se fora do corpo, vivenciando a realidade à sua volta, podendo até mesmo visualizar o corpo físico adormecido. [...] Todos nós, seres humanos, sonhamos todas as noites e a maioria das pessoas costuma lembrar de trechos dessas vivências. Da mesma forma, supõe-se que todos também passamos por experiências fora do corpo durante o sono, ainda que não tenhamos lembranças. [...] Durante a projeção percebemos que não somos o nosso corpo físico”. Disponível em < <https://iipc.org/projecaoastral/> > Acesso em 03 jul 2021.

formas que Jung capta a partir desta experiência para além do corpo. Em paralelo a esta visão, igualmente surge-lhe no campo visual um bloco de pedra flutuante com uma abertura que dava a visão do interior dela; ali se encontrava um hindu que o aguardava; à medida que se aproximava desta pedra, Jung é acometido por tensões emocionais associadas a este “desligamento” do corpo. Destacamos o seguinte trecho:

quando me aproximei dos degraus pelos quais se chegava ao rochedo, ocorreu-me algo estranho: tudo o que tinha sido até então se afastava de mim. Tudo o que eu acreditava, desejava ou pensava, toda a fantasmagoria da existência terrestre se desligava de mim ou me era arrancada – processo extremamente doloroso. Entretanto alguma coisa subsistia, porque me parecia então ter ao meu lado tudo o que vivera ou fizera, tudo o que se tinha desenrolado a minha volta. Poderia da mesma maneira dizer: estava perto de mim, e eu estava lá; tudo isso, de certa forma, me compunha. Eu era feito de minha história e tinha certeza de que era bem eu (JUNG, 1991, p. 254).

A fenomenologia parapsicológica traz muitas narrativas similares: por um lado, os sentimentos de dor por conta do desligamento do contexto histórico a que pertenceu e, por outro, o sentimento de que as aquisições feitas enquanto esteve “encarnado” não são apagadas; poderíamos dizer que aquilo que é do corpo morre com corpo e aquilo que é da alma a acompanha e jamais é perdido. Essa compreensão ficou mais fortalecida para Jung a partir deste ponto:

[...] enquanto me aproximava do templo, estava certo de chegar a um lugar iluminado e de aí encontrar o grupo de seres humanos aos quais na realidade pertencem. Então, finalmente compreenderia – isso também era para mim uma certeza – em que relação histórica me alinhava, eu ou minha vida (JUNG, 1991, p. 254).

Em outras palavras, essa experiência deu a Jung a percepção da existência de uma conexão que ligava os fatos de sua vida em termos de possibilidades, limites e predestinações ao pertencimento a um coletivo de almas representativo de vivências que estavam relacionadas a um período da História e que estavam associadas à cultura hindu; ou seja, segundo o próprio Jung, eram os seus pares, a sua gente reconhecidos como tal. Nos estudos místico-espiritualistas existe um conceito que se aproxima desta experiência e que é denominado de egrégora; este termo se relaciona basicamente com a união de pessoas que possuem ideais e objetivos comuns a partir da qual emanariam um fluxo inspirador de uma sabedoria que se vincula a estes mesmos ideais e objetivos sensibilizando não só seus componentes, mas também àqueles que por afinidade a ela se associam.

3 AS VOZES DOS MORTOS REPERCUTEM NO COLETIVO

Considerar o ser humano como dotado de alma é trazer para o estudo os relatos de experiências que envolvem a psique; dentre esses relatos estão as diversas publicações cujos autores encontravam-se aplicados à pesquisa e à investigação de casos relacionados à aparição de espíritos. Ainda que desacreditadas por muitos, Jung vai dizer que “por mais estranhas e suspeitas que parecessem as observações dos espíritas, nem por isso deixavam de constituir os primeiros relatos sobre os fenômenos psíquicos objetivos” (JUNG, 1990, p. 96). A relevância desta afirmação reside no fato de que tais experiências eram compartilhadas não por um indivíduo, mas por muitos e que se encontravam em localidades próximas e também distantes entre si; igualmente, esses mesmos relatos configuravam, por conta de um quantitativo significativo, um universo representativo de um fenômeno que trazia muitas inquietações e instigava o pesquisador interessado a percorrer os tortuosos passos na tentativa de sua elucidação. Em outras palavras, havia um material empírico, objetivo e concreto passível de estudo à luz dos métodos vigentes. Essa objetividade, no entanto, não se resumia ao seu quantitativo, mas também à percepção de que “em todas as épocas nos mais diversos lugares da terra as mesmas histórias eram contadas” (JUNG, 1990, p. 96); que “a crença na vizinhança dos Espíritos e das almas encontra-se em todos os povos. É inata no coração do homem e só desaparece pela educação e pela cultura” (KERNER, 1979, p. 119). Tais sentenças *per se* remetiam à sua potência investigativa. Em função disto Jung irá resgatar alguns dos autores que mergulharam ativamente nesta proposta. Um deles é Carl du Prel (1839-1899), o filósofo de Munique, que se dedicou à investigação dos fenômenos mediúnicos procurando dar sobre eles um olhar filosófico e psicológico. No prefácio de seu livro *O outro lado da vida*, du Prel (2012) faz a seguinte consideração:

se for verdade, como afirma Kant, que o bem-estar da humanidade depende da metafísica, é evidente que a questão da imortalidade tem para nós uma importância primordial. [...] Uma vez que há milhares de anos vimos fazendo tantos esforços intelectuais para obter a solução de um problema que tanto interessa a humanidade, sem nunca chegarmos a uma conclusão definitiva, temos de procurá-la tomando um caminho completamente diferente. Trata-se de provar que possuímos uma alma e que esta pode destacar-se do corpo sem perder suas qualidades essenciais. [...] consistirá essa prova em demonstrar, pela experiência, que a alma pode destacar-se do corpo mesmo em vida no homem. E se além disso for demonstrado que essa alma, assim separada do corpo durante a vida do homem, age e julga de maneira diferente de quando está presa ao corpo, e que pode funcionar de maneira independente, então as divergências de opiniões terão que cessar, e resolvido ficará o problema da vida futura – problema para o qual ignoramos a solução e isto foi considerado de tal forma certo que não havia mais quem se desse ao trabalho de tentar erguer o véu.

O entusiasmo de Jung em relação a du Prel assim como aos pesquisadores que seguiram nesta linha, se encontra naquilo que ele chamou de “abrir campo para as possibilidades não convencionais” (JUNG, 1990, p. 97). Estamos aqui falando de um Jung universitário que se vê às voltas com preocupações que permearam a sua infância e que agora procura construir um repertório cognitivo que possa dar conta de uma fenomenologia psíquica que ultrapassa as categorias de espaço, tempo e causalidade. Esta fenomenologia se ampara na comunicação dos mortos com os vivos que sugere que exista entre esses mundos distintos uma inter-relação, justificado por um farto material empírico a partir de episódios relatados de materialização, experiências fora do corpo (desdobramento), comunicação telepática e deslocamento de objetos sem causa física (telecinese).

3.1. O despertar dos mortos: o prelúdio de uma demanda coletiva

A construção da relação de Jung com os mortos foi gradativa; ao longo do tempo, foi uma convocação paulatina à medida que eles foram surgindo na sua experiência de vida desde a infância. Portanto, dar voz aos mortos não foi de fato uma escolha e sim uma necessidade da alma que se impôs a Jung de muitas formas. E mais do que isso, queremos enfatizar aqui que essa experiência com os mortos não foi somente individual, mas também advém de uma necessidade coletiva-histórica de estabelecer diálogo com os nossos ancestrais, sejam eles pertencentes à história pessoal quer sejam à história coletiva. Se isto é verdadeiro, devemos ponderar de que forma os mortos têm dialogado conosco e se são compreendidos, ou seja, cabe a pergunta se a aproximação dos mortos tem sido profícua.

Segundo Hillman & Shamdasani (2013, p. 11), “[...] nossa vida depende de encontrarmos respostas para suas questões não respondidas”. As indagações que essa sentença nos propõe são muitas e, por isso mesmo, é possível ir por muitos caminhos. Começemos, então, pelas narrativas dos fenômenos espíritos que abundavam à época de Jung; sua atenção a estes fenômenos parte de um posicionamento que se encontra assim definido: “compreendi que uma ideia nova, isto é, um aspecto inusitado das coisas só se afirma pelos fatos. Os fatos abandonados nem por isso desaparecem; um belo dia ressurgem, revelados por alguém que compreende seu significado” (JUNG, 1990, p. 100). Aquilo que hoje é considerado obscuro pode bem ser iluminado pelos fatos em um momento posterior; e, de igual forma, o caminho da elucidação pode ser conseguido

pelo estabelecimento de uma hermenêutica que seja capaz de realçar o que se encontra nas entrelinhas ou de reencontrar um conhecimento que à luz dos requisitos contemporâneos não é permitido alcançar. Segundo Kast (2016, p.141), “trata-se de encontrar aquilo que determinada situação temporal excluiu e banuiu”.

Os fenômenos espíritas e sua posterior codificação por Allan Kardec (1804-1869)³⁰ trouxeram um cenário no qual a Europa estava imersa (sécs. XVII e XVIII), qual seja, a profusão de manifestações que contrariavam a perspectiva causal e espaço-temporal representadas pelas aparições de pessoas mortas ou desencarnadas (espíritos) e a comunicação dos mesmos pelas mesas girantes³¹. Historicamente, os primórdios do espiritismo moderno datam de 1848, nos Estados Unidos, a partir de um fenômeno registrado na casa das irmãs Fox, de origem canadense, que se refere a pancadas e batidas ouvidas de modo frequente e que se supunha serem provenientes de espíritos que tentavam se comunicar (tiptologia). Segundo Wilson (1985, p. 28),

as duas filhas do Fox, Kate e Margaret, estabeleceram contato com a ‘entidade’ através de um código de batidas, e dizia-se que esta ‘entidade’ era um mascate que fora assassinado na casa – mais tarde foram encontrados ossos humanos enterrados no porão.

Esses episódios com as mesas girantes e com a tiptologia sugerem um ato de inteligência, de uma consciência (intencionalidade) por detrás do fenômeno quando os médiuns em torno da mesa davam um comando ou formulavam uma pergunta cuja resposta era dada a partir de uma codificação prévia; exemplo: uma batida, significaria *sim*; duas batidas, significaria *não*. A possibilidade da intercomunicação entre mortos e vivos aguçou a mente dos pesquisadores da época acerca de uma questão nunca respondida de modo conclusivo, ou seja, a existência ou não de vida após a morte. A abundância de fatos registrados tanto nos Estados Unidos quanto na Europa e a publicação do *Livro dos Espíritos* em 18 de abril de 1857, tornou mandatária uma investigação mais aprofundada. Segundo Wilson (1985, p. 28),

na década de 1880, um grupo de filósofos ingleses liderados por Henry Sidgwick e Frederic Myers decidiu fundar uma sociedade para a investigação científica de fantasmas, espíritos, telepatia e outras manifestações da

³⁰ Na verdade este é o pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail nascido em Paris no dia 3 de outubro de 1804, codificador da doutrina espírita e estudioso dos fenômenos paranormais; suas pesquisas apontam para a possibilidade dos espíritos se comunicarem.

³¹ “Dá-se o nome de manifestações físicas àquelas que se traduzem por efeitos sensíveis, tal como os ruídos, os movimentos e o deslocamento de corpos sólidos. Umas são espontâneas, independentes de toda vontade; outras podem ser provocadas. Falaremos primeiro das manifestações provocadas. O efeito mais simples e um dos primeiros observados consiste no movimento circular imprimido a uma mesa. Esse efeito se produz igualmente sobre todos os outros objetos. Sendo a mesa o meio mais usado, prevaleceu o nome de mesas girantes para a designação dessa espécie de fenômeno” (KARDEC, 2012, p. 73).

paranormalidade, que se transformou na Sociedade de Pesquisas Psíquicas.

A fundação da Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres (SPR) mostra de forma emblemática o quanto que os desafios impostos pelos fatos tornaram necessária o estudo e a pesquisa dos chamados fenômenos paranormais. É impactante quando toda uma ordem de fenômenos antes considerados alucinatorios ou afeitos aos transtornos psíquicos assume uma relevância que vai além do indivíduo e passa a ter uma relevância coletiva. Essa assertiva é corroborada pelo enunciado abaixo que traz um pouco da história e dos objetivos da SPR transcritos a partir do site oficial³²:

a segunda metade do século XIX foi um período de intensa fermentação intelectual, à medida que as explicações naturalistas baseadas na ciência desafiavam cada vez mais a velha visão de mundo religiosa. Ao mesmo tempo, a nova religião do Espiritismo levou a uma explosão de alegações paranormais extravagantes em todo o mundo ocidental e em todas as camadas da sociedade. Havia histórias de aparições, visões clarividentes, sonhos premonitórios - o tipo de eventos milagrosos que foram relatados desde os primeiros tempos - mas também algo novo: médiuns influentes alegando contatos com os mortos. Tudo isso foi objeto de acirrado debate. Eles poderiam ser totalmente explicados em termos naturalistas, ou eles apontam para aspectos da consciência ainda desconhecidos para a ciência? Em janeiro de 1882, uma conferência foi realizada em Londres para discutir a viabilidade de estabelecer uma organização para realizar pesquisas científicas formais sobre essas questões. No mês seguinte foi fundada a SPR, a primeira sociedade erudita de seu tipo, com o objetivo de investigar fenômenos mesméricos, psíquicos e "espiritualistas" em um espírito puramente científico. Seus líderes criaram rapidamente uma estrutura metodológica e administrativa, incluindo um jornal acadêmico no qual a pesquisa psíquica poderia ser relatada e debatida em todo o mundo³³

Quando Jung, portanto, enveredou pelas pesquisas do paranormal, já existia um significativo volume de trabalhos acerca do tema pois há que se considerar que um fenômeno com tamanha abrangência impõe um trabalho investigativo que contemple uma atitude no mínimo imparcial, ainda que impere o ceticismo de alguns como os próprios colegas de Jung na Universidade. Em que pesasse toda uma atmosfera de

³² Disponível em < <https://www.spr.ac.uk/about/our-history>> Acesso em 10 fev 2022.

³³ The second half of the nineteenth century was a period of intense intellectual ferment, as science-based naturalistic explanations increasingly challenged the old religious worldview. At the same time the new religion of Spiritualism led to an explosion of extravagant paranormal claims, throughout the Western world and in all strata of society. There were stories of apparitions, clairvoyant visions, precognitive dreams – the kind of miraculous events that have been reported since the earliest times – but also something new: influential mediums claiming contacts with the dead. These were all the subject of fierce debate. Could they be fully accounted for in naturalistic terms, or did they point to aspects of consciousness as yet unknown to science?

In January 1882, a conference was held in London to discuss the viability of setting up an organisation to carry out formal scientific research into these matters. The following month the SPR was founded, the first learned society of its kind, with the purpose of investigating mesmeric, psychical and ‘spiritualist’ phenomena in a purely scientific spirit. Its leaders quickly created a methodological and administrative framework, including a scholarly journal in which psychical research could be reported and debated worldwide.

rejeição aos fenômenos ocultos vistos como supersticiosos na Basileia, “seus estudos científicos atuavam como um contrapeso para o seu interesse pelo ocultismo” (Wilson, 1985, p. 29).

Em 1898, aos 23 anos de idade, Jung teve duas experiências significativas em sua residência e que representaram um divisor de águas para a sua incursão no estudo dos fenômenos ocultos. Uma delas foi o estalo de uma mesa de madeira maciça que simplesmente rachou sem nenhuma causa aparente; duas semanas depois um outro estalo igualmente intenso aconteceu e custou a ser identificado. Ao final, foi localizado dentro de um móvel uma faca de aço partida em quatro pedaços, fenômeno esse que não encontrou uma explicação plausível dada a natureza do material, bastante resistente. Emilie Preiswerk (1848-1923), mãe de Jung, viu nesses fenômenos um significado desconhecido; Jung igualmente. Ele soube algumas semanas mais tarde que parentes estavam envolvidos com as mesas girantes onde uma *medium* de 15 anos de idade, em estado sonambúlico, de alguma forma atuava como intermediária do fenômeno. Jung desconfiou que existiria uma relação entre as manifestações físicas ocorridas em sua residência e a referida *medium*; a partir daí, começa a se dedicar a fundo aos estudos desses fenômenos e a frequentar as sessões mediúnicas semanais e também realizá-las em sua residência. Essa fase da vida de Jung foi muito importante. Paralelamente a esta investigação e prestes a concluir o curso de medicina (1895-1901), Jung começava sua atuação como residente no Hospital Burghölzli em 11 de dezembro de 1900. Segundo Jung (1990, p. 107),

era o ingresso no claustro do mundo, a submissão ao voto de acreditar apenas no verossímil, no médio e no banal, naquilo que tivesse escassa significação; era o voto de renunciar a tudo que fosse original e significativo e de banalizar tudo aquilo que não o era.

Temos aqui um conflito inerente ao percurso de todos nós enquanto caminhantes na jornada da vida. Em ênfase a este ponto de vista, temos uma passagem que diz que “o equilíbrio entre as necessidades do mundo interior e as exigências do mundo exterior precisa ser calibrado constantemente – isso faz parte da existência humana” (KAST, 2016, p. 9). Isso nos convida a dialogar com o espírito do tempo e que pressupõe avanços e também recuos. Ao mesmo tempo que a realidade externa possui suas demandas às quais não é possível ignorar pois são prementes, igualmente a realidade interna também exige nossa consideração e sem a qual podemos colocar em desequilíbrio nossa relação com o mundo externo e, na pior das hipóteses, trazer prejuízos ao funcionamento psíquico.

A *medium* em questão nada mais era do que a prima de Jung pelo lado materno, Hélène Preiswerk ou simplesmente Helly. Os experimentos mediúnicos realizados nas sessões representaram um abundante material empírico que, posteriormente, subsidiariam a escrita de sua tese de doutorado, com incentivo e orientação de Eugen Bleuler. Segundo Ellenberger (1970, p. 666),

as notas reunidas por Jung sobre esses experimentos serviriam de base para sua dissertação médica subsequente. Enquanto isso, ele devorou tudo o que encontrou que havia sido escrito sobre espiritismo e parapsicologia e discutiu esses assuntos nas reuniões de Zofingia, defendendo a causa do espiritismo e falando de Zöllner e Crookes como mártires da ciência³⁴.

Portanto, para Jung todos os esforços despendidos em busca do funcionamento psíquico eram válidos, ainda que se distanciassem de suas convicções, particularmente a suspeita de que a psique poderia se estender para além das fronteiras pessoais. Até porque esses fenômenos sempre estiveram próximos de Jung, em especial de sua ancestralidade. Como já o dissemos, sua mãe tinha algo de sombrio quando a personalidade nº 2 estava presente e, nesta condição, parecia estar em um outro mundo; “parecia então uma vidente que ao mesmo tempo é um estranho animal, uma sacerdotisa no antro de um urso, arcaica e cruel. Cruel como a verdade e a natureza” (JUNG, 1990, p. 56). E, de um modo um tanto inusitado, seu avô Samuel Preiswerk

possuía estes poderes a um grau tal, que vivia numa casa com duas esposas: uma viva e outra morta. Para o desespero de sua segunda esposa, o reverendo Samuel recolhia-se ao seu escritório uma vez por semana para conversar com o espírito de sua primeira esposa, que se sentava numa cadeira especialmente reservada para ela (WILSON, 1985, p. 30).

Pelo até aqui exposto no presente capítulo, Jung não teve muita escolha a não ser acolher a sua própria experiência e aquelas que circulavam profusamente em todo lugar em sua época. Jung, portanto, tinha um desafio nas mãos: o de se ater à abordagem psicológica dos fenômenos espíritas quando estes teimavam muitas vezes em trazê-lo para um lado ocultista; sua tese de doutorado foi o caminho através do qual pode Jung comunicar essas experiências anômalas, porém concretas e objetivas acerca da alma humana pelo esforço empreendido na direção do estudo científico destes fenômenos. Ressaltamos que este esforço não aconteceu com o objetivo de endossar uma crença. Jung percebeu que estes fenômenos intrigantes associados à aparição e à comunicação

³⁴ The notes gathered by Jung about these experiments were to be the basis for his subsequent medical dissertation. Meanwhile he devoured whatever he could find that had been written on spiritism and parapsychology, and discussed these matters in the meetings of Zofingia, championing the cause of spiritism, and talking of Zöllner and Crookes as being martyrs of Science. (ELLENBERGER, 1970, p. 666).

de pessoas falecidas, poderiam gerar, elucidar, refutar ou confirmar hipóteses sobre o funcionamento psíquico e quem sabe sobre a imortalidade da alma.

3.2. As mulheres que conversavam com os mortos

A visão da mulher como imagem dos mistérios psíquicos tem sido uma representação simbólica significativa ao longo da história em várias culturas e tradições. Essa associação reflete a maneira como o feminino, em muitos contextos, é visto como um símbolo de profundidade, mistério e riqueza simbólica na psicologia humana. Não é de estranhar que elas tenham atuado como líderes espirituais, curandeiras, xamãs ou sacerdotisas, desempenhando papéis essenciais na comunicação com o mundo espiritual e na resolução de questões a ele relacionadas. A associação do feminino à sensibilidade emocional e à intuição pode estar na base deste contexto. Essas características são frequentemente vistas como facilitadoras para a mediunidade, pois permitiriam uma maior abertura para as dimensões espirituais e, como consequência, estariam em conexão com a capacidade de explorar e compreender aspectos sutis da psique humana. Ainda em consideração à perspectiva simbólica, o feminino frequentemente é associado a ideias de mediação, ritmo, ciclo e transformação, incluindo os conceitos de vida e morte. O feminino como mediador da vida e da morte ancora-se na observação da natureza, onde vemos que a terra dá vida a muitas coisas, mas também consome o que morre, permitindo que novas formas de vida surjam. Portanto, o feminino é frequentemente associado a essa capacidade de criar e sustentar a vida, mas também de aceitar e abraçar a morte como parte do ciclo natural.

Em vista do exposto, apresentaremos neste tópico três personalidades femininas, sendo que duas bastante mencionadas nas *Obras Completas*, por conta dos fenômenos que as circundavam e que tangenciavam pontos de interesse de Jung para o estudo da psique, a saber: a dissociação psíquica, os fenômenos mediúnicos e a continuidade da psique após a morte. A outra personalidade também está associada ao tema deste tópico, mas com a peculiaridade de ter vivido no Brasil e com igual potência investigativa apesar de não citada nas *Obras Completas*; portanto, contamos aqui com três mulheres que tinham como características comuns o diálogo com os mortos e serem contemporâneas de Jung; são elas: a vidente de Prevorst (1801-1829), Hélène Preiswerk (1881-1911) e Anna Prado (1883(?) – 1923). O fato de darmos o merecido espaço às mulheres nesta ocasião se deve à prevalência histórica do sexo feminino na condição de *medium*, ou seja, de serem elas as principais interlocutoras do mundo invisível.

3.2.1. A vidente de Prevorst

A vidente de Prevorst é mencionada em dois livros das *Obras Completas*. No *Civilização em Transição*, por exemplo, ela é citada no contexto da psicologia do feminino na modernidade, nos cenários matrimonial, afetivo e sexual *vis-à-vis* à psicologia do masculino trazendo à discussão a questão dos complexos e, portanto, do funcionamento psíquico na perspectiva das relações humanas. Diz Jung, que

na grande maioria, os casos clássicos, a começar com a ‘visionária de Prevorst’, foram mulheres que, sem dúvida inconscientemente(?), se esforçaram ao máximo para demonstrar drasticamente sua própria psicologia. Mulheres como Frau Hauffe, Helen Smith e Mrs. Beauchamp se asseguraram assim uma espécie de imortalidade, análoga à dos casos de curas milagrosas que tornaram famosos e prósperos os lugares dos milagres (JUNG, 1993, p. 121).

Em outras palavras, Jung destaca a psicologia dessas mulheres considerando-as proeminentes em seus campos de atuação em um enredo cuja dinâmica aponta ao masculino um posicionamento privilegiado no contexto das relações sociais.

É no *Estudos Psiquiátricos*, contudo, que a menção à vidente acontece em maior número; mas, quem é esta vidente? – seu nome é, na verdade, Friederike Hauffe (Frau Hauffe), nascida no pequeno município de Prevorst, Alemanha. Neste município existe inclusive uma rua cujo nome foi designado em sua homenagem; chama-se *Seherinstraße*, ou seja, a rua da Vidente. Ela era uma menina conhecida por ser dotada de muita sensibilidade, em especial nas proximidades de cemitérios e igrejas com sepulturas; mais do que isso, ela era consciente da presença de espíritos, inclusive havendo relatos de fenômenos de aparição com diversos graus de materialização através dos quais foi possível conhecer-lhes seu estado anímico, seja de felicidade ou de sofrimento intenso; sua notoriedade, portanto, encontrava-se nos registros relacionados aos fenômenos mediúnicos, cuja capacidade esteve nela presente desde muito nova. “Assim, em uma ocasião em que o pai perdera um objeto de valor e a responsabilizara por isso, posto que estivesse inocente, sentiu-se tão perturbada que viu em sonho o lugar em que o objeto se achava” (KERNER, 1979, p. 2); no entanto, a comunicação com pessoas falecidas é o que melhor define essa notoriedade. Vejamos este relato:

com grande pesar da família, esta sensibilidade às influências espirituais imperceptíveis aos outros, logo se manifestou de maneira saliente. Foi em casa do avô que um espectro apareceu pela primeira vez à pobre menina. A meia noite ela viu no corredor uma grande forma sombria que suspirou passando perto dela; parou na extremidade do vestibulo e lhe mostrou um rosto de que ela nunca mais se esqueceu. Essa primeira aparição não lhe causou maiores apreensões do que as que viram no decorrer da existência.

Encarou-a com calma e chegando-se ao avô lhe disse: - 'Há no corredor um homem estranho, vá vê-lo' (KERNER, 1979, p. 3-4).

Este relato se refere às chamadas visões espirituais que aconteciam de modo espontâneo; porém, elas também ocorriam sob certas circunstâncias emocionais e psíquicas. Esses fenômenos chamados “de outro mundo” não são fáceis de lidar, nem para quem possui o dom e nem para os que lhe são próximos; a possibilidade de descrédito e também de associá-los a desequilíbrios psíquicos é muito grande. Os registros ainda estão longe de oferecer uma resposta mais conclusiva, pois o campo de estudos da psique ainda é um campo um tanto melindroso dado o seu grande desconhecimento. Jung vai dizer que “não podemos discernir se estamos observando processos do inconsciente ou algo fora de nós, a menos que tivéssemos métodos físicos exatos que fossem capazes de provar objetivamente a realidade nesse campo” (JUNG, 2020, p. 155).

O termo “A vidente de Prevorst” se torna conhecido a partir da publicação do livro de mesmo nome de autoria do dr. Justinus Kerner, médico e poeta alemão nascido em Ludwigsburg em 18 de setembro de 1786. Por volta de 1817, se interessa pelos estudos psíquicos e do magnetismo; e mais tarde, em 1826 tem notícias de uma jovem afeita à produção de fenômenos relacionados à produção de barulhos de intensidades variáveis e de causa inexplicável e consta que ela se encontrava muito adoecida; seu estado lhe conferia extrema sensibilidade e impactava o corpo de tal forma que parecia que seu período de vigília era uma exceção; aparentava desligar-se do mundo material a ponto de se sentir fora do corpo e adentrando o além. O esforço de Kerner, inicialmente cético, era o de dar credibilidade a esses eventos através do registro sistemático dos mesmos, de depoimentos de pessoas idôneas e de uma atitude cautelosa quanto a aceitação ou rejeição dos fatos apresentados. Dado que o estado físico e anímico de Friederike parecia não mudar, Kerner teve a ideia de levá-la para a sua residência, ficando a mesma sob seus cuidados por três anos (1826-1829) possibilitando o estudo e a pesquisa destes fatos insólitos atribuídos aos espíritos.

Requerer a causalidade dos fenômenos apontados aos espíritos encontra muitas objeções; na citação subsequente, o codificador da doutrina espírita apresenta um argumento frequente daqueles que comungam da inexequibilidade da atuação dos espíritos nos fenômenos mediúnicos. Ele diz:

todas as manifestações atribuídas aos Espíritos não seriam mais do que efeitos magnéticos. Os médiuns se achariam num estado a que se poderia chamar sonambulismo desperto, fenômeno de que podem dar testemunho

todos os que hão estudado o magnetismo. Nesse estado, as faculdades intelectuais adquirem um desenvolvimento anormal; o círculo das percepções intuitivas se amplia para além das raias da nossa concepção ordinária. Assim sendo, o médium tiraria de si mesmo e por efeito da sua lucidez tudo o que diz e todas as noções que transmite, mesmo sobre os assuntos que mais estranhos lhe sejam, quando no estado habitual (KARDEC, 2012, p. 42).

Esse argumento parece a Kardec como parcial e limitado, ou seja, não surge como plausível em todas as situações. Ele alega que

se todos os fenômenos promanassem do médium, seriam sempre idênticos num determinado indivíduo; jamais se veria a mesma pessoa usar de uma linguagem disparatada, nem exprimir alternativamente as coisas mais contraditórias. Esta falta de unidade nas manifestações obtidas pelo mesmo médium prova a diversidade das fontes. Ora, desde que não as podemos encontrar todas nele, forçoso é que as procuremos fora dele (KARDEC, 2012, p. 43).

Neste ponto, destaco para as devidas considerações o primeiro comentário de Kardec e que se assemelha aos estudos da então psiquiatria dinâmica de Pierre Janet (Hospital de la Salpêtrière) com o qual Jung, de licença de suas atividades no Burghölzli (1902-1903), entra em contato com suas formulações teóricas acerca da psicogênese das neuroses; tal abordagem contrariava as perspectivas científicas da época que atribuíam a causas orgânicas a etiologia das enfermidades psíquicas. O conceito de “*abaissement du niveau mental*” é um fundamento importante para o estudo da psicogênese das neuroses. O *abaissement* é uma condição psíquica na qual o sujeito vê enfraquecida a sua função volitiva; isto é, considerando a vontade como um atributo da consciência cuja atividade é diretiva, o seu enfraquecimento energético traz consequências funcionais ao sujeito em prejuízo deste e de sua conexão com a realidade. Segundo Wilson (1985, p. 44, grifo do autor),

uma pessoa saudável é definida como sendo capaz de focalizar as coisas e nela se concentrar com um senso de propósito vital. Janet descrevia esse ato de focalizar como uma ‘tensão psicológica’. A tensão psicológica é a *ordenação* deliberada de nossa ‘força psicológica’

Em outros termos, o declínio dessa força psicológica traria uma dispersão da atenção em diferentes níveis de intensidade como se houvesse de alguma forma uma captura parcial ou mesmo total do eu, sugerindo uma fragmentação inconsciente da personalidade; essa desconexão com aquilo que deveria estar ligado à personalidade chama-se dissociação. A dissociação pode ser vista como um desacordo entre o eu e suas disposições internas que estando em conflito com a consciência tendem a ser reprimidas total ou parcialmente como estratégia inconsciente para lidar com a dor e o sofrimento. Por sua vez, relacionar o tema da dissociação psíquica com os fenômenos

mediúnicos não é sem razão; para melhor compreender, vamos estudar um fenômeno que é comumente chamado de transe.

Vejamos a sua definição:

[...] ‘transe’ é um estado alterado da consciência, onde há dissociação psíquica, que pode ser superficial (consciente), hipnagógico (semiconsciente) e profundo (inconsciente). O transe é anômalo porque ele é ocasional. Neste caso, não podemos, por exemplo, classificar o estado de sono porque é uma situação normal”³⁵.

É interessante que essa definição de transe contemple o termo “dissociação psíquica”; de fato, quando o transe acontece, o eu se “posiciona” em uma condição de passividade, parcial ou total, de forma que a manifestação do fenômeno seja possível; de maneira ampla, podemos nos referenciar ao transe como uma condição que se diferencia da vida vígil (do estado de vigília, acordado) pela alteração do estado de prontidão característico do que chamamos de condição normal; como características gerais, podemos dizer que o transe é identificado por alterações na sensopercepção, redução na capacidade de autocontrole e alterações cognitivas. Ainda na pesquisa do termo *transe*, encontrei uma definição igualmente interessante e que se encontra citado no livro *Antonin Artaud e o Brasil*, e que assim é expresso:

o termo *transe* utilizado hoje sem variação comumente em várias línguas modernas, é derivado da palavra francesa *transe*, a qual indica medo do mal, tem origem no verbo latino *transire*, atravessar, e ao longo dos tempos passou da definição da passagem da vida à morte, à passagem entre dois estados de consciências diferentes. O transe pode estar ligado a atividades físicas, bem como mentais (OLIVEIRA, 2020, p. 68).

De fato, essa definição caracteriza bem o fenômeno principalmente quando se encontra relacionado, de acordo com a narrativa espírita, às manifestações da chamada mediunidade de incorporação que “é aquela em que o médium, afastando-se parcialmente do corpo, cede lugar ao Espírito comunicante” (PAULA, 1970, p. 87). Assim como nos estados dissociativos, a mediunidade de incorporação pede o *abaissement du niveau mental* para que em estado de passividade relativa possa o espírito comunicante se apresentar. Este tipo de mediunidade é também nomeado como mediunidade de transe. O termo, por esta via, sugere uma condição de transição, que é intermédia entre dois mundos: o mundo do consciente e do inconsciente; o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; o mundo visível e o mundo invisível; em outras palavras, este conjunto de fenômenos insinua uma interseção entre cenários antitéticos, mas cuja

³⁵ Disponível em < <https://www.ippb.org.br/textos/especiais/editora-vivencia/transe-e-mediunidade> >, acesso em 10 out 2021.

possibilidade de intercomunicação é viabilizada por um terceiro elemento o qual podemos supor seja ele detentor de uma dupla natureza.

Neste ponto, procederemos a enunciar alguns casos relacionados às experiências mediúnicas da vidente de Prevorst. A seleção desses casos tem como critério as experiências com os mortos em conexão com a história pessoal de Friederike Hauffe e também a história coletiva. Kerner vai assumir que os chamados estados sonambúlicos os quais representam a condição psíquica para que os fenômenos aconteçam dizem respeito a um mundo ao qual não prestamos muita atenção que é o mundo interior. Essa perspectiva surge a partir das narrativas da própria Friederike quando em estado alterado de consciência e registradas por Kerner:

diz ela que o estado sonambúlico era a vida e o ato do homem interior, continha a prova da vida futura e da nova união com a morte. Esta atividade interna do homem dormita no indivíduo em estado normal e está plenamente acordada naquele cuja vida se acha confinada ao cérebro e que, inconsciente de sua existência simpática, nunca ouve essa voz. Se o homem refletisse veria ali seu verdadeiro guia (KERNER, 1979, p. 82-83).

Em outras palavras, o estado sonambúlico proporcionaria ao indivíduo o desvelamento de uma dimensão que está obscurecida quando estamos em vigília; esta dimensão é representativa de um fluxo que se encontra abaixo do nível da consciência, mas que interage com ela de maneira nem sempre perceptível. Friederike vai denominar esta dinâmica de homem interior e que, segundo ela, se associa à palavra vida e para além dela e, ademais, possui linguagem própria. O que este homem interior expressa parece fora do alcance do homem exterior, ou seja, existiria um conhecimento não apreensível pelos sentidos físicos que seriam, no entanto, passíveis de serem sensibilizados a partir de um rebaixamento do nível da consciência. De fato, como disse a vidente, estamos inconscientes dos conteúdos subliminares e sempre que entramos em contato com eles uma transformação na personalidade pode acontecer. A figura imaginativa associada a um “verdadeiro guia” traz como proposição a possibilidade de um trabalho cooperativo entre as dimensões citadas e reforçam esse aspecto transmutador da psique na medida em que esses conteúdos desconhecidos (sombrios) são dotados de grande energia psíquica e passíveis de elaboração criativa, constituindo-se em acréscimos à personalidade.

Ainda segundo Kerner (1979, p. 83), “chamarei o sonambulismo exteriorização do homem interior ou seu desenvolvimento espiritual. Em tais momentos o espírito está inteiramente livre, capaz de desprender-se e ir onde quiser com a rapidez do

relâmpago”. Temos aqui, através dessas imagens, uma compreensão da psique que não conhece nem espaço e nem tempo, liberta, portanto, das limitações colocadas pelos sentidos físicos que são os meios através dos quais a consciência se dá conta daquilo que ocorre com a própria pessoa e com seu entorno. Essa reflexão não traz aqui uma questão valorativa acerca da dualidade que se apresenta entre matéria e espírito, corpo e alma; antes, como seres humanos que somos – e é dessa perspectiva que partimos – ainda que aventemos a possibilidade da sobrevivência da psique ao corpo, isto não invalida as aquisições evolutivas a partir da relação do homem em sua dimensão física e com seus atributos que lhe permitiram construir uma apreensão de mundo fundamentada fortemente na consciência. O que se propõe através do estudo dos fenômenos mediúnicos e das pesquisas de Jung acerca do inconsciente é a relativização desses fundamentos, isto é, encetar um estudo aprofundado das experiências de homens e mulheres ao longo da história que sugerem uma dimensão a qual a consciência não alcança quando em condição vígil e que, portanto, a transcende; este fato coloca a dimensão espiritual e a dimensão inconsciente em posição de equidade naquilo que tange a característica dos fenômenos que lhe são afeitos, ou seja, aqueles que estão além da consciência e dos sentidos físicos. O estudo dos fenômenos espíritas representa, portanto, uma contribuição potente para os estudos do inconsciente.

Vejamos algumas das experiências da vidente de Prevorst que Kerner registra no seu livro, em particular a segunda parte onde explicitamente estão nominados como casos. São ao todo vinte e dois casos que se relacionam com aparições de espíritos; no entanto, nem todos eles trazem relevância para a pesquisa tendo em vista serem muito sucintos e sem conexão com os objetivos propostos e, por isso, mencionarei aqueles que considere representativos do que se pretende.

O primeiro caso se refere à aparição do espírito de um homem intranquilo que exige que um determinado documento chegue ao conhecimento de sua esposa. Este homem entra em contato com a vidente no período de sono ou quando em transe magnético; fora destas condições, ele se encontra oculto por detrás de um tonel localizado na adega da casa onde ela morava; ainda segundo a vidente, ele se encontra em estado deplorável e insiste que existe alguma coisa que precisa ser dita; sua morte foi repentina e, portanto, não houve tempo hábil para comunicar à sua esposa sobre o referido documento. Tal situação lhe era extremamente aflitiva. “Morreu pensando nisto e isto o prende à Terra sem deixar-lhe um momento de paz” (KERNER, 1979, p. 139). Em outros termos, uma pendência impõe ao espírito um sofrimento cujo aplacamento só

seria possível com a comunicação à parte interessada. A comunicação do espírito com a vidente aconteceu de forma frequente e com detalhes parciais para que o tal documento pudesse ser encontrado; a premência do conhecimento deste documento pela esposa do falecido visava evitar-lhe um grande infortúnio futuro; ela, de fato, nada sabia acerca dos negócios do falecido. Em outro momento, Frau Hauffe estava magnetizada e tomou ciência de que o falecido havia perdido uma soma em dinheiro e que providências haviam sido tomadas contra a esposa e filhos visando a recuperação deste valor. O documento tão ansiado fazia referência a uma caderneta particular que em momento determinado pela justiça deveria se apresentado sob juramento pela esposa; como esta caderneta lhe era desconhecida, a urgência de sua apresentação à justiça poderia desencadear uma atitude que poderia torná-la ainda mais infeliz. Kerner trouxe este caso como um indicativo da veracidade do fenômeno na medida em que a vidente nada conhecia sobre os fatos apresentados pelo espírito; além disso, o caso apontou o quanto que a angústia do espírito revelou necessária a cooperação dos dois mundos (espiritual e terreno) com o objetivo de estorvar um prejuízo maior.

O segundo caso reporta a aparição de uma mulher infeliz que carregava uma criança no colo e que lhe apareceu próximo à entrada do seu quarto. A vidente não estava em transe ou magnetizada. O espírito solicitou que lhe ensinasse a orar e também a buscar a redenção para o seu sofrimento; sua presença era percebida através de ruídos que se assemelhavam a sons metálicos. Em uma ocasião, a vidente escuta a mulher perguntar: “quem está, como eu, nas trevas, sofre cruelmente?” (KERNER, 1979, p. 150). Em outra ocasião, o espírito faz a vidente despertar e diante do leito onde dormia perguntou: “Eu não queria ser feliz e sei que só o seria pelo meu Redentor. Como me aproximarei dele?” (KERNER, 1979, P. 150). A vidente sempre responde ao espírito que é pela oração fervorosa e constante que o perdão pode ser concedido. O objetivo de Kerner neste relato foi o de mostrar a honestidade da vidente quanto aos fenômenos, uma vez que após alguns anos após a morte dela, um juiz que comprou a residência onde ela morava teve a experiência da aparição dessa mulher com a criança no colo, a despeito da descrença do mesmo na realidade dos espíritos.

O terceiro caso fala de uma aparição masculina que insta Frau Hauffe a ir ao estábulo localizado próximo à residência de um inspetor, onde ali jazia o corpo de uma criança. Foram muitas as aparições. Em uma ocasião veio ele acompanhado do espírito de uma jovem camponesa, à qual nutriu sentimentos de grande piedade. Seguiu-se o seguinte diálogo:

A 27, à tarde, estando à janela, voltou-se e viu as duas formas perto dela. O homem lhe disse:

- Venha imediatamente ao estábulo

E ela:

- Com que fim? Que há?

- Ao que o espectro feminino respondeu:

- Matamos uma criança e a enterramos no estábulo; e morri logo depois. É ele o responsável.

- E mostrava o companheiro. A Sra. Hauffe desejava maiores informações, mas eles desapareceram (KERNER, 1979, p. 156).

Em uma outra ocasião, foi possível à vidente saber mais sobre a criança interrogando ao espírito da camponesa, que responde com grande tristeza e arrendimento: “- Eu tomei veneno para matar o menino que acabava de dar à luz, no estábulo, e lá o enterrei. Encontraram-me morta na granja vizinha” (KERNER, 1979, p. 156). A camponesa pede preces para a sua redenção posto que pesa sobre os seus ombros grande sofrimento. Uma semana depois, o casal de camponeses surge na companhia de um velho sombrio que, posteriormente, foi dito que ele fornecera os meios letais para o assassinio da criança e, também seria ele um feiticeiro de uma localidade próxima. A vidente reparara que ao longo do tempo as vestes das aparições foram sofrendo mudanças assim como seus corpos, que foram se tornando mais claros; o casal advertira à vidente que as visitas cessariam; no último dia, disseram a Frau Hauffe que iriam para um lugar mais satisfatório e nunca mais apareceram.

O quarto caso faz referência a um castelo no qual dois amigos de infância se reencontraram em função de um cenário político específico e se hospedaram em um dos aposentos. O primeiro dos amigos era Conselheiro de uma figura da nobreza prussiana e estava ali à ordem deste; o outro amigo estando ele em situação financeira crítica, ali se encontrava com vistas a aguardar o recebimento de um numerário. A narrativa se ocupa de toda uma sorte de ruídos, pancadas na parede, levitação de objetos, utensílios que anteriormente estavam em um lugar e que surgem em outro sem qualquer explicação, pó de cal que se desprendia do teto em quantidades absurdas sem causa aparente, a ponto de cada um dos amigos pensar um do outro que estavam a pregar peças com o objetivo de divertirem-se; enfim, uma série de fatos estranhos que mais intrigavam os dois amigos do que propriamente lhes dar medo; nenhum dos dois eram crentes em fenômenos sobrenaturais. Curiosamente, tais fenômenos começaram a abrandar e mesmo a cessar quando se mudaram para um quarto oposto ao que estavam. Fato é que este castelo, após a saída dos hóspedes, foi destruído por um raio em 1808 e, segundo relata o autor em uma nota de rodapé que “depois da destruição do castelo pelo raio, ao

retirarem os escombros, descobriu-se o esqueleto de um homem sem caixão. O crânio tinha sido fendido e achou-se uma espada ao lado dele” (KERNER, 1979, p. 204).

Os quatro casos acima expostos entendo como representativos de uma série de tantos outros registrados por Kerner a partir das narrativas da própria vidente. O que chama a atenção é o fato de que os acontecimentos que se encontravam ocultos ou mal compreendidos e que se relacionavam com as partes envolvidas geraram uma tensão psicológica de tal monta que tornaram premente a comunicação do espírito com vistas a chamar atenção para a importância de sua elucidação tendo como efeito principal uma mudança do rumo; essa mudança, em termos psicológicos, traz um cenário no qual o espírito quando em vida ao infligir dano a alguém, é instado no mundo do além a perceber a necessidade de uma reparação; igualmente presente, se encontra a urgência de comunicar algo que seja desconhecido e que tenha uma relação próxima com o falecido. A interseção do mundo espiritual no mundo dos vivos teria essa proposição de fazer conhecer algo que seja um ponto de inflexão em uma trajetória que poderia ser desfavorável ou prejudicial. No entanto, todos os fenômenos parecem ter um propósito fundamental: tornar consciente a existência de uma realidade que transcende nosso modo de existir, mas que tem relação conosco e que nos afeta e exerce influência em graus diversos; e mais do que isso, o quanto que o estudo dessa realidade dita paranormal subsidia a compreensão do homem e da psique.

Ao longo de muitos desses relatos, encontramos trechos que correspondem às respostas de perguntas que Frau Hauffe dirigiu a alguns dos espíritos e que estão matizadas com imagens de cunho religioso, em especial pedidos de prece e conselhos. De fato, os mortos clamavam por consolação e alívio, normalmente espíritos sombrios e obscuros, ou que tinham alguma conexão com os assombrados (parentes, amigos, etc.); a maior parte das aparições eram noturnas, às vezes para avisar sobre um perigo iminente, fazer uma revelação ou mesmo para comunicar a alguém o seu estado anímico atual. Vejamos alguns exemplos:

- 1) “Chegou o momento de reconhecer que Jesus era filho de Deus. É o tempo da reunião dos espíritos felizes. O homem só pode ser salvo pela graça. Peça pelo fortalecimento da minha fé (KERNER, 1979, p. 151).
- 2) “Cante o hino “*Ó Jesus quando serei livre?*”. E diga a prece “*Dai-me um coração puro*” (KERNER, 1979, p. 164).
- 3) “Estou com os pagãos e os justos a quem ainda não foi permitido ver o Senhor. Anjos nos instruem até que sejamos dignos de ascender. Há 8 bem-aventuranças, mas a oitava ainda não veio: está é a que se designa pela era dos mil anos” (KERNER, 1979, p. 184).
- 4) “Morrei na fé de nosso Redentor e afastai tudo o que a possa impedir” (KERNER, 1979, p. 212).

É interessante conhecer que a vidente de Prevorst possuía uma bagagem espiritual que se conectava com preceitos do catolicismo, espiritismo e também do ocultismo, tendo o Cristo como o redentor das dores e dos pecados humanos. Isso talvez explique o caráter multifacetado de suas experiências que traziam ingredientes que pertenciam a estes preceitos. Enfim, não podemos deixar de notar que a condição mais comum dos espíritos que se apresentam a Frau Hauffe é a do sofrimento. Segundo a própria vidente,

vêm a mim principalmente os espíritos de graus inferiores, da região média, que pertencem à nossa atmosfera; o termo região média é impróprio, seria melhor dizer – morada forçada. São os Espíritos que aqui permanecem por atração do mundo ou ligação a ele, os que não acreditam na Redenção ou ainda os que, no momento da morte, ficam perturbados por suas ocupações terrenas, as quais os impedem de voar para regiões superiores (KERNER, 1979, p. 104).

A descrição da vidente sobre tais espíritos inspira-se em uma visão dualista na qual uma vida em conexão predominante com questões afeitas ao mundo material se associa às trevas e ao mal, dado que uma outra face da vida, a espiritual, o mundo da luz e do bem, permaneceria oculta. Isso nos faz pensar que esta ou aquela orientação de mundo seria uma repercussão da condição psíquica do indivíduo, ou seja, “a obscuridade não promana dos lugares onde estão, senão do estado de suas almas” (KERNER, 1979, p. 104). A libertação dos grilhões do mundo material seria possível, então, pelo direcionamento voluntário das aspirações do indivíduo à consideração do mundo espiritual. Frau Hauffe compreende que um recurso eficiente para esta proposta é a prece, isto é, o pensamento dirigido no qual as emoções e a vontade, juntos, solicitam a intervenção da espiritualidade para a solução de uma questão premente. Isso indicaria que um conhecimento novo, um saber que estaria oculto à consciência pudesse iluminar os pontos obscuros do suplicante. A presença dos espíritos em torno da vidente, portanto, se relacionaria com pendências, dores e sofrimentos deixados aqui e ela atuaria então como uma intermediária entre os dois mundos na medida em que é ela quem possui a capacidade de vê-los e de se comunicar com eles. A dificuldade em aceitar a morte, o apego às rotinas antigas, a proximidade com os desafortunados ou de quem lhes foi amado são temas sensíveis aos espíritos. Nem sempre a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos é feita de modo sereno. Mortes súbitas, como aquelas que acontecem com disparos de arma de fogo, atropelamentos e acidentes fatais; suicídios; aquelas relacionadas a estadias em hospitais onde há muito sofrimento

e medo; enfim, condições estas que repercutem negativamente na psique das pessoas em função do desconhecimento do que virá.

A presença de Frau Hauffe no *Estudos Psiquiátricos* se associa à percepção de Jung de que é possível relacionar a experiência da vidente com a História da Psicologia, tendo os registros de Justinus Kerner uma fonte documental relevante. Segundo Shamdasani (2014, p. 32), “[...] foi a primeira obra de psiquiatria dedicada a um único paciente”. Conforme tivemos a oportunidade de perceber, Kerner estava convicto, apesar de inicialmente claudicante, acerca da substancialidade do mundo espiritual; ou seja, para ele as experiências de Frau Hauffe se configuravam como uma prova robusta para a sua convicção. Jung, no entanto, não estava tão convicto assim apesar de reconhecer que os registros de Kerner descreviam fenômenos psíquicos de fato, intrigantes. A desconfiança de Jung está expressa nesta frase: “a psicologia de Kerner, portanto, ainda tem em grande parte o caráter de projeção, pois não é o mundo dos espíritos que se interfunde com o nosso mundo, mas sim o inconsciente” (JUNG, 2020, p. 150). E conclui que “em tais casos, é prudente darmos tempo ao tempo e esperar para ver se tais eventos se repetem” (JUNG, 2020, p. 152). É verdade que a convicção de Kerner se baseava muitas vezes na confiança no caráter sincero e desinteressado da vidente que sendo ela instrumento intermédio dos fenômenos não caberia ser a ela imputada o status de simuladora como proferiam os seus críticos. No prefácio da edição inglesa, Catherine Ann Crowe (Mrs. Crowe) a despeito da deferência que tinha pelo Dr. Kerner reconhece que

a questão de saber se os fenômenos devem ser considerados como objetivos ou simplesmente subjetivos, projeções do sistema nervoso ou aparições externas reais, não pode ser definitivamente resolvida e só o será pela verificação repetida de fenômenos da mesma ordem” (CROWE, C.A., Prefácio da tradução inglesa IN KERNER, 1979).

O desafio está na natureza dos fenômenos que nos impõe cautela dado o forte caráter subjetivo de quem os vivencia, justamente pela dificuldade em estabelecer critérios e métodos para averiguar se os mesmos decorrem de processos inconscientes ou se de fato estamos nos defrontando com aparições de psiques sem corpos.

A obra de Kerner foi requisitada por Jung em 17 de agosto de 1897³⁶, portanto aos 22 anos de idade quando já cursava medicina na Universidade da Basileia. Neste mesmo ano, tiveram início as sessões mediúnicas na casa de Jung cujo experimento introdutório era o de fazer uso de um vidro através do qual era esperado que uma

³⁶ Conforme nota 58, página 216 do livro C G Jung: uma biografia em livros.

resposta fosse dada às perguntas formuladas pelos participantes presentes; sua percepção inicial ia na direção de considerar esses eventos como dons, isto é, disposições ou capacidades que conferiam ao seu possuidor a possibilidade de ver, ouvir e sentir com os sentidos da alma; nos termos de Jung, era “[...] o dom da exteriorização, [a capacidade] de ‘externalizar’ processos psíquicos. Tais processos se baseiam em fatos psicológicos” (JUNG, 2020, p. 155); segundo essa perspectiva, a objetividade dos fenômenos não estaria na substancialidade daquilo que foi vivido e sim nas condicionantes psíquicas do experimentador, o que traz em relevo a visão de Jung acerca do caráter profundo da realidade do mundo interior. Isto sugere o quanto que Frau Hauffe conduziu sua existência, em grande parte inconscientemente, sob a égide de tais fundamentos; igualmente sugere o quanto que o primitivo em nós traz esse desenho ancestral, ou seja, a possibilidade de “materializar” os pensamentos; se forem de natureza emocional, serão capazes de repercutirem no corpo. “Uma vez que nem todos os pensamentos são de natureza emocional, mas concernem a nossos pensamentos, eles aparecem, no caso dos primitivos, no mundo em torno deles de forma projetada”. (JUNG, 2020, 160). Esta é a consideração que Jung faz acerca do fenômeno chamado segunda visão ou clarividência, fenômeno este descrito frequentemente nas experiências da vidente de Prevorst. Ele vai dizer que “eu percebi eventos reais de um modo não real. E ainda assim eu sou a única prova, pois mais ninguém viu o evento” (JUNG, 2020, p. 167); porém, muitas das experiências clarividentes de Frau Hauffe foram, de acordo com os relatos de Kerner, atestadas por outras pessoas que inclusive nem conheciam Frau Hauffe, e até mesmo por animais que alteravam seu comportamento diante dos fenômenos. Isto é um fato intrigante. O que Jung vai chamar a atenção é que este fenômeno abarca uma outra gama de casos nos quais não existe essa correspondência entre a visão e a realidade, sugerindo um fator subjetivo em atuação. Como foi dito, a chamada segunda visão, sob este ponto de vista, se associa a uma visão proveniente do “mundo de dentro”, isto é, a uma projeção do mundo psíquico na realidade material, sugerindo a natureza simbólica dessas visões e, por conseguinte, provenientes do dinamismo de processos psíquicos inconscientes. Um argumento forte que Jung traz é a renúncia que Frau Hauffe demonstra em relação ao mundo externo para a qual se constitui como ameaçador e torturante, na medida em que percebe esse mundo em contradição com seu mundo interior. Jung diz:

caracteristicamente, ela não tem nenhuma concepção corporal do homem, mas sim uma ideacional. Ela repudia a corporeidade do homem e, em

concordância com sua atitude global, confere realidade apenas ao que fica dentro. Ao fazê-lo, ela despotencializa o mundo exterior, e o mundo interior, portanto assume a realidade (JUNG, 2020, p.182-183).

Seguindo esse raciocínio, quando ela está presente no mundo externo, “[...] ela efetivamente fica na terra dos mortos [...]” (JUNG, 2020, p. 184). Para a vidente, a terra dos mortos não é o mundo das aparições que lhe acometem com frequência e sim o mundo das exterioridades considerado por ela inanimado e sem cor. Tão identificada estava com o mundo interior, que assim era descrita por Kerner (1979, p. 26),

seus olhos brilhavam como um luar espiritual que impressionava imediatamente os que a viam, e em tal estado, era mais um espírito que um habitante do mundo mortal. Se quiséssemos compará-la a um ser humano, diríamos que ela estaria nas condições dos que flutuando entre a vida e a morte, mais pertenciam ao mundo que vão visitar do que ao mundo que estão por deixar.

Acredito ser essa uma das mais contundentes apreciações acerca da vidente quanto ao seu persistente estado sonambúlico, como se de fato ela não fosse deste mundo. Sua condição psíquica não lhe permitia investimento significativo nas coisas externas; seu corpo repercutia essa condição de modo desfavorável; estados febris intensos, espasmos, dores, vermelhidões, hipersensibilidade ao ambiente e às pessoas, fadiga, enfim uma série de sintomas que tornavam sua vida vígil bastante disfuncional; ela dependia muito do cuidado de outras pessoas. Por outro lado, em contraste, apesar da dor e sofrimento, era possível perceber beleza e doçura em seus olhos, uma espiritualidade cativante da qual Kerner teve oportunidade de registrar. Mas, de todo parecia ser-lhe insuficiente estar aqui no mundo dos vivos. Conclui Kerner (1979, p. 28) sobre a vidente:

[ela] aspirava a muito mais do que lhe podiam dar os mortais; queria outros céus, outros alimentos, outra atmosfera que o planeta não lhe podia oferecer. Vivia quase em estado de Espírito e já pertencia ao mundo dos Espíritos. Fazia parte do Além e já estava meio morta.

3.2.2. Hélène Preiswerk

Os fenômenos espirituais da vidente de Prevorst e de Hélène Preiswerk (nominada por Jung muitas vezes como S.W.³⁷) se encontravam no contexto histórico das manifestações mediúnicas que estavam presentes, inicialmente, na Europa e,

³⁷ O uso de um pseudônimo para Hélène Preiswerk estaria associado a Jung não querer que a identidade dela evidenciasse sua relação familiar com a mesma, o que poderia colocar em dúvida sua isenção como pesquisador da tese de doutoramento na qual é mencionada como objeto de estudo e ver questionada a validade científica do trabalho.

posteriormente, na América. Segundo Ellenberger (1970), o interesse de Jung pela fenomenologia espírita não estava relacionado com o fato de ser ele um simpatizante do ocultismo ou do misticismo, mas sim com a concepção de que ela representa fenômenos de natureza psíquica e que no estudo dos mesmos poderia estar uma chave para a sua compreensão. Em relação a isto, Ellenberger (1970), a respeito da primeira conferência proferida na Zofingia, diz que Jung foi enfático ao afirmar que é possível conduzir uma pesquisa nos moldes das ciências exatas em um campo metafísico. Deste fato, Shamdasani, na introdução do Livro Vermelho, parece estar de acordo com Ellenberger sobre esta afirmação de Jung ao dizer que “especialmente o espiritualismo o interessava muito, já que parecia que os espiritualistas estavam tentando utilizar métodos científicos para explorar o sobrenatural, e para provar a imortalidade da alma” (JUNG, 2013, p. 6). E não existiria tema mais metafísico e que pertence a experiência de todo o humano do que o tema da morte. Diz Ellenberger (1970, p. 688),

a morte sempre foi o ponto de partida para esperanças transcendentais, e essas esperanças postulam a existência da alma. A tarefa de uma psicologia racional é demonstrar a existência de uma alma. A alma pode ser concebida como uma inteligência independente do tempo e do espaço. O sonambulismo foi invocado como argumento contra os preconceitos do materialismo³⁸.

De maneira objetiva, as manifestações espirituais que trazem em seu bojo a comunicação dos mortos com o mundo dos vivos se constituíam, portanto, em um caminho rico de possibilidades de aproximação e de compreensão da alma, tendo os estados sonambúlicos como a condição anímica relevante para o referido estudo. Em outras palavras, falar dos mortos não é uma questão ocultista ou religiosa e sim uma questão vinculada à vida psíquica cujos fenômenos ainda não entendemos de maneira satisfatória.

Nos primeiros parágrafos do *Estudos Psiquiátricos*, Jung expõe a dificuldade que se apresenta, em função dos incipientes estudos, para explicar o que ele chamou de “estados raros da consciência” (JUNG, 1994, p. 15). Nesta categoria, figuram aqueles fenômenos que não encontram uma conclusão clara a partir dos quadros mórbidos conhecidos; eles podem tanto ser atribuídos a estes quadros como também podem sugerir uma outra psicopatologia específica e até mesmo figurar como uma relação com a psicologia do supranormal. Em outros termos, Jung na experiência clínica se atenta

³⁸Death has always been the starting point for transcendent hopes, and these hopes postulates the existence of the soul. The task of a rational psychology is to demonstrate the existence of a soul. The soul can be conceived as an intelligence independente from time and space. Somnambulism was invoked as an argument against the prejudices of materialism (ELLEMBERGER, 1970, p. 688).

para os casos em que pensar esses fenômenos como exclusivamente atribuíveis à inferioridade patológica seriam insuficientes; fica implícito, então, o seguinte questionamento: quais seriam as fronteiras que poderiam dar um norte ao que é psicopatológico e ao que pertence aos domínios do supranormal?; ter uma delimitação entre os próprios quadros patológicos conhecidos já encontrava os seus próprios desafios. Um exemplo clássico é o do sonambulismo que segundo Jung (1994) está afeito à uma sintomatologia comum presente na histeria, mas que vem sempre acompanhada de outros sintomas; ou seja, o sonambulismo é uma manifestação parcial dos quadros histéricos e não a sua característica. O sonambulismo não entraria, portanto, como uma categoria nosológica própria e sim como “um estado de *vigília sistematicamente parcial*” (JUNG, 1994, p. 21, grifo do autor). Vejamos o caso da Srta. E., citada por Jung nesta obra, que se queixava, dentre outras coisas, de perceber que no ambiente de trabalho suas ideias ficavam “paradas”, ainda que não houvesse adormecimento; e quando isso acontecia na rua, costumava errar o caminho traçado. Dada essas circunstâncias e seus compromissos profissionais e desafios familiares, sentia-se cansada, necessitando, portanto, de repouso urgente. E assim o fez, viajando para a casa de uma amiga no sul da Alemanha.

no dia 15, contrariando totalmente seu hábito, bebeu, junto com a amiga, meio litro de vinho tinto. Depois disso, foram passear num cemitério. Aí ela começa a arrancar flores dos túmulos e escavar com as mãos as sepulturas. Depois, não se lembrou de nada disso. [...] No dia 17, a amiga a trouxe para Zurique. Durante a viagem conversou normalmente, mas dizia estar muito cansada. Uma conhecida acompanhou-a a caminho da clínica e ao chegar lá encontrou três rapazes que ela identificou como sendo os três mortos que ela havia desenterrado. Queria, agora, ir ao cemitério que existia nas proximidades e só a muito custo foi levada para dentro da clínica.

[...]

Na noite de 17 para 18, em conversa com a enfermeira, disse que via o quarto cheio de mortos que apareciam como esqueletos. Não tinha medo algum, mas se admirava de que a enfermeira não os visse também. Uma vez foi até a janela. De resto permaneceu quieta. Na manhã seguinte, na cama, via sempre de novo esqueletos, depois do almoço não mais. Na noite seguinte, por volta das quatro horas, acordou e escutou as crianças mortas do cemitério próximo gritando que haviam sido enterradas vivas. Quis sair para desenterrá-las, mas deixou que a segurassem. De manhã, às sete horas, ainda em estado de delírio, lembrou-se perfeitamente do acontecido no cemitério de C. e diante da clínica. Contou que no cemitério de C. queria desenterrar as crianças mortas que chamavam por ela. As flores ela só as arrancara para limpar as sepulturas e poder abri-las. Neste estado foi-lhe dito pelo professor Bleuler que ela se haveria de lembrar de tudo isso também quando estivesse em estado normal. Nesta manhã ainda dormiu algum tempo, acordou lúcida e se sentia bastante bem. Lembrou-se realmente dos incidentes, mas comportou-se de maneira indiferente em relação a eles. Nas noites seguintes, com exceção das de 22, 23, 25 e 26 de setembro, teve novamente curtos acessos de delírio

em que lidava com mortos; os acessos divergiam entre si quanto aos detalhes. Duas vezes viu mortos em sua cama; contudo, parecia não temê-los. Preferia sair da cama para não “irritar” os mortos. Muitas vezes queria até sair do quarto.

[...]

No dia 3 de outubro, segundo ela mesma contou, estando em plena consciência, viu na sala de visitas uma grande quantidade de esqueletos. Ainda que duvidasse da realidade dos esqueletos, não conseguia convencer-se de que se tratava de alucinação. Na noite seguinte, entre meia-noite e uma hora – a maioria dos acessos anteriores havia acontecido neste horário – lidou novamente com os mortos, pelo espaço de uns dez minutos. Sentou-se na cama, fixou os olhos num canto e disse: ‘Agora eles vêm, mas ainda não são todos, podem vir, a sala é grande que chega, todos terão lugar. Quando todos estiverem aqui, também virei junto’. Deitou-se então com as palavras: ‘Agora estão todos’ e voltou a dormir. Na manhã seguinte não se lembrava de nada (JUNG, 1994, p. 17-19).

Esses acontecimentos foram se escasseando, entremeados com queixas de fortes dores de cabeça e tendinites que, quando ignoradas estes sintomas costumavam a desaparecer. Chegou a ser submetida à hipnose para tratar do sono inquieto. Encerrado o tratamento na clínica, sua melhora e os acontecimentos progressos lhe eram indiferentes; obliterados na vigília, esses acontecimentos podiam ser lembrados na hipnose. O que Jung (1994) vai concluir a partir da literatura disponível é que esses e outros casos de delírios e alucinações semelhantes ao da Srta. E. se aproximam da histeria, tendo em comum fatores deflagradores tensos, a forma como acontecem e a estabilidade das alucinações. No entanto, Jung irá encontrar em Charcot o sonambulismo expresso em duas características importantes: “delírios com evidente falta de coordenação das ideias e ações; e delírio com ações coordenadas” (JUNG, 1994, p. 21). A segunda característica é a que Jung vai atribuir ao caso da Srta. E. Em outras palavras, o fenômeno que ela vivencia trará como particularidade o fato de que a despeito da obliteração na vigília dos eventos ocorridos no transe, é possível falar de uma atividade que se manifesta por uma limitação imposta pelos complexos ativados, porém guardando em sua manifestação uma coesão interna e uma memória própria, que Jung vai chamar de “‘état second’ (segundo estado)” (JUNG, 1994, p. 21). É como se fossem duas personalidades que não têm conhecimento uma da outra, estando separadas pela amnésia na situação vígil e capazes de continuidade da consciência quando vivenciando cada uma os seus estados. Estando a Srta. E em estado sonambúlico e ainda sob o efeito de substância alcóolica, sua sugestibilidade estaria acentuada e qualquer estimulação sensorial poderia potencializar as alucinações. Jung neste ponto estava

construindo a convicção de que as manifestações de personalidades nas sessões espíritas tinham relação com esta capacidade do inconsciente, uma vez considerando o estado de *abaissement de niveau mental*, de ser sugestionável e de produzir narrativas oníricas baseadas nessas impressões. No entanto, isto não quer dizer que o automatismo inconsciente esteja afeito exclusivamente aos estados sonambúlicos; ele também acontece no chamado estado meio-acordado (hipnagógico) no qual a representação inicial é consciente e a partir dela as representações autônomas se desenvolvem dentro desta circunscrição; em outras palavras, no estado sonambúlico a origem das representações é psicógena e involuntária, estando seus desdobramentos a cargo das associações inconscientes; fica aqui inicialmente demarcado os limites do que seria um automatismo produzido em vigília e aquele produzido no estado sonambúlico.

Hélène Preiswerk foi introduzida aos fenômenos mediúnicos a partir da experiência com as mesas girantes (julho/1899) e, em seguida, tomou contato com os estados alterados de consciência quando começou a vivenciar o sonambulismo mediúnico ou transe (agosto/1899). Nessas ocasiões, Hélène era tida como veículo ou intermídia de pessoas falecidas (em geral, ancestrais da família) através da qual elas se comunicavam com os presentes às sessões. O primeiro a se manifestar foi seu avô, Samuel Preiswerk, falecido em 1871 e, portanto, não houve possibilidade de conhecê-lo. O que chamou a atenção dos presentes era a forma de Hélène falar: ela se expressava em *Hochdeutsch*³⁹ e não no dialeto da Basileia, além de trazer em sua narrativa a entonação eclesiástica típica dos pastores, fato curioso para quem não teve contato prévio com o falecido. Mais intrigante ainda, foi o fato de que naquele mesmo dia, no Brasil, a irmã de Hélène, Bertha, casada com um homem mestiço, estava dando à luz a uma criança negra; em função desta informação, o suposto espírito informa a todos que deveriam orar por Bertha, possivelmente para que tudo transcorresse de forma satisfatória. Bertha já tinha um outro filho com este homem. Algumas sessões depois, veio um novo comunicado de Samuel Preiswerk de que tivessem atenção com a outra irmã de Hélène que, igualmente estava esperando um filho e que este nasceria morto. Tal fato se confirmou, tendo a criança nascido prematura e veio a óbito em seguida.

³⁹ Atualmente, o termo "*alto alemão*" (*Hochdeutsch*) é usado principalmente como sinônimo de "idioma padrão" ou "idioma alemão". Originalmente, no entanto, o *alto* (*hoch*) referia-se aos dialetos nas regiões mais altas (montanhas) dos países de língua alemã do centro e do sul, em contraste com o *baixo* (*nieder*) na designação de baixo alemão, que se refere às regiões mais baixas e planas do norte da área do dialeto alemão.

Prosseguindo as sessões mediúnicas, Hélène continuou manifestando outras personalidades, oscilando em suas características pessoais, ora severas ora exuberantes, que aos olhos de Jung estavam em consonância com as próprias características de Hélène; porém, em uma determinada ocasião, ela entra em estado semisonambólico no qual permanecia em uma dupla situação: ao mesmo tempo que estava consciente das pessoas presentes à sessão, conseguia manter a comunicabilidade com os espíritos. Nesta condição, surge *Ivenes*, o nome de seu eu sonambólico, uma personalidade que se dizia a verdadeira Hélène e cujas características de firmeza, quietude e maturidade contrastavam com o seu perfil usual. Tal descrição sugere a emergência da personalidade número 2, a qual Jung tanto descreveu no *Memórias*, como uma direção inconsciente para o “ser o que se é”; dito de outra forma, *Ivenes* expressaria o desenvolvimento da personalidade pela consideração da atividade autônoma do inconsciente; é bom lembrar que a própria escolha de Jung pelo caminho da psiquiatria representou a possibilidade de contemplar tanto a personalidade número 1 quanto a personalidade número 2. Isto é percebido, por um lado, pelo fato de Jung ter em mente o sentido prático de sua escolha (motivos financeiros); e, como assistente no Burghölzli, teve na figura de Bleuler aquele que iria abrir as portas para a implementação de uma metodologia em bases científicas para a pesquisa psicológica; e, por outro lado, a consideração do mundo subjetivo, do estudo das humanidades e das religiões, procurando estabelecer conexões com a cultura, a natureza e o universo. É interessante lembrar que fez parte do processo de escolha profissional de Jung atentar aos sonhos, digamos sombrios, que antecederam a esta escolha. Vejamos:

Jung teve então dois sonhos importantes. No primeiro, ele estava andando num bosque escuro perto do Reno. Deparou-se com um túmulo e começou a cavá-lo, até descobrir restos de animais pré-históricos. Este sonho despertou nele a vontade de saber mais sobre a natureza. No segundo sonho, ele estava num bosque e havia riachos. Encontrou então um lago cercado de densa vegetação rasteira. No lago, viu uma bela criatura, um enorme radiolário⁴⁰. Após esses sonhos, optou pelas ciências. Para resolver a questão de como ganhar a vida, decidiu estudar medicina (SHAMDASANI, 2009, p. 5).

⁴⁰ Os radiolários são um grupo de protozoários que, geralmente, possuem um esqueleto de sílica e são encontrados tanto nas superfícies quanto nas águas mais profundas. [...] Os radiolários são caracterizados por terem uma biogeografia simples, tendo em vista que a maioria das espécies não precisam de luz, ou seja, pode-se encontrar essa espécie desde águas intermediárias quanto em altas profundidades no oceano, mas um fator importante que deve ser considerado e que irá mostrar a sua presença naquele ambiente é quando aquele ambiente também apresenta alimentos disponíveis, ou seja, alimentos que tenha um fluxo nas águas superficiais para águas mais intermediárias onde essas espécies se encontram. Disponível em < <https://www.potencialbiotico.com/espacobiologico/paleontologia/extincao-de-radiolarios-e-seus-impactos-no-ambiente> > Acesso em: 31 jan 2022.

Ambos os sonhos estão a indicar que a escolha profissional de Jung deveria levar em consideração um olhar arcaico sobre seu objeto de estudo, enfatizando que essa consideração acontece pela apreciação simbólica dessas imagens oníricas. Essas imagens apontam de igual forma que a direção da pesquisa sobre os fenômenos investigados deveria considerar suas conexões mais profundas na história lastreadas pela objetividade e materialidade. Em outros termos, os sonhos estão mostrando que o estudo da psique não se faz em termos de um aqui e agora, de um simplesmente dado e sem elos com o percurso do humano, mas antes, deve ter em vista seu enraizamento e de seus conteúdos na ancestralidade humana, para além do exclusivamente pessoal.

Na sequência dos dois sonhos acima citados, Jung teve ainda um outro sonho, a saber:

estava num lugar desconhecido, coberto de neblina, avançando vagarosamente contra o vento. Ele estava protegendo uma pequena luz de apagar-se. Viu então uma enorme criatura preta amedrontadoramente próxima. Acordou, e percebeu que a figura era a sombra que a luz projetava. Pensou que, no sonho, a número 1 estava ela mesmo levando a luz, e que a número 2 seguia como sombra. Encarou isso como um sinal de que ele devia seguir com a número 1, e não olhar para trás para o mundo da número 2 (SHAMDASANI, 2009, p. 5-6).

Essas imagens procuraram mostrar o quão inseguro é o caminho trilhado em direção à assimilação consciente; a neblina é um fenômeno meteorológico que reduz significativamente o alcance visual; não se tem certeza sobre o caminho que se segue; e ainda por cima, venta, colocando em risco a trajetória pela possibilidade de extinguir-se a única fonte luminosa disponível. Em seguida, Jung percebe uma sombra enorme que na verdade era dele mesmo a partir da luz. Entendemos que este sonho sinaliza um processo compensatório na medida em que a luz gera a sombra e a sombra traz a potência da assimilação consciente. Não estão em posições antitéticas e sim complementares e contributivas mutuamente. Nesse momento de decisão profissional é possível que Jung tenha levado à risca ficar de costas para a personalidade número 2; mas, não por muito tempo, já que desconsiderá-la não teria permitido Jung chegar tão longe, até porque a tensão entre ambas no período universitário prosseguiu (JUNG, 2013).

Ao contrário da vidente de Prevorst, os fenômenos afeitos à Hélène se caracterizavam, em sua maior parte, pela manifestação de personalidades às quais ela dava voz nas condições de transe ou estado sonambúlico. Nesta fase, Jung considerava essas manifestações como a personificação de almas parciais inconscientes, abrindo

caminho para o estudo dos complexos autônomos tendo em mente o entendimento da psique como uma unidade múltipla; compreendido desta forma, as manifestações mediúnicas, enquanto realidade psíquica, se associariam às projeções de caráter alucinatorio ou à possessão da consciência.

É lugar comum, tanto em Jung quanto na literatura espírita, ao proceder à análise dos fenômenos mediúnicos traçar o perfil comportamental e familiar daquela pessoa afeita a tais fenômenos. Pessoas equilibradas, racionais ou com formação sólida em suas áreas de atuação parecem dar mais credibilidade aos fenômenos do que as personalidades ordinárias, sujeitas aos desequilíbrios pessoais quer seja por suas idiossincrasias e/ou pelas características familiares/hereditárias; a estratégia acontece talvez como forma de se precaver contra as possibilidades de simulação ou de sugestão; ainda assim não é garantido, pois nada pode ser dito de antemão acerca da psicologia dos sujeitos em estudo. Seja como for, vemos essa atitude tanto em Justinus Kerner ao descrever a vidente de Prevorst quanto em Jung com relação a Héléne Preiswerk; no caso de Héléne, esta teve acesso ao livro de Kerner através de Jung e, curiosamente, suas manifestações mudaram em alguns aspectos. Do mesmo modo que Frau Hauffe, ela se magnetizava ao término das sessões e se punha a falar em uma língua desconhecida. Na condição de manifestar-se como *Ivenes*, ela revelou que visitou Marte, descreveu suas características e visitou os habitantes das estrelas e o mundo espiritual. Trouxe muitas informações acerca de suas vidas passadas, sendo uma delas a que teria sido ela própria a vidente de Prevorst, sugestionada provavelmente por conta do livro que Jung emprestou.

A experiência de Héléne com as personalidades sonambúlicas traz um fato curioso a Jung: essas personalidades têm acesso integral à memória dela, inclusive àquela que subjaz nos domínios subliminares. Tal fato sugere a participação inconsciente da medium nos fenômenos ou, dito de outra forma, essas personalidades sonambúlicas têm alguma conexão psíquica com ela; porém, após o transe, na maior parte das vezes, há um esquecimento total do que ocorreu e isso impõe um desafio pois para conhecer a psique de Héléne a partir dessas personalidades seria necessário o relato da medium, o que era raro ou mesmo confuso. Segundo Jung (1994, p. 43, grifo do autor), “a senhorita S.W. tem, na maioria das vezes, *total amnésia em relação aos fenômenos automáticos durante o êxtase, na medida em que eles caem na esfera das personalidades estranhas a ela*”. Os demais fenômenos que aconteciam com alguma participação consciente eram passíveis de rememoração ainda que muitas vezes

fragmentários. Entendemos que a lembrança de Ivenes só era possível na medida em que ela se manifestava quando Hélène se encontrava submetida a estados semi-sonambúlicos; nesta condição,

descrevia seu eu sonambúlico como uma personalidade quase totalmente liberta do corpo: era uma senhora adulta, mas de baixa estatura, cabelos pretos, feições judias, usando roupas brancas e um turbante na cabeça. Entendia e falava a linguagem dos espíritos. Estes falavam entre si, devido ao costume de quando eram pessoas humanas, mas não precisavam disso, uma vez que viam os pensamentos uns dos outros (JUNG, 1994, p. 44).

Essas características conferiam a Ivenes uma personalidade sóbria; de modo análogo à Frau Hauffe, o corpo parecia ter importância secundária; a vida do espírito, essa sim, tinha relevância; igualmente declarava seu desagrado de estar no mundo.

À medida em que as manifestações foram perdendo sua força anímica, as sessões acabaram se tornando encontros enfadonhos; ciente do enfraquecimento dos fenômenos, Hélène procurava cativar os presentes dando ênfase a fenômenos de efeitos físicos; sua atuação gerou desconfiança e a possibilidade de embuste era iminente. Jung ao perceber sua atitude, afasta-se das sessões.

3.2.3 Anna Prado

É com prazer que neste ponto trazemos a contribuição de uma experiência de comunicação com os mortos ocorrido no Brasil e que se refere aos fenômenos vivenciados pela *medium* parintinense Anna Rebello Prado (1883 (?) – 1923). Parintins é um município localizado em uma ilha à margem direita do Rio Amazonas descoberta pelo navegador português José Gonçalves da Fonseca em 1749; sua fundação, no entanto, ocorreu apenas em 1793. O município é nacionalmente conhecido pelo Festival Folclórico de Parintins no qual, no último fim de semana do mês de junho, ocorre os deslumbrantes espetáculos de dois bois bumbás, o Garantido (boi vermelho) e o Caprichoso (boi azul), rivais históricos que mobilizam a região, trazendo temas do folclore indígena, ao fim do qual é declarado um boi que é o vencedor.

Anna Prado casou-se com o comerciante cearense Eurípedes Prado em junho de 1901 e mais tarde passou a residir em Belém (PA), juntamente com seus filhos.

A fenomenologia mediúnica de Anna Prado é bastante diversificada e cercada de intensa produção⁴¹; sua contribuição contemplava principalmente as comunicações com

⁴¹ Consoante essa rica produção de fenômenos, os mesmos duraram um período curto da vida de Anna Prado: apenas cinco anos (1918-1923, ano da sua morte), sendo o período inicial caracterizado pela mediunidade de efeitos físicos a partir do fenômeno das mesas girantes. Este fenômeno era de interesse de

os mortos expressas através das aparições (materialização de espíritos); em outras palavras, Anna era uma agente mediúnic para a produção desses fenômenos. Os registros, estudos e comentários sobre as experiências mediúnicas de Anna Prado se encontram em duas fontes documentais importantes: o livro “O trabalho dos mortos: o livro do João”⁴², de Raymundo Nogueira de Faria, publicado pela primeira vez em 1921 pela Federação Espírita Brasileira, com a colaboração da própria Anna Prado; e o livro “Anna Prado: a mulher que falava com os mortos”, de Samuel Nunes Magalhães.

Afeitos à necessidade da comprovação material dos fenômenos estudados, a mediunidade de efeitos físicos é uma capacidade que atende a estes objetivos dos pesquisadores no que tange aos aspectos concretos das manifestações espirituais. Impressionar os sentidos físicos, ainda que existam objeções a respeito, são indícios que podem ser submetidos à apreciação daqueles que os estudam. Entende-se a mediunidade de efeitos físicos como “aquela em que o *medium* possui a faculdade de produzir fenômenos de ordem material como aportes, levitação, materialização e outros” (PAULA, 1970, p. 80). A ênfase nesta proposta reside na presunção de que por detrás desses efeitos existiria uma causa inteligente, volitiva e intencional; e que, na verdade, verificar-se-ia uma autonomia do espírito comunicante em relação ao *medium*, sendo este apenas o intermediário do fenômeno. Com este argumento, seus defensores trazem a hipótese de que estes fenômenos indicariam em *background* uma individualidade dotada de raciocínio, com desejos próprios e autônoma; e, por conseguinte, estaria aberta a possibilidade investigativa para o ateste da sobrevivência psíquica *post mortem*.

No material pesquisado, Anna Prado é reportada como uma *medium* de grande força anímica, pois a sustentação dos fenômenos nas sessões exige grande dispêndio de energia vital e psíquica; outro aspecto envolvido nestes fenômenos é a condição moral dos participantes no que diz respeito a ausência de qualquer tipo de interesse oculto ou velado que não seja aquele centrado na busca do conhecimento acerca das realidades do espírito. Desejos de engrandecimento pessoal, forjas e fraudes para iludir ou impactar as

seu marido, Eurípides Prado, que ante a resistência de seus pares na condução desta proposta, resolveu fazê-lo por conta própria junto com seus familiares. Inicialmente, Anna Prado mostrou-se resistente a participar; porém numa outra oportunidade acatou o convite do marido, representando esse momento o começo de suas manifestações mediúnicas.

⁴² Em homenagem ao dia 24 de junho, dia de São João, data em que através de uma codificação prévia da mesa girante (tiptologia) ficou conhecido o espírito que estava por detrás da primeira tentativa de se comunicar com os presentes à sessão. João cuidava do bem-estar da *medium* nos aspectos energéticos e espirituais. Na verdade, seu nome verdadeiro era Felismino Olympio de Carvalho Rebello, tio materno de Anna Prado. Posteriormente, essa forma desse comunicar, dada a dificuldade inerente para grandes textos, foi substituída pela psicografia, fenômeno no qual a mão do *medium* é “tomada” por um espírito comunicante e com isso torna mais eficiente o processo de comunicação.

emoções das pessoas, enfim, quaisquer orientações que contenham elementos estranhos à proposta são passíveis de interferir negativamente no andamento das sessões, quer seja pela presença de conteúdos divergentes daqueles pretendidos quer seja pela possibilidade de atração de personalidades psíquicas de baixo grau evolutivo com repercussões na vida dos presentes. Uma sessão harmoniosa é aquela dotada de profundo compromisso, organização e disciplina para que seja possível o logro do êxito aos objetivos da mútua cooperação entre o mundo visível e invisível. É isto o que preconiza a literatura espiritualista e, em particular, as experiências conduzidas por Anna Prado; esta, dotada de mediunidade clariaudiente, era orientada psiquicamente pelos espíritos na melhor maneira de conduzir as sessões em seus objetivos na ocasião.

O estudo das experiências de Anna Prado assim como das outras duas médiuns examinadas no presente tópico nos faz perguntar qual seria o propósito da presença dos mortos no mundo dos vivos; pelos relatos, percebe-se um esforço extraordinário tanto de um lado como do outro para materializar os fenômenos, publicar livros sobre o tema, proferir palestras e conferências, preparar psicologicamente e energeticamente os participantes para lidar com as experiências, em suma, são muitos os acontecimentos que cercam esse esforço cooperativo entre esses dois mundos tão peculiares. Nossas suspeitas recaem sobre um termo muito interessante que os pesquisadores espíritas usam e que se chama *emancipação da alma*. *Emancipar* surge aqui no sentido de libertar, isto é, estamos em um mundo que nos impõe muitas restrições a partir da condição de seres que vivem em um mundo material; em outras palavras, o corpo físico traria limites ao espírito segundo esse entendimento; quando Kardec estuda o sonambulismo, ele o define como “um estado de independência do Espírito, mais completo do que no sonho, estado em que maior amplitude adquirem suas faculdades” (KARDEC, 2013, p. 224). É importante salientar que esta reflexão não está negando o corpo e sim tornando possível conhecer suas insuficiências. Na *emancipação da alma*,

ocorre o desprendimento parcial do Espírito encarnado, mais ou menos acentuado conforme sejam as disposições de sua organização fisiológica, permitindo-lhe ampliar suas percepções sensoriais, como a de ver e ouvir. Esse relativo estado de emancipação possibilita ainda que acesse conhecimentos que jazem latentes em seu mundo íntimo, investigue o passado e sonde o futuro, comunique-se mais facilmente com outros Espíritos, encarnados ou desencarnados, ou, ainda, que vare grandes distâncias, com a velocidade do pensamento.

Os fenômenos conhecidos como sonambulismo, êxtase⁴³ e dupla vista⁴⁴ são manifestações dessa *emancipação da alma*; e, conforme descrito, o efeito dessa experiência reverbera em uma ampliação da consciência acerca das realidades do espírito; conteúdos antes inacessíveis agora se encontram disponíveis à consciência para reflexão e elaboração; por esse aspecto, consideramos apropriado o termo *emancipação da alma*, tendo em vista que uma experiência com tal impacto afetivo é de se esperar uma repercussão nos fundamentos estruturantes do sentido da vida e, como resultante, a potencial mudança de atitude.

Retornando ao tema das materializações, tal classe de fenômenos traz em potência a robustez daquilo que os pesquisadores da espiritualidade pretendem, ou seja, atestar a possibilidade da sobrevivência da psique ao fenômeno da morte. E, se observarmos neste contexto, falar em morte soa como um contrassenso na medida em que as materializações seriam a evidência de que não há morte e, por conseguinte, nem mortos. A complexidade do fenômeno requer uma longa narrativa para a sua compreensão, o que fugiria ao escopo deste trabalho haja vista a diversidade de suas nuances; grosso modo, como o próprio nome diz, a materialização é um fenômeno que tornaria possível aos espíritos tornarem-se visíveis aos olhos exteriores, passíveis inclusive de serem percebidos através do tato, pela utilização de ectoplasma⁴⁵ proveniente do *medium* em ambiente de obscuridade plena ou reduzida. Nesta condição, as materializações podem ser de partes do corpo (rosto, pés, mãos, etc.) ou todo o corpo. O termo ectoplasma foi criado em 1903 pelo médico francês Charles Richet, um estudioso dos fenômenos paranormais ou, como ele costumava nomear, dos fenômenos metapsíquicos; a etimologia da palavra *ectoplasma* tem origem nos termos gregos *ektos* (fora) e *plasma* (algo formado ou modelável). Para melhor compreender o ectoplasma, a doutrina espírita lança mão de um termo chamado perispírito. Diz Kardec (2013, p. 23),

há no homem três coisas: 1º, o corpo ou ser material análogo aos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2º, a alma ou ser imaterial, Espírito

⁴³ “O êxtase é o estado em que a independência da alma, com relação ao corpo, se manifesta de modo mais sensível e se torna, de certa forma, palpável [...] No estado de êxtase, o aniquilamento do corpo é quase completo [...] Nesse estado, desaparecem todos os pensamentos terrestres, cedendo lugar ao sentimento apurado, que constitui a essência mesma do nosso ser imaterial” (KARDEC, 2013, p. 235).

⁴⁴ “É a faculdade graças à qual quem a possui vê, ouve e sente além dos limites dos sentidos humanos. Percebe o que exista até onde estende a alma a sua ação. Vê, por assim dizer, através da vista ordinária e como por uma espécie de miragem. No momento em que o fenômeno da segunda vista se produz, o estado físico do indivíduo se acha sensivelmente modificado. O olhar apresenta alguma coisa de vago. Ele olha sem ver. Toda a sua fisionomia reflete uma como exaltação. Nota-se que os órgãos visuais se conservam alheios ao fenômeno, pelo fato de a visão persistir, malgrado a oclusão dos olhos” (KARDEC, 2013, p.236).

⁴⁵ A ciência oficial não valida a existência desta substância.

encarnado no corpo; 3º, o laço que prende a alma ao corpo, princípio intermediário entre a matéria e o Espírito.

O item 3 mencionado na citação anterior corresponde ao perispírito; o perispírito está definido como um laço de natureza fluídica e semimaterial que atua como um elo entre o espírito e a matéria, entre o mundo físico e o mundo invisível, permitindo um intercâmbio de impressões entre os dois mundos e tem como característica importante o fato de não se extinguir após a morte. Como substância capaz de produzir efeitos físicos, o ectoplasma situa-se entre o perispírito e o corpo físico; nos fenômenos de aparição, o ectoplasma é exteriorizado pelos orifícios do corpo (poros, boca, nariz, etc.); isto quer dizer que os espíritos não teriam a capacidade de produzir esta substância e, portanto, necessitariam dos encarnados para poderem atuar na matéria e produzir os efeitos desejados. Essa característica sugere que esta substância, ainda que sutil, seria uma forma de matéria produzida pelo organismo.

Essa explanação teve um caráter breve para que o leitor tivesse uma compreensão mínima do mecanismo que os estudiosos dos fenômenos mediúnicos têm se debruçado ao longo do tempo no que tange às aparições e demais fenômenos físicos e que se encontram inseridos no contexto de Anna Prado; portanto, sendo de natureza introdutória, não pretendemos exaurir o tema, mas incentivar o leitor interessado a se aprofundar no assunto em questão.

Neste momento, cabe aqui a apresentação de um caso considerado notável na experiência mediúnica de Anna Prado. As duas fontes acima citadas são ricas em detalhes no registro dos fenômenos ocorridos nas sessões; para os objetivos propostos trarei um caso representativo da aparição de uma adolescente ocorrida na sessão do dia dois de maio de 1921. Trata-se de Rachel Fígner, filha mais velha do casal Frederico Fígner⁴⁶ e Esther Fígner, e que foi a óbito em 1920 causado provavelmente pela gripe espanhola, pandemia que assolou o mundo no período entre 1918 e 1920 e que matou por volta de cinquenta milhões de pessoas. A narrativa que apresentaremos será constituída de excertos de um documento escrito por Esther Fígner e que se encontra

⁴⁶ Frederico Fígner (Milevsko, 2 de dezembro de 1866 - Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1947), era negociante próspero, dono de estabelecimento comercial e industrial no Rio de Janeiro e era espírita atuante; por ocasião da gripe “espanhola”, em 1918, amparava doentes em seu próprio lar, mesmo adoentado e febril, passava grande parte do seu tempo na Federação Espírita Brasileira, como vice-presidente, atendendo a doentes e necessitados que lá iam, em grande número, buscar recursos para situações aflitivas. Disponível em < <http://www.mundoespirita.com.br/?materia=voltei> >. Acesso em 6 mar. 2022.

incluso tanto no *Anna Prado: a mulher que falava com os mortos* como no *O trabalho dos mortos: o livro do João*, e que se referem à materialização do espírito de sua filha.

Primeira sessão, dia 1 de maio de 1921, (FARIA, 1990, p. 262-267)

[...] abaixaram-se as luzes, não tanto, porém, que não víssemos uns aos outros distintamente. A escuridão só era quase completa na câmara onde estava a médium. Mas, ainda assim, perfeitamente se via a gola branca do seu vestido e o lenço com que ela tapava os olhos, evitando a luz.

[...] decorridos uns cinco minutos, principiámos a ver formar-se uma mancha de grande alvura e que mudava de posição, mas conservando-se sempre à volta da médium. Essa mancha foi aumentando e, à medida que crescia, mais se agitava. Dir-se-ia que primeiro formava a roupagem com que o Espírito se apresenta. Tendo chegado a um certo tamanho, foi crescendo aos poucos. Em certos momentos, desaparecia para logo reaparecer, até que se tornou a figura perfeita de um homem. Passou para fora da cortina e flutuou como uma nuvem para o lado esquerdo da câmara. Era João.

[...] ajoelhou-se, ergueu as mãos ao céu e, levantando-se, foi à câmara ver a médium. Em seguida se dirigiu para mim e se pôs de pé na minha frente.

[...] expus-lhe toda a minha dor. Disse-lhe o motivo da minha ida ao Pará. João ouviu-me atentamente. Depois, estendeu os braços num gesto de me abençoar e os levantou para o céu. Tudo isso fez defronte de mim e a uma distância que, se estendêssemos horizontalmente os braços, nossas mãos se tocariam.

[...] cumpre notar que os Espíritos que se materializaram eram muito mais altos que a médium. Seus pés assentavam completamente no chão, porquanto nos sapatos não traziam saltos.

[...] voltando à câmara, [João] introduziu aí a cabeça, como que para falar à médium, e, por intermédio desta, mandou que fizéssemos uma prece para ser encerrada a sessão. Frederico começou a fazer a prece em voz alta e João se ajoelhou, tomando a atitude de quem ora. Antes que a prece terminasse, entrou na câmara e saiu logo, trazendo na mão um pano grande, muito alvo, semelhante a um lenço, com o qual se pôs a acenar como quem se despede. E foi pouco a pouco se desmaterializando às nossas vistas.

Segunda sessão, 2 de maio de 1921, (FARIA, 1990, p. 267-270)

[...] depois de tudo bem examinado e de estar a médium (aliás contra a nossa vontade) fechada dentro das grades, apagaram-se as luzes. Daí a uns dez ou quinze minutos começaram a aparecer às manchas brancas de que já falei anteriormente.

[...] segue-se um pequeno intervalo, após o qual começamos a ver de novo as manchas brancas a se condensarem até tomarem a forma de uma pessoa. Essa forma se apresentou, primeiro, de tamanho reduzido. Em seguida, porém, tomou as dimensões de um homem bem proporcionado. É João, o nosso bom amigo.

Saiu da câmara e caminhou por diante de todos os que estavam na primeira fila de cadeiras; [...] De vez em quando vai à câmara escura para observar a médium, mais sem nunca deixar de ser visível a todos.

De uma das vezes fica dentro da câmara, enquanto que pela outra porta sai um vulto, que dizem parecer o marinheirinho. Este se demorou um instante fora da câmara e tornou a entrar. Aparece de novo João. Afinal, eles se materializam sucessivamente às nossas vistas.

[...] surgiu em seguida, junto à cortina, uma moça, com todas as aparências e gestos de minha filha, a tal ponto que dissemos: É Rachel! Então, quando se ajoelhou, era perfeitamente ela. Os gestos eram todos absolutamente os de minha Rachel, e mesmo o corpo, a forma, o vestidinho acima do tornozelo, de mangas curtas e um pouco decotado. Apresentou-se-nos assim muito parecida, porém ficou distante de nós, bem junto à câmara onde se achava a médium.

Entrou depois na câmara e de novo saiu, trazendo sobre a cabeça um capuz branco, que lhe encobria os cabelos e os ombros. Caminhou em direção a mim, dizendo, com uma voz fraquinha e como que chorosa: “Mamãe, mamãe”. A medida que de nós se aproximava, ia, por assim dizer, diminuindo, tornando-se menos semelhante, de corpo, à minha filha. Veio até bem perto de mim e aí parou. Não tinha então as formas tão perfeitas. Reconheci-lhe, porém, a fronte, as sobrancelhas; verifiquei, em suma, que era minha filha.

[...] ouvi e vi perfeitamente que a voz partia da boca de minha filha, pois me achava de joelhos diante dela, a contemplá-la e a ouvi-la.

Disse-me, em voz baixa, porém que todos ouviram: “Para que essa roupa preta? Sou muito feliz, muito feliz”. E moveu os braços para cima numa expressão de contentamento. Frederico, Leontina e Helena choraram muito. Eu experimentei grande emoção, mas não pude chorar.

[...] também o referir-se ela à roupa preta foi uma misericórdia e uma prova, pois que eu dizia sempre que só tiraria o preto se minha filha viesse em pessoa falar-me a esse respeito. E, como tenho a certeza de que foi ela quem me falou, fiz-lhe a vontade: desde aquele instante tirei o vestido preta e nunca mais em minha vida, morra quem morrer, o usarei. Sei hoje, com toda a segurança, que isso desagrade aos nossos entes queridos que partem para o Além.

[...] por fim, tomando de um lenço, que ele decerto materializara como havia feito com a sua roupa, João acenou por longo tempo em sinal de despedida. Vimos, como sempre, a desmaterialização operar-se dentro da câmara, pois que, quando isso se vai dar, ele suspende a cortina, para que a médium fique visível.

[...] é assombroso tudo quanto tenho visto. Estou em suspenso à espera de outras horas felizes, como as que passei junto desses bons irmãos do Espaço, aos quais só Deus pode recompensar o imenso lenitivo que trouxeram ao meu coração dilacerado pela dor da separação de minha amada filha Rachel.

Terceira sessão, 4 de maio de 1921, (FARIA, 1990, p. 270-274)

[...] feito o círculo para a produção dos fenômenos de efeitos físicos, apagaram-se as luzes.

[...] de repente, Leontina⁴⁷ soltou um grito e disse que alguém lhe havia tocado na perna. Quase ao mesmo tempo, senti e disse alto que alguém colocava a mão sobre o meu ombro esquerdo. Julgamos fosse João. Logo, entretanto, D. Nicota⁴⁸ (a médium) disse: “João está dizendo que não foi ele e sim a irmã de Leontina que a tocou, assim como em D. Esther”. Vindo a saber desse modo que minha filha se achava presente, se bem que invisível, dirigi-me a ela. Imediatamente Rachel se fez sentir atrás de mim, tocou-me o rosto e passou a mão sobre a minha cabeça, acariciando-me. Eu lhe dizia:

- Vem, minha filha, beija-me, abraça-me; vem junto de mim, bem sabes que não tenho receio. Vem, minha adorada Rachel, vem bem junto da tua mãezinha.

À medida que lhe falava, mais Rachelzinha se fazia sentir. Beijou-me muito, fortemente, dando-me beijos estalados que a assistência ouvia. Apertava meu rosto contra seus lábios, tal como se aqui estivesse. Beije-i-lhe as mãozinhas, toquei-lhe as unhas, verificando que estavam como as usava, pontudas e polidas. Quando ela assim me abraçava, perguntei-lhe: “Minha filhinha, és feliz”? Ela me enlaçou então de tal forma com seus braços que não mais senti o espaldar da cadeira em que estava sentada. Sentia unicamente o contacto muito vivo do seu corpinho, seu calor, sua respiração, seu hálito. Era perfeitamente minha filha a me dizer ao ouvido: “Sim”. Perguntei-lhe ainda: “Estás contente com tua mãe? Vim de blusa branca”. Minha Rachel pegou

⁴⁷ Uma das irmãs da falecida Rachel Figner.

⁴⁸ Apelido de Anna Prado.

das duas abas da blusa e as sacudiu num gesto de contentamento, demonstrando que bem estava vendo.

[...] sempre a conversar com o meu anjo querido, disse-lhe: “Minha filhinha, vai beijar, vai acariciar teu paizinho”. No mesmo instante ela se fez sentir atrás do pai e se pôs a beijá-lo e a acariciá-lo da mesma forma que fizera comigo. Por fim, deu-lhe um beijo estalado no ouvido.

[...] nessa altura dos trabalhos, disse João: “Terminem esta sessão, pois que a médium está perdendo muitos fluidos, o que pode vir a prejudicar a sessão de materialização”.

[...] terminada essa sessão, preparamo-nos para a de materialização. Acenderam-se as luzes, arrumaram-se as cadeiras diante da câmara escura, a médium se sentou numa cadeira de balanço dentro da câmara, sempre na mesma posição, tapando os olhos com o lenço. Uma vez tudo disposto, apagaram-se as luzes mais fortes, ficando a sala mergulhada na semiobscuridade em que ficam os cinemas quando a fita está sendo passada. Começaram a condensar-se os fluidos e daí a pouco aparecia um vulto no qual, à medida que se formava, íamos eu, meu marido e minha filha, reconhecendo a nossa querida Rachel. E, de fato, o era. Rachel nos apareceu em toda a perfeição de suas formas, tal qual fora, absolutamente reconhecível. Ali estava viva e palpitante.

[...] tomou com a maior exatidão a pose em que se vê na aludida fotografia. Fez, portanto, uma coisa que só ela podia fazer. Todos os da sua família, que ali nos achávamos, exclamamos ao mesmo tempo: “Olhem a nossa Rachel perfeitinha, igualzinha ao retrato”. E ela viva, perfeita, deixava que a víssemos bem e a reconhecêssemos. Não havia dúvida, nem podia haver, era a nossa Rachel.

[...] voltando ela à câmara escura, disse a médium: “Raquel pede que sua mãe se sente na cadeira em que ela esteve”. Sentei-me imediatamente nessa cadeira, porém de frente para a câmara. Logo disse Rachel pela médium: “Mãe deve voltar às costas para a câmara e ficar muito quieta”. Assim fiz e disse: “Pronto, minha filha. Estou impassível. Podes vir sem receio”. Logo ouvi uns passos e senti minha filha a meu lado, abraçando-me muito apertadamente e dando-me beijos tão estalados que toda a assistência escutava. Encostava seu rosto ao meu com extremo carinho. Depois de muito me acariciar, de me dar todas as provas de amor e de que era bem a minha Rachel, disse-me distintamente, com voz forte, que todos ouviram: “Não quero que ande mais de preto, ouviu? Quero que venha toda de branco, assim como eu estou”. Respondi-lhe: “Sim, minha filha, far-te-ei à vontade, farei tudo o que quiseres. Já o fazia quando estavas na Terra: hoje, que não farei para te ser agradável? Sim, meu anjo, não usarei mais roupa preta”.

[...] é impossível descrever tudo, pois são inúmeras as minúcias.

[...] depois, foi à câmara escura e de lá veio trazendo um pano branco, com o qual se pôs a acenar em sinal de adeus. Que emoção! Todos exclamavam “Adeus, Rachelzinha! Adeus, meu amor! Deus te abençoe”! Enfim, de nossos lábios saíam todas as exclamações de carinho que se podem dirigir a uma criatura adorada e saudosa quanto o é a nossa inesquecível Rachel!! Não há na vida coisa mais sublime. A misericórdia de Deus é tão grande que não há palavras nem sentimentos com que se lhe agradeça. De puro amor se nos enche o coração.

Os excertos acima trazem uma experiência que secretamente mora no coração de todo o humano que é a possibilidade de se comunicar com o espírito de um ente querido. Tal vivência possui um efeito acalentador, de apaziguar o coração sofrido e de trazer um sentido para a vida dos familiares que agora terão de conviver com a ausência de quem se amava. Conforme brevemente apresentado em um parágrafo anterior, a doutrina espírita explícita que as materializações dos espíritos são possíveis a partir de

um fluido produzido pelo *médium* através do qual pela vontade do espírito comunicante a imagem se plasma neste fluido permitindo assim a sua percepção visual, tátil e auditiva. Interessante notar que a preocupação primeira do espírito de Rachel Figner foi a de comunicar à sua mãe seu desagrado quanto ao uso de roupas pretas em sinal de luto. Nas grandes metrópoles, usar a cor preta como representação cultural da atitude diante da morte e dos mortos é cada vez menos frequente; seu uso, historicamente, relaciona-se com a percepção da morte como um castigo, que remonta ao obscuro e ao sombrio da dor e do sofrimento; uma outra forma de leitura podemos encontrar na física, a qual compreende o preto como ausência das cores dado que um objeto com esta característica teria a capacidade de absorver todos os comprimentos de onda do espectro cromático. É como se a cor preta sinalizasse a ausência da luz, o seu desaparecimento ou sua inexistência. Quando alguém morre, este alguém deixa de existir, pois constatamos o seu desaparecimento definitivo, a sua inexistência estaria corroborada. O espírito de Rachel esclarece que não haveria necessidade de usar roupas escuras, pois onde ela se encontra está muito feliz. A mãe logo aquiesce ao pedido visto que ela tem certeza que quem o faz é de fato sua filha; isso porque o abandono das roupas de luto ela só o faria mediante a solicitação explícita de sua filha, situação que acabou acontecendo. Neste tipo de experiência, é aguardado que o comportamento e a aparência do espírito sejam iguais ao que era quando em vida; palavras, gestos e expressões características do falecido são esperadas e servem de comprovação aos familiares que de fato estão na presença do seu ente querido. O contato com Rachel e os familiares foi pleno de manifestações de carinho e afeto; os corações estavam radiantes e dali uma aceitação mais ampla acerca da morte de Rachel foi conseguida; sua mãe só usaria o branco doravante. Ao final, o aceno de uma despedida tranquila e a confirmação da misericórdia divina pelo privilégio da família ter tido a possibilidade de vê-la na condição de espírito.

3.3. O lamento dos mortos de Jerusalém

Até o presente momento, trouxemos exemplos de experiências que aconteceram em momentos distintos do tempo e do espaço, mas que apontam para a tangibilidade das vivências internas, sejam elas individuais ou coletivas. A subjetividade humana parece que ganha contornos e formas, em especial aquelas afeitas ao mundo dos espíritos, nome genérico para as exteriorizações autônomas cujo impacto imediato se vincula à possibilidade da inextinguibilidade da psique após a morte; este tema traz uma tensão

forte para a pesquisa posto que se situa nos domínios da religião e que, por isso mesmo, tende a convocar uma atitude próxima da crença.

Quando afirmamos anteriormente que Jung foi procurado pelos mortos, o dissemos na perspectiva de sua autonomia e espontaneidade, de que não surgiram pela vontade ou pela consideração consciente; eles simplesmente se fizeram presentes e trouxeram as questões. A mensagem que podemos capturar é que os espíritos circulam no contexto da natureza humana, trazendo demandas cuja relevância está na busca pelo sentido da vida. Jung questiona:

por que esta insuperável barreira entre os mortos e os vivos? A metade, pelo menos, das narrações de encontros com os espíritos dos mortos versa sobre episódios aterradores e a regra é que na morada dos mortos reina um silêncio glacial, um desprezo pela dor dos abandonados (JUNG, 1961/1990, p. 278).

A palavra *desprezo* possui significados fortes: desdém, desconsideração, despreço, descaso, frieza, indiferença, desatenção, menosprezo, dentre outras. Este desprezo talvez tenha sido a razão da visita dos mortos a Jung que redundaram na escrita do *Septem Sermones ad Mortuos*; este desdém não partiu de Jung, mas da coletividade humana, da sua atitude negligente perante os próprios reclames íntimos a ponto de causar danos à alma; em outros termos, estamos pensando a alma dentro de um contexto que se mostra asfixiante ao seu desenvolvimento e expressão. Vejamos esse raciocínio:

a vida humana não alcança a sua realização dentro das estruturas e instituições da sociedade, porque estas representam, na melhor das hipóteses, apenas obscuras projeções de outra realidade mais fundamental. Ninguém atinge sua verdadeira natureza individual sendo o que a sociedade espera nem fazendo o que ela deseja. Família, sociedade, igreja, ocupação e profissão, lealdade patriótica e política, bem como regras e normas morais e éticas, na realidade de modo algum conduzem ao verdadeiro bem-estar espiritual da alma humana. Ao contrário, constituem, com maior frequência, as próprias algemas que nos alienam de nosso real (HOELLER, 1990, p. 49).

A ponderação acima não tem como objetivo pregar a desobediência ou mesmo a extinção desses valores; há a compreensão de que tais fundamentos são estruturantes e consolidadores do ego e, portanto, forjam o indivíduo no cenário o qual pertencem. No entanto, essas estruturas representam a possibilidade de o sujeito ir além delas, de superá-las no que diz respeito ao potencial das mesmas para a construção do autoconhecimento. Em outras palavras, elas não são um fim em si mesmo. Uma vez conquistado esse objetivo, a lei e a fé como pilares deste autoconhecimento poderiam ser renunciados (HOELLER, 1990).

De toda a imagética contida no *Septem Sermones ad Mortuos* reputamos como essencial a primeira linha contida no I Sermão: “os mortos voltaram de Jerusalém, onde não encontraram o que procuravam. Pediram-me guarida e imploraram que lhes falasse. Assim comecei a ensinar” (JUNG, 1961/1990, p. 333). Nesta pequena sentença, segundo compreendemos, reside a cinética que provocou a vinda dos mortos a Jung. E, ao que parece, Jung teria as credenciais para o devido esclarecimento; implorar significa urgir, suplicar, isto é, há uma exigência, uma premência que precisa ser equacionada em tempo hábil. Que buscavam eles em Jerusalém? – provavelmente, algo de grande valor espiritual/existencial e que traria em si a promessa da redenção. O termo *redenção* é forte porque ele representa a possibilidade do reparo das faltas e dos pecados. Um coração pesado pela culpa é um coração intranquilo, precisa da paz proporcionada pelo perdão; mas por que isso é importante? – implícito está a promessa da salvação moral e religiosa, garantida pela aliança com Deus; portanto, somente uma instância além do homem seria capaz de proporcionar a compreensão de suas ações e lhe conferir o perdão, redimindo-o de seus erros e curando sua alma. Interessante perceber que os desafios humanos não cessam quando os vivos se tornam mortos. Os mortos levam junto com eles os mesmos desafios de quando aqui estavam afeitos; as dúvidas existenciais, o não vivido, a não realização das potencialidades individuais, enfim, os diversos temas tão caros a todo humano, quando insuficientemente equacionados, vinculam o mundo dos mortos ao mundo dos vivos pela tonalidade afetiva; uma pendência tem lugar, trazendo um ônus.

Jung (1961/1990) vai atribuir a presença dos mortos em sua residência ao seu estado emocional e que esta condição propiciaria acontecimentos de natureza parapsicológica. O interessante desta experiência está no fato de que ela não foi vivida por Jung exclusivamente, mas por todos os que estavam presentes, dos filhos aos empregados; portanto, foi uma experiência coletiva, digamos assim. Essa observação permite inferir que existe uma conexão entre a alma individual e a alma coletiva, sendo a primeira uma expressão das tensões da segunda e vice-versa; a dinâmica da psique se traduz em um vir-a-ser permanente e, em sua tentativa homeostática, busca nos movimentos compensatórios a consecução deste objetivo. Se os mortos foram instados a se apresentar a Jung pela condição emocional deste como fator atrator, é possível cogitar que há algo em comum que os une; entendemos que a trajetória junguiana desde a infância fora marcada por uma premência de comunicar alguma coisa; no entanto, querer comunicar e não ter a linguagem que traduziria a experiência psíquica em seus

próprios termos é motivo de angústia. Da mesma forma que as aparições nos fenômenos mediúnicos trazem em seu bojo a perspectiva de comunicar aos vivos a possibilidade da vida após a morte, os mortos de Jerusalém surgem a Jung

[...] como portadores das vozes do que ainda não tem resposta, do que ainda não tem solução e remissão. As questões às quais eu [Jung] devia dar uma resposta, mediante meu destino, não me abordavam do exterior, mas provinham precisamente do mundo interior. Por isso, as conversações com os mortos, os *Septem Sermones* constituem uma espécie de 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, 1961/1990, p. 170).

O que as experiências com as mulheres que conversavam com os mortos e as experiências de Jung têm em comum, portanto, é a tensão existente entre o mundo interior e o mundo exterior. Enquanto o mundo exterior percebia os fenômenos relacionados aos mortos como fenômenos risíveis, afeitos exclusivamente ao âmbito da psicopatologia e das crendices religiosas, o mundo interior buscava através deles iluminar a compreensão humana com fatos desafiadores, passíveis de estudos e pesquisas e que apontavam para as realidades da alma. Jung vai dizer que

desde o início, entretanto, vi claramente que só estabeleceria contacto com o mundo exterior e com os homens se me esforçasse por mostrar que os conteúdos da experiência psíquica são “reais” e não apenas vivências pessoais – mas sim experiências coletivas que podem repetir-se em outros homens. Foi o que procurei mostrar em meus trabalhos científicos ulteriores. Em primeiro lugar, fiz todo o possível para levar os que me eram próximos a uma nova maneira de ver. Sabia que se não o conseguisse, estaria condenado a uma solidão absoluta (JUNG, 1961/1990, p. 172-173).

A natureza de todo esse processo de mudança de perspectiva acontece no conflito. O termo *conflito* traz dois importantes cenários: 1) o do desacordo, na medida em que percebemos que aquilo que somos e aquilo que podemos ser nos desestabiliza por nos lançarem à incerteza posto que temos convicções e pontos de vista arraigados em nossa estrutura personal os quais temos resistências em relativizar; 2) o da luta, isto é, na medida em que as nossas certezas são questionadas pelas imagens do inconsciente um caminho deverá ser escolhido e que este caminho possa ser representativo da construção de um novo sentido para a vida; e, em função disso, que a transformação da personalidade possa acontecer. Refletindo sobre aquela conhecida imagem acerca da psique, representada pela figura do iceberg na qual a parte visível está na superfície (menor parte) e a parte invisível está submersa (maior parte), ela sinaliza que é um equívoco presumir que os desafios da alma têm prazo de validade, ou seja, supô-los superados; segundo Hoeller (1990, p. 215, grifo do autor),

não importa o quanto a vida do indivíduo tenha sido enriquecida por um ou vários encontros com o inconsciente, ainda persiste o fato psíquico de que *somente o conflito* conduz ao significado, e apenas *mais conflito* traz maior significado.

Em outras palavras, a tensão dos opostos está sempre presente na vida psíquica. O ego com frequência estará às voltas com fatos psíquicos que se lhe opõem tendo em vista que consciente e inconsciente dificilmente convergem; “esta falta de paralelismo [...] se deve ao fato de que o inconsciente se comporta de maneira compensatória com relação à consciência” (JUNG, 1984, p. 1). E quando Jung, neste contexto, emprega a palavra “confronto”, ele está se referindo a estar frente a frente com os conteúdos inconscientes de intensa valoração afetiva e que se posicionam de maneira diversa à do ego. Jung, então vai dizer que

um dos requisitos essenciais do processo de confrontação é que se leve a sério o lado oposto. Somente deste modo é que os fatores reguladores poderão ter alguma influência em nossas ações. Tomá-lo a sério não significa *tomá-lo ao pé da letra*, mas conceder um crédito de confiança ao inconsciente, proporcionando-lhe, assim, a possibilidade de cooperar com a consciência, em vez de perturbá-la automaticamente (JUNG, 1984, p. 20-21, grifo do autor).

Vejamos o relato do capítulo XV do Livro Vermelho (edição sem ilustrações), intitulado *Nox secunda* (segunda noite); entendemos, a partir de Jung, que 1916 não foi propriamente um encontro com os mortos e sim um reencontro, um retorno. O encontro primeiro ocorreu no dia 17 de janeiro de 1914. Vejamos o que ele diz:

[...] Um estranho rumor e zumbido ecoam – e de repente ouve-se no salão um barulho como o de um bando de grandes pássaros – com estrondoso bater de asas – como sombras, vejo muitas figuras de pessoas passando por mim e ouço do repetido vozerio as palavras “adoremos no templo”.

Para onde vão com tanta pressa?, perguntei em voz alta. Um homem barbudo, de cabelos desgrenhados e de olhar sombrio parou e se voltou para mim: “Estamos indo a Jerusalém para rezar no túmulo mais sagrado”.

Levai-me convosco.

Não podes vir junto, tu tens um corpo. Nós, porém, estamos mortos.

Quem és?

Meu nome é Ezequiel e sou um anabatista.

Quem são esses com os quais viajas?

São meus irmãos na fé.

Por que viajais então?

Não podemos parar, temos que peregrinar para todos os lugares sagrados.

O que vos impele a isso?

Não sei. Mas parece que ainda não temos descanso, mesmo que tenhamos morrido na verdadeira fé.

Por que não tendes descanso se morrestes na verdadeira fé?

Parece-me sempre como se não tivéssemos chegado a um fim correto com a vida.

Esplêndido – mas como assim?

Parece-me que esquecemos algo importante que também era para ter sido vivido.

E o que teria sido?

Tu o sabes?

[A essas palavras olhou ávida e inquietamente para mim, seus olhos brilhavam como de um ardor interno].

Solta, demônio, tu não viveste o teu animal (JUNG, 2013, p. 297-298).

A última linha da citação acima é impactante e é complementada por Sonu Shamdasani na introdução do Livro Vermelho (edição sem ilustrações) quando diz que

nas fantasias de Jung, um novo Deus tinha nascido em sua alma, o Deus que é filho dos sapos, Abraxas. Jung compreendeu isto simbolicamente. Ele via esta figura representando a unificação do Deus cristão com satã, portanto apresentando uma transformação na imagem divina ocidental. Só em 1952, em *Resposta a Jó*, Jung elaboraria esse tema em público (JUNG, 2013, p. 37-38, grifo do autor).

A proposta neste ponto da jornada junguiana sugere fortemente a união dos opostos, isto é, a sua reconciliação. Pelo dito acima, a aparição dos mortos traria este encaminhamento, ou seja, vida e morte como duas faces de uma mesma moeda. E esta percepção, que afeta crenças muito antigas e que impacta nosso comportamento diante do outro e do mundo, traz a proposta de pensarmos a inextinguibilidade da psique como o próprio fundamento do mundo. Essa proposta não é nova; ela sempre esteve e está presente no mundo de várias formas, principalmente nas narrativas e práticas religiosas. Mas não precisamos a elas nos ater. Estudar os mortos em termos imaginativos convoca a radicalidade daquilo que é mais desconhecido e por isso mesmo enigmático e incompreensível (HILMANN & SHAMDASANI, 2015). E quando Jung mergulha a fundo nas imagens e com elas se relaciona, ou seja, um verdadeiro mergulho nas profundezas, como um rito iniciático, espera-se que a sua reentrada no mundo se dê através de apresentar algo de valor, sem o qual o iniciado não atesta o caráter

transformador de sua experiência. O objetivo fundamental dessa proposta, portanto, é possibilitar-nos a compreensão do mundo. James Hillman vai dizer que

[...] se você deseja entender o mundo, você tem que ter uma cosmologia, tem que ter uma sensação de que as coisas se encaixam, que pertencem a algo, que há uma necessidade, um lugar para ser dado a tudo, e que há mais e mais para compreender. É o cosmo, e o cosmo grego era um campo ordenado e estético” (HILMANN & SHAMDASANI, 2015, p. 176).

E ordenar o mundo significa que nada pode estar excluído; é considerar todos os elementos que fazem o existir do mundo ser mundo. Jung foi profundo nesse objetivo ao incorporar à sua cosmologia os mortos. Complementa Sonu Shamdasani, “em sua visão, temos que encontrar um lugar para os mortos de maneira a tornar possível nossa própria vida” (HILMANN & SHAMDASANI, 2015, p. 176). Assim como os mortos dos fenômenos parapsicológicos são reanimados pelas condições emocionais e psicológicas que os unem ao mundo dos vivos, os mortos da história humana são reanimados pelas tensões próprias de um contemporâneo que ecoam narrativas e cosmologias provenientes das culturas ancestrais que foram silenciadas ou obscurecidas, mas que se encontram presentes na psique. Consideremos como exemplo ilustrativo a cidade de São Paulo que para a expansão dos territórios iniciais os rios foram sistematicamente rebaixados, canalizados e cimentados para dar lugar a amplos espaços urbanos de forma a permitir as grandes construções e obras de infraestrutura; há o represamento de um fluxo, um fluxo que é retirado do campo visual para habitar a invisibilidade com a ingênua proposta de que uma vez que não os vemos logo não existem. Tão logo sobrevenham as grandes chuvas (as tensões), aquilo que estava contido ganha volume (energia psíquica) e acaba provocando danos materiais e humanos, com resultados muitas vezes imprevisíveis. É a afirmação da vida através da dor, da morte e dos mortos. Vemos neste processo de ocultamento uma clara rejeição ao que é natural, daquilo que era e que sempre foi. E assim o homem contemporâneo tem se ausentado de sua responsabilidade ética e estética de apreciar o mundo. Sonu Shamdasani vai dizer que “a apreciação é claramente outro modo de expressar a afirmação da vida, a aceitação da existência em todas as suas formas” (HILMANN & SHAMDASANI, 2015, p. 197). E esta aceitação inclui os mortos. O verbo *apreciar* traz o sentido de admirar, contemplar e, porque não dizer, reverenciar. Essa reverência da qual falamos, parte de um silente reconhecimento de que não existe um hoje sem um ontem, e que o que somos não se desliga daqueles que nos precederam. Um fio invisível nos une.

Na citação acima, quando Ezequiel diz “estamos indo a Jerusalém para rezar no túmulo mais sagrado”, ele se refere ao Santo Sepulcro; o significado simbólico desse local é evidente: ali teria sido enterrado Jesus Cristo após a sua crucificação e, portanto, tem status de divino e sagrado; sendo assim, o local merece a veneração e o respeito daqueles que Nele creem, em especial pelo fato de que Ele é imputado como Aquele que matou a morte, Aquele que ressuscitou do mundo dos mortos, Aquele que ao morrer vivenciou a experiência da imortalidade. Observem aqui a tensão que é persistente ao longo da jornada humana e que está longe, ao que parece, de sua elucidação. Como pensar a imortalidade através da mortalidade do corpo? É ancestral a angústia existencial do homem que, desde cedo, é cômico de sua finitude, mas que apesar disto não consegue se reconciliar com ela. No livro 37, intitulado “O vale de ossos secos”, Ezequiel em diálogo com Deus, diante de um vale cheio de ossos, é instado a profetizar que a eles poderá ser restituída a vida, que seus corpos poderão ser reconstruídos e que o espírito habitará esses corpos. Ossos secos mostram que a decomposição dos corpos aconteceu em data muito antiga, que a destituição da vida foi marcante considerando a grande quantidade de ossos encontrada no vale, provavelmente um cemitério. Uma visão desoladora. Historicamente, Jerusalém fora capturada em 587 a.C. por Nabucodonosor II, poderoso e ambicioso rei babilônico, destituindo o povo hebreu de seu território físico e espiritual; tal acontecimento seria uma resposta de Deus à desobediência deste povo por optarem viver em pecado; desesperançados por se encontrarem fora da terra natal, os habitantes de Jerusalém como diletos filhos de Deus, através da visão de Ezequiel é cumprida a profecia de lhes restituírem à vida pelo retorno da aliança com Deus; a união com Deus é restabelecida. O que estava morto agora é trazido de volta à vida, o que estava apartado de Deus ganha agora novo sentido. Diferente do homem das narrativas bíblicas, o homem contemporâneo percebe a morte e os mortos como um tabu e, por isso mesmo, devem ser evitados; ele se relaciona com a vida de modo parcial, obliterando a morte e os mortos. A cultura possui muitos exemplos, em particular na produção cinematográfica, nos quais o enredo se baseia na tentativa persistente de driblar a morte ou mesmo de negociar o seu adiamento⁴⁹. No campo da atuação médica, manter a vida física a qualquer custo se traduz naquelas situações em que clinicamente o indivíduo, na condição de paciente terminal, é mantido artificialmente vivo. Tal procedimento tem sido objeto de muitas discussões no âmbito

⁴⁹ Recomendamos o filme “O sétimo selo”, de Ingmar Bergman.

ético nas quais as ponderações seguem na proposta dos cuidados paliativos que reconhecem os limites impostos pela irreversibilidade do quadro clínico, mas que ao mesmo tempo reconhecem a necessidade de minimizar o sofrimento do paciente trazendo conforto e dignidade neste momento tão desafiador.

Se pudéssemos traduzir a experiência junguiana no *Septem Sermones*, diríamos que esta experiência foi demoníaca. Em que sentido afirmamos isto? – para Jung, o demônio é todo aquele conteúdo com o qual não conseguimos nos entender. Ele vai dizer que

se tiveres a rara oportunidade de falar com o demônio, não te esqueças de dialogar seriamente com ele. Ele é, em última análise, o teu demônio. O demônio é, como adversário de teu outro ponto de vista, aquele que te tenta e coloca pedras em teu caminho, lá onde você menos delas precisa. Aceitar o demônio não significa passar para o lado dele, caso contrário a gente se torna demônio. Significa entender-se. Com isso assumes teu outro ponto de vista. Com isso o demônio perde algum terreno e tu também. E isso poderia ser muito bom (JUNG, 2013, p. 195).

Relembrando o diálogo de Jung com Ezequiel, os mortos sentem suas experiências de vida como parciais e o fato de terem morrido na fé não foi suficiente; algo importante foi deixado para trás; seu lado primitivo, desconhecido, foi negligenciado ou mesmo intencionalmente obliterado. A experiência dos *Septem Sermones* abriu as portas para se pronunciarem; como falamos no início deste trabalho, eles trazem uma indignação e, como consequência, uma reivindicação. Em diversos pontos dos *Sermones* paira a perplexidade quanto ao desconhecimento acerca de Deus, da vida, da morte, do homem. Tornarem-se mortos não os trouxe a paz; os trouxe a indignação, pois nada conheciam acerca dos paradoxos que atravessam a existência. Ignoraram a dualidade constitucional dos seres e a própria dualidade. A unilateralidade dos mortos é também a unilateralidade dos vivos; por isso eles vieram a ter com Jung; o sombrio dos mortos são os vivos; o sombrio dos vivos são os mortos. Por sua vez, Jung deverá ir ter com eles; ele será instado a fazer sua *Nekyia*; “seus sonhos voltavam sempre ao tema da morte e a cadáveres que não estavam realmente mortos” (STAUDE, 1981, p. 77). Para Jung, o demoníaco era a religião cristã e, assim viu-se “[...] confrontado com a tarefa de dar nova vida à cultura moribunda da Cristandade ocidental, a exemplo da morte de Deus” (STAUDE, 1981, p.79). Jung traz, portanto, a experiência dos mortos em coincidência com um processo íntimo de autodesvelamento e, concomitantemente, com as crises e tensões de uma civilização em transição. Em outras palavras, na psique individual e na psique coletiva existem conteúdos que se recusam a morrer e que, portanto, podem, de tempos em tempos, se fazerem presentes.

4 A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS PELA ALQUIMIA DA DOR E DO SOFRIMENTO

O contexto da dor e do sofrimento convoca os mortos; ver-se acometido por aflições severas traz o sentimento de desamparo diante de emoções que surgem de maneira espontânea no íntimo de cada pessoa. O valor e o sentido da própria vida podem ser questionados neste momento. A dor do corpo e a dor da alma impõem ao sujeito uma atitude de conflito consigo próprio na medida em que ele percebe que seu estado reflete uma flagrante desarmonia que o afasta das conexões rotineiras com o trabalho e a vida social. Vejamos a seguinte consideração:

de fato, na história clínica de todos os doentes mencionados neste livro, foi encontrada a presença de intensos afetos como ponto de partida para os distúrbios iniciais: – seja o impacto de violentas emoções que atinjam o indivíduo como um raio; – seja a vivência de situações existenciais extremas, o sentir-se acuado face à opressão do mundo externo, ansiedade e humilhação por sentir-se incapaz para assumir responsabilidades que lhe são impostas, conflito entre exigências sociais e pulsões internas; – seja a tensão intrapsíquica originada pela ruminação de sentimentos de frustração, de ter sido preterido pelo outro, bem assim o remoer de problemas que representem questões vitais para o indivíduo. A onda montante de afetos quando atinge clímax intolerável, sobretudo quando irrompe em indivíduos profundamente feridos na imagem que fazem de si mesmos, acaba por provocar fenômenos graves de cisão psíquica (SILVEIRA, 1981, p. 99).

A Dra. Nise da Silveira argumenta o quanto que a fragilização do ego diante das insuficiências idiossincráticas abre a possibilidade de ocorrência de irrupções de imagens que uma vez consteladas podem ganhar autonomia e atuar de maneira desordenada e anormal sobre o sujeito. A abertura para esses estados sombrios ancora-se fundamentalmente na dificuldade em lidar; as narrativas heroicas contemporâneas de resiliência sugerem que as emoções chamadas negativas devem ser controladas a partir de estratégias cognitivas cujo propósito é instaurar a desumanização do fracasso. Em outros termos, é a consecução do bem-estar pela supressão da dor e do sofrimento, invalidando dessa forma as legítimas emoções humanas e tornando-as desconectadas da elaboração consciente.

A proposta de Jung vai trazer em relevo a importância de um diálogo com estes conteúdos rejeitados como forma de lidar com o sofrimento psíquico. Ele mesmo foi seu próprio paciente ao se permitir ser pensado e imaginado pelas imagens do inconsciente cuja elaboração redundou no *Liber Novus*; esta é uma obra que surgiu de uma profunda experiência emocional com as imagens a partir das quais foi possível perceber “os conceitos da obra junguiana em estado nascente, sua origem a partir de

uma intensa experiência subjetiva e sua gradual condensação do *corpus* teórico da obra junguiana” (BOECHAT, 2014, p. 161). Em outras palavras, um *opus* fundamentado na escuridão e na experimentação do mundo subterrâneo.

4.1 A luz na escuridão

Quando nos detivemos no estudo do mundo de Hades, a palavra-chave era essa: escuridão. A escuridão remete a uma percepção visual específica na qual não nos é dado apreender as coisas, o ambiente e as pessoas; em outras palavras, a ausência da percepção luminosa traz a indistinguibilidade. Tudo passa a ser uma espécie de nada, pois não temos a noção de sermos afetados; entretanto, pensamos que há uma imprecisão neste argumento. A indistinguibilidade também acontece se estivéssemos diante de uma claridade total, ou seja, um branco total ou absoluto encobriria a percepção de tal forma que teríamos uma indeterminação, uma indiferenciação de modo que poderíamos dizer que o claro total ou o escuro total se equivaleriam. Teríamos de igual maneira uma espécie de nada.

Do ponto de vista da física, tanto o branco como o preto não são cores, apesar de os percebemos como tais; isto porque só é considerado cor quando há uma reflexão de parte das ondas luminosas e a absorção das demais. O preto é o resultado de uma absorção de todas as frequências do espectro luminoso; e o branco é o reflexo de todas elas. Neste ponto, portanto, temos uma característica que diferencia uma da outra que é a capacidade de absorver ou refletir a luz visível em sua quase totalidade. Observemos, porém, que escuridão e claridade giram em torno de uma perspectiva comum: a luz. Para melhor entendermos, é importante irmos um pouco além dos conceitos da óptica e levarmos em consideração a conexão entre luz e compreensão, trevas e obscuridade, ou seja, o seu simbolismo.

Na luz, temos a nitidez, a consciência e por isso reconhecemos a existência de algum conteúdo, seja ele interno ou externo; nas trevas, temos a não percepção, a inconsciência e, portanto, não podemos atestar a existência de algum conteúdo, seja ele interno ou externo. Através desse breve comentário, podemos inferir que a luz se associa ao que conhecemos ou que temos a possibilidade de conhecer; e que as trevas se associam ao desconhecimento ou ao que não nos é dado conhecer; se transpusermos esta narrativa para outros termos, diremos que há no funcionamento psíquico a experimentação dos fenômenos como duais e como consequência os perceberemos em contradição um com o outro, escapando-nos a possibilidade de síntese. Se formos por este caminho, isto é, se pensarmos essa dualidade não em termos de antagonismos, mas

de opostos complementares, a construção de um entendimento se torna possível; ao considerarmos um polo, este só é factível em relação ao seu oposto, ou seja, só é possível conceber um dos polos em referência àquele que o contrasta.

Vejamus um fenômeno que todos nós vivenciamos diariamente que é o pôr do sol. Antes que ele aconteça, o sol lança sua luz intensa sobre a atmosfera de tal forma que não é possível perceber nada a não ser a cromática azul celeste; o que está no espaço, não conseguimos ver. À medida que se aproxima o ocaso, gradativamente o que estava invisível começa a ser percebido; as estrelas com brilho mais intenso se tornam perceptíveis até que o sol se pondo de todo permite que vejamos outros grupamentos de estrelas e também planetas do nosso sistema. Então, construímos a partir do fenômeno a ideia de ciclo; o pôr do sol traz a escuridão e o nascer do sol traz a luz.

É lugar comum associar o mundo dos mortos à escuridão. Do ponto de vista físico, a morte traz o negrume pois a desvitalização dos corpos conduz os mesmos a um estado de putrefação; do ponto de vista psíquico, a morte invisibiliza os mortos pois o funcionamento psíquico cessa e torna-os inacessíveis aos vivos. Além disso, ao procedermos os ritos fúnebres, o ato derradeiro é colocarmos os mortos em um caixão, lacrá-los, enterrá-los e cimentar a cova. Neste último passo, fica definitivamente selado o portal que comunicaria um mundo com o outro, vedando qualquer possibilidade de conexão entre vivos e mortos.

Mas, pensar a escuridão tão somente a partir dos mortos reais não abarcaria o que poderíamos desenvolver sobre o tema. A escuridão é também o preço que pagamos pela dúvida e incerteza provenientes do sacrifício do homem natural. Vejamos:

nos afastamos da guia segura dos instintos e ficamos entregues ao *medo*, quando nos deparamos com a possibilidade de caminhos diferentes, porque a consciência agora é chamada a fazer tudo aquilo que a natureza sempre fez a favor de seus filhos, a saber: tomar decisões seguras, inquestionáveis e inequívocas. E, diante disto, somos acometidos por um temor demasiado humano de que a consciência, nossa conquista prometana, ao cabo não seja capaz de nos servir tão bem quanto à natureza (JUNG, 1984, p. 338, grifo do autor).

As indeterminações, portanto, são um desafio para a consciência. O lado sombrio dos instintos representados pelo medo nos adverte para a necessidade da cautela, pois surge a dúvida. A dúvida é um sentimento de incerteza ou falta de convicção sobre algo; por conseguinte, existe uma parte de nós que simplesmente recusa os riscos do desenvolvimento pessoal o que nos leva a refletir sobre o caráter

obstinado do processo de individuação cujo trajeto acontece essencialmente pela via da morte e da escuridão.

Uma imagem que se associa a esta perspectiva é a da flor de lótus. Esta flor é muito linda e se desenvolve em pântanos, cujas raízes residem na lama, na escuridão do lodo, emergindo até à superfície e desabrochando de maneira encantadora sem apresentar em suas características qualquer traço que possa lembrar a negrura dos seus fundamentos. Essas flores têm uma singular característica: a de abrir e fechar em função do movimento do sol trazendo a imagem do constante nascer e renascer já que as flores retornam para debaixo da água e de novo voltam ao amanhecer. Dessa forma, a flor de lótus como um símbolo é portadora de uma característica dual, ou seja, ela traz o duplo movimento de mergulhar no mais profundo para depois ascender ao reino dos céus. Esse movimento vai representar o desejo humano de realização espiritual que exigirá para a sua manifestação todo um esforço consciente, possível apenas através da diferenciação dos opostos proporcionado pelo conflito. Diz Jung,

a provocação do conflito é uma virtude luciferina, no sentido próprio da palavra. O conflito gera o fogo dos afetos e emoções e como todo fogo tem dois aspectos, ou seja, o da convulsão e o da geração da luz. A emoção é por um lado o fogo alquímico cujo calor traz tudo à existência e queima todo o supérfluo (*omnes superfluitates comburit*). Por outro lado, a emoção é aquele momento em que o aço ao golpear a pedra produz uma faísca: emoção é a fonte principal de toda tomada de consciência. Não há transformação de escuridão em luz nem de inércia em movimento sem emoção (JUNG, 2007a, p. 105).

O conflito nasce de um desencontro consigo mesmo, ou seja, conteúdos da sombra pessoal ganham vitalidade psíquica e acabam por gerar tensões dado que esses conteúdos entram em desacordo com os parâmetros de funcionamento consciente do sujeito. Quando isto acontece há sofrimento porque expõe o sujeito a condições de muita instabilidade para os quais muitas vezes ele não é possuidor de instrumentos cognitivos e principalmente, emocionais para lidar. Como a resolução do conflito se apoia na capacidade de confrontar de cada um, é muito provável que as emoções que surjam ao longo do processo sejam um verdadeiro teste para o eu, na medida em que “as emoções têm sempre uma influência perturbadora sobre a consciência [...]” (JUNG, 1994, p. 197). Isto mostra o valor do conflito para a psique.

talvez os conflitos mais dolorosos sejam os que envolvem o dever ou a escolha entre segurança e liberdade. Tais conflitos geram uma grande tensão interna. Enquanto não estiverem conscientes, a tensão se manifesta como sintomas físicos, particularmente no estômago, nas costas e no pescoço. O

conflito consciente, por outro lado, é vivenciado como tensão moral ou ética⁵⁰.

Na ausência de conflitos não há a emergência de tensões que nos direcionem a considerar o inconsciente para a sua resolução. Conflitos podem desencadear uma ampla gama de emoções que, como afetos que são, apoderam-se do eu sensibilizando-nos de maneiras diferentes a partir de sua intensidade e impactando nossas atitudes. “Nossas emoções nos acontecem; o afeto ocorre no ponto em que nossa adaptação é mais débil e ao mesmo tempo, revela o motivo de sua debilidade” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 20). Temos, então, aqui uma alma em sofrimento e que igualmente demanda compreender o que lhe ocorre; e, para que uma transformação aconteça, algo precisa ser sacrificado. Assim como os corpos biológicos caminham para a desagregação, assim também a personalidade consciente está sujeita a muitas mudanças dolorosas que indicam “como é difícil separar-nos das partes desgastadas da psique” (NICHOLS, 1988, p. 228).

Retomemos aqui a figura de Hermes como aquele que leva a alma dos mortos ao submundo de Hades. Em suas características, Hermes é possuidor de asas, um par na cabeça e outro par nos pés; isto torna-o capaz de transitar entre dois mundos: a terra (mundo dos homens) e o céu (mundo dos deuses). Além disso, Hermes carrega consigo um caduceu, uma espécie de bastão em torno do qual duas serpentes se entrecruzam representando duas forças antagônicas, as ambiguidades inerentes ao humano. O bastão teria o poder de curar os enfermos e de ressuscitar os mortos. Ao possuí-lo, Hermes “[...] tornou-se o deus psicopompo, quer dizer, condutor de almas, sem o que estas não poderiam alcançar a eternidade e felicidade que a religião cretense prometia aos iniciados” (BRANDÃO 1986, p. 72-73). O *Psychopompos* é, portanto, aquele que mostra o caminho para o mundo de Hades, o reino das trevas eternas; é aquele que permite ao morto perceber que ele não mais pertence ao mundo dos vivos e que sua condição se alterou em definitivo. Intuímos que no reino de Hades as trevas podem até ser eternas, mas a permanência dos mortos ali não é eterna. Hermes “[...] ensina aos mortos o caminho para voltar a viver, enriquecendo-os com uma sublime, maravilhosa esperança” (NARDINI, 1982, p. 52). Considerado o mais humano dos deuses, Hermes participa ativamente dos interesses do mundo terrenal e de suas ideias. Ele circula

⁵⁰ Perhaps the most painful conflicts are those involving duty or a choice between security and freedom. Such conflicts generate a great deal of inner tension. As long as they are not conscious, the tension manifests as physical symptoms, particularly in the stomach, the back and the neck. Conscious conflict, on the other hand, is experienced as moral or ethical tension (SHARP, 2001, p. 38)

entre as divindades do Olimpo, no mundo dos homens e também no mundo das trevas. “Tudo o que vive na terra é filho de Hermes, cujo nome por sua vez deriva de uma estela de pedra – a herma –, erguida junto aos túmulos como um sinal certo de ressurreição” (NARDINI, 1982, p. 52).

Na mitologia egípcia, a morte é um tema central em sua cultura. A figura de Anúbis é um exemplo típico. Esse deus egípcio mesclava características animais (cabeça de chacal) e características humanas (o corpo). Essa associação de Anúbis ao chacal se encontra no fato desses animais serem comumente vistos em cemitérios nos quais a existência de covas rasas tornava os corpos mortos acessíveis, acabando por servirem de alimento aos famintos animais. Assim como Hermes, Anúbis era o guia das almas e que, portanto, conhecia os segredos da vida após a morte. E também era conhecido como o guardião das técnicas de mumificação cujo objetivo era o de preparar de modo adequado o morto para a viagem rumo à morada dos Deuses. “No Egito Antigo, a alma era imortal e de natureza divina pois mesmo depois de separada do corpo continuava a viver, viajando para a Eternidade” (O LIVRO..., 1982, p. 10). No entanto, esse preparo para a Eternidade tinha como requisitos importantes a oferta de objetos mortuários (joias, adornos, etc.) no momento do sepultamento assim como os conhecimentos específicos de caráter mágico com o objetivo de enfrentar obstáculos da jornada rumo ao eterno. Estes conhecimentos se encontravam expressos no Livro dos Mortos, “[...] deixado junto ao cadáver para que este aprendesse a recitar seus capítulos” (O LIVRO..., 1982, p. 11).

De outro modo, o acolhimento dos mortos, segundo a doutrina espírita, é feito por espíritos benfazejos que podem ou não ter com eles alguma ligação pretérita (ex.: um familiar que tenha desencarnado há muito tempo) cujo propósito é o de poder lhes auxiliar neste momento de transição. Poderíamos dizer, então, que eles atuariam como psicopompos. É comum pessoas na proximidade da morte relatarem sonhos e aparições de parentes ou amigos que já faleceram; muitos apontam essas imagens como de tal realidade que prenunciaria que eles estariam os aguardando no Além, prontos para recebê-los. Vejamos a experiência de Frau Hauffe, a vidente de Prevorst, sobre os momentos que antecederam a sua morte, segundo a narrativa do Dr. Justinus Kerner.

Três semanas antes de seu passamento, apresentou três vezes o fenômeno de segunda-vista, que anunciava também o seu fim próximo. Viu aparecer um fantasma feminino, maior que ela envolvido de preto: só lhe viu o busto; o resto do corpo estava igualmente coberto de preto; jazia em pé, num esquife aberto: perto havia uma cruz branca. A aparição saudou-a e ela sentiu-se

gelada. Declarou que não era um Espírito, mas um aviso de mau augúrio e compreendia o que ele significava.

[...]

Contrariamente à minha expectativa, seu estado magnético persistiu e chegou a aumentar, enquanto a febre se tornava mais violenta. Disse-me ela que, pouco antes dois fantasmas a visitaram; que, perguntando-lhes a causa da aparição, responderam: - Estás prestes a ser dos nossos. Sentira, então, achar-se mais que nunca em relação com o mundo espiritual.

[...]

Outra circunstância que me convenceu da verdade de suas revelações foi que, em minha última visita, quando já tinha perfeita consciência da proximidade de seu fim disse-me em confiança que seu falecido pai aparecera-lhe recentemente; perguntara porque, tendo morrido há um ano não o vira ainda, ao que ele respondeu, não estar em seu poder ter vindo mais cedo. É bom lembrar que, oito meses após a sua morte, ele aparecera à irmã e a conhecidos, enquanto a Vidente só o vira em sonho. Quando manifestei minha surpresa por isto, ela pareceu impressionada com a observação (KERNER, 1979, p. 254-255).

Em 05 de agosto de 1829,

às dez horas a irmã notou uma forma branca entrar-lhe no quarto; no mesmo instante a agonizante deu um grito de alegria e o seu espírito nesse momento, pareceu desprender-se. Em pouco sua alma partiu, deixando o invólucro inteiramente irreconhecível, porque nenhum de seus traços conservou a forma anterior (KERNER, 1979, p. 256).

A alma resiste à possibilidade de não existir; por mais cétricos que possamos ser, existe em nós uma imagem que persiste, ainda que débil, de que é plausível a consideração de que não morremos ou de que há em nossa constituição anímica uma face que é imortal. As narrativas míticas seriam o testemunho histórico de que as imagens de imortalidade estão em nós ou são espontaneamente produzidas desde tempos imemoriais. A concretude destas imagens está registrada sob diversas formas, sobretudo nas artes cujo suporte material é favorável à expressão desses conteúdos. Um exemplo disto é a chamada arte tumular ou arte funerária. Seus objetos e adornos decoram os túmulos em cemitérios e igrejas com a proposta de mostrar a cosmovisão de uma época e que se relaciona com as imagens que o *Zeitgeist* disponibiliza como representativos das fantasias acerca da vida, da morte e além dela. De igual forma, essas imagens são um registro de elementos que pertencem à trajetória e à história daquele que morreu e dos familiares a ele ligados. Os elementos dispostos na ornamentação dos túmulos têm o objetivo, portanto, de comunicar algo acerca das crenças de um indivíduo ou de um coletivo maior sobre o que se espera para além da vida. Essa expectativa é um terreno carregado de mistérios e com múltiplas representações, sendo uma delas as

imagens relacionadas às promessas de ressurreição ou de renovação; ela expressa, portanto, uma busca pela luz na escuridão. Pensemos sobre o simbolismo do peixe.

O peixe como habitante do mundo aquático traz a ideia de que abaixo da superfície existe vida, uma vida diferente e com características próprias e que difere singularmente dos habitantes da superfície. A associação com o inconsciente é inevitável; trata-se de um habitat rigoroso para o viver humano, mas dele provém abundante fonte de vida proporcionada pelo alimento. Enquanto estrutura de acolhimento, o mar abriga em seus braços formas variadas de vida como a figura materna que recebe o nascituro nas águas tépidas do útero que nutre e aconchega. No entanto, essas mesmas águas que acolhem, possuem uma face destruidora dado que sua força em tempos de tempestade traz as ressacas, ameaça e destruição. As águas do mar remetem ao incognoscível na medida em que são dotadas de grande extensão proporcionalmente às extensões de terra que estão em menor número. Assim como na vida psíquica, a vastidão do oceano exige aprofundamento para que seja conhecido. E nas profundezas do oceano encontramos os peixes. Fora do contato visual humano, supomos muitas vezes a sua inexistência em tão grandes profundidades; no entanto, silenciosamente se movem em seu fluxo e, por conseguinte, dotados de vida ao invés de adormecidos ou mesmo mortos.

Quando pensamos em profundidades, pedimos emprestado à biologia o termo zona abissal que se refere às regiões escuras e frias do oceano situadas entre 2000 e 6000 metros. Abaixo de 6000 metros, fica a região conhecida como zona hadal ou área de Hades. Nessas regiões, os peixes se encontram adaptados à ausência de luz e às enormes pressões atmosféricas existentes; apesar dessas condições, a vida marinha, ainda que em muito menor quantidade do que nas regiões mais próximas à superfície, é possível a grandes profundidades. Alguns destes seres abissais possuem a peculiar característica da bioluminescência, ou seja, a capacidade desses organismos vivos de emitir luz. Essa estratégia tem como objetivo, dentre outros, a atração de outros organismos vivos com finalidades relacionadas a nutrição e a reprodução.

Dentre esses seres abissais queremos destacar o *Photoblepharon Palpebratus*, uma das variedades dos chamados peixe-lanterna ou *flashlight fish*. Sua peculiaridade está em emitir luz a partir de uma área abaixo dos olhos na qual se encontram presentes bactérias bioluminescentes; esse peixe é de uma espécie de hábitos noturnos e encontrado nos Oceanos Índico e Pacífico. Na verdade, existe uma grande variedade de

peixes-lanterna; mas, este, em especial, possui a característica física que buscávamos para ilustrar o tema deste tópico.

Jung vai trazer dos ensinamentos alquímicos o termo *oculi piscium* (olhos de peixe). Vejamos o contexto a que se referem:

[...] a alquimia compara os rotunda com os oculi piscium (olhos de peixe). Os olhos do peixe sempre estão abertos, como os olhos de Deus. Eles são sinônimos das scintillae (centelhas), que, por sua vez, representam “centelhas da alma” (JUNG, 1988a, p. 88).

água é a profundidade do inconsciente, onde penetrou um raio da luz da consciência. Um disco dançante, um olho de peixe, não voa no céu, mas nada na obscura profundidade do interior e inferior, e dele resulta um sol que ilumina o mundo, um ichthys, um sol invictus, um olho sempre aberto, que espelha o olho do observador e, ao mesmo tempo, é algo em si, particular e autônomo, um rotundum, que exprime a totalidade do si-mesmo e só de forma conceitual pode ser diferenciado da divindade (JUNG, 1988a, p. 107).

[...] o homem moderno principia com uma prima materia (matéria-prima) insignificante, que de maneira inesperada se apresenta a ele, e outra coisa não é senão uma fantasia desprezível; como a pedra que os construtores rejeitaram, também ela é encontrada “in via ejecta” (atirada na rua) e é “tão vil” que as pessoas nem ao menos olham para ela. Ele a observará de dia para dia, e verificará as mudanças dela por tanto tempo até que seus olhos se abram ou, como dizem os alquimistas, lhe apareçam os oculi piscium (os olhos de peixe) ou as scintillae, as faíscas luminosas, na solução escura. Os olhos de peixe estão sempre abertos, e por isso devem enxergar sempre, razão pela qual os alquimistas os empregam como símbolo para a atenção permanente (JUNG, 1989, p. 285).

Os olhos se constituem em uma complexa estrutura que está construída com o propósito de possibilitar a captura de imagens através da luz. Do mundo dos insetos ao mundo dos seres humanos essa complexidade varia em função da inserção dos mesmos na cadeia evolutiva e, por conseguinte, estão aptos a funcionar em seu próprio ambiente com as consequentes estratégias adaptativas. Destaco como ponto forte desta consideração acerca do mundo visual o dos afetos que ele nos proporciona. As visões do fundo das águas, da terra firme e do céu são distintas entre si; cada uma delas a seu modo fazem mover as emoções, articulando imagens interiores e produzindo significados. Em outros termos, os olhos não constroem somente experiências sensoriais, mas, sobretudo, são construtores de experiências anímicas.

Como o dissemos, as regiões abissais são profundas áreas do oceano nas quais a luminosidade é muito fraca ou inexistente. Os peixes e demais seres aquáticos ali presentes, considerando a sua estrutura física, se associam em muitos casos ao primitivo, àquilo que está longo tempo na história, ao arcaico, por conseguinte. Este cenário é coincidente ao cenário psíquico quando consideramos o inconsciente. Quanto mais

profundo, mais distante e menos acessível. Se consideramos os peixes dessas profundezas como conteúdos psíquicos, então podemos inferir que quanto mais profundo menos sabemos ou mesmo nada podemos dizer sobre eles porque se encontram fora do alcance da consciência. Diz Jung (1990a, p. 103):

todos os mundos primitivos anteriores ao homem existiam apenas fisicamente. Eram apenas um acontecimento sem nome, mas não eram nenhum ser determinado, pois não havia ainda aquela concentração mínima do psíquico igualmente existente para proferir a palavra que se avantajou sobre todas as coisas criadas: Isto é o mundo e isto sou eu.

Em outros termos, sem um eu suficientemente “luminoso” fica comprometida a possibilidade de distinção entre sujeito e objeto. Aquilo que não vejo, está oculto para mim, logo, não existe. A analogia da consciência com a luz é inevitável.

ao considerarmos a realidade das coisas, sobressai a importância insuperável da existência do eu, o que possibilitou explicar a razão pela qual compete a essa partícula infinitesimal do Universo ter como personificação o Sol, com todas as implicações que convêm a essa imagem (JUNG, 1990a, p.104).

Somos, portanto, filhos da escuridão. (JUNG, 1990a).

Algo dessas reflexões paira no ar: a escuridão enseja o aparecimento da luz. Consideramos enigmático este ponto. Na escuridão das trevas abissais, os olhos do *Photoblepharon Palpebratus* brilham, como centelhas. Existe neste peixe a própria condição de luminosidade que dissipa a algum grau a escuridão ao redor. Vejamos o que Jung nos traz sobre isto.

na doutrina dos setianos Hipólito menciona a opinião segundo a qual as trevas mantêm presas “em escravidão”, à guisa de criaturas inteligentes, “o brilho e a centelha da luz”, e de que esta pequenina centelha se acha “misturada”, de maneira sutil, às águas tenebrosas, nas regiões inferiores (JUNG, 2000, p. 344).

um exame mais acurado prova que os conteúdos do inconsciente não estão totalmente mergulhados na obscuridade, pois, se assim fosse, nada poderia ser dito dele; tais conteúdos são inconscientes de um modo relativo, assim como os conteúdos da consciência nunca são integralmente conscientes sob todos os aspectos, permanecendo parcialmente inconscientes. O estado inconsciente de um conteúdo psíquico deve, pois, ser considerado como relativo, e não devemos imaginar que uma total obscuridade do inconsciente se opõe à luz da consciência individual (JUNG, 1998, p. 163).

Vamos imaginar os excertos acima do ponto de vista físico, ou seja, a possibilidade de enxergarmos, de fato, no escuro ou em ambientes com baixa iluminação. Lembremo-nos de uma experiência comum a todos, o fato de adentrarmos um quarto ou outro recinto completamente sem luz e o quanto é desagradável a sensação de escuridão total. À medida que permanecemos neste ambiente, os olhos

gradativamente vão se adaptando a estas condições dilatando as pupilas de tal modo a favorecer a entrada de luz na retina. Ao nosso redor, é difícil não encontrar alguma fonte de luz que atenua a escuridão. Portanto, poderíamos dizer que a paulatina visão na escuridão deriva de um esforço adaptativo de capturar a luz disponível ainda que de fraca intensidade. Não conseguiríamos realizar este esforço nas regiões abissais pois a luz é insuficiente ou nula a estas profundidades. Destacamos, como curiosidade, que o local mais profundo dos oceanos se chama Fossa das Marianas, localizada no Oceano Pacífico atingindo a marca de quase onze quilômetros de profundidade.

Queremos com este exemplo simples sinalizar que a luz, ainda que tênue, parece conseguir ser percebida de alguma forma. Mesmo em tempos mais antigos nos quais não havia a profusão luminosa dos tempos atuais, ainda assim a luminosidade das estrelas e da lua quando no plenilúnio cumpria esse papel; ou mesmo de quando em vez os vagalumes, uma simples fogueira ou uma vela também eram capazes de suprir a ausência da luz. Seja natural ou artificial, a luz é uma busca e também um encontro. Nisso as zonas abissais nos revelam. Ainda que a escuridão seja total, algo parece driblar esta perspectiva de trevas eternas. Os seres bioluminescentes dão este indicio, de que é possível testemunhar a presença da luz ainda que as condições não lhe sejam favoráveis.

De modo análogo, as estrelas no céu também são um indicativo simbólico. O céu ou *caelum* representa uma perspectiva do espaço exterior através do olhar que parte da superfície do planeta Terra. É um olhar para fora ou para o alto assim como poderíamos dizer que as regiões abissais representam um olhar para dentro ou para baixo. Em ocasiões de noites sem nuvens, temos a possibilidade de ver as estrelas, umas aparentemente solitárias outras unidas em pequenos ou grandes aglomerados. De dia as estrelas não existem, simplesmente porque não podem ser vistas. Ao anoitecer, no entanto, somos surpreendidos com uma riqueza que os olhos não puderam apreender durante o dia. Um mundo que brilha por detrás da luz, um mundo que se apresenta quando a luz se ausenta. Assim como as regiões abissais trazem a esperança da luz representada pelos *oculi piscium*, nos céus ela se encontra representada pelas *scintillae*. Em outros termos, não existe uma sombra tão espessa que não possa ser perscrutada pela luz.

De acordo com a concepção dos antigos egípcios sobre a imagem do Olho de Hórus, o olho que tudo vê, os olhos de Deus estão em toda parte. Pensando psicologicamente, essa ubiquidade divina pode ser traduzida em termos de totalidade

psíquica e como tal não considera apenas a luz, mas também considera as trevas. Há talvez um equívoco em perceber a luz e as trevas como acontecimentos externos; são, sobretudo, acontecimentos internos. E esses acontecimentos se alternam; ora representam a luz ora representam as trevas. A totalidade psíquica não é um ponto de chegada, mas um permanente estado de ser onde luz e trevas intercambiam-se. Estando na luz ou nas trevas, Deus está sempre presente. O homem, estando consciente ou inconsciente, a psique e seu princípio organizador estão sempre em atuação.

A experiência das trevas faz-nos perceber que confrontá-las é oferecer algo em sacrifício. Antes do sacrifício, porém, a imagem que surge é a do obscurecimento da luz. Os hexagramas do I-Ching⁵¹ podem vir em nosso auxílio para um melhor entendimento. Vejamos o hexagrama 36 denominado MING I ou O OBSCURECIMENTO DA LUZ.

aqui o sol mergulhou sob a terra e está, portanto, obscurecido. O nome do hexagrama significa literalmente “lesão do luminoso”, por isso as linhas individuais fazem frequente menção a ferimentos. [...] No presente hexagrama um homem tenebroso ocupa uma posição influente e causa malefícios aos homens capazes e sábios (WILHELM, 1990, p. 120).

Uma força de extremo poder escurece a visão do mais sábio dos homens. Não é uma escolha, e sim uma coação. Jung, como um representante do homem contemporâneo para o qual Deus perdeu sua eficácia simbólica, “encarna” a perspectiva de encontrar esse Deus *absconditus* nas profundezas da alma, no cenário do mais intenso negrume. Diz Stern (1977, p. 250-251),

mas se Deus se tinha escondido – Jung não acreditava nem por um momento que ele tivesse morrido – onde encontrá-lo? Jung descobriu-o totalmente submerso nas covas profundas das suas imagens oníricas e nas catacumbas da psique conhecidas como a região do inconsciente.

E assim Jung experiencia o inconsciente, como uma descida ao mundo das trevas. Como o dissemos, tudo começa com o obscurecimento da luz, como nuvens escuras que prenunciam a grande tempestade. Mas, de onde vieram essas nuvens? A que

⁵¹ O I Ching, também conhecido como “Livro das Mutações”, é um dos textos chineses mais antigos e influentes; consiste em uma série de 64 hexagramas, cada um composto por uma combinação de seis linhas, quebradas ou sólidas. Está profundamente ligado à filosofia taoísta e à ideia de interdependência e transformação dos opostos, simbolizada pelo yin e pelo yang. A sabedoria do texto é frequentemente interpretada como um guia para a compreensão da natureza cíclica da vida, fornecendo informações sobre o fluxo e refluxo dos acontecimentos. Jung era um estudioso do I Ching e considerava-o como uma ferramenta psicológica, da mesma forma que os sonhos, a imaginação ativa e outros sistemas simbólicos com o objetivo de compreender o funcionamento do inconsciente. Além disso, o estudo do I Ching estava alinhado com sua pesquisa acerca da interconexão de eventos aparentemente não relacionados e na maneira como o significado poderia ser encontrado naquilo que era aparentemente aleatório.

servem? Observando os ciclos tais quais a natureza se mostra, a psique como natureza deve seguir o mesmo dinamismo. A tendência da consciência é pôr em relevo determinados conteúdos em detrimento de outros, tornando-os enfraquecidos. Jung vai dizer que a psique tende a agir compensatoriamente naquelas situações em que o indivíduo se fixa em configurações rígidas a ponto de colocar em risco a saúde psíquica. A forma que esta compensação se dará é múltipla, no sentido de que não há um caminho prévio ou previsível para onde a orientação inconsciente acontecerá (JUNG, 1984). Em face do desaparecimento de Deus, pairam os medos e as dúvidas, aprofundadas pela sensação de vazio e de que a distância entre Deus e o homem são abissais. Um Deus inacessível. Houve, portanto, uma lesão, uma ferida nos fundamentos que historicamente ancoravam o homem no mundo. A esta percepção de abandono e desamparo, adentra o homem no submundo.

Diz ainda o hexagrama 36: “um homem se encontra próximo ao senhor das trevas e descobre seus mais secretos pensamentos” (WILHELM, 1990, p. 122). E estes mais secretos pensamentos muitas vezes são da ótica do inconfessável, não para alguém, mas para o próprio sujeito. Ficamos frente a frente com os materiais não assimilados de nossa vida psíquica e tenderemos a chamá-los de MAL. Jung dirá que o caminho para o enfrentamento daquilo que tememos reside em abraçá-lo. Vejamos:

se queres fugir do mal, não crias nenhum Deus, mas tudo o que fazes é morno e cinzento. Eu queria meu Deus incondicionalmente. Por isso quero também o meu mal. Se meu Deus não fosse ultrapoderoso, também não seria ultrapoderoso o meu mal. Mas eu quero que meu Deus seja poderoso e magnífico e reluzente sobre as massas. Só assim eu amo o meu Deus. E por amor ao brilho de sua beleza vou experimentar também o chão do inferno (JUNG, 2013, p. 281).

Jung se coloca em relação colaborativa com as imagens infernais e com o sofrimento que acompanha esse processo. É a aceitação da escuridão. Em outros termos, Jung acolhe o sofrimento. Esses conteúdos não assimilados são como almas que não se movem, como os corpos rígidos e gélidos dos mortos. Sua reivindicação é que sejam reconhecidos. Mas esse acolhimento nem sempre é espontâneo; isto porque a realidade psíquica a ele se impõe na medida em que as imagens são suficientemente fortes para “capturá-lo”. É a oportunidade para que a alma em sofrimento possa considerar sua implicação no cenário da dor; é tempo de reflexão e compreensão, mas também de melancolia e tristeza. A *nigredo* tinge-se de azul tal como as *scintillae* no firmamento, sinalizando que existe luz na escuridão proporcionada pela assimilação do aprendizado pela dor. Há, portanto, uma ampliação dos horizontes antes confinados, uma expansão

da consciência, por assim dizer. Neste cenário a imagem da ressurreição surge como pertinente. A ressurreição não é trazer à vida o que estava morto, simplesmente. Na ressurreição, do ponto de vista psíquico, não há o restauro do que havia antes. Ao contrário, este acontecimento pressupõe que houve uma transformação significativa na psique e sua correspondente mudança de atitude. A ressurreição, portanto, não é uma crença e nem uma perspectiva, mas sim, um fenômeno vital.

O inferno é uma experiência crítica que traz ao sujeito que a vivencia como estando no limite. Um dos aspectos mais sombrios que conseguimos destacar nesse ponto diz respeito à ingenuidade ou à inocência. Jung, no capítulo O assassinato sacrificial (*Liber Secundus*), traz uma imagem repugnante em que come o pedaço do fígado de uma criança.

de repente, vejo diante de mim, no meio das pedras, uma boneca com a cabeça quebrada – mais alguns passos, um pequeno avental – e lá, atrás de uma moita, o corpo de uma menina – cheio de horríveis ferimentos – ensanguentado – um pé está com meia e sapato, o outro, cheio de sangue e esmagado – a cabeça – onde está a cabeça? – a cabeça é uma sopa de sangue misturada com cabelo, contendo ainda pedaços esbranquiçados de ossos - em volta estão as pedras respingadas de massa encefálica e sangue. Minha visão é tomada de horror – do lado da criança está uma figura encoberta, como a de uma mulher, quieta, o rosto coberto por um véu impenetrável (JUNG, 2013, p. 285).

Em seguida, Jung dialoga com a mulher. Um diálogo tenso e com muitas resistências. A criança foi esfaqueada no ventre e se encontra com o fígado exposto. A mulher insiste que o fígado deve ser retirado. Jung se recusa terminantemente e pergunta porque ela pede isto. Ela responde: “Eu sou a alma desta criança. Tu tens de fazer esta ação por mim” (JUNG, 2013, p. 285). Jung, com um misto de repugnância e aceitação, aquiesce ao pedido e ela lhe agradece. Seguiu-se o diálogo:

- Ela: Tu me conheces?
- Eu (Jung): Por mais estranhamente conhecida que me sejas, quem és?
- Ela: Eu sou tua alma (JUNG, 2013, p. 286-287).

O tema da repugnância ou repulsa é tratado por VON FRANZ (1985) como um dos motivos de redenção nos contos de fadas. Ela traz a decapitação ou degola que aparece em alguns contos de Grimm e de um modo muito parecido com o relato de Jung. O cortar a cabeça tem significados diferentes caso ocorra com um animal ou com um ser humano. No caso humano, simboliza “[...] um *sacrificium intellectus*, uma renúncia ao desejo de compreender, a fim de permitir que outras formas diferentes de percepção tenham lugar” (VON FRANZ, 1985, p. 152). De qualquer forma, o tema do

sacrifício surge novamente ao longo deste estudo, reforçando nossa percepção de que para que tenha impacto na psique é necessário que aquilo que se renuncia seja algo de valor para o sujeito. Portanto, a imagem descrita repleta de sangue mostra que o que se abre mão é de um conteúdo vital ao qual o sujeito se conecta de forma significativa, mas que ao longo do tempo pode estar representando sérios obstáculos ao desenvolvimento psíquico. Funciona como uma espécie de renúncia às coisas amadas.

Diz Jung (2013, p. 287), “o sacrifício está consumado: a criança divina, a imagem da figura divina está assassinada e eu comi a carne do sacrifício”. O tema da criança divina é um tema importante na psicologia analítica e costuma estar sujeito a alguns equívocos. Em nota de rodapé, esclarece Jung (2007a, p. 162):

talvez não seja supérfluo mencionar um preconceito de caráter leigo, que sempre tende a confundir o motivo da criança com a experiência concreta da “criança”, como se a criança real fosse o pressuposto causal da existência do motivo da criança. Na realidade psicológica, porém, a representação empírica da “criança” é apenas um meio de expressão (e nem mesmo o único!) para falar de um fato anímico impossível de apreender de outra forma. Por este motivo a representação mitológica da criança não é de forma alguma uma cópia da “criança” empírica, mas um símbolo fácil de ser reconhecido como tal: trata-se de uma criança divina, prodigiosa, não precisamente humana, gerada, nascida e criada em circunstâncias totalmente extraordinárias. Seus feitos são tão maravilhosos ou monstruosos, como a sua natureza ou constituição corporal. É unicamente graças a essas propriedades não empíricas que temos necessidade de falar de um “motivo da criança”.

A imagem do sacrifício é uma imagem que atua sobre Jung de forma indiscutível e, considerando o excerto acima, ela possui caráter pessoal e impessoal. Como toda imagem dotada de enorme energia psíquica, ela se impõe ao sujeito em detrimento de sua vontade. Conteúdos psíquicos provenientes da escuridão (o obscuro cenário anímico⁵²) têm a árdua tarefa de iluminar a consciência. Vejamos o que Jung propõe a partir desta experiência:

- 1) Deus desaparece do cenário simbólico humano e deixa de ter eficácia enquanto resposta aos grandes desafios; ao homem caberá a árdua tarefa de restaurá-Lo a partir de si mesmo;
- 2) Como ente criado e, sendo Deus a imagem última do amor e da perfeição, o homem deve reconhecer antes de tudo que é um pálido reflexo do Criador, visto que nele reside uma enorme parte sombria e desconhecida;
- 3) O diabo, como a personificação da sombra, ao homem deverá ser debitado o ônus de contribuir com a sua obra, ou seja, atribuir ao homem a implicação pelo desaparecimento de Deus;
- 4) Ao ingerir carne humana, o homem reconhece que nele coexistem o bem e o mal e que, portanto, reconhece que o Deus imaginado pelo homem é parcial

⁵² Expressão usada por Jung no Arquetipos do Inconsciente Coletivo – O.C. Vol. IX/1 pág. 156 par. 261.

e unilateral e, por esse motivo, deverá ser destruída desinvestindo-se libidinalmente dela;

- 5) Tanto a menina quanto Jung, evidentemente, são humanos e igualmente criados por Deus; d'Ele herdaram a força vital. Ao comer o fígado da menina, sendo Jung igualmente um Deus vivente, ele demonstra empiricamente que Deus possui uma dupla natureza;
- 6) É da natureza da psique, desde os primórdios do homem imaginar a figura divina, esta eivada da força originária, mas ainda inconsciente; por isso mesmo, a imagem de Deus foi criada sem a anuência da consciência;
- 7) A partir do rito sacrificial, o homem toma consciência de sua parte sombria restaurando a potência das forças originárias que “[...] não estarão mais em estado de sono, mas acordadas, ativas e refulgindo o brilho de seu agir divino em minha alma” (JUNG, 2013, p. 287).

Ao término, Jung reconhece que a partir do assassinato sacrificial uma grande transformação ocorreu:

por vezes tu mesmo não te reconheces mais. Tu queres vencer isso, mas é ele que te vence. Tu queres impor-lhe limites, mas ele te mantém cercado. Tu queres fugir dele, mas ele vem contigo. Tu queres usá-lo, mas tu és seu instrumento; tu queres tirá-lo do pensamento, mas teus pensamentos pertencem a ele. Finalmente és tomado de pânico por causa do inevitável, pois devagar e invencivelmente ele se chega a ti (JUNG, 2013, p. 288).

A grande transformação, portanto, é “[...] o deslocamento do centro da personalidade do eu para o si-mesmo” (JUNG, 2007a, p. 180). O espírito das profundezas sacrifica o herói que em sua característica constela a perfeição, ou seja, há um sacrifício da ingenuidade espiritual acerca da *imitatio Christi* na medida em que se integra o mal à divindade. “Como pode o ser humano viver no seio da divindade, se a divindade só se aceita em sua metade?” (JUNG, 2013, p. 150). Desta tensão dos opostos, bem e mal, altura e profundidade, surge a criança divina, símbolo de um potencial que remete à um preparo para a transformação da personalidade.

4.2 Os ancestrais na psique

A consideração de Jung aos ancestrais tem relação com a força dos mesmos enquanto fontes originárias de um percurso humano, quer seja individual ou coletivo. A proposta de Jung é pensar sobre a importância da reconexão com as raízes, pois delas derivam a energia vital dos que os sucederam. O afastamento ou mesmo o desligamento dessas fontes teria como consequência uma “desnutrição psíquica”.

Imaginemos um jardim. Este é um *locus* de vida, onde germinam plantas e flores; para que ele continue sendo este potencial constante, é necessário cuidado, expresso sob as formas de luz, água e nutrientes. As raízes fixam as plantas, mas também captam os elementos que precisam para viver e reproduzir. Esse modo

sistemático origina-se de uma estrutura chamada semente, a partir da qual o processo embrionário acontece e cujo desenvolvimento será possível quando a raiz começa a se desenvolver. De modo análogo, quando nos afastamos do cuidado e da reverência⁵³ em relação às nossas raízes ancestrais, trazemos o desequilíbrio e até mesmo a morte porque a vitalidade gradativamente começa a se ausentar.

A palavra *ancestral* deriva do termo francês *ancêtre* e o sufixo latim *al*; *ancêtre*, por sua vez, deriva do latim *antecessor*, a partir do verbo em latim *antecedere*, e que significa “aquele que abre o caminho”⁵⁴. Em outras palavras, o termo refere-se ao originário, muito distante no tempo e no espaço, a partir do qual herdamos um legado que se encontra atuante em nossas vidas. Os antepassados. De fato, foram eles que abriram o caminho quando o mundo era ainda muito primitivo e sua relação com ele atravessado por forças instintivas e inconscientes.

Quando pensamos os ancestrais na psique, a primeira atitude é tender a considerá-los longínquos de tal modo que se existe alguma influência sobre nós ela acontece de modo residual ou imperceptível. No entanto, em Jung os temas mitológicos, as religiões, as fábulas e os contos vão trazer a perspectiva de que assim como o corpo tem uma história, a psique também a tem. Por este aspecto, Jung (1990) vai dizer que os mitos nos ligam aos ancestrais; sua própria vida é um exemplo de como ela sempre esteve entrelaçada não só com o legado familiar, mas também com a história:

cresci numa casa que tinha 200 anos, nossa mobília possuía peças de cerca de 300 anos e minha maior aventura espiritual, até aquela ocasião, fora o estudo das filosofias de Kant e Schopenhauer. O grande acontecimento da época era o trabalho de Charles Darwin. Pouco antes deste período eu ainda vivia orientado pelos conceitos medievais de meus pais, para quem o mundo e os homens eram conduzidos ainda pela onipotência e providência divinas. Este mundo tornara-se antiquado e obsoleto e minha fé cristã perdera seu caráter absoluto ao defrontar-se com as religiões ocidentais e a filosofia grega (JUNG, 2002, p. 56-57).

Jung se sentia envolvido pela atmosfera ancestral; ele percebia que sua vida vinculava-se àqueles que o precederam. As fronteiras capazes de estabelecer um limite entre o ancestral e o hodierno assim como entre o individual e o coletivo não estavam claramente definidas. No entanto, as experiências visionárias de Jung em outubro de 1913 nas quais imaginara torrentes de sangue envolvendo a Europa ligavam-no de alguma maneira à experiência coletiva. Esse fato chamou sua atenção no momento em

⁵³ Entendemos aqui o conceito de reverência no sentido de uma atitude que expressa a sacralidade da vida e da morte; de um coração que reconhece conscientemente que por detrás de cada fenômeno existe um valor psíquico a ele associado.

⁵⁴ Disponível em <<https://fr.wiktionary.org/wiki/antecessor#la>>. Acesso em 16 nov 2022.

que eclodiu a I Guerra Mundial em primeiro de agosto de 1914. Diz Jung (1990, p. 157): “minha tarefa pareceu-me então claramente definida: devia tentar compreender o que se passava e em que medida minha própria experiência estava ligada à da coletividade. Nesse sentido era preciso refletir em primeiro lugar sobre mim mesmo”.

O ponto que pretendemos focar é aquele que relaciona os ancestrais com a dor, o sofrimento, com o não vivido e os limites impostos aos descendentes; podemos dizer que os descendentes são herdeiros de atravessamentos inconscientes que persistem em desafiar os tais quais aconteciam com seus antepassados. Diz Jung (1990, p. 208):

tenho a forte impressão de estar sob a influência de coisas e problemas que foram deixados incompletos e sem resposta por parte de meus pais, meus avós e de outros antepassados. Muitas vezes parece haver numa família um carma impessoal que se transmite dos pais aos filhos. Sempre pensei que teria de responder a questões que o destino já propusera a meus antepassados, sem que estes lhes houvessem dado qualquer resposta; ou melhor que deveria terminar ou simplesmente prosseguir tratando de problemas que as épocas anteriores haviam deixado em suspenso. Por outro lado, é difícil saber se tais problemas são de natureza pessoal ou de natureza geral (coletiva). Parece-me ser este último o caso. Enquanto não é reconhecido como tal, um problema coletivo toma sempre a forma pessoal e provoca, ocasionalmente, a ilusão de uma certa desordem no domínio da psique pessoal.

Jung percebeu que as demandas não resolvidas dos seus antepassados poderiam estar atuando sobre ele, constelando situações e circunstâncias a sua revelia e se repetindo ao longo da vida. Apesar deste fenômeno pertencer à esfera psíquica, notamos que os eventos relacionados a estas demandas tendem, portanto, a se tornar concretos; é como se estes conteúdos tivessem sobrevivido às gerações, sendo passados aos descendentes psicologicamente ou sob a forma de experiências tangíveis.

Considerar uma psicologia transgeracional é pensar que cada indivíduo no núcleo familiar é herdeiro da sua história psíquica. A palavra *destino* acaba sendo inevitável neste contexto, supondo os acontecimentos como inevitáveis ou com forte probabilidade de manifestação. O que se pode destacar neste momento é que o núcleo familiar é para o indivíduo não só o *locus* da herança dos valores coletivos, mas também o *locus* a partir do qual este indivíduo encontra um terreno fértil para o seu desenvolvimento pessoal, seja através das adversidades ou das bênçãos. Jung (1990) vai dizer que os ancestrais estão sempre a propor “enigmas provocantes”.

Cada sujeito no seio familiar personifica a família histórica, ou seja, cada indivíduo é um representante psíquico dos seus antepassados (JUNG, 1990). Tendemos a imaginar este indivíduo como simplesmente dado, sem vínculo com os que o precederam. Se os antepassados não estão de fato mortos, mas sim adormecidos na

psique, então suas demandas ainda se encontram presentes em nós e, de alguma forma, são passíveis de “acordar” ao serem desafiados pelas experiências do aqui e do agora.

Jung (1984, p. 255) vai dizer que “com a morte do indivíduo, todos aqueles sentimentos e emoções que o prendiam a seus parentes perdem sua aplicação à realidade e mergulham no inconsciente onde ativam um conteúdo coletivo que geralmente produz efeitos nocivos na consciência”. É possível que esta situação descrita por Jung aponte o quanto estariam implicados os familiares em uma dinâmica posta em funcionamento a partir de atitudes que se relacionavam com as obscuridades do falecido. Tais obscuridades, de modo inconsciente, estariam condicionando a algum grau o comportamento e as emoções dos familiares a ele ligados; em outros termos, esses familiares muito provavelmente vivenciavam acontecimentos restritivos e, portanto, não tinham a posse plena de suas vidas. Hollis (2017) vai chamar esses condicionamentos de submissão a agrupamentos inconscientes de energia, que na cultura poderiam receber denominações tais como deuses, espíritos malignos ou roteiros controladores. Um poder, portanto, de natureza coercitiva é exercido sobre essas pessoas. Dentro desta perspectiva, o autor envereda por questões inquietantes:

A energia está a serviço de que realmente?
 Quais presenças ancestrais estão atuantes em nossas escolhas, em nossos padrões, em nossas relações tanto como repetições e fugas, quanto como um esforço inconsciente para resolver-se?
 Que presenças fantasmagóricas habitam as muitas salas de nossas mansões psíquicas?
 Que gestos figurais encontram suas tangíveis mortalhas através de nossos comportamentos condicionados? (HOLLIS, 2017, p. 146).

Assim como Jung dá voz aos mortos dos *Septem Sermones ad Mortuos* em sua perspectiva reivindicatória, Hollis (2017) através das perguntas propostas é coerente com a mesma perspectiva ao chamar-nos a atenção para o quanto há de sombrio na história humana e o quanto que a agonia ancestral ecoa até os nossos dias. E que essa agonia ancestral é fruto de um passado que não possuía instrumentos suficientes para lidar com as demandas coletivas que atuavam sobre a psique dos indivíduos; mais do que isto, essa carência instrumental está relacionada fortemente à persistente atitude humana de subestimar ou mesmo negar o princípio dual da vida.

tendemos sempre à premissa injustificável de que, se fizermos apenas as coisas corretas, podemos ter um polo sem seu oposto. Inclina-mo-nos a pensar que nossa inabilidade para obter somente um polo decorre da inadequação de nossos métodos e não da natureza inevitável da realidade (HOELLER, 1990, p. 119).

Essa premissa injustificável teria, portanto, contribuído fortemente para a adesão dos ancestrais aos reclames coletivos supondo que ao fazê-lo estariam em conformidade a uma determinante geral que legisla sobre o comportamento individual atribuindo a este o rótulo da anormalidade e da inadequação em caso de atitude desviante.

É curioso observar que a reivindicação dos mortos de Jerusalém é feita aos vivos como se estes tivessem responsabilidades sobre o estado de angústia em que aqueles se encontram. A incompreensão da dualidade da vida trouxe a rejeição deste princípio vital. Este fato impôs aos mortos um preço elevado na medida em que lhes falta o sentido de completude da vida por conta justamente da rejeição de uma parte dela. A reivindicação dos mortos passa, portanto, por trazer de volta as questões não resolvidas com o objetivo de compreendê-las (HILLMAN & SHAMDASANI, 2015).

Essa reivindicação acontece em dois níveis: no individual e no coletivo. Isto porque os mortos enquanto imagem psíquica ao mesmo tempo que representam um desafio que diz respeito ao percurso de um indivíduo, a exemplo de Jung e suas tensões com o cristianismo, representam eles igualmente um caminho aberto para a abordagem de maneira mais ampla daquilo que o coletivo também se encontra desafiado. É este ponto de vista que Jung vai ressaltar.

Os acontecimentos externos reverberam nos acontecimentos internos e vice-versa. Na *Primeira Conversa no Lamento dos Mortos*, Shamdasani vai dizer que “há uma corresponsabilidade com o que está acontecendo no mundo, [...] [e que] não há um caminho direto para o mundo sem mergulhar dentro de sua solidão” (HILLMAN & SHAMDASANI, 2015, p. 33). Em concordância com este ponto, depreendemos o fato de que “o passado não se foi, ele nem sequer é passado; a tarefa do momento é discernir como esses mundos se encontram e mutuamente se infiltram” (HOLLIS, 2017, p. 147). Em função disto, compreendemos que o interesse de Jung pela fenomenologia espírita reside justamente na busca de um norte que aponte como os mortos se comunicam com os vivos; por conseguinte, que seja possível perceber no cenário psicológico, a partir dessa relação intermundos, a mútua cooperação entre consciente e inconsciente.

As práticas ritualísticas de algumas denominações religiosas incluem o culto aos antepassados. Na cultura ocidental, graças a estas religiosidades, os antepassados são levados em consideração, cultuados e lembrados; sem estas práticas, eles poderiam estar esquecidos para um mundo cioso pelo amanhã. O culto aos antepassados se estrutura basicamente em dois princípios: a) a crença na reencarnação, isto é, o renascimento do indivíduo depois de passado algum tempo no plano espiritual; b) a “simultaneidade” do

mundo espiritual e do mundo terreno, de forma que o que acontece neste plano repercute no outro. O aprimoramento dos descendentes, por exemplo, propiciaria uma elevação espiritual aos que os antecederam. Orar a Deus pelos antepassados e fazer-lhes oferendas é reconhecer que a eles somos agradecidos por nossa existência neste plano, por contribuírem material e espiritualmente aos descendentes na linhagem familiar. Em outras palavras, percebemos que por detrás dessas práticas e crenças existe uma convicção de que os elos espirituais não se rompem, de que há uma conexão psíquica entre os habitantes dos dois planos. Esta conexão sugere que as linhagens familiares são oportunidades de crescimento, trazendo vivências e desafios que impactariam de forma contundente os descendentes a partir da herança psicológica dos ancestrais. A dor e o sofrimento, sejam eles físicos ou existenciais, são a questão de todo legado e acabam se impondo ao familiar que se encontra na extremidade do elo. Estamos falando, portanto, de uma hereditariedade psíquica.

A experiência com o culto aos antepassados é uma vivência que sensibiliza a psique porque é capaz de mobilizar o sujeito pelos significados que produz. Através dela, é possível restaurar afetivamente toda uma cadeia de lembranças que liga o falecido ao familiar, trazendo um forte senso de presença que se registra na imaginação como imortalidade. Em outros termos, é possível considerar uma psique que se perpetua, que não se extingue e que pertence a uma linha de gerações através da qual fluem dores esquecidas e tudo o que não foi respondido ou compreendido. E justamente por carecer de elaboração, essas dores se tornaram destino para as gerações subsequentes. Os ancestrais, por sua vez, tornaram-se representantes psíquicos desse material primitivo não elaborado e que se descolou do complexo do ego tornando-os sombrios.

Como o dissemos anteriormente, o individual e o coletivo se interpenetram; portanto, a premência da resolução destes conteúdos inconscientes passa a ser não somente uma demanda individual, mas também uma demanda coletiva. Isto é, a história individual se une aos desafios coletivos e, portanto, à ancestralidade. A ancestralidade, neste contexto, afirma-se como um manancial de possibilidades curativas e criativas, na medida em que nela reside a oportunidade de ressignificar no aqui e agora esses conteúdos que se dissociaram da consciência. Enquanto raiz, a ancestralidade é fonte de energia psíquica; os mortos estariam, portanto, ausentes deste fluxo pelo esquecimento. Quando Jung (1990) relaciona o inconsciente com o “país dos mortos”, ele o faz considerando a desvitalização energética dos conteúdos ou aqueles que não possuem

energia suficiente para se ligarem à consciência. Considerando este ponto de vista, os mortos reivindicam o reingresso no fluxo vital a partir da releitura de suas experiências pregressas, tal como Jung fez com os mortos de Jerusalém ao escrever os *Septem Sermones ad Mortuos*.

4.3 A clínica da individuação como a clínica dos mortos

O diálogo de Basíledes de Alexandria com os mortos traz um enunciado um tanto controverso: não existem nem mortos nem morte. Temos duas perspectivas: ou estamos desafiando o senso comum ou a noção de morte e de mortos difere de nossa compreensão usual. Os *Sermones*, da maneira como foram escritos, propõem fortemente a existência de um conhecimento anteriormente inacessível aos mortos, mas que teria chegado o tempo em que as letras desvigoradas do cristianismo poderiam ser melhor compreendidas mediante uma hermenêutica fundamentada na psique e no seu dinamismo.

Os mortos voltaram de Jerusalém, a cidade sagrada, pois não encontraram o que lhes fora prometido, ou seja, o sentimento de completude e união com as hostes celestiais, o descanso dos justos, a bem-aventurança ao lado do Senhor. A dualidade divina não havia sido apresentada a eles, isto é, a *umbra mundi*, também mais conhecida como o lado sombrio de Deus. Não é por acaso que blasfemavam e murmuravam. As contradições do Deus cristão os confundiam e, portanto, constelavam um cenário que se associava à perda do sentido da vida, à dor existencial e ao desamparo. Do mesmo modo que os mortos, os vivos também se ressentem da fragilização de suas bases religiosas.

[...] em nossa época há muitas pessoas que perderam sua fé em uma ou outra das religiões do mundo. Já não reservam nenhum lugar para ela. Enquanto a vida flui harmoniosamente sem ela, a perda não é sentida. Sobrevindo, porém, o sofrimento, a situação muda às vezes drasticamente. A pessoa procura então subterfúgios e começa a pensar sobre o sentido da vida e sobre as experiências acabruadoras que a acompanham (JUNG, 2007a, p. 247).

Jung nos alerta para o fato de que os fundamentos coletivos que sustentam a possibilidade de lidar com o sofrimento e com o que não se compreende estão enfraquecidos; e que uma existência exclusivamente racional não tem sido o bastante para sustentar as transformações que a vida coloca no caminho de todo ser humano. Essas transformações estão a reboque do autoconhecimento e de um olhar para dentro de si. Basíledes, através de Jung, no *Primeiro Sermão*, vai dizer que

não deveis esquecer que o pleroma carece de qualidades. Somos nós que as criamos pelo raciocínio. Se, porém, vos empenhardes na diferença ou na

igualdade, ou em qualquer outra espécie de qualidade, estareis imersos em raciocínios inspirados pelo pleroma; ou seja: raciocínios a respeito de qualidades inexistentes do pleroma. Na proporção em que vos lançardes a esses raciocínios, tornareis a cair no pleroma, atingindo ao mesmo tempo a diferença e a igualdade. Não é o vosso raciocínio e sim o vosso ser que constitui a individualidade. Por conseguinte, ao contrário do que supondes, não é na diferença que deveis vos empenhar, mas no VOSSO PRÓPRIO SER. No fundo, pois, existe apenas um empenho, ou seja, o empenho no vosso próprio ser. Se tiverdes esse empenho, não precisareis saber nada a respeito do pleroma e suas qualidades e ainda assim atingireis a meta almejada em virtude de vosso próprio ser. Como, porém, o raciocínio se aparta do ser, devo ensinar-vos esse conhecimento, por meio do qual podereis refrear vossos pensamentos (JUNG, 1990, p. 335, grifo do autor).

Basílides aponta que estamos identificados com o pensamento (função racional) e que, por conta disto, acreditamos fielmente que nós somos pensamento. É uma proposta de desconstrução radical que temos aqui. Ele enfatiza que nós, enquanto seres criados, não somos indiferenciados, ao contrário do pleroma onde todos os opostos estão em equilíbrio; somos portadores dessas polaridades em nós e nos identificamos sempre com um dos pares em detrimento do outro. Para os seres criados (como nós), isto é, aqueles que habitam o mundo da diferenciação, as dualidades são vivenciadas como realidades *per se*, e, portanto, influenciam nossas atitudes, tanto no nível pessoal quanto no coletivo. Por esse motivo, ser quem se é significa ir além das bifurcações, implica em uma atitude responsável para consigo mesmo e estar cômico de sua própria personalidade.

Na citação acima, a proposta de Basílides tenta mostrar um outro olhar sobre a natureza humana e que Jung e os gnósticos chamariam de espiritual. Isto quer dizer que nas profundezas da psique “[...] o material inconsciente dos seres humanos revela inevitavelmente evidências da mais elevada potencialidade espiritual. Esse componente espiritual encerra uma fonte de revelações, de conhecimento intuitivo e, basicamente, do impulso para a plenitude” (HOELLER, 1990, p. 75-76).

A palavra *espiritual* se confunde com a palavra *psicológico* na medida em que ambos os termos apontam para o desenvolvimento humano a partir de uma concepção que transcende o próprio humano; na linguagem religiosa estaríamos nos referindo a Deus e na linguagem psicológica ao mundo do inconsciente.

O pleroma enquanto imagem de plenitude não é um ponto de chegada e sim um processo. E este processo requer o engajamento na busca do que somos. O mundo contemporâneo tem grandes dificuldades em perceber o que seja esta busca. Estamos tão entranhados nas demandas do mundo externo, na premência de sobreviver e na

conquista de espaços de pertencimento que pensar um investimento orientado para dentro de si pode soar como um ausentamento do mundo. O pensamento dirigido, conforme Jung (1991a) apresenta, tende a excluir todo o conteúdo que não é compatível com o pensamento, a função racional por excelência. O mundo externo promove uma intensa captura do mundo interno, muitas vezes interrompida somente com o adoecimento ou mesmo com a morte.

O cumprimento de mandamentos externos ou códigos de comportamento que acabam enfatizando adesões unilaterais a uma das polaridades do pleroma representam um equívoco e com consequências desfavoráveis aos adeptos. Vejamos:

dividindo a vida em metades separadas e ordenando ao ser humano que aderisse uma dessas metades, com exclusão de outra, o poder demiúrgico levou a humanidade a cometer violência contra o lado sombrio da alma e induziu-a a autocondenar-se a um estado de fragmentação e de culpa. Para restaurar o *Pleroma* ou experimentar a plenitude do ser, devemos conhecer o mal, o que não significa praticá-lo. Os que fazem o mal, no verdadeiro sentido da palavra, são, quase que inevitavelmente, pessoas que agem sob uma ou várias compulsões de natureza inconsciente. Portanto, sua própria falta de autoconhecimento e, com ele, a falta de conhecimento do mal que trazem em si mesmas, obriga-as a praticar ações más e antissociais (HOELLER, 1990, p. 82-83, grifo do autor).

Percebemos que é preciso um esforço tremendo para superar os ditames relacionados a comportamentos com viés moralizador assim como à senda cômoda, porém enganosa, de terceirizar escolhas e responsabilidades que cabem a cada um pelo seu autodesenvolvimento. A busca pela plenitude não pode ser negociada ou mediada. A plenitude não é um desejo egóico, apesar de exigir a participação consciente; antes, ela corresponde à própria natureza da psique que, em seus dinamismos compensatórios, aponta para a autorrealização. A consideração ao mal, portanto, é uma atitude mandatória quando Jung pensa a completude. Ainda que façamos todo esforço no sentido de evitar o mal ou mesmo de não praticá-lo, não é possível extingui-lo.

O fato de sermos criaturas e, portanto, portadores da dualidade do pleroma torna inevitável a existência do mal. O mal não é uma intenção ou um desvio de conduta, mas todo aquele conteúdo que é desconhecido da personalidade; e, o que é mais desafiador, é considerar que muitas de nossas atitudes ditas benévolas e altruístas ocultam o negrume do lado oposto. Esse ponto é importante, pois traz um ponto de vista que não associa o mal ao pecado e sim à ignorância. Isto pode ser verificado no trabalho clínico dos consultórios de psicologia quando atendemos o paciente e sua queixa se encontra atrelada a atitudes que o atravessam como impulsos difíceis de resistir e os quais não consegue compreender. No processo de crescimento pessoal nos vemos às voltas com

desafios que estão para além de considerações de ajustamento aos códigos vigentes; importante ressaltar que comportamentos adaptativos ou o recrudescimento das leis nem sempre foram suficientes para conter aqueles conteúdos ousados que teimam em não se conformar com fronteiras. Aliás, se considerarmos as grandes rupturas da humanidade, elas partiram de pensamentos espontâneos e inconscientes dos adeptos das diversas ortodoxias cujos fundamentos se estabeleciam justamente pela repressão a estes tipos de pensamentos; em outros termos, são as heresias de cada época. Esse movimento, portanto, é um velho conhecido nosso: não somos nós que vamos até eles e sim eles que vêm até nós.

O que teriam os mortos a nos dizer sobre o sofrimento humano? Lembremos que o *Septem Sermones ad Mortuos* é um diálogo com os mortos cuja interlocução se tornou possível graças ao reconhecimento de suas existências e o acolhimento de suas demandas, ambos compreendidos como reais. Neste ponto, falaremos sobre o sofrimento psíquico advindo das tensões entre o mundo interior e o mundo exterior articulando-os com a prática clínica.

A palavra *clínica* originalmente está associada ao saber médico. Vejamos:

o termo ‘clínico’ provém do grego *linikós* e tem como elemento de composição *klíno*, inclinar, ou *klíne*, leito. A imagem do médico inclinado sobre o paciente, examinando-o, é muito familiar para a maioria das pessoas. Por extensão, seria possível entender que ‘Clínica’ designa a prática da medicina à beira do leito (BEDRIKOW & GASTÃO, 2011, p. 610).

Na clínica psicológica também nos “debruçamos” sobre o paciente, porém no sentido de dedicar-se e aplicar-se sobre a sua narrativa, sendo esta a matéria-prima da psicoterapia e da análise. Isto é plausível mediante alguns critérios importantes: o vínculo entre as partes, a escuta diferenciada, a abordagem teórica e prática.

Mas, se a clínica se debruça sobre as narrativas dos pacientes, então como seria com os mortos? Consideramos oportuno para respondermos à questão uma citação que Foucault utiliza no livro *O nascimento da clínica* quando discute a observação dos sintomas enquanto linguagem da anatomia patológica. Citando o médico parisiense François Broussais, ele diz que “se os cadáveres nos pareceram algumas vezes mudos, é [porque] ignorávamos a arte de interrogá-los” (FOUCAULT, 1977, p. 216). Entendemos que esse foi o caminho que Jung seguiu para construir o *Septem Sermones ad Mortuos*. Para que um diálogo se estabelecesse foi necessário conhecer a linguagem do interlocutor (os mortos) e principalmente adotar uma atitude que representasse receptividade e consideração.

De igual forma, na clínica, a escuta do paciente pressupõe que o psicólogo seja um poliglota, isto é, que ele seja capaz de se expressar nos termos em que o paciente compreende e a partir daí, conseguir estabelecer um vínculo. Diz Jung (1985, p. 3):

mas isto só se torna possível se eu deixar ao outro a oportunidade de apresentar seu material o mais completamente possível, sem limitá-lo pelos meus pressupostos. Ao colocar-nos dessa forma, o sistema dele se relaciona com o meu, pelo que se produz um efeito dentro do meu próprio sistema. Este efeito é a única coisa que posso oferecer ao meu paciente individual e legitimamente.

É este o proceder de Jung diante dos mortos e também dos pacientes. Ambos têm em comum o sofrimento; e são muitos os motivos pelos quais as experiências acabam tendo um efeito patogênico. Dentro do nosso contexto, abordaremos aquelas que estão ligadas às representações coletivas cuja capacidade de resposta às demandas individuais se mostra deficitária ou ineficaz. Os conflitos psíquicos estariam relacionados

a atitude perante a vida, e que esta depende de certos princípios ou ideias gerais, ou seja, de certas convicções religiosas, éticas ou filosóficas. Esses casos levam a psicoterapia muito além do quadro da medicina somática ou da psiquiatria e a fazem penetrar em campos que, no passado, eram reservados aos sacerdotes e aos filósofos. Hoje em dia, na medida em que estes já não cumprem com o seu papel, ou o público não mais confia em sua capacidade, as lacunas que o psicoterapeuta eventualmente tem que preencher vão se tornando visíveis. Em outras palavras, vai ficando, cada vez mais claro o quanto a cura da alma, por um lado, e a filosofia, do outro, se distanciaram da realidade da vida (JUNG, 1985, p. 116).

O sujeito se vê às voltas, portanto, com um simulacro de si mesmo na medida em que se descola das bases históricas das representações coletivas, devolvendo ao inconsciente os conteúdos que outrora faziam parte de sua rede de significados. As religiões cada vez mais se transformam em uma confissão religiosa *prêt-à-porter* na qual as diversas práticas se misturam a outras sem qualquer elo com as experiências originais. Diante de uma religiosidade cada vez mais fragmentária, os sujeitos se percebem com a incumbência deles mesmos estruturarem um sentido a partir de si próprios. É como se o galho, destacando-se da árvore, se afirmasse enquanto árvore, advogando uma autonomia que abre mão das raízes inaugurando uma forma de viver que não se vincula com o outro e muito menos com a história.

Esse distanciamento de si e do outro revela a negligência com a alma. A atenção do homem contemporâneo, orientada em grande parte para os eventos externos, tornam a consideração a eventos internos uma atitude que se associa à patologia, pois pensar os eventos internos é construir um caminho que possibilita à consciência saber acerca dos

fatores irracionais de sua própria personalidade. O adoecimento psíquico é uma situação de causas multifatoriais, internas e externas, individuais e coletivas; portanto, a visão de mundo da qual partilhamos e compartilhamos é fator de importância crucial para compreendermos a dor. Muitas vezes, a inflexibilidade dos pontos de vista situa o indivíduo em um lugar que ele não se percebe estar.

uma convicção pode converter-se facilmente em autoafirmação e assim ser desviada para a rigidez, que por sua vez é contrária ao sentido da vida. Uma convicção sólida se confirma por sua suavidade e flexibilidade, e, como toda verdade superior, ela progride melhor quando leva em conta os erros e os reconhece como tais (JUNG, 1985, p. 76).

O adoecimento traz o aprisionamento e torna as pessoas reféns das forças inconscientes, tornando suas vidas distorcidas por conta de afetos não reconhecidos e que de alguma forma se dissociaram do eu. De maneira análoga, os mortos de Jerusalém, conforme o *Sermão VII*, não sabem de si e pedem a Jung que lhes fale sobre o homem. Diz o segundo parágrafo:

o homem é pórtico, pelo qual, vindos do mundo exterior de deuses demônios e almas, passais para o mundo interior; saindo do mais vasto para penetrar no mais ínfimo. Pequeno e efêmero é o homem. Já se encontra atrás de vós e mais uma vez vos achais no espaço sem fim, no menor ou mais íntimo infinito. A incalculável distância paira uma estrela solitária no zênite (JUNG, 1990, p. 341).

Neste sermão, o homem é imaginado como um pórtico. Um pórtico é um elemento arquitetônico que tem como objetivo delimitar áreas; sua característica estrutural separa o que está dentro (mundo interior) e o que está fora (mundo exterior), tal qual acontece com as entradas dos templos e até mesmo de algumas cidades. Um aspecto a destacar acerca dos pórticos é que por eles sempre passam um fluxo. Nesta condição, o homem é uma abertura pela qual os mortos, representados no mundo exterior sob a forma de deuses, demônios e almas, passam a “habitar” o mundo interior. Em outras palavras, os mortos antes vivenciados como entidades externas passam a ser percebidos como conteúdos internos, sugerindo que uma transformação psíquica está em andamento.

Ainda em referência ao *Sermão VII*, como testemunha desta transformação, encontra-se no zênite uma estrela solitária à qual associamos à estrela de Belém que guia os reis magos ao nascedouro de Jesus. É uma luz que parece indicar um caminho através de uma reformulação da vida que passa pela elaboração consciente das imagens do inconsciente. No entanto, tal qual no Mito da Caverna de Platão, os mortos, enquanto contempladores dos reflexos, têm uma pálida visão do que seja a sua existência. Há uma

identificação entre o que veem e o que são. Os reflexos aprisionam e fascinam, confinando-os ao que acreditam; seu espaço psicológico se encontra restrito à gruta, ou seja, este é o seu mundo.

A presença da estrela nos faz considerar que a solidão diante da vastidão do desconhecido é apenas aparente; sempre haverá um sinal, por mais tênue que seja, que trará ao tateador nas trevas um vislumbre de luz. E mesmo que externamente ela não exista ou não seja percebida, temos a capacidade de imaginá-la. Essa atitude imaginativa não deriva de um esforço da consciência, mas de um movimento natural da energia psíquica que nos conduz em seu processo de transformação a partir de dentro.

Temos à frente uma tarefa desafiadora: o *opus contra naturam*. O movimento da natureza é a impermanência, ou seja, tudo aquilo que vive deve morrer. Nosso sentido de vida acontece de modo a resistir a este processo: nos recusamos a envelhecer, negamos a morte, objetamos a mudar nossa forma de fazer as coisas, nos opomos a sair da chamada zona de conforto, enfim, tudo aquilo que represente a efemeridade da vida. Em outras palavras, imaginamos a morte como antônimo da vida. Assim, afirmamos nossa posição natural de investirmos no mundo de fora. O confronto com o inconsciente vai inverter essa dinâmica e trazer um outro movimento, ou seja, a partir dos pântanos da alma os conteúdos sombrios que neles residem serão reiterados a “abrirem os olhos” e a perceberem-se como existentes e, por conseguinte, partícipes da construção consciente de novos significados. A vida a partir da morte. O retorno à unidade perdida pelo mais sombrio.

Neste ponto, retornamos ao Mito da Caverna. Como sabemos, os habitantes da caverna obtêm conhecimento do mundo externo através das sombras projetadas na parede graças a uma fogueira que se encontra em algum ponto mais distante. Estando esses habitantes de costas para a entrada, estas sombras são objeto de considerações e discussões. “Tais sombras, tais reflexos constituem para Platão *as imagens das ideias verdadeiras*, para nós ainda invisíveis. Buscando essas sombras, estamos à procura da luz” (BRANDÃO, 1987, p. 187, grifo do autor). O que está invisível não se consegue estabelecer uma relação e, por sua vez, a consciência não reconhecerá a sua existência. As sombras irão, de forma indireta, dar pistas sobre o que as origina; contemplar esses reflexos, no entanto, não é suficiente para que os compreendamos. Confrontá-los se faz necessário, pois é através do confronto que é possível fazer a experiência; em outras palavras, confrontar é vivenciar, é perceber as imagens interiores que surgem a partir da experiência com as sombras, é examinar as características indesejáveis que percebemos

fora, mas que se encontram presentes dentro de nós. Brandão (1987) traz o termo *fertilidade da sombra*, ou seja, o quanto que os nossos aspectos umbríferos podem ser aliados da vida; o quanto que os mortos na psique reivindicam que sejam reconhecidos proporcionando dessa forma a sua vivificação e demonstrando assim o seu poder curativo.

Reconhecer os mortos significa igualmente reconhecer a dissociação psíquica, ou seja, assim como a vida e a morte são processos naturais, a dissociação pertence ao cenário natural da psique que em seu movimento homeostático traz à consciência um mecanismo protetivo com o propósito de lidar com as tensões das oposições que impactam os seus fundamentos. O quão a psique se encontra dissociada vai nos dizer em que medida o sofrimento psíquico está em atuação. Isto nos faz perceber que os mortos assim o estão para o mundo exterior e que se encontram vivos e atuantes no mundo interior.

As projeções se constituem em um fenômeno através do qual localizamos exteriormente o que rejeitamos ou desconhecemos; entendemos que esta é uma das formas que os mortos se fazem presentes, isto é, de maneira indireta. No entanto, esse caminho revela-se aprisionador na medida em que mantém o sujeito inconsciente do que o atravessa. O Mito da Caverna assim o sinaliza quando observamos o quanto que os habitantes ali presentes se encontram prisioneiros daquela situação, quando tomam por realidade o que na verdade são apenas reflexos. Como o dissemos anteriormente, existe uma ambivalência quando consideramos a atuação da sombra. Vejamos:

a umbra, a sombra, tem função ambivalente, já que possui qualidades comuns à luz e às trevas. Na verdade, não pode existir sombra sem luz, e estas estão de tal modo relacionadas, que, ao cair da noite, ambas são devoradas pelas trevas. Assim, relacionando-se com a luz e com as trevas e aflorando o problema do bem e do mal, a essência da sombra pode manifestar-se através de funções ambivalentes (BRANDÃO, 1987, p. 187, grifo do autor).

Em outras palavras, podemos observar a dualidade da sombra quando consideramos os seus aspectos construtivos e destrutivos. Quanto aos aspectos construtivos, notamos que existe uma sintonia ou mesmo uma atratividade no objeto sobre o qual projetamos os conteúdos inconscientes revelando, assim, a necessidade de amadurecimento desses aspectos da personalidade que se encontram subdesenvolvidos ou mesmo desconhecidos. Nestas condições, o ego fica privado de tomar consciência destes atributos. Quanto aos aspectos destrutivos, temos que

a umbra tem seu lado negativo: assim, quando se volta para o lado das trevas, seus efeitos benéficos desaparecem com ela. Surgem, então, as tendências

fantasmagóricas e demoníacas. Os mortos perdem a sombra, ou, por outra, transformam-se eles próprios em sombras, imago, umbra, eidolon e podem assustar os vivos: são as assombrações (BRANDÃO, 1987, p. 188).

A rejeição da sombra torna-a mais sombria. É um convite à manifestação do que há de pior. Nos absolvemos de todo o mal e essa atitude acaba por legitimar a destruição de quem o personifica, seja um indivíduo seja um grupamento social. É a desumanização do outro. O que Brandão (1987) chama de tendências fantasmagóricas e demoníacas são justamente as atitudes que conduzem o(s) indivíduo(s) a aniquilar(em) tudo aquilo que produz sombra ou que faz lembrar que existe uma sombra. Isto é, fazemos isto porque resistimos a admitir a sua existência. Brandão (1987) diz ainda que os mortos perdem a sombra. Em outros termos, o contexto religioso sentenciou o mal ou a parte obscura ao demônio enquanto a luz e o bem pertencem ao divino; portanto, perder a sombra equivaleria a não existir, como um desaparecer de si. Se eles perdem a sombra, suponho que mergulhem profundamente no inconsciente coletivo, assumindo formas horrendas a ponto de se apresentarem aos vivos como assombrações. É como uma recusa de ver a si próprio, pois isso traria muito sofrimento.

Para melhor compreender o sofrimento dos mortos, cabe uma incursão nos desígnios da religião cristã quanto ao tema do mal. O dogma cristão estabelece que todo Bem provém de Deus e o homem, como herdeiro do mito de Adão e Eva, se encontra confinado em sua existência a suportar os opostos que o habitam e, portanto, sujeito às tentações do mundo mortal. A ousadia do casal em desobedecer à lei divina, provocado pela serpente à comer o fruto representativo da consciência do bem e do mal, sentenciou a humanidade ao infortúnio da dor e da mortalidade. A transgressão, ou seja, o cometimento de pecado, foi punido. A tensão entre a vontade de Deus e a vontade do homem gerou uma ruptura, sendo a vinda de Jesus um projeto da divindade visando o restauro dessa união. A promessa de redenção reside na crença de que Jesus veio trazer a boa nova, de que é possível reconciliar-se com Deus desde que o homem renuncie à sua natureza pecadora e aceite o sacrifício de Cristo como um símbolo daquela promessa. A crucificação simbólica traria ao homem a possibilidade da vida pela renúncia consciente de sua natureza. A vida pela morte. A ressurreição do espírito.

O poder alquímico transformador da experiência do Cristo, a ressurreição, psicologicamente, traz a perspectiva da *cura animarum*. Temos visto ao longo dos nossos estudos que existe uma conexão entre curar a alma e a ressurreição. O sentido de curar se associa ao restabelecimento de algo que foi perdido, como a saúde por

exemplo. Curar é, portanto, dar atenção ou ocupar-se de alguém visando a pronta recuperação. A ressurreição, por sua vez, tem origem na palavra grega *anástasis* que significa literalmente ficar de pé ou se levantar. Uma perspectiva que mata a morte⁵⁵.

Em termos simbólicos, a ressurreição nos traz a experiência de uma renovação espiritual ou um novo nascimento a partir da crucificação. A crucificação é uma proposta de regeneração pelo sofrimento. É claro que não estamos falando aqui de uma crucificação literal e sim de uma vivência através da qual abrimos mão de alguma coisa que psicologicamente é importante, mas que se tem revelado ao longo do tempo uma fonte de aprisionamento. E para que esta orientação se constitua de fato em uma transição, isto é, que seja capaz de mover o sujeito de um ponto para outro, é necessário que esta renúncia seja voluntária. Quer seja pela ideia de uma consciência depois do além-túmulo quer seja pela mudança de atitude a partir do autoconhecimento, o caminho que se apresenta é necessariamente o de um novo mundo que se descortina. A ressurreição conduz a um novo olhar, a uma nova percepção sobre si mesmo e conseqüentemente do mundo. A ressurreição representa, portanto, o morrer para uma vida e o nascer para uma outra. Essa proposta encontra eco na clínica da individuação.

O autodesenvolvimento acontece em um percurso de altos e baixos das circunstâncias que nos desafiam; a cada superação podemos perceber que nos tornamos mais hábeis perante a vida a partir da assimilação dessas experiências. Uma dessas aquisições está a compreensão de que a consciência não abarca toda a psique e que esta demonstra sua integralidade quando o *Self* se reaproxima do ego a partir da segunda metade conforme propõe Jung. Outrossim, não precisamos nos ater a uma cronologia específica tendo em vista que a alma precisa de tempo e tem o seu próprio tempo (KAST, 2016).

Pensemos a individuação como um processo constante de transformação pessoal no qual o sujeito gradativamente supera a si mesmo através de situações que desafiam e tensionam a personalidade viabilizando a emergência de uma nova identidade do ego. Essa experiência costuma trazer desconforto e dor na medida em que as adversidades nos lançam a uma renúncia da imagem que fazemos de nós e com a qual estamos identificados. De maneira análoga à perda de alguém querido, essa renúncia se assemelha à morte e um luto é vivenciado. É um caminho que temos que atravessar.

⁵⁵ Essa expressão foi emprestada do título da obra “O livro que mata a morte”, do famoso ocultista espanhol Mario Roso de Luna (1872-1931).

Mas como chegamos a esse ponto? Isto é, o que faz com que as escolhas antes apropriadas à resolução de uma questão, em um futuro se torna um entrave ao desenvolvimento?

Quando um desafio se apresenta, os recursos à nossa disposição são aqueles que convocamos a partir de nossas experiências, de nossa relação conosco e com o outro. Os parâmetros são aqueles determinados pelo alcance que temos da situação e dos prognósticos que conseguimos inferir a partir dela. Em outros termos, nosso olhar se encontra enviesado pelos complexos constelados, complexos estes que em sua origem correspondem a estratégias adaptativas lastreadas por premissas da época em que foram formadas (JOHNSON; RUHL, 2010). A adaptação psicológica ao meio ambiente exige formas de organização que visam instrumentalizar o sujeito para uma resposta às demandas externas. Os complexos seriam justamente estas formas de organização das vivências do sujeito no mundo, tanto em relação a si próprio como em relação ao outro. É importante lembrar que as experiências do sujeito no mundo repercutem sobre ele em termos afetivos, o quanto que estas experiências são significativas e se traduzem em formas de valorar o que se viveu. A intensidade da experiência vivida se constituirá em memórias que farão parte do repertório individual e que serão lançadas como referenciais de respostas às diversas situações do cotidiano. No entanto, ao longo do tempo, esses padrões de resposta tendem a se tornar enrijecidos na medida em que novas experiências propendem a exigir novas formas adaptativas e conseqüentemente novas formas de lidar. Esses padrões, portanto, estariam defasados em relação às transformações ocorridas a *posteriori*.

fazemos o possível para nos apoderarmos da vida, agindo como se ela fosse estável e imutável. Buscamos estrutura, forma e significado e, com isso, tornamo-nos limitados por nossas estruturas, formas e significados. Na verdade, o ego com o qual nos identificamos é uma acumulação de velhos hábitos condicionados por experiências passadas e mantidos unidos pelos cliques de papel e pelos chicletes da memória. Ele faz o possível para tornar nossas experiências seguras e previsíveis, mas também podem nos reprimir (JOHNSON; RUHL, 2010, p. 74).

É oportuno ressaltar que essa defasagem não cancela a relevância dos valores adquiridos, mas percebemos a sua relatividade. Em outras palavras, a unilateralidade é a característica que tornou esses valores inflexíveis na medida em que as atitudes conscientes frente a uma situação estão atreladas a padrões inconscientes de comportamento que se repetem e que limitam o repertório dos sujeitos tornando-os aprisionados. Este cenário mostra que os sujeitos se encontram identificados de tal

forma com o que percebem acerca de si que creem que o eu se encontra em sua versão definitiva.

Este fenômeno identitário não acomete apenas os indivíduos, mas também as instituições. Consideremos as instituições religiosas. Essas instituições representam uma religião e, enquanto instituições sociais, comungam de um objetivo coletivo, ou seja, o de abrigar sob sua égide indivíduos afinizados com seus preceitos e práticas de modo a constituírem uma estrutura orgânica e funcional fundamentadas em uma crença. Através delas, valores são transmitidos e, conseqüentemente, sua internalização reorienta o comportamento e fortalece o sentimento de pertença a um grupo. Dessa forma, ao longo dos séculos, a Igreja tem se estabelecido como uma forte instituição religiosa.

É missão de uma instituição religiosa, como a Igreja, a de transmitir e perpetuar os valores espirituais constantes em seus dogmas; através deles, seus seguidores irmanados na fé e na convivência fraterna creem que Deus reservou-os o apanágio da salvação, da renovação e da libertação através de Jesus como o caminho até Ele. São alguns destes princípios que identificam a Igreja como tal. De modo análogo ao complexo do eu, a Igreja possui características tais que constroem uma auto-identidade que a tornam coerente e coesa além de a distinguir das demais. Em princípio, a identidade está em constante construção; não é um atributo estático. No entanto, o termo *instituição* parece contradizer o sentido dinâmico do conceito de identidade na medida em que se relaciona com ordenamento e estabilidade. No caso específico de instituições religiosas, elas se apresentam através de narrativas autoproclamadas como depositárias e anunciadoras da verdade fundamentadas em um critério de validade universal baseado na crença em um Deus único tendo Jesus Cristo o seu fundador. Em outras palavras, tais instituições estão legitimadas e validadas a partir de um eixo central:

a nossa profissão de fé começa por Deus, porque Deus é «o Primeiro e o Último» (Is 44, 6), o Princípio e o Fim de tudo. O Credo começa por Deus Pai, porque o Pai é a Primeira Pessoa divina da Santíssima Trindade; o nosso Símbolo começa pela criação do céu e da terra, porque a criação é o princípio e o fundamento de todas as obras de Deus⁵⁶.

O próprio termo *católico* traz em sua etimologia a proposta de uma validade universal. A definição de catolicismo

combina o termo católico, localizado no latim tardio como *catholīcus*, indicando uma estrutura universal sobre o grego *katholikós*, postulando uma espécie de "sobre tudo", determinado pelos elementos *kata*, entendido como

⁵⁶ Citação encontrada no site oficial da Santa Sé, no link Textos Fundamentais e que trata do Catecismo da Igreja Católica. Disponível em < https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html#ARTIGO_1_> Parágrafo 198. Acesso em 21 jan 2023.

"sobre" ou "em relação à", e *holos*, interpretado como "total" ou "tudo", com raiz no indo-europeu *sol*, por "tudo", e acompanhado pelo sufixo -ismo, para indicá-lo como doutrina ou corrente. O catolicismo é uma das inúmeras visões despertadas pelo cristianismo, com base no reconhecimento de Jesus de Nazaré como o Messias⁵⁷.

Historicamente, a Igreja se coloca em prol de uma unidade, isto é, como aquela que é a única de Cristo e, portanto, católica (universal). Não somente isto. É importante certificar-se de que Cristo é o verdadeiro Deus.

o acontecimento único e absolutamente singular da Encarnação do Filho de Deus não significa que Jesus Cristo seja em parte Deus e em parte homem, nem que seja o resultado de uma mistura confusa do divino com o humano. Ele fez-Se verdadeiro homem, permanecendo verdadeiro Deus. Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Esta verdade da fé, teve a Igreja de a defender e clarificar no decurso dos primeiros séculos, perante heresias que a falsificavam⁵⁸.

No entanto, resta-nos ainda conhecer a Igreja enquanto um desígnio de Deus, ou seja, de que forma se encontra legitimada a Igreja a cumprir sua tarefa missionária.

A palavra «Igreja» significa «convocação». Designa a assembleia daqueles que a Palavra de Deus convoca para formar o seu povo, e que, alimentados pelo Corpo de Cristo, se tornam, eles próprios, Corpo de Cristo.

A Igreja é, ao mesmo tempo, caminho e meta do desígnio de Deus: prefigurada na criação, preparada na antiga Aliança, fundada pelas palavras e actos (*sic*) de Jesus Cristo, realizada pela sua Cruz redentora e pela sua ressurreição, manifesta-se como mistério de salvação pela efusão do Espírito Santo. Será consumada na glória do céu como assembleia de todos os resgatados da terra.

A Igreja é, ao mesmo tempo, visível e espiritual, sociedade hierárquica e Corpo Místico de Cristo. É una, mas formada por um duplo elemento: humano e divino. Aí reside o seu mistério, que só a fé pode acolher.

A Igreja é, neste mundo, o sacramento da salvação, o sinal e o instrumento da comunhão de Deus e dos homens⁵⁹.

Com estas breves explanações, procuramos trazer os termos que se encontram presentes em documentos oficiais da Santa Sé e que estão em conexão com o objetivo de mostrar a Igreja como aquela instituição do cristianismo católico que exerceu forte influência sobre os povos do ocidente enquanto referencial religioso. Nestes documentos oficiais se encontram os dogmas que representam os princípios da doutrina

⁵⁷ Disponível em < <https://etimologia.com.br/catolicismo/> > Acesso em 21 jan 2023.

⁵⁸ Citação encontrada no site oficial da Santa Sé. Disponível em < https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2cap2_422-682_po.html > Parágrafo 464. Acesso em 22 jan 2023.

⁵⁹ Citação encontrada no site oficial da Santa Sé. Disponível em < https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2cap3_683-1065_po.html >. Parágrafos 777, 778, 779 e 780. Acesso em 22 jan 2023.

católica que uma vez emanados de uma inspiração divina não estão sujeitos ao questionamento. E, dessa forma, a Igreja reconhece-se como um desígnio do próprio Deus em sua tarefa doutrinária.

As religiões de modo geral e o cristianismo católico em particular são referências para a construção de sentidos. Aqueles que creem em seus preceitos sentem-se amparados em seus momentos de dúvidas e de dor por conta da segurança que é proporcionada pela pertença a um coletivo que comunga das mesmas perspectivas. Por este cenário, a Igreja identifica-se com seu papel de tocar os corações dos homens pela via da fé, dos ensinamentos bíblicos e de seus princípios doutrinários. Nesta condição, a Igreja, assim como o indivíduo, se localiza no mundo a partir de como se percebem, como se representam. Tanto um quanto o outro constroem uma noção subjetiva do eu e com a qual se identificam e através da qual buscam autopreservar-se.

Jung vai dizer que

entendo o “eu” como um complexo de representações que constitui para mim o centro de meu campo de consciência e que me parece ter grande continuidade e identidade consigo mesmo. Por isso, falo também de complexo do eu. O complexo do eu é tanto um conteúdo quanto uma condição da consciência, pois um elemento psíquico me é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu. Enquanto o eu for apenas o centro do meu campo consciente, não é idêntico ao todo de minha psique, mas apenas um complexo entre outros complexos (JUNG, 1991a, p. 406).

O complexo do eu traz esse senso de coerência e unidade; ao nos identificarmos com o complexo, construímos uma distinção entre aquilo que é do eu e aquilo que é do outro; tenderemos a forjar nossa percepção compreendendo-a como coincidente com o mundo objetivo. Esse mecanismo é importante se o considerarmos do ponto de vista adaptativo, que nos municia de instrumentos para lidar com os acontecimentos externos e internos. O mundo, portanto, se torna funcional. No entanto, a identidade ao mesmo tempo que traz um ordenamento ela traz igualmente limitações. É o paradoxo da identidade (JOHNSON; RUHL, 2010).

Pensando a Igreja como única e universal, identificada como a verdadeira depositária dos ensinamentos do próprio Deus através do legado do Cristo, e, portanto, comprometida com este ideário milenar, ela estará fortemente refratária às mudanças que o dinamismo do mundo coloca. A sociedade contemporânea possui reclames que muitas vezes entram em contradição com os preceitos instituídos trazendo a percepção de um vácuo entre aqueles reclames e os fundamentos doutrinários. Alguns desses

reclames soam aos dirigentes eclesiásticos como um enfraquecimento dos valores morais e espirituais, trazendo ainda mais resistência. A recusa a um enfrentamento honesto sobre essas questões torna os indivíduos órfãos da *mater ecclesiae*, podendo repercutir negativamente sobre a psique dos indivíduos e do coletivo.

Quanto mais aderido estiver um indivíduo aos fundamentos religiosos maior será a possibilidade dele se ver às voltas com o contraditório e maior será a possibilidade desses fundamentos exercerem um controle sobre o comportamento. Os dogmas têm um efeito reforçador deste controle na medida em que injunções de cunho aversivo promovem a obediência ou a crença nesses fundamentos a partir do medo. O medo enquanto um instinto natural traz a prontidão ante uma ameaça seja ela física ou psicológica. Não estamos dizendo aqui que a crença *per se* é um mal; ela tem efeitos potencializadores das capacidades dos indivíduos, trazem esperança a quem não encontra um horizonte e, em alguns casos, possui efeito curativo tanto para o corpo quanto para a alma. E justamente pelo fato de as crenças atuarem sobre o comportamento e influenciarem nossa maneira de ver o mundo é que estabelecemos aqui uma reflexão.

As chamadas crenças limitantes, como o próprio nome diz, impõem restrições de diversas ordens ao indivíduo e também ao coletivo. Em outros termos, elas confinam a expressão das pessoas tornando-as adestradas a uma determinada perspectiva; quanto maior a adesão maior a objetividade e, por conseguinte, mais forte ela se torna uma manifestação da verdade. Esta adesão é ladeada por duas forças poderosas: a que está acima do homem (Deus e suas leis) e aqui está abaixo dele (os medos, desejos e preconceitos). Está formada a estrutura para um enredamento. Qual em um cabo de guerra, do tracionamento proporcionado por essas duas forças em atuação a resultante é a dúvida. E o antídoto contra a dúvida é a crença. Em outros termos, uma das finalidades da crença é funcionar como um organizador do mundo (sua percepção dele) em relação ao mundo interno da pessoa ou coletividade.

À medida que as experiências vão acontecendo há sempre a possibilidade de revermos as crenças e, por conseguinte, vamos negociando com o mundo interno novas adaptações em função do que vivenciamos. O que se torna inegociável vira um conflito pois dada a rigidez de uma crença esta dificulta ou mesmo impossibilita a adaptação interna às novas visões de mundo a partir da experiência. Como consequência, temos neste cenário um desacordo entre o mundo que percebemos e a construção que fazemos dele. É o sofrimento psíquico. Mas de onde vem este sofrimento?

Quando um episódio interno ou externo nos desestabiliza, nossos fundamentos se fragilizam e tentamos buscar um novo ponto de equilíbrio. A depender do peso existencial do que perdemos, tenderemos a estabelecer uma rejeição em maior ou menor grau na aceitação do fato. Isso proporciona muito sofrimento na medida em que ele se relaciona fortemente com a recusa a sentir dor. No entanto, desejamos chamar atenção para um outro aspecto do sofrimento que entendemos ser a robustez do estudo sobre os mortos. “O fato de perdemos, ou de não desenvolvermos, qualquer uma de nossas habilidades cria uma determinada quantidade de vida não vivida. [...] O potencial não vivido se torna obscuro” (JOHNSON; RUHL, 2010, p. 100). Há uma capacidade de realização que ficou excluída e, portanto, fez-se sombria.

Os imperativos morais dos dogmas religiosos e dos códigos de comportamento se tornam insuficientes para fazer oposição à persistência destes conteúdos que “[...] [vão] encontrar uma maneira de se expressar, seja em atos inconscientes, projeções sobre os outros, perturbações psicológicas (como ansiedade e depressão) ou como doenças somáticas” (JOHNSON; RUHL, 2010, p. 106-107). Esses aspectos destrutivos ou desarmônicos da personalidade surgem como um poder autônomo e, portanto, não temos controle algum sobre ele. Esse poder autônomo, enquanto uma personalidade parcial, atua como uma personificação da sombra na medida em que atravessa o comportamento do sujeito. É um segmento da personalidade que se encontra reivindicando o não vivido, o não experienciado, tal qual o fizeram os mortos de Jerusalém e os mortos da vidente de Prevorst. Esta falta de contato com os conteúdos apartados da personalidade traz ao sujeito uma sensação de vazio haja visto que ele percebe o seu modo de viver como inautêntico, como se vivesse a vida de modo indesejado e destituído de sentido. A subtração consciente ou inconsciente de uma parte daquilo que somos traz o infortúnio e, conseqüentemente, exigirá uma “reparação” através da catábase.

O Livro Vermelho é a catábase de Jung. São tantas as experiências ali contidas que nos vemos diante de complexos caminhos! O Livro Vermelho não é uma Bíblia a ser seguida e nem um código de uma psicologia geral. Nesta obra constam diversas narrativas de cunho pessoal e coletivo que traduzem um doloroso processo de reconexão consigo mesmo em que o mal e o diabólico têm a mesma coadjuvação que as disseminadas imagens benfazejas e divinas. Por isso mesmo, a obra traz em si algo único, pois, é a vivência de Jung no confronto com a sombra no qual há uma tensão

crítica: o questionamento de Deus e a aceitação do Demônio. São temas milenares e que fazem parte da história psíquica do homem.

É inegável que aplacar o mal tanto dentro de nós quanto aquele espargido pelo mundo tem redundado em resultados ainda pouco convincentes, apesar dos esforços. Como o dissemos, “[...] quando uma instituição religiosa não mais contém respostas satisfatórias, somos forçados a continuar ‘a busca’, utilizando símbolos que surgem a partir do inconsciente” (JOHNSON; RUHL, 2010, p. 110). E um desses símbolos é o sofrimento, um mergulho nas profundezas da alma a partir do qual é esperado uma transformação. De modo análogo, nos termos das doutrinas espiritualistas, a proposta se associa ao encarnar (viver, descer) e ao desencarnar (subir, morrer), assim como nos mitos gregos temos a catábese (descer) e, em seguida, uma anábase (subir). A orientação ocorre, portanto, no sentido de uma mudança de perspectiva. Sanford (1988) diz que,

examinar um problema a partir da perspectiva da psicologia do inconsciente é como olhar de dentro para fora. Tome-se o exemplo de uma bola: é possível olhar para o exterior dela. Imagine, no entanto, que você é muito pequeno, tão pequeno que pode olhar para essa mesma bola a partir do interior dela. Você teria uma perspectiva inteiramente diversa. Guardadas as proporções, essa é a mudança de referencial que ocorre quando examinamos os problemas humanos através dos olhos do inconsciente (SANFORD, 1988, p. 10).

Este olhar a partir de um outro ângulo, Jung (1988a) vai alegar que “o ‘embaixo’ é o chão da realidade, que existe, efetivamente, apesar de todas as ilusões. Descer até ele e permanecer ali parece ser de eminente importância, se considerarmos que, hoje em dia, o homem flutua um tanto acima do seu próprio nível” (JUNG, 1988a, p. 41). Jung (1988a) prossegue e pontua que “o perigo de se entregar ao mal é menor do que quando se está inconsciente dele” (JUNG, 1988a, p. 42); no entanto, tal consideração vai trazer consequências éticas na medida em que

[...] se alcançamos um autoconhecimento mais profundo, muitas vezes nos defrontamos com os problemas mais difíceis, ou seja, com as colisões de deveres, que simplesmente não podem ser decididas por nenhum parágrafo, nem do Decálogo, nem de outras autoridades. Aliás, é só a partir daqui que as decisões éticas começam, pois, o simples cumprimento de um ‘tu não deves...’ codificado está longe de ser uma decisão ética; é simplesmente um ato de obediência e, em certos casos, até uma saída cômoda, que com a ética só se relaciona de forma negativa (JUNG, 1988a, p. 43).

Isto é o que o Livro Vermelho traz. O compromisso de Jung com a alma. As imagens não teriam se apresentado a Jung com a força com que vieram se não houvesse uma disponibilidade psíquica para descer ao submundo e ver a si próprio e também sua

herança psíquica ancestral; foi através desta disponibilidade, que os mortos se apresentaram a ele espontaneamente. Do fundo dos pântanos da alma, figuras consideradas mortas para o mundo da superfície são convocadas a subir.

Trazendo uma imagem típica da umbanda e do candomblé, temos a orixá Nanã⁶⁰, a rainha da sabedoria ancestral, a anciã que está presente desde a criação do mundo e também conhecida como a senhora da morte já que está sob sua responsabilidade os portões fenomenais da vida e da morte. Nanã habita os pântanos, mangues e lagos donde provém a lama, a terra molhada e a argila. No dogma católico, viemos do pó da terra e insuflados pelo sopro vital tornando-nos almas viventes. E no mito grego, Epimeteu, como um artífice, criou os animais e os seres humanos, este também a partir do barro. Em suma, a argila ou o barro são materiais que têm a capacidade de plasmarem imagens por conta de sua plasticidade. Os ateliês de pintura e modelagem criados pela Dra. Nise da Silveira tinham a argila como material de trabalho terapêutico nos quais os pacientes em sofrimento psíquico expressavam suas imagens interiores como forma de elaboração e contato.

O que mostram os mortos de Jung? O que mostram os pacientes da Dra. Nise? – que cada um deve conceber uma maneira de lidar, de modo criativo, com seu lado sombrio. Isto implica em dizer que a clínica da individuação passa pela vida simbólica e pela experiência com as imagens. Vejamos:

devido à noção popular de que o simbólico é fictício, muitas pessoas desprezam suas experiências internas de maneira automática. Elas pensam: ‘Eu estaria simplesmente falando comigo mesmo’ ou ‘Estou somente inventando tudo isso; não faz sentido’. Na realidade ninguém inventa nada na imaginação. As imagens que nela surgem vêm do inconsciente. Sem dúvida, a experiência interior é simbólica, mas, por intermédio desses símbolos, experimentamos, de maneira direta, aspectos mais profundos e mais importantes de nós mesmos. Quando devidamente compreendidas, as atividades simbólicas transformam as energias psíquicas em imagens que a mente consciente pode perceber (JOHNSON; RUHL, 2010, p. 122-123).

A experiência simbólica é o verdadeiro encontro com alma. Os caminhos para esta experiência são tão vastos quanto o número de indivíduos existentes; cada um é o portador e o arauto de sua própria unicidade. O sofrimento é uma das vias para comunicar que o fluxo da energia psíquica se encontra estancado ou viciado; surge, então, a oportunidade de se permitir uma transformação até onde o indivíduo em dor

⁶⁰ Segundo as declarações de algumas referências das religiões de matriz africana, um dos orixás regentes de 2023 será Nanã.

consiga renunciar aos pressupostos e condicionantes que o fizeram prisioneiro de limites autoimpostos.

A via simbólica enquanto caminho singular traz consigo a possibilidade do indivíduo ressignificar sua dor transformando seus sintomas em compreensão. Estes sintomas, enquanto repercussões somáticas e psíquicas, são traduções de um caminho individual não trilhado ou desviado, sentenciando seu potencial realizador às cavernas do inconsciente simbolizando as vidas não vividas. Há que se observar, por isso mesmo, que na prática clínica o material empírico à disposição do olhar analítico se encontra eivado de conteúdos inconscientes que por serem uma resposta compensatória das atitudes do ego se constituem na própria matéria-prima do processo alquímico. Jung (1985) vai dizer que

daí a necessidade de se observarem as ideias e sugestões dos sonhos, pois são elas que vão ter que tomar o lugar dos reguladores coletivos anteriores, a saber, a maneira de ver tradicional, os costumes, os preconceitos de natureza intelectual e moral. O caminho individual não pode prescindir do conhecimento das leis próprias do indivíduo, senão corre o risco de perder-se nas opiniões arbitrárias do consciente e separar-se do instinto individual, da “terra mater” (JUNG, 1985, p. 9).

À medida que mergulhamos no material empírico apresentado na clínica, percebemos que de maneira gradual o paciente vai mudando sua visão de mundo quando abraça a tarefa de ressignificar os seus sintomas o que vale dizer que, na prática, ele está dando um novo sentido a sua dor. Jung (1985) vai dizer que

[..]a simples reflexão sobre a razão por que certas situações de vida ou certas experiências são patogênicas, nos faz descobrir que a *maneira de ver* as coisas muitas vezes tem um papel decisivo. Certas coisas parecem perigosas, impossíveis, ou nocivas simplesmente porque existem maneiras de vê-las por esse prisma (JUNG, 1985, p. 15, grifo do autor).

Os mortos de Jerusalém eram cristãos⁶¹ e, por conseguinte, sua *maneira de ver* estava condicionada a um prisma em que as demandas e restrições do espírito do tempo se associaram ao literalismo do dogma religioso cuja força está na base dos chamados conflitos morais. (JUNG, 1985). Estes conflitos, por representarem os fundamentos de um indivíduo ou de uma coletividade, acabam atraindo o interesse da psicologia pelo fato de serem potenciais desorganizadores do equilíbrio psíquico impactando, inclusive, a parte física. Ao psicólogo, como médico da alma, cabe a árdua tarefa de oferecer ao paciente uma escuta integral que leve em conta o caráter multifacetado da existência humana. O que está em jogo, portanto, é uma hierarquia de valores que foi abalada e

⁶¹ Conforme se encontra enunciado na última linha do Segundo Sermão.

que desloca o indivíduo para fora de seu apoio. Em outros termos, uma convicção está em questionamento. Segundo Jung (2007a),

o resultado desses conflitos, que prejudicam a vida emocional, é uma série de processos patológicos. São mecanismos comparáveis a medidas de defesa que o corpo coloca entre um agente nocivo. Seguir esses mecanismos é tarefa da terapia que visa em última análise libertar a psique do conflito (JUNG, 2007a, p. 428).

No entanto, aos indivíduos não cumpre a integral responsabilidade por serem portadores de contradições. Ainda segundo Jung (2007a),

no caso do sofrimento psicológico, que sempre isola o indivíduo das chamadas pessoas normais, é também da maior importância entender que o conflito não é apenas um fracasso pessoal, mas ao mesmo tempo um sofrimento comum a todos, um problema que caracteriza toda uma época. Essa generalização desafoga o indivíduo de si próprio, ligando-o à humanidade (JUNG, 2007a, p. 116).

Em ambas as situações, tanto indivíduo como o coletivo se ressentem de uma forma plausível que seja capaz de lidar com as tensões do contraditório, reconhecíveis através dos conflitos; por essa razão, muitas questões ficaram sem resposta. Em outras palavras, o espírito do tempo com seus credos e dogmas obscureceram os olhos anímicos de toda a compreensão, legando aos indivíduos apenas uma prescrição a ser seguida. Daí percebemos o sentido reivindicatório e inquiridor, muitas vezes irascível, dos mortos nos *Septem Sermones*. Eles são os mortos espirituais, ou seja, as representações dos desafios humanos que acabaram relegados ao esquecimento pelo enfraquecimento da vida simbólica. Eles representam não somente os desafios dos ancestrais da nossa história pessoal como também os desafios da humanidade desde os seus primórdios. Os mortos trazem um testemunho e também um alerta, isto é, a tragédia da unilateralidade das atitudes adaptativas ao mundo externo que, na linguagem religiosa, se associa à palavra *crença*. A crença na objetividade do mundo como um forte balizador do real. Hillman vai fazer a seguinte provocação: “sua vida diária, à qual você está devotado, não é uma coisa real. Então, como você pode se devotar para o que é real? E por quê? O que está errado com apenas ir vivendo conforme o que acontece”? (HILLMAN; SHAMDASANI, 2015, p. 181). Como o dissemos, a fidelidade a uma visão de mundo, por mais racional que seja, está fundamentada na crença de que esta visão é a que conduz a verdade, é aquela que faz uso de instrumentos cada vez mais precisos e que em tese, não deixa dúvidas sobre o que percebemos com os sentidos físicos. Jung (1984) vai dizer que,

da mesma forma como, no passado, era um pressuposto inquestionável que tudo o que existia devia a existência à vontade criadora de um Deus espiritual, assim também o século XIX descobriu a verdade, também inquestionável, de que tudo provém de causas materiais. Hoje não é a força da alma que constrói para si um corpo; ao contrário, é a matéria que, com seu quimismo, engendra uma alma (JUNG, 1984, p. 285).

Assim como em tempos pretéritos a exacerbação do espírito foi o critério preponderante para a construção do real, em tempos hodiernos temos a sobrevalorização das causas materiais, com a suposição de que “[...] conhecemos melhor a matéria do que um espírito ‘metafísico’” (JUNG, 1984, p. 287). Como em um ciclo, de tempos em tempos uma enantiodromia ocorre na psique coletiva, compensando uma atitude a partir do seu contrário. Jung (1991a), enunciando Heráclito, vai dizer que “o que vive morre, o que estava morto renasce; o que é jovem envelhece, o que é velho volta a ser jovem; o que está acordado dormirá, o que dorme acordará; a corrente da criação e da destruição não para jamais” (JUNG, 1991a, p. 405). Esse constante vir a ser é o combustível da natureza ou a própria razão de ser da natureza em seu processo ininterrupto de autoaprimoramento e evolução. E o ser humano não está apartado deste cenário, o que significa que ele também está sujeito a movimentos enantiadrômicos tais quais acontecem no mundo natural. Esses movimentos acontecem sem a intervenção consciente e, portanto, são inconscientes. Ainda citando Heráclito, Jung (1991a) vai dizer que na enantiodromia “a própria natureza procura o antagônico e dele tira a harmonia e não do idêntico” (JUNG, 1991a, p. 405). Em outros termos, se é a psique que constrói o mundo e o mundo é um constructo psíquico humano, por conseguinte, a natureza obscura e inconsciente da psique através do processo de individuação será o caminho que reconstruirá o mundo pela transformação individual da personalidade.

Tal qual um demorado e consciencioso trabalho no laboratório, onde as diversas substâncias se combinam e recombinaem a ponto de produzir uma significativa modificação, assim também ocorre entre conteúdos conscientes e inconscientes.

A individuação é uma instigação anímica; ela não está sob controle e, sim, flui de acordo com a sua própria natureza e com a sua própria potência. Entretanto, a individuação não é um fenômeno exclusivamente psíquico; antes, sua realização acontece no plano objetivo da consciência e também no corpo; reforçamos, outrossim, que a individuação, enquanto uma experiência arquetípica, ela “nasce” no inconsciente e somente a partir dele tal experiência se torna disponível ao sujeito; logo é uma experiência psíquica. Percebemos a individuação, então, como um processo cooperativo

entre consciente e inconsciente, cujo dinamismo se assenta pela compensação. É um processo através do qual o movimento da psique aponta para a sua integração pela consciência; talvez, a se pensar, que a individuação seja um processo permanente dada a sua complexidade e profundidade e que não se restringe a uma faixa etária em particular na medida em que o que pesa de fato é a bagagem do espírito e não os aspectos cronológicos da existência.

A individuação fortalece a percepção da atuação do arquétipo na medida em que ao atuar sobre a consciência instaura-se um cenário de crise.

o estado de caos e incerteza está localizado no latim como *crisis*, sobre o grego em *krísis*, associado ao verbo *krínein*, tanto no sentido de julgar quanto na implicação de decidir ou separar, evidenciando raízes no indo-europeu **krei-*, por cortar no contexto de escolher; complementa o sufixo *-sis*, que geralmente aparece na terminologia de saúde para indicar uma condição, nesse caso aplicado para determinar uma situação problemática⁶².

Neste contexto, percebemos que um germe ou algo incipiente ganha força; algo não percebido surge e atua. É um cenário de crise pois esse algo que atua sobre a consciência individual e coletiva conduz a ideias, pensamentos, emoções e situações que não estavam colocadas previamente, mas que passam a provocar a partir de dentro levando gradativamente a um lugar psicológico que está para além dos instrumentos que dispomos para sua compreensão e resolução. Em outros termos, a atuação de um espírito sombrio (JUNG, 2007a) denuncia um processo de individuação em curso, ou seja, evidencia a atuação do arquétipo na medida em que não é algo criado voluntariamente. As condições propícias para sua manifestação se amparam sincronisticamente na necessidade de ir além pois o estruturado já não é capaz de produzir novos sentidos e, por conseguinte, o espírito sombrio é aquilo que ameaça a sua continuidade e, portanto, traz a crise e a incerteza. Em sua atuação extrema, temos o colapso e a morte.

Este espírito sombrio é o espírito das profundezas que repercute sua voz gutural e amedrontadora sobre a consciência. É ele quem vai invocar a necessidade de conhecer e confrontar as imagens do inconsciente; sonhos, fantasias e visões trazem as emoções que estão por detrás de nossas atitudes e desejos. O desconhecido quer ser conhecido. Não é somente à história pessoal que se referem essas experiências, mas sobretudo à história coletiva, os conteúdos dados como mortos porque desapareceram da vida simbólica do homem contemporâneo. O espírito das profundezas propõe, ou talvez

⁶² Disponível em < <https://etimologia.com.br/crise/> >. Acessado em 18 fev 2023.

impõe a necessidade de diálogo do mundo exterior com o mundo interior. Mais do que isto. Esse diálogo quer mostrar a sintonia fina, o elo existencial entre esses dois mundos que navegam juntos.

Os preceitos espiritualistas comungam do princípio de que o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se inter-relacionam e, por conseguinte, se constituem em um só mundo, o mundo espiritual; de modo análogo, o mundo do inconsciente e o mundo da consciência também se inter-relacionam e, por conseguinte, também se constituem em um só mundo, o mundo psíquico.

A proposta espiritualista assim como a proposta junguiana convergem, portanto, em um ponto importante: a experiência arquetípica da unidade só é possível mediante a aceitação do espírito sombrio, isto é, a admissão de que estamos diante de fenômenos que apontam para o sentimento de inexplicabilidade da natureza humana e que, em razão disto, foram historicamente menosprezados. A persistente exclusão do incompreensível, ou seja, a ferrenha defesa contra o desconhecido, tem proporcionado à humanidade um modo de viver fragmentário permitindo, assim, que o desaparecimento da alma seja uma experiência inevitável.

5 Tornar-se um morto: em defesa da imortalidade psíquica

Um corpo mantido de forma artificial não é capaz de produzir vida. Embora a tecnologia médica às vezes possa sustentar artificialmente as funções de um corpo, ela não pode criar vida ou consciência. A vida é um fenômeno complexo que surge das interações entre as células e os sistemas biológicos dentro de um organismo. Embora a tecnologia possa dar suporte a esses sistemas, ela não pode criá-los do zero. Da mesma forma, a consciência, que é a experiência subjetiva de estar vivo, não pode ser criada artificialmente. Isto quer dizer que um corpo sustentado com o auxílio de máquinas pode ser capaz de manter as funções fisiológicas básicas, mas não pode ser considerado verdadeiramente vivo sem a presença dos processos biológicos e da consciência. Em outros termos, embora essas intervenções possam manter temporariamente as funções corporais vitais, elas não restauram todo o espectro das experiências que compõem o fenômeno chamado vida.

O estudo científico da consciência é uma área de intensas pesquisas. Estudos⁶³ mostraram que padrões de atividade neural e certas regiões do cérebro estão associados a aspectos específicos da consciência, como a percepção, a atenção e a autoconsciência. No entanto, essas correlações não explicam totalmente as qualidades subjetivas e muitas vezes inenarráveis da consciência, como a experiência das cores ou das emoções. Por outro lado, existem fenômenos, como as experiências de quase morte (EQM ou NDE)⁶⁴ e certas formas de meditação, que sugerem que a consciência pode se estender além do cérebro e do corpo. Essas experiências levantam questões importantes sobre a natureza e as origens da consciência e desafiam as hipóteses científicas tradicionais sobre a relação entre o cérebro e a experiência subjetiva. Fato é que, embora o cérebro e a consciência estejam intimamente relacionados, eles representam aspectos distintos da experiência humana, e a compreensão de um não explica completamente o outro.

Uma experiência fora do corpo (OBE) é um fenômeno no qual uma pessoa sente como se o eu tivesse deixado o corpo físico e estivesse observando seu entorno de uma posição externa a ele. Esse fenômeno foi relatado por aqueles que passaram por EQM, certos tipos de meditação, sonhos lúcidos e uso de certas substâncias psicoativas. Durante uma OBE, os indivíduos podem sentir-se leves, flutuando ou pairando acima

⁶³ Christof Koch (1956 -) é um neurocientista americano, conhecido por seu trabalho na busca por compreender as bases neurais da consciência. Ele é um defensor da ideia de que a consciência pode ser entendida e investigada através de estudos das propriedades dos neurônios e redes neurais, trabalhando para identificar os mecanismos neurobiológicos subjacentes à experiência consciente.

⁶⁴ Near-death experiences.

do corpo, podendo vê-lo e também os arredores a partir de uma perspectiva diferente. Alguns indivíduos mencionam *insights* profundos e transformadores como resultado de suas OBE, enquanto outros os descrevem como assustadores ou desorientadores.

As EQM são um exemplo emblemático de OBE. Jung teve a oportunidade de entrar em contato com as EQM através dos pacientes e também por experiência própria e, por isso mesmo, se dedicou ao seu estudo em alguns trabalhos. Ele as percebia como uma espécie de jornada simbólica ao reino dos mortos e do inconsciente e, de igual forma, como uma fonte potencial de transformação espiritual e cura através do processo de individuação. Isto sugere que as EQM poderiam ser compreendidas no contexto dos arquétipos e do inconsciente coletivo na medida em que essas vivências proporcionavam um encontro com as imagens arquetípicas da morte e do renascimento, representadas pelas visões de túneis, luzes brilhantes e encontros com figuras divinas.

Vejamos o exemplo de uma paciente que teve um trabalho de parto muito difícil e que após 30 horas sem que a criança nascesse, o médico optou por usar o fórceps, provocando ruptura de períneo e com muito sangramento:

quando o médico, a mãe e o marido já haviam saído e tudo fora arrumado, a enfermeira quis sair também para comer, e a paciente ouviu-a perguntar através da porta: “Deseja ainda alguma coisa antes que eu saia para o jantar?” A paciente queria responder, mas não conseguia mais. Tinha a sensação de que mergulhava, leito adentro, num vazio sem fundo. Ainda pôde notar que a enfermeira correu para seu leito, pegou-lhe a mão e tomou-lhe o pulso. Pela maneira como ela movimentava os dedos, para lá e para cá, a paciente concluiu que o pulso evidentemente tornara-se quase imperceptível. Como se sentia muito bem, ela se divertia com o susto da enfermeira. Ela própria não tinha o menor medo. Foi a última coisa de que pôde se lembrar por um espaço de tempo que não sabia calcular. A próxima coisa de que tomou consciência foi que, sem sentir seu corpo e a posição em que jazia, ela olhava para baixo, de algum ponto situado junto ao teto do quarto, e podia ver tudo o que se passava no recinto, abaixo dela: via a si mesma deitada na cama, mortalmente pálida, de olhos fechados. A enfermeira estava de pé a seu lado. O médico andava agitado para lá e para cá, no quarto, e parecia haver perdido a cabeça, sem saber realmente o que fazer. Seus familiares chegaram até a porta. Sua mãe e seu marido entraram e a contemplavam assustados. A paciente dizia para si mesma que era uma estupidez o fato de eles pensarem que ela estava morrendo. Ora, ela não tinha voltado a si? Em todo este tempo, ela sabia que havia por trás dela uma paisagem magnífica, semelhante a um parque, brilhando com as cores mais vivas, e em particular havia um prado de um verde esmeralda, com a grama cortada rente, que descia suavemente por uma encosta, em direção a um portão de ferro, através do qual se podia entrar no parque. Era a primavera e pequenas flores coloridas como ela nunca tinha visto, permeavam a grama. A região cintilava sob a luz forte do sol e todas as cores eram de um esplendor indescritível. A encosta era flanqueada de ambos os lados por árvores verde-escuras. O parque lhe dava a impressão de ser uma floresta onde pé humano jamais pisara. ‘Eu sabia que ali estava a entrada para outro mundo e que, se me voltasse, para olhar diretamente o espetáculo, eu me sentiria tentada a atravessar a porta e, assim, sair da vida’. Ela não via propriamente a paisagem, porque estava de costas para ela, mas sabia que se achava ali. Sentia que nada a impediria de atravessar o portão e entrar no

parque. Sabia apenas que estava voltando ao corpo e não morreria. Por isto achava que a agitação do médico e a preocupação dos parentes eram estúpidas e descabidas (JUNG, 1988 p. 72-73).

Temos aqui uma situação crítica. O corpo foi fortemente impactado pela grande perda de sangue e a paciente se percebe aos poucos se distanciando do corpo, porém, conseguindo manter a consciência de si e do ambiente. Médico e enfermeira se apressam em restaurar as condições vitais, pois percebem a perda iminente da paciente. A paciente, por sua vez, cônica de tudo o que ocorre, se indigna com a pressuposição de sua morte. No entanto, um fenômeno comum a este tipo de experiência acaba por acontecer: a visão de um limite que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, que se trespassado é um caminho sem volta. Ainda que se sentisse tentada a atravessar esse limite, ela realiza que está gradativamente retornando sua conexão com o corpo. Mais tarde, quando constatou que estava refeita, a paciente teceu considerações junto a enfermeira sobre o comportamento do médico o qual classificara de histérico, o que foi repreendido pela enfermeira argumentando que ela não poderia ter conhecimento dos fatos uma vez que se encontrava desmaiada. A paciente rebate e relata os detalhes que percebeu deixando a enfermeira estupefata.

Jung tentará lançar uma luz sobre esse acontecimento. Diz ele:

podemos supor que se tratava simplesmente de um estado crepuscular psicogênico em que uma parte da consciência dividida continuava em funcionamento. Entretanto, a paciente nunca fora histérica, mas sofrera um verdadeiro colapso cardíaco, acompanhado de uma síncope resultante de uma anemia cerebral, como indicavam todos os sintomas exteriores e evidentemente alarmantes. Ela estivera realmente desmaiada e, conseqüentemente, deve ter tido um obscurecimento psíquico completo, tornando-se totalmente incapaz de qualquer observação exata e de qualquer julgamento. Curioso é que não se tratava de uma percepção imediata da situação mediante observação indireta e inconsciente; ela via toda a situação a partir de cima, como se seus 'olhos estivessem no teto', como ela significativamente explicou (JUNG, 1988, p. 73-74).

Jung reconhece que o fenômeno não tem as características de uma experiência relacionada aos conteúdos inconscientes na medida em que havia uma simultaneidade entre o evento em curso e a percepção consciente da paciente. Em outras palavras, a paciente percebe a situação como se estivesse na condição vigeil e, para completar, a precisão de seu relato só seria possível caso a paciente estivesse em uma posição diferente daquela do momento em que teve a síncope, ou seja, no teto. Nestas situações, existem relatos sobre a sensação de levitação, isto é, de que a consciência percebe que o corpo não mais representa um peso e que há, em alguns casos, a impressão de se mover e de se sustentar no ar sem que haja nenhum meio visível que dê suporte ao fenômeno.

A levitação, em termos do espiritismo, é um “fenômeno em que, graças a ação de Espíritos, que se valem dos fluidos de encarnados e desencarnados, levitam, suspendem, alçam, elevam pessoas ou coisas” (PAULA, 1970, p. 34). Por esta definição, a levitação ocorre com a intervenção de uma entidade externa que fazendo uso de determinados fluidos consegue o efeito de se opor à força da gravitação e suspender o corpo físico ou outro material. Em outras palavras, a pessoa consegue em estado vígil ser alçada a alguma distância do chão, como se de fato estivesse planando. O que nos chamou a atenção é que a pessoa por si só, nesta definição, não seria capaz de produzir o fenômeno; antes, ela precisaria da ajuda dos Espíritos para que a levitação fosse possível. Um exemplo de médium brasileiro afeito a este tipo de fenômeno foi Carmine Mirabelli (1889-1951), nascido em Botucatu (SP) e conhecido como um médium de efeitos físicos, e também pelo dom da levitação e pelas obras de arte criadas através da pintura mediúnica; ele chegou a ser internado no Hospital Psiquiátrico de Juqueri, em Franco da Rocha (SP). Existem outros relatos, porém, acerca de pessoas que teriam a capacidade de produzir este fenômeno por sua própria habilidade, sem a intervenção de Espíritos. Um dos exemplos mais emblemáticos é o de São Cupertino (1603-1663), frade italiano ordenado sacerdote e que ficou conhecido por levitar de maneira espontânea quando participava das missas e outros ofícios. Era tão notória esta capacidade que o pintor italiano Ludovico Mazzanti (1686-1775) registrou em tela o frade levitando à vista de outros frades com o título *San Giuseppe da Copertino si eleva in volo alla vista della Basilica di Loreto*⁶⁵. Já no século XX, a vida de São Cupertino se tornou uma obra cinematográfica intitulada *The Reluctant Saint*⁶⁶ (1962), dirigido pelo cineasta canadense e filho de imigrantes ucranianos Edward Dmytryk. Esses exemplos pertencem a uma ordem de fenômenos em que as pessoas estão em estado vígil, isto é, elas se encontram despertas e têm consciência de que o fato acontece com elas assim como também às outras pessoas já que conseguem testemunhá-lo; porém, temos uma outra ordem de fenômenos em que a levitação é uma percepção subjetiva na qual se incluem as OBE e as EQM.

As OBE ou experiências fora do corpo representam um dos mais interessantes fenômenos estudados não só pelas religiosidades, mas também pela ciência. O termo OBE reflete a percepção do próprio fenômeno: o de ser uma experiência extra-corpórea, que acontece sem os limites e circunscrições do corpo, porém, sem que haja perda de

⁶⁵ São José de Cupertino voa ao ver a Basílica de Loreto.

⁶⁶ O Santo Relutante.

consciência; uma experiência lúcida, portanto. O grande interesse em confirmar ou refutar de modo imperativo a sua veracidade está no fato dessas experiências estarem na fronteira de um tema caro a todos nós: sobreviveremos à morte física? Existe vida após a morte? Os depoimentos daqueles que passaram por estes momentos têm uma característica em comum: eles representaram um divisor de águas, ou seja, a partir deles foi possível ressignificar suas vidas conferindo um novo sentido para além dos condicionamentos e nivelamentos da sociedade contemporânea. Alguns relatam viagens para locais diferentes, mesmo por grandes distâncias, enquanto outros relatam encontros com entidades espirituais ou entes queridos falecidos; estas experiências foram precedidas de sensações de flutuação e de levitação cuja significação simbólica Jung teve a oportunidade de considerar.

todas as coisas da nossa experiência estão sujeitas à gravitação, com uma grande exceção, a psique. Ela é a própria experiência de ausência de peso. O “objeto” psíquico e a gravitação são, conforme o nosso conhecimento, incomensuráveis. Eles parecem ser, em princípio, diferentes. A psique representa o único oposto da gravitação conhecido por nós. Ela é uma antigravitação, no sentido verdadeiro da palavra. Para confirmar este pensamento, podemos recorrer também às experiências da parapsicologia, como, por exemplo, a levitação e outros fenômenos psíquicos, que tornam o tempo e o espaço relativos e ainda são negados apenas pelos ignorantes (JUNG, 1988a, p. 38).

A gravitação é uma força de atração que existe entre quaisquer dois objetos com massa. É essa força que faz com que os objetos sejam atraídos uns para os outros e é responsável por fenômenos como o movimento dos planetas ao redor do sol, a órbita da lua ao redor da Terra e a queda dos objetos em direção ao solo. A gravidade sendo uma força atratora, o ato de flutuar ou levitar diz respeito ao fato de que esta força, sob determinadas condições, está deixando de atuar. Na Terra, experimentamos a gravidade como a força que nos mantém no chão e nos impede de flutuar no espaço; ela puxa os objetos em direção ao seu centro, que é o que nos dá a sensação de peso e nos permite ficar de pé, andar e nos mover na superfície do planeta. Ela também afeta o movimento dos objetos, como o fluxo de água nos rios e o crescimento das plantas.

A gravidade tem um impacto significativo em nossa saúde física. Por exemplo, os astronautas no espaço experimentam uma diminuição na densidade óssea e na massa muscular porque não estão sujeitos às mesmas forças gravitacionais que na Terra; da mesma forma, indivíduos que passam períodos prolongados acamados ou em um ambiente de gravidade zero podem experimentar efeitos físicos semelhantes. Nossa percepção do tempo, a maneira como experimentamos o peso e até mesmo nosso senso

de equilíbrio são afetados pela gravidade. Sem a gravidade, a vida na Terra seria muito diferente. Não poderíamos andar ou correr como fazemos, e a atmosfera escaparia para o espaço. Em resumo, a gravidade influencia a maneira como conhecemos e experimentamos o mundo.

Mas, como podemos articular a gravidade à psique? Pensamos em um termo usado pelo Zaratustra de Nietzsche (2003) denominado *espírito da gravidade*. O espírito da gravidade representa uma força que pesa sobre os indivíduos e inibe seu potencial de expressão criativa, crescimento e transformação; representa uma espécie de morte espiritual, uma perda de vitalidade e criatividade que só poderia ser superada com a criação de novos valores e a afirmação da vida em toda a sua complexidade e ambiguidade. Para Nietzsche (2003), o espírito de gravidade está intimamente relacionado ao conceito de niilismo, que ele via como uma crise de significado e propósito resultante da erosão dos valores tradicionais; e que a única maneira de os indivíduos se libertarem das restrições do espírito de gravidade era abraçar sua individualidade e potencial criativo. De fato, existe o sentimento de que a sociedade contemporânea representa um fardo na medida em que os indivíduos se sentem oprimidos pelas expectativas e pressões que sobre eles recaem, configurando o que alguns autores vão denominar de sociedade do cansaço. Han (2015) considera que a sociedade do cansaço é fruto da transformação de uma sociedade disciplinar, que regulava o comportamento através da punição e do controle, em uma sociedade de desempenho a qual se baseia na autorregulação e na autoexploração. Nesta sociedade, espera-se que os indivíduos otimizem constantemente a si mesmos e seu rendimento laboral, tendo como consequência a formação de uma cultura alicerçada na hiperatividade e no excesso de trabalho. Essa pressão traz inevitavelmente um estado de exaustão e esgotamento, em que os indivíduos sentem que nunca podem fazer o suficiente, ainda que se esforcem.

Quando, portanto, pensamos a gravidade de um ponto de vista psicológico, o fazemos em função das forças emocionais e psíquicas que nos alicerçam em nossos corpos físicos e também no meio ambiente. Em outros termos, assim como a gravidade nos mantém enraizados no chão, nossas emoções e tendências psicológicas podem nos manter ancorados em nossa realidade física. Por outro lado, a gravidade também pode ser vista como um símbolo de peso e estorvo possibilitado pelos nossos pensamentos, emoções e experiências. Isso quer dizer que assim como os objetos com massa são capazes de atrair outros corpos pela força gravitacional, nossas experiências passadas e

nossa bagagem emocional podem criar uma vinculação que nos mantém presos a velhos padrões e formas de pensar.

Visto sob uma ótica mais promissora, a gravidade pode ser compreendida como uma fonte de estabilidade e segurança na medida em que pensamos o seu conceito como diretamente ligado à ideia de espaço-tempo, ou seja, como uma força que nos permite ter a experiência de tempo e espaço tal qual conhecemos. De maneira análoga à percepção de um mundo que se apresenta relativamente constante, nosso senso de identidade estaria apto a nos fornecer um apoio consistente para aqueles contextos de desafios e adversidades. Uma outra forma de pensar a gravidade é considerá-la como um símbolo de interconexão e interdependência, ou seja, como tudo no universo físico está conectado pela gravidade, o comportamento de um objeto pode afetar o comportamento de outros em distâncias maiores. O conceito de interconectividade é central para muitas tradições espirituais e filosóficas, na medida em que reconhecem o universo como um arranjo nos moldes de uma teia onde tudo está interligado. Nesse sentido, a força da gravidade surge como uma manifestação física da interconexão mais profunda subjacente a toda a existência.

Conforme o dissemos, a gravidade é uma força que atua sobre os corpos na Terra. Mas, que fenômeno poderia contrarrestar essa força que tende a trazer os objetos materiais para baixo? Embora o conceito de leveza seja frequentemente associado a experiências físicas, como estar no espaço ou flutuar na água, é possível investigar como a ausência de peso ou a leveza podem se relacionar com a psique. Quando experimentamos a ausência de peso, não estamos mais limitados pela gravidade e podemos nos mover livremente no espaço. Isso pode criar uma sensação de leveza, tanto física quanto mentalmente, e pode levar a uma sensação de libertação das restrições do corpo. No sentido psicológico, esse sentimento de leveza pode ser visto como uma libertação dos fardos da vida cotidiana e das limitações de nossos próprios pensamentos e emoções. Pode ser interpretado como um estado de espírito em que somos livres para explorar novas perspectivas e possibilidades, e em que nossa criatividade e imaginação não são retidas pelas restrições da realidade. Dentre essas novas perspectivas está a de imaginar a imortalidade da alma, a vocação humana por excelência.

Uma maneira de abordar essa ideia é considerar a possibilidade de que certos aspectos da psique possam continuar além do corpo físico. Por exemplo, memórias, traços de personalidade e outras características psicológicas podem ser vistas como

elementos da psique que podem persistir após a morte. Essa ideia é apoiada por algumas crenças religiosas e espirituais, que sustentam que a alma ou espírito é imortal e continua a existir depois que o corpo físico morre. Nessas tradições, a psique é vista como um componente vital do eu que continua além do reino físico. Por outro lado, de uma perspectiva científica, não está claro se algum aspecto da psique pode ser verdadeiramente considerado imortal. Embora memórias e traços de personalidade possam persistir após a morte, no sentido de continuarem a influenciar os pensamentos e ações daqueles que conheceram o falecido, eles não existem independentemente da mesma forma que uma alma ou espírito pode ser visto.

A experiência de Jung com a EQM foi apresentada no *Memórias, Sonhos e Reflexões*, a qual enunciamos no item 2.3 do presente trabalho. Jung teve extremo cuidado ao tocar o tema para que o relato da experiência não se constituísse em uma argumentação em defesa da sobrevivência da psique à morte do corpo. No entanto, para Jung, os pontos que se relacionavam com a vida após à morte “de um certo modo se constituem um dos fundamentos de minhas obras (*sic*) que, no fundo, são apenas tentativas renovadas de dar uma resposta à questão das interferências entre o ‘aquém’ e o ‘além’” (JUNG, 1990, p. 260). Temos em mente que sendo esses um dos fundamentos da psicologia de Jung, entendemos que os fenômenos associados ao tema trazem alicerces para a construção deste complexo edifício chamado psique, em especial o fato de a psique não se encontrar restrita ao corpo. Falar do “além”, enquanto um advérbio, traz a ideia de algo que se encontra do outro lado, do lado oposto ao referido; e, enquanto um substantivo, diz respeito a um lugar distante. O referido é o eu, o corpo, a consciência; e, o que está do lado oposto e distante, é o inconsciente, o país dos mortos. O país dos mortos está do lado oposto ao mundo dos vivos; é um lugar distante e muitas vezes inacessível. O que Jung vai apontar é que apesar de serem mundos distintos, eles não são mundos estanques ou impermeáveis. Entre eles há um fluxo, uma interferência e é isto que a fenomenologia espiritualista traz. Ultrapassando a barreira da crença e nos colocando em posição de estudiosos, temos em mãos um valioso tesouro que poderá nos trazer uma nova visão sobre o humano. Uma perspectiva que nos insere em uma ordem universal e articulada, para além do simplesmente dado e para além do conceito de que o que somos é o que conhecemos acerca de nós (JUNG, 1990).

Há um argumento de que ocupar-nos do além é desocupar-nos do aqui e agora, percepção esta que deriva de uma cisão entre os mundos. De modo análogo ao que

temos na contemporaneidade, nos primórdios da civilização ocidental representado pela cultura grega

o mundo interior é ainda pouco desenvolvido, e poderíamos dizer que, para eles, tudo é percebido como vindo de fora. Os deuses estão lá no Olimpo; as florestas, os rios, as montanhas estão cheios de espíritos e de divindades menores. Vivem em pleno politeísmo e não têm, ainda, uma visão unitária do mundo, quer interna, quer externa. (ULSON, 1995, p. 45).

No entanto, ao contrário do mundo grego deste período, o homem contemporâneo aparta-se das imagens míticas e enclausura-as no terreno do subdesenvolvimento intelectual. A razão e a consciência fortaleceram-se a tal ponto que a contemporaneidade se coloca em uma posição surda e cega para qualquer fenômeno ou ideia que se avizinha de uma concepção mais democrática da psique. A esperança que Jung (1990) nos oferece é que o inconsciente sempre nos acompanha e a herança ancestral interrogativa jamais nos abandona.

Curiosamente, a exclusividade da razão como um fundamento da construção do real não deixa de trazer consigo antigas aspirações sendo a continuidade da vida após a morte uma dessas possibilidades. Estas aspirações, dentro do contexto contemporâneo, mostram o quanto que a finitude ainda é temida e reconhecida apenas quando perdemos alguém próximo de nós ou quando adoecemos de uma forma grave a ponto de não restar outra alternativa a não ser aquiescer ao chamado; portanto, não pensar na morte ou mesmo não imaginá-la não a afasta de nós.

A pandemia da COVID-19 trouxe à tona as questões relacionadas à morte e à imortalidade; e, também, o quanto o credo ou o sistema de crenças de alguém pôde ajudar a construir convicções sobre esses temas. A morte nunca esteve tão próxima de nós, em caráter global e com uma virulência estarrecedora. Podemos dizer que, no mundo contemporâneo, nunca tivemos tanto medo de morrer. O sofrimento pela perda de pessoas amadas e, em muitos casos, a impossibilidade de ritualizar o luto através do velório e mesmo de um enterro digno foi avassalador para a alma humana. As expectativas quanto a um futuro foram severamente afetadas. Embora a pandemia tenha destacado a fragilidade e a vulnerabilidade da vida humana, ela também levou alguns a considerar a ideia de imortalidade, ou ao menos abrirem-se à percepção de que morrer é um fato concreto e a qualquer tempo e condição. Para indivíduos com crenças religiosas, a pandemia pode ter reforçado a ideia de vida após a morte e a esperança de uma existência melhor além desta vida como forma de lidar com o luto e encontrar sentido diante da mortalidade. Algumas tradições religiosas, conforme já apresentamos,

veem a morte como uma porta de entrada para outro reino da existência, onde a alma continua a existir em uma forma diferente. Para muitos, no entanto, a pandemia também desafiou as crenças religiosas, com alguns questionando por que uma divindade benevolente permitiria que tal sofrimento e morte ocorressem. Isso levou a um reexame das crenças religiosas e a uma busca de novas maneiras de encontrar sentido na vida. Por outro lado, para aqueles sem crenças religiosas, a pandemia pode ter destacado a importância de aproveitar ao máximo o tempo que temos nesta vida. Isso pode significar perseguir objetivos e aspirações pessoais, valorizar relacionamentos com entes queridos ou encontrar significado em ajudar os outros. Independentemente do credo ou sistema de crenças de alguém, a pandemia ressaltou a importância de valorizar a vida e encontrar significado no tempo que temos.

A perspectiva de perseguirmos a nossa permanência enquanto seres vivos traz três conceitos inter-relacionados: imortalidade, longevidade e rejuvenescimento. O primeiro termo, imortalidade, refere-se à possibilidade de não morrer, de viver para sempre e que, a depender do olhar religioso de cada um, pode ser a imortalidade do corpo, ou seja, viveríamos para sempre na condição física tal qual a conhecemos; e pode ser a imortalidade da alma ou psíquica que considera que o corpo é extingüível e a psique prescindiria desta conexão dada a sua inextingüibilidade. O rejuvenescimento e a longevidade consideram a transitoriedade do corpo, podendo ou não se aliar ao entendimento de uma alma imortal. O rejuvenescimento parte da ideia de que é possível restaurar a jovialidade e a vitalidade do corpo mediante procedimentos cosméticos, nutricionais e médicos e não comunga necessariamente de uma expectativa de vida além do que é biologicamente possível. A longevidade traz a perspectiva de um viver longo, como bem sugere a palavra; ela se refere à duração da vida de uma pessoa pensada como ampliável em relação à expectativa média de vida de uma determinada população trazendo como instrumentos os avanços na medicina, da tecnologia e mudanças no estilo de vida. A busca pela longevidade e as técnicas de rejuvenescimento são bem-vindas em uma perspectiva de qualidade de vida, mas jamais são garantidoras da imortalidade física.

Quando se pensa a imortalidade, tanto o senso comum quanto a ciência localizam este ponto de vista no corpo. Isto porque a morte tem um parâmetro concreto importante que é a cessação das atividades vitais e, por conseguinte, a consciência deixa de estar presente. O processo de envelhecimento é um processo biológico natural que nos mostra que gradativamente o corpo vai sofrendo desgastes não apenas estéticos,

mas também em sua capacidade de se regenerar e de se recompor. Este declínio progressivo vai levando a uma deterioração gradual das funções corporais e um aumento da vulnerabilidade à doença. Embora o envelhecimento não cause necessariamente a morte, é um importante fator de risco para a mortalidade. À medida que o corpo se torna menos resistente e mais vulnerável a doenças, o risco de morte aumenta. Além disso, o envelhecimento também pode aumentar o risco de morte por fatores externos, como acidentes e lesões. É importante observar que a relação entre envelhecimento e morte é complexa e nem todos experimentarão o mesmo grau de declínio ou terão os mesmos fatores de risco para mortalidade.

Em vista do exposto, a ciência tem se aplicado ao desenvolvimento de estratégias para retardar ao máximo possível o envelhecimento do corpo. Gostaríamos de apresentar alguns exemplos de *headlines* de publicações eletrônicas na rede mundial de computadores que exemplificam bem o quanto que o ser humano é percebido como somente um corpo complexo tendo a psique como apenas o seu corolário ou tendo uma relevância relativa. Ao menos, é dessa forma que compreendemos as narrativas que circulam neste campo. Vejamos algumas dessas *headlines* que trazem como tema a busca pela imortalidade do corpo:

- a) “Segundo estes pesquisadores, até o ano de 2045 seremos imortais”⁶⁷
- b) “A morte no vácuo: tecnologias prometem aumentar a expectativa de vida para uma humanidade cada vez mais envelhecida”⁶⁸
- c) “Imortalidade seria possível? O que as novas discussões científicas trazem?”⁶⁹
- d) “Cientista prevê que imortalidade será possível até 2030; entenda”⁷⁰
- e) “Imortais? Como a ciência luta para adiar o envelhecimento”⁷¹
- f) “‘Imortalidade, esse é o meu objetivo’, afirma segundo mais jovem do mundo a se formar em uma universidade”⁷²
- g) “A tecnologia está nos deixando muito próximos da imortalidade”⁷³
- h) “Estamos vivendo entre a última geração humana mortal e a primeira imortal”⁷⁴

⁶⁷ Disponível em < <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/02/28/segundo-pesquisadores-ate-o-ano-de-2045-seremos-imortais.htm> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁶⁸ Disponível em < <https://tab.uol.com.br/edicao/futuro-da-morte/#cover> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁶⁹ Disponível em < <https://www.tempo.com/noticias/actualidade/imortalidade-seria-possivel-o-que-novas-discussoes-cientificas-trazem-criogenia.html> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷⁰ Disponível em < <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/cienciaesaude/2023/03/cientista-preve-que-imortalidade-sera-possivel-ate-2030-entenda.html> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷¹ Disponível em < <https://longevidade.ind.br/noticia/imortais-como-ciencia-luta-para-adiar-o-envelhecimento/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷² Disponível em < <https://olhardigital.com.br/2021/07/07/ciencia-e-espaco/imortalidade-esse-e-o-meu-objetivo-afirma-segundo-mais-jovem-do-mundo-a-se-formar-em-uma-universidade/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷³ Disponível em < <https://www.estadao.com.br/link/alexandre-nascimento/imortalidade/> >. Acessado em 29 mar 2023.

- i) “Congelando o cérebro: empresa russa oferece caminho para a imortalidade”⁷⁵
- j) “Vida eterna: cientistas espanhóis decifram genoma de água-viva imortal”⁷⁶
- k) “Fundador do Paypal investe milhões na ciência para se tornar “homem imortal”⁷⁷
- l) “Longevidade ou imortalidade: e se ‘curarmos’ a morte?”⁷⁸
- m) “Projeto científico queria digitalizar a mente para a imortalidade”⁷⁹
- n) “O recuo da morte. A imortalidade bate à nossa porta”⁸⁰
- o) “Seriam os nanobots um passo adiante no caminho da imortalidade?”⁸¹
- p) “O que nos espera: Homo futurae, o caminho da imortalidade.”⁸²

A morte como um inimigo a ser derrotado: esse é o ponto central desta pequena lista de *headlines* que nos dão uma ideia dos caminhos que os estudiosos da ciência estão percorrendo em busca da imortalidade física; em outras palavras, eles pensam o humano do futuro como aquele que tem um começo, mas não tem um fim.

É intrigante pensar que muitos pesquisadores persigam este ideal da imortalidade já que a ciência parte do princípio de que tudo o que é biológico está, em última instância, sujeito a um processo de morte. Os processos de envelhecimento e danos celulares são inerentes aos organismos vivos e não podem ser completamente interrompidos ou revertidos. O conceito de morte é uma parte natural do ciclo da vida, e todos os seres vivos, incluindo os seres humanos, estão sujeitos a ela. Em outros termos, a morte é uma inevitabilidade biológica. Se isto é um consenso para a ciência, o que levaria os pesquisadores a adentrar um campo vizinho da metafísica, ou seja, de que é possível criar as condições para a imortalidade física, de um corpo biológico que não morre? Mais intrigante ainda é a criogenia, que é a prática de congelar corpos ou cérebros humanos na esperança de preservá-los para possível renascimento futuro ou tratamento médico. A ideia é que, se o corpo ou o cérebro de uma pessoa for congelado

⁷⁴ Disponível em < <https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/estamos-vivendo-entre-a-ultima-geracao-humana-mortal-e-a-primeira-imortal/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷⁵ Disponível em < <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/reuters/2020/01/14/congelando-o-cerebro-empresa-russa-oferece-caminho-para-a-imortalidade.htm> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷⁶ Disponível em < <https://espacodemocratico.org.br/nao-deixe-de-ler/pesquisadores-espanhois-decifram-o-genoma-da-agua-viva-imortal/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷⁷ Disponível em < <https://www.rfi.fr/br/ciencias/20190830-fundador-do-paypal-investe-milhoes-na-ciencia-para-se-tornar-homem-imortal> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷⁸ Disponível em < <https://ayoo.com.br/artigos/longevidade/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁷⁹ Disponível em < <https://canaltech.com.br/inovacao/virternity-projeto-cientifico-queria-digitalizar-a-mente-para-a-imortalidade-148877/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁸⁰ Disponível em < <https://www.brasil247.com/oasis/o-recuo-da-morte-a-imortalidade-bate-a-nossa-porta> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁸¹ Disponível em < <https://jornal.usp.br/atualidades/seriam-os-nanobots-um-passo-adiante-no-caminho-da-imortalidade/> >. Acessado em 29 mar 2023.

⁸² Disponível em < <https://www.cienciaquenofazemos.org/post/2019/02/03/o-que-nos-espera-homo-futurae-o-caminho-da-imortalidade> >. Acessado em 29 mar 2023.

imediatamente após a morte, talvez seja possível reanimá-la no futuro, quando a tecnologia médica tiver avançado o suficiente para reparar os danos que causaram sua morte. O conceito de criogenia é controverso e não é amplamente aceito nas comunidades científica e médica, pois atualmente não há tecnologia comprovada para reviver humanos preservados desta forma, e há muitos desafios técnicos, éticos e legais associados à prática. O esperado renascimento do corpo físico é, portanto, uma impossibilidade biológica.

Embora seja difícil saber com certeza do que os outros seres podem estar cientes, geralmente acredita-se que os seres humanos sejam a única espécie com uma compreensão consciente da finitude e da morte. Essa consciência de nossa própria mortalidade é considerada exclusiva dos humanos e é um dos fatores que nos diferencia dos outros animais. Existem várias razões pelas quais os humanos podem ser a única espécie com essa percepção consciente. Uma delas são nossas habilidades cognitivas avançadas, incluindo linguagem e pensamento abstrato, que nos permitem refletir sobre nossa própria existência e a natureza da vida e da morte. Além disso, nossas crenças e tradições culturais e sociais geralmente enfatizam a importância de considerar nossa própria mortalidade e aproveitar ao máximo nosso tempo na Terra. Enfim, isto quer dizer que os seres humanos são os únicos seres vivos a fazerem relação de sentido com a morte e a finitude.

O desejo de imortalidade faz parte da cultura e da mitologia humana há milhares de anos e continua a ser um tema de interesse e fascínio para muitas pessoas. Esse forte desejo humano de imortalidade pode resultar de uma variedade de fatores, incluindo medo da morte, desejo de juventude e saúde eternas e crença em um poder superior ou vida após a morte. De modo geral, as pessoas temem a morte e o desconhecido, e o conceito de imortalidade pode oferecer uma sensação de segurança e controle sobre a própria mortalidade.

Tentaremos aqui oferecer uma outra proposta.

Pensar a imortalidade passa pelo morrer, pelo tornar-se um morto. Em outros termos, reconhecer os mortos é abrir mão do corpo e acolher o sentimento de um porvir. Ainda que muitos concebam a imortalidade como um cenário nos moldes que as religiosidades apontam, como um singelo caminhar para os braços de Deus, morrer é um processo desafiador pois representa a vitória da irracionalidade, representa o fracasso de uma crença, de uma representação de mundo a qual dedicamos nossa fé durante toda uma vida. Por outro lado, essa mesma tensão que a perspectiva da morte

nos causa, ela vai trazer igualmente uma potência que nos ancora na vida, que nos faz investir em suas múltiplas possibilidades. É como se a morte tivesse uma face vital que nos movesse e nos impulsionasse.

A morte, de fato, nos lança ao desconhecido; estamos cientes de que estaremos deixando tudo o que nos prende à vida definitivamente para trás. A angústia e o apego muitas vezes se constelam quando nos aplicarmos ao exame diligente de como nós dispusemos do tempo da nossa existência e chegamos à conclusão do quanto desperdiçamos oportunidades, do quanto fomos fiéis a crenças limitantes ou simplesmente fomos negligentes. Jung diz que

muitos seres humanos, no momento de sua morte, não só ficaram aquém de suas próprias possibilidades, mas sobretudo muito distantes daquilo que outros homens ainda em vida tornaram consciente, daí sua reivindicação de adquirir, na morte, essa parte da consciência que não adquiriram em vida (JUNG, 1990, p. 268).

Assim percebemos os mortos de Jerusalém que reivindicavam uma vivência que a existência temporal terrena não lhes proporcionou. Eles são aqueles que voltaram da morte, aqueles que voltaram do túmulo em representação a tudo aquilo que foi esquecido, que foi subtraído, que foi negligenciado, que foi desvitalizado pelos nivelamentos e reduções. A fidelidade a um constructo doutrinal sem a correspondente experiência trouxe-lhes a percepção do malogro só reconhecido quando estavam mortos; em razão disto, vieram a ter com Jung como um representante de um outro tempo a reivindicar os esclarecimentos que lhes faltavam em função de um *Zeitgeist* limitado e dogmático. Em nossa compreensão, o maior ensinamento desta experiência é o de que eles não estavam mortos.

Nosso esforço neste momento está em trazer um caminho através do qual seja possível pensar os mortos não somente como os mortos da história e os desdobramentos sobre o homem contemporâneo em que pese sua responsabilidade ética do que fazer ante às suas “exigências” que surgem através das imagens arquetípicas que atuam em nosso comportamento, em nossas emoções, em nossos estados mentais e em nosso fazer; mas, também, considerar que a sobrevivência da individualidade após a morte do corpo físico é um fenômeno factível e que os acontecimentos afeitos ao chamado mundo dos espíritos estão nos oferecendo um material empírico que exige uma atitude conscienciosa de pesquisa e estudo.

Entendemos como potente o conceito de arquétipo para nos ajudar nesta árdua tarefa.

A realidade dos arquétipos reside em sua capacidade de influenciar nossos pensamentos, sentimentos e ações, muitas das vezes inconscientemente. Como padrões universais do comportamento humano, eles representam nossa herança ancestral e fazem parte do inconsciente coletivo, que é o nível mais profundo da psique humana. Embora os arquétipos não possam ser observados diretamente, seus efeitos podem ser vistos na arte, na literatura e em outras formas de expressão cultural. É importante observar que, embora os arquétipos sejam universais, eles também podem ser expressos de maneiras únicas com base em diferenças culturais e individuais. Portanto, a realidade dos arquétipos é universal e subjetiva, dependendo do contexto em que se expressam. E o arquétipo que estamos interessados aqui é aquele que está relacionado com a ideia da vida após a morte, mais conhecida como imortalidade psíquica.

É interessante neste momento dizer que compreendemos a imortalidade não como um ponto de chegada, um estado inerte ou estático; pelo contrário; nosso entendimento parte da ideia de que a imortalidade não é uma condição ou uma circunstância, mas sim um fluxo no qual transcorrem de modo ininterrupto as experiências de morte e renascimento, em um permanente vir a ser. Outro ponto importante é não tomar essa perspectiva como propriedade de uma determinada religião; se a imortalidade é um fenômeno humano, ele pertence a todos. No entanto, assim como um campo de conhecimento possui muitas abordagens, uma ou mais dessas abordagens pode se encontrar mais instrumentalizada que outra no trato de alguma especificidade deste campo. Se aqui no presente trabalho trouxemos o espiritismo como fonte de fenômenos anímicos é porque o seu quantitativo, a sua complexidade e a dedicação de pesquisadores ao tema, inclusive da ciência, tornou este campo da religiosidade como o mais fértil para estudarmos a questão. Cabe, portanto, a postura enfática de que não estamos aqui defendendo essa ou aquela religião e, sim trilhando o percurso daqueles que estudaram os fenômenos sem o contágio da palavra crença. Isto quer dizer que a imortalidade psíquica não é um privilégio dos espíritas ou daqueles que creem. É um fenômeno psíquico humano e, portanto, faz parte, digamos, do patrimônio anímico de todas as pessoas.

Como vimos, a imortalidade está presente nos diversos mitos construídos no decurso dos séculos cujo núcleo é o destino final de todos nós quando é chegada a hora aprazada; constituindo-se em um tema de grande disseminação, podemos pensar que a imortalidade possui o *status* de arquétipo na medida em que sua expressão é um fenômeno coletivo, influencia comportamentos e que consiste em “[...] imagens naturais

gravadas no espírito humano, e com base nas quais este forma os seus juízos” (JUNG, 1984, p. 71-72). Conceber a imortalidade não diz necessariamente, portanto, sobre a *hybris* humana de tornar-se permanente e indestrutível; antes, ela aponta para um cenário muito mais vasto do que as ingenuidades humanas. Ela traz uma abrangência universal a partir do individual e que se manifesta pelo desejo inato de sempre existir. Psicologicamente, a imortalidade psíquica aponta para uma terra desconhecida; assim como o universo físico em suas dimensões astronômicas traz o espanto e o assombro, o universo psíquico em suas dimensões anímicas traz igualmente um sentimento de profundidade inigualável. Esse assombro, tanto para dentro quanto para fora, é o que aguça o sentido de participar do processo criativo da vida em todas as atividades que concernem ao humano.

As diversas experiências que envolvem o assunto trazem ao pesquisador importantes desafios:

saber de que modo se deve, afinal, interpretar estas experiências é um problema que supera a competência de uma ciência empírica e ultrapassa nossas capacidades intelectuais, pois, para se chegar a uma conclusão, é preciso que se tenha necessariamente também a experiência real da morte. Este acontecimento, infelizmente coloca o observador numa situação que lhe torna impossível transmitir uma informação objetiva de sua experiência e das conclusões resultantes (JUNG, 1984, p. 364);

[...] a psicologia precisa ainda de digerir certos fatos parapsicológicos, o que não o fez até agora. Quer dizer, parece que a psique inconsciente possui qualidades que projetam uma luz inteiramente singular sobre sua relação com o espaço e o tempo. Refiro-me aos fenômenos telepáticos espaciais e temporais que, como sabemos, é mais fácil ignorar do que explicar. [...] A limitação da consciência no tempo e no espaço é uma realidade tão avassaladora, que qualquer desvio desta verdade fundamental é um acontecimento da mais alta significação teórica, pois provaria que a limitação no tempo e no espaço é uma determinante que pode ser anulada. O fator anulador seria a psique, porque o atributo espaço-tempo ligar-se-ia a ela, conseqüentemente, no máximo como qualidade relativa e condicionada. Em determinadas circunstâncias, contudo, ela poderia romper a barreira do tempo e do espaço, precisamente por causa de uma qualidade que lhe é essencial, ou seja, sua natureza transespacial e transtemporal (JUNG, 1984, p. 365).

Jung traz a experiência de Joseph Banks Rhine (J. B. Rhine), botânico e parapsicólogo americano, que levou a sério o estudo da percepção extra-sensorial e também da psicocinese⁸³. Junto com sua equipe, Rhine levou a termo uma série de

⁸³ Também conhecida como telecinese, diz respeito a “uma ação mecânica diferente das forças mecânicas conhecidas, que se produz sem contato, a distância, em determinadas condições, sobre objetos ou pessoas” (PAULA, 1970, p. 115).

experimentos usando o baralho Zener⁸⁴. A dinâmica se inicia quando o participante é solicitado a permanecer em uma sala silenciosa, as cartas são embaralhadas e ele tentará identificar qual é o símbolo em cada carta sem vê-la, usando suas supostas habilidades psíquicas. O pesquisador registra a taxa de acertos e de erros do participante e os resultados são analisados estatisticamente para determinar se as suas tentativas são melhores do que o acaso. O teste é repetido várias vezes, e a probabilidade de acertar aleatoriamente é de 20%. Portanto, se o participante tiver uma taxa de sucesso significativamente maior do que este percentual, isso pode indicar a presença de habilidades psíquicas ou telepatia. Jung estava interessado em explorar a relação entre a psique e o mundo externo e acreditava que a telepatia e os outros fenômenos psíquicos poderiam ser uma forma de acessar informações que não estão disponíveis por meio dos canais sensoriais comuns.

Jung sugeriu que estes fenômenos poderiam ser explicados pelo princípio da sincronicidade o qual descreveu como um princípio de coincidências significativas que não podem ser explicadas por causa e efeito. “O princípio da sincronicidade nos afirma que os termos de uma coincidência significativa são ligados pela *simultaneidade* e pelo *significado*” (JUNG, 1988, p. 53-54, grifo do autor). O termo *simultaneidade*, isoladamente, é um sincronismo, quando simplesmente dois ou mais eventos ocorrem ao mesmo tempo; a *simultaneidade* simplesmente descreve uma relação temporal. No entanto, o termo *significado* vai conduzir-nos a um outro caminho, ou seja, o de que quando dois eventos ocorrem ao mesmo tempo ou quase ao mesmo tempo e possuem entre eles uma conexão significativa. Em outros termos, psicologicamente, a definição expressa uma conexão entre a situação psíquica do sujeito e sua correspondente materialidade, munindo a percepção de que o mundo de dentro e o mundo de fora estão ligados pelo sentido. A *simultaneidade* por si só não implica qualquer significado para os eventos.

Quando pensamos a imortalidade psíquica, Jung vai nos deixar pistas que poderemos usar em benefício de nossa compreensão. “A sincronicidade possui certas qualidades que podem ajudar-nos a esclarecer o problema corpo-alma” (JUNG, 1988, p. 71). O problema ao qual Jung se refere está na natureza filosófica de um debate que busca compreender como mente e corpo se inter-relacionam considerando a aparente

⁸⁴ Em homenagem ao psicólogo americano Karl Edward Zener (1903-1964), pesquisador da percepção e colaborador de J. B. Rhine. O baralho Zener é composto de 25 cartas, cada uma podendo conter um desses cinco símbolos: o círculo, o quadrado, a estrela, a cruz ou as linhas onduladas.

incompatibilidade entre os aspectos físicos e mentais da experiência humana. A principal questão do problema corpo-alma é se a mente ou alma é uma entidade imaterial, separada do corpo, que pode existir independentemente e que interage com ele por meio de algum tipo de conexão causal; ou se mente e corpo são fundamentalmente a mesma coisa, sendo as experiências mentais o resultado das complexas interações entre os neurônios no cérebro não havendo a necessidade de uma substância não física separada que faça a mediação entre as duas instâncias; portanto, a mente seria considerada como um epifenômeno do corpo.

Pensemos que o corpo enquanto matéria, do ponto de vista da física clássica, possui massa e ocupa um lugar no espaço; seus componentes em termos de átomos e moléculas vão compor os tecidos, órgãos e demais estruturas. Embora o corpo seja composto de matéria física, é importante observar que a matéria não é equivalente ao próprio corpo. A matéria é uma substância física, enquanto o corpo é uma entidade biológica complexa, capaz de realizar uma ampla gama de funções e processos necessários à vida. No entanto, a ideia aqui é mostrar a natureza dual do homem sendo o corpo um dos aspectos. A psique é considerada imaterial ou não física porque não é diretamente observável ou mensurável por meios físicos. Embora o cérebro e sua atividade possam ser estudados com ferramentas científicas, a experiência subjetiva da consciência, dos pensamentos e das emoções não pode ser diretamente observada ou medida da mesma forma que a matéria física. O campo das neurociências fez avanços significativos na compreensão dos processos biológicos e físicos subjacentes à mente e à consciência humanas, relacionando os vários aspectos da psique, como emoções, pensamentos e experiências, a padrões específicos de atividade cerebral e conexões neurais. Além disso, alterações no cérebro, como lesões, doenças ou medicamentos, podem ter impactos significativos na psique; mas, tal fato não habilita concluir que a psique seja um atributo proveniente das atividades cerebrais e sim de que estejam inter-relacionados de alguma forma. Embora o cérebro seja o substrato físico subjacente à psique, os dois não são idênticos.

Posto isto, nos sentimos a vontade para trilhar o caminho da psique em sua possibilidade de permanência mesmo após a morte do corpo; para que isto seja possível, os fenômenos de comunicação dos espíritos e das OBEs são o universo propício a este estudo investigativo.

Muitas vezes temos observado que as discussões se atém exclusivamente àqueles indivíduos que se reportam como dotados da habilidade de se comunicarem

com os espíritos; o argumento usado para a contestação desta habilidade é o de que há uma predisposição destas pessoas ao fenômeno por estarem sugestionadas pela crença prévia da existência de espíritos. Por conseguinte, a experiência estaria eivada de condicionantes subjetivas e, portanto, abertas à interpretação. Muitos céticos e cientistas argumentam que tais experiências são mais prováveis de serem explicadas por fatores psicológicos ou fisiológicos, como sugestionabilidade, alucinações ou vieses cognitivos. No entanto, essa forma de se posicionar não aproxima o estudioso do fenômeno, pois, de igual forma, existe uma crença prévia de que os espíritos não existem o que é tão questionável quanto aquela. Toda crença é uma assunção de veracidade ou probabilidade. Mas, isto não é conhecer ou saber. É necessário um esforço cognitivo e, porque não dizer, emocional, para ir na direção dos fenômenos que desafiam os nossos fundamentos.

Existe uma outra ordem de fenômenos no qual indivíduos, crentes ou não em espíritos, passam pela experiência de serem “procurados”, ou seja, nas diversas circunstâncias da vida são reportados que tais espíritos fazem contato e mostram-se visíveis ou comunicam algo. A percepção dos contatados aponta para uma convicção de que essas experiências são de uma natureza singular posto que parecem provenientes de uma realidade distinta da nossa e cuja repercussão do ponto de vista psicológico e emocional foi capaz de no mínimo questionar os próprios parâmetros. De igual forma, as experiências extracorpóreas lúcidas conhecidas como OBEs e NDEs são igualmente desafiadoras. Elas são experiências cujos relatos são aqueles em que a própria pessoa se percebe consciente em uma condição em que o corpo está inerte, seja nos períodos de sono, de práticas meditativas ou de situações limites como as paradas cardíacas, por exemplo. Nessas circunstâncias a pessoa ela mesma testemunha a permanência da consciência mesmo com a inatividade do corpo.

Ao longo das leituras diversas, percebemos que Jung tinha uma abertura ao tema maior do que supusemos. Em uma carta ao Dr. Fritz Künkel (1889-1956), datada de 10 de julho de 1946, na qual ele agradece a este o envio de alguns livros de autoria de Stewart Edward White (1873-1946), Jung em um determinado trecho comenta o quanto é difícil saber se os fenômenos dizem respeito aos espíritos ou se se trata de personificações de conteúdos inconscientes. Diz Jung,

certa vez conversei longamente em Nova Iorque com um amigo de William James, Prof. Hyslop, sobre a questão da prova de identidade. Ele admitiu que, considerando todos os fatores, a totalidade desses fenômenos metafísicos seria melhor explicada pela hipótese dos espíritos do que pelas qualidades e peculiaridades do inconsciente. Com base em minhas próprias experiências,

preciso dar-lhes razão neste aspecto. Em cada caso particular preciso ser necessariamente cético, mas no geral devo conceder que a hipótese dos espíritos traz melhores resultados na prática do que outra qualquer (JUNG, 2002a, p. 35).

Esse posicionamento de Jung mostra sua rendição relativa ao desconhecido e que ainda que não compreenda esses fenômenos, ele inaugura um caminho para que sejam considerados como plausíveis e com isso, deixa em aberto que os espíritos possam nos esclarecer acerca da imortalidade psíquica. De fato, é compreensível que Jung se veja confuso com a complexidade das aparições e comunicações dos espíritos. Estes fenômenos intrigantes parecem traduzir a vocação inata do homem para imaginar a imortalidade; seja um cientista ou religioso, seja um ateu ou crente, a imortalidade pode ser criticada, negligenciada ou subestimada, mas jamais ignorada. Há, portanto, uma predisposição, uma inclinação para produzir imagens e ideias que contemplem a perspectiva de que algo em nós não morre, que é capaz de transcender as barreiras do tempo e do espaço e nos reconectar à chamada força criativa original, nomeemos de Deus ou qualquer outro termo que a represente. Essa inclinação já veio conosco, não sendo, portanto, o resultado de uma aquisição relacionada à uma experiência pessoal. A estrutura psicológica do homem “denuncia” que as experiências espontâneas da psique, a exemplo do tema da imortalidade, pertencem a um substrato que Jung denominou de inconsciente coletivo. Este termo diz respeito à camada mais profunda da psique inconsciente na qual se encontram os arquétipos. Enquanto núcleos energéticos de uma herança ancestral das experiências humanas fundamentais eles atuam em nossos pensamentos, comportamentos e emoções e podem ser observados de várias formas, como nos mitos, símbolos e sonhos.

Os estímulos sensoriais do mundo vão impressionar a atividade psíquica convocando os sujeitos a atuar conforme sua própria predisposição; em outros termos, o arquétipo “atua, destarte, como mapas projetados sobre o mundo pela psique, e deles surgem as mais poderosas e eternas ideias na arte, na religião, na filosofia e na ciência” (CLARKE, 1993, p. 156). A ideia da imortalidade surge, portanto, como fruto da experiência humana no mundo em que pese a percepção da finitude enquanto uma consequência natural do estar vivo. A predisposição humana de conceber a imortalidade psíquica é uma indicação da atuação do arquétipo na medida em que essa atitude representa a própria construção de sentidos que posiciona o indivíduo e o coletivo no mundo. Em outros termos, a imortalidade psíquica, em sua proposta de

inextinguibilidade da psique diante da mortalidade do corpo, vai trazer em relevo o reconhecimento da dualidade essencial do ser humano: o homem é corpo e psique, dotado, portanto, de uma natureza material e uma natureza imaterial e, juntos, em uma complexa cooperação, formam a natureza humana. Não há, por conseguinte, nenhum alinhamento a uma hierarquia que coloque a psique em um lugar de maior proeminência que o corpo. Antes, o que se destaca é a qualidade distintiva de ambos: o corpo físico está sujeito à decadência e à morte e a psique, como parte imaterial do homem e, portanto, não subordinado às leis físicas e biológicas, propõe-se aqui a sua persistência além da morte física.

Falar de natureza humana é referir-se às características, qualidades e tendências inatas que são típicas dos seres humanos, independentemente de cultura, raça, gênero ou outros fatores externos e que dizem respeito às várias maneiras pelas quais pensam, sentem e se comportam. Nessa breve descrição está a ideia de que corpo e psique operam de maneira contínua, porém, esta perpetuidade cessa quando as funções vitais do corpo também cessam. Neste ponto, buscamos a inspiração de Pietro Ubaldi (1886-1972), filósofo e escritor italiano, que se mudou para o Brasil no início dos anos 50, tendo suas obras enfocando tópicos como a ciência, a filosofia, a religião e a espiritualidade; através delas buscou pôr em diálogo ciência e religião, razão e fé. Diz Ubaldi (1979):

se a natureza se mostra de uma suprema indiferença diante da morte, é porque esta, substancialmente, *nada destrói*, tanto que, não obstante as contínuas mortes, a vida continua, triunfante. A morte nada destrói nem do que é matéria, nem do que é do espírito. (UBALDI, 1979, p. 284, grifo do autor).

a morte, com efeito, não lesa o princípio da vida, que permanece intacto e é continuamente rejuvenescido devido à sua renovação contínua através da morte. Se a natureza não teme e não foge à morte, é porque está *em condição de vida* e aquela nada perde de sua íntima economia. A natureza sabe que a substância é indestrutível; que nada jamais se pode perder quer como quantidade como qualidade; sabe que tudo ressurgirá da morte: ressurgirá o corpo, no ciclo dos escâmbios e ressurgirá o espírito no psiquismo director (*sic*) (UBALDI, 1979, p. 284-285, grifo do autor).

A morte é percebida, aos olhos humanos, um tanto impiedosa, no sentido de que ela é muitas vezes imprevisível e acontece de forma avassaladora. Ainda que pese o sofrimento que envolve o tema, Ubaldi (1979) traz um olhar impessoal à morte na medida em que ela não discrimina com base em características ou circunstâncias pessoais, ou seja, a morte é uma parte inevitável da experiência humana que afeta a todos os indivíduos igualmente. Isso implica que as forças da natureza não têm

nenhuma percepção consciente ou vontade de agir, mas operam de acordo com padrões e princípios que lhe são próprios. Nessa perspectiva, a morte não destrói alguma coisa, mas marca uma transição de uma forma de existência para outra. Von Franz (1991) traz uma importante colaboração neste ponto quando aborda os sonhos e a morte.

a análise de pessoas idosas revela uma grande abundância de símbolos oníricos, cuja função é prepará-las psiquicamente para a morte iminente. Como Jung enfatizou, a psique inconsciente não presta muita atenção ao término abrupto da vida do corpo e se comporta como se a vida psíquica do indivíduo, isto é, o processo de individuação, simplesmente continuasse. No entanto, há sonhos que indicam simbolicamente o fim da vida corporal e a continuação explícita da vida psíquica após a morte. O inconsciente obviamente "acredita" nessa possibilidade (VON FRANZ, 1991, p. 11).

Ambos os autores, mesmo partindo de campos de conhecimento distintos, trazem a perspectiva de que sobrevivendo a morte, encontrar-se-á o corpo destituído do princípio diretor que o animava em momento prévio e que agora jaz inerte. Ubaldi (1979) reforça esse entendimento: “não importa que o fenômeno se oculte no imponderável e assim escape aos vossos sentidos e meios de observação. Havia um psiquismo animador, e agora já não há” (UBALDI, 1979, p. 285).

A vida e a morte são fenômenos que pertencem a todos os seres vivos e representam igualmente um verdadeiro campo atrator para estudo e pesquisa, em particular o que acontece à psique quando morremos. Jung tinha em mãos uma quantidade considerável de material empírico acerca do tema e, para lidar com tudo isto era imperioso estar atento ao que o inconsciente tinha a dizer sobre isto. Ele vai dizer que “o inconsciente nos dá uma oportunidade, pelas comunicações e alusões metafóricas que oferece. É também capaz de comunicar-nos aquilo que, pela lógica, não podemos saber” (JUNG, 1991, p. 262). A cautela de Jung, no entanto, com essas comunicações se justifica dado o seu caráter muitas vezes incerto ou impreciso. Jung vai ponderar que “é preciso, no entanto, preservar o espírito crítico e lembrar-se de que ‘comunicações’ dessa espécie podem ter também um significado subjetivo, e coincidir ou não com a realidade” (JUNG, 1991, p. 264). A esperança está em que cada vez mais experiências surjam e sejam registradas para estudo comparativo e daí poder obter algo mais conclusivo. Estando ou não alinhado com a ideia de continuidade da psique no reino dos mortos, Jung sugere fortemente que cada um em sua perspectiva tenha um mito que possa se constituir em uma resolução possível para a questão, pois na medida em que assim o fazemos reconhecemos que a razão não tem resposta para tudo e nos

colocamos em posição cooperativa com o inconsciente já que ele mesmo é o proponente dessas imagens. Concluindo este ponto, Jung vai dizer que

quem acredita nisso ou lhe concede algum crédito tem tanta razão como aquele que não crê. Mas aquele que nega avança para o nada; o outro, o que obedece ao arquétipo, segue os traços da vida até a morte. Certamente um e outro estão na incerteza, mas um vai contra o instinto, enquanto o outro caminha com ele, o que constitui uma diferença e uma vantagem para o segundo (JUNG, 1991, p. 265-266).

Em outros termos, obedecer ao arquétipo é aquiescer a uma força que se coloca à consciência e que se relaciona com o nosso caminho na vida; não é um evento aleatório. Em sua abordagem energética, o arquétipo como portador de uma tensão irá tornar premente que um comportamento ou uma atitude possa acontecer a partir dele. Ignorar a atuação do arquétipo representa devolver seus conteúdos ao inconsciente e, provavelmente, em prejuízo da pessoa e, quem sabe, dos seus descendentes. Pressupomos, portanto, que a atuação do arquétipo é coincidente a um desafio, a uma questão que se coloca à consciência e que, de alguma forma, exige a busca da sua resolução e sentido. Jung, ainda que como pesquisador não se renda tão facilmente à ideia da imortalidade psíquica, ele traz sua percepção quanto ao tema: Diz Jung (1991),

posso facilmente imaginar que vivi em séculos anteriores e ao deparar com perguntas a que ainda não posso responder, supor que me é necessário nascer novamente, por não ter completado a tarefa que me foi imposta. Quando morrer meus atos me seguirão. É, pelo menos o que eu imagino. Levarei comigo o que fiz, tendo a esperança, contudo, de não chegar ao fim de meus dias com as mãos vazias (JUNG, 1991, p. 275).

Neste excerto Jung aborda tanto a sobrevivência da psique quanto a reencarnação, tema este que não traremos à discussão no presente trabalho. Fato é que Jung se permitiu aqui compartilhar sua experiência interior com a imortalidade psíquica em atenção à fidelidade ao que surge como um testemunho de fatos psíquicos cuja possibilidade de demonstração empírica pelos moldes atuais é um tanto restrita. Em outras palavras, a imortalidade psíquica, assim como a reencarnação, se configura subjetivamente a Jung como suscetível a fortes probabilidades, ainda que parem dúvidas e questionamentos sobre o tema. De qualquer forma, entendemos como promissor o fato de que a continuidade da psique não seja apenas uma narrativa mítica, mas uma vivência consciente sem as restrições do corpo, um outro modo de existir ausentes das condicionantes espaciais e temporais.

Considerar a imortalidade psíquica um arquétipo é deixar de lado os fundamentos idiossincráticos e ultrapassar as meras motivações psicodinâmicas

personais para entendê-la como uma dinâmica vital da própria psique e, portanto, psicologicamente construtora de sentidos para um quantitativo relevante de pessoas. Por este aspecto, subtraímos da concepção de imortalidade psíquica o seu aspecto meramente subjetivo e passamos a pensá-la como um impulso interior que emana do próprio arquétipo; se a expressão do arquétipo ela é viabilizada ou suprimida, cabe ao arbítrio de cada um.

Um fato que constatamos na leitura persistente sobre o tema nas Obras Completas foi a evidente bifurcação de Jung em relação a si próprio e também à natureza dual do seu objeto de pesquisa: a psique. Na introdução do livro *O Eu e o Inconsciente*, Jung (1987a) faz a seguinte reflexão:

como a psique constitui um dado irracional, não podendo ser equiparada a uma razão mais ou menos divina, não é de estranhar-se que na experiência psicológica encontremos, com extrema frequência, processos e vivências alheios à nossa expectativa racional e por isso mesmo rejeitados pela atitude racionalista de nossa da nossa consciência. Tal mentalidade não é adequada à observação psicológica e é profundamente anticientífica. Não devemos sugerir à natureza o que deve fazer, se quisermos observar seu comportamento espontâneo (JUNG, 1987a, p. VIII).

Nesta e em outras passagens Jung se coloca em disponibilidade acolhedora aos fenômenos; todavia, percebemos igualmente que quando o tema é a imortalidade psíquica, as tensões surgem tendo em vista que o assunto é vizinho da metafísica e impõe ao cientista da alma alguns critérios e cuidados. Vejamos o que ele diz no mesmo livro sobre a imortalidade:

[...] a “imortalidade” significa apenas uma atividade psíquica que ultrapassa os limites da consciência. O “além-túmulo” ou o “depois da morte” significam psicologicamente o “além da consciência”. Nada mais poderiam significar, uma vez que a afirmação da imortalidade só pode ser feita por um homem vivo que, por isso mesmo, não está em condições de pontificar acerca de uma situação “além-túmulo” (JUNG, 1987a, p.67).

Neste trecho Jung usa a palavra “apenas” e ela tem o sentido reducionista do “nada mais que” que ele tanto criticava. Isto mostra o quanto é difícil se colocar em uma posição sem deslocar a outra. A afirmativa de que só um homem vivo pode testemunhar a imortalidade aponta três caminhos: 1) se alguém está em pleno funcionamento de suas funções vitais, logo não poderia atestar a imortalidade uma vez que não passou pela morte e, ainda que tivesse passado, em tese, não poderia dar a demonstração de sua veracidade; 2) pensar na possibilidade de evidenciar a realidade do “além-túmulo” é pensar que a morte do corpo não trouxe a morte da psique que, por conseguinte, digamos, estaria habitando o reino psíquico; para que sua imortalidade possa ser

atestada, seria necessária a atividade volitiva-consciente do “morto” que encontraria uma forma de sensibilizar a consciência dos vivos através de algum fenômeno perceptivo, que pode ser físico (psicografia, psicopictografia, mesas girantes, telecinese, etc.) ou psíquico (sonhos, telepatia, vidência ou outro fenômeno mediúnico); 3) que quando alguém passa por uma OBE (que pode ser ou uma NDE ou uma projeção astral na qual o indivíduo voluntaria ou involuntariamente se percebe fora do seu corpo físico e, portanto, adentra conscientemente à dimensão extrafísica), tal experiência singular abre caminho para proclamar a própria imortalidade e a de outras pessoas que já se encontram “mortas”. Esses três caminhos trazem um apontamento que consideramos relevante: a psicologia é um saber que estuda a psique, e, portanto, goza de uma posição excelsa na medida em que ela se encontra presente em todas as experiências humanas e em todas as relações de sentido que criamos através dos outros saberes. Entendemos que os esforços dedicados a uma compreensão cada vez maior da psique abrangem dimensões que vão além das percepções conscientes e do que conseguimos conhecer sobre nós e sobre a natureza até o presente momento; e, igualmente acreditamos fortemente que a psicologia não pode deixar de trazer os temas relacionados ao transcendente por justamente ofertarem um vigoroso percurso para os propósitos investigativos.

A ideia de uma realidade fundamental subjacente, que influencia a psique e que está além dos limites da experiência cotidiana do mundo, se associa aos conceitos espirituais ou metafísicos, como a alma, Deus ou o inconsciente coletivo. Em outros termos, é pensar a psique como um espaço de experiência do numinoso que é, à semelhança das vivências místico-espiritualistas, um encontro com uma dimensão que transcende o ego individual e conecta a pessoa com algo maior do que ela mesma e, portanto, representa certos aspectos da experiência humana que estão além do domínio da observação empírica. A leitura psicológica dessa base transcendental repousa em uma perspectiva na qual a estrutura psíquica contempla uma dinâmica que traz uma abundante fonte de possibilidades de transformação e cura, capaz de fornecer aos indivíduos um senso mais profundo de significado e propósito na vida. O numinoso é uma experiência advinda do encontro com um poder desconhecido, aquele que deriva dos motos compensatórios próprios do inconsciente em direção à consciência, visando integrar aspectos da psique que haviam sido reprimidos ou ignorados. O que nos chama a atenção é que há um movimento constante de proposituras de renovação em direção

ao ser si-mesmo à semelhança de um desígnio para o desenvolvimento psíquico rumo às profundidades.

O Self, enquanto arquétipo, é um conceito psicológico que representa a totalidade da psique ou personalidade de um indivíduo, um ideal de integração das dualidades antagônicas da psique, mas, nem por isso, inconciliáveis. Embora o arquétipo do Self e a imortalidade possam parecer não relacionados à primeira vista, ambos falam de um desejo humano fundamental de transcendência e permanência. O Self representa uma necessidade profunda de um senso de identidade e propósito que vai além do ego individual, enquanto a imortalidade representa um desejo de continuação da existência além das limitações finitas da vida humana. No entanto, é importante observar que o arquétipo do Self não implica necessariamente uma crença na imortalidade literal. Em vez disso, fala de uma necessidade mais simbólica e psicológica de um senso de conexão com algo maior do que si mesmo. Da mesma forma, o desejo de imortalidade pode ser visto como uma expressão metafórica de uma necessidade de transcendência ou busca de significado e propósito na vida.

Fica a questão: será que as imagens que a psique aponta acerca da imortalidade, seriam elas coincidentes com os fatos vivenciados por aqueles que tiveram uma NDE/OBE? E seriam elas coincidentes também com a escrita doutrinal de Kardec? Vejamos o que diz o codificador com relação a suposta perda da individualidade ao reingressar no chamado mundo espiritual:

os que pensam que, pela morte, a alma reingressa no todo universal estão em erro, se supõem que, semelhante à gota de água que cai no oceano, ela perde ali a sua individualidade. Estão certos, se por todo universal entendem o conjunto dos seres incorpóreos, conjunto de que cada alma ou Espírito é um elemento. Se as almas se confundissem num amálgama só teriam as qualidades do conjunto, nada as distinguiria umas das outras. Careceriam de inteligência e de qualidades pessoais quando, ao contrário, em todas as comunicações, denotam ter consciência do seu eu e vontade própria. A diversidade infinita que apresentam, sob todos os aspectos, é a consequência mesma de constituírem individualidades diversas. Se, após a morte, só houvesse o que se chama o grande Todo, a absorver todas as individualidades, esse Todo seria uniforme e, então, as comunicações que se recebessem do mundo invisível seriam idênticas. Desde que, porém, lá se nos deparam seres bons e maus, sábios e ignorantes, felizes e desgraçados; que lá os há de todos os caracteres: alegres e tristes, levianos e ponderados etc., patente se faz que eles são seres distintos. A individualidade ainda mais evidente se torna, quando esses seres provam a sua identidade por indicações incontestáveis, particularidades individuais verificáveis, referentes às suas vidas terrestres. Também não pode ser posta em dúvida, quando se fazem visíveis nas aparições. A individualidade da alma nos era ensinada em teoria, como artigo de fé. O Espiritismo a torna manifesta e, de certo modo, material (KARDEC, 2013, p. 116).

Em outros termos, para que a vivência arquetípica da imortalidade pudesse ser conhecida ou de alguma forma relatada aos vivos, era necessário que o comunicante se percebesse consciente de si e de sua condição. Estando ele imerso em um oceano, diluído e indistinguível, seria, portanto, nula a possibilidade de alguma intenção volitiva ou ato que materializasse essa intenção; mais do que isto, seria incapaz de diferenciar-se a si mesmo deste oceano em que se encontra imerso e, portanto, jazeria inconsciente. Portanto, o codificador está se referindo a um indivíduo, a um espírito que voluntariamente se expressa e quer se fazer ouvido a um outro interlocutor, um vivo. No caso de uma NDE/OBE, da mesma forma que o comunicante falecido, existe a percepção de que a consciência igualmente permanece já que puderam relatar situações concretas e objetivas do estado de vigília assim como do chamado mundo espiritual, na medida em que é possível, através dessas vivências, haver aparição de espíritos sejam eles familiares ou não.

O estudo profundo da psique nos leva a terrenos imprevisíveis. O esforço de afastar este estudo dos chamados temas metafísicos ou ocultos tem se mostrado em vão, pois não é possível ignorar as experiências relatadas mundo a fora e também em nossos consultórios de atendimento. Elas nos desafiam a cada momento, nos impõem níveis de dificuldade que nos espantam; enfim, assim a psique, nosso dileto objeto de estudo, parece às vezes escapar a qualquer tentativa de circunscrição teórica definitiva. E quando achamos que elucidamos algum ponto, um novo caso parece desarrumar o que costumamos tanto para organizar.

Jung deixou a porta entreaberta para todos aqueles que desejam seriamente pesquisar a psique em seus cenários mais pantanosos; mas eles não são pantanosos em si, mas, muito provavelmente nossos pressupostos talvez o sejam. A metafísica tem sido o irmão indesejável a aparecer de quando em vez no panorama dos estudos da psique. Talvez a psicologia possa aliar-se a este aspecto sombrio do seu campo de estudo em prol do nobre propósito do desvelamento da alma.

Gostaríamos de concluir este desenvolvimento, trazendo uma citação de Ubaldi (1979) que pode nos auxiliar em outras possibilidades de estudo: “assim como o que não morre não pode ter nascido, também o que existia antes não pode morrer. O que não nasceu com a vida, com a vida não morre” (UBALDI, 1979, p. 285-286).

Considerações Finais

O presente trabalho procurou dialogar com as multifacetadas experiências de Jung com os mortos, em intenção de uma ampliação das fronteiras que cercam as discussões sobre a imortalidade psíquica. Nossa proposta não foi a de convencimento e sim a de percorrer um caminho sobre um tema cativante e que a psicologia analítica, em nosso auxílio, contribuiu para lançar luz sobre os desafios do desenvolvimento.

A imortalidade psíquica é um estudo multidisciplinar; entendemos que a psique possui uma profundidade inabarcável para um único saber. Mas, devemos reconhecer igualmente que Jung abriu muitas possibilidades de caminhos, cada um em sua contribuição potencial em nome de uma maior compreensão.

Existem muitas perspectivas diferentes sobre a imortalidade. Algumas pessoas acreditam na imortalidade física, ou seja, que é possível viver para sempre em um corpo físico. Outras acreditam em alguma forma de imortalidade espiritual, em que a alma ou o espírito da pessoa continua a existir após a morte física. Há também quem defenda que a imortalidade é simplesmente uma ilusão, e que a morte é inevitável e é uma parte natural do ciclo da vida. Seja qual for a convicção de cada um, a imortalidade psíquica não pode estar excluída dos estudos e pesquisas em psicologia.

Jung pensava a imortalidade no sentido psicológico. A ideia de que o inconsciente coletivo inclui uma predisposição para imaginar a imortalidade psíquica sugere que existem elementos fundamentais na psique compartilhados por toda a humanidade que podem influenciar as formas como concebemos a continuidade da psique além da vida física. Em outros termos, a recorrência desses arquétipos em mitos e religiões evidencia uma predisposição psicológica para imaginar algo além da mortalidade. Essa inclinação indica uma necessidade universal de sentido e que motiva a ideia de imortalidade psíquica como uma resposta, conferindo significado à existência individual e coletiva. Isto quer dizer que tendemos a atualizar a experiência arquetípica da imortalidade no decurso da trajetória humana através da persistência desses padrões, ou seja, sua presença constante na psique ao longo das gerações mostra que os arquétipos são imortais no sentido de que se fazem presentes através de uma herança psíquica ancestral. Esses padrões são intrínsecos à natureza humana e transcendem as fronteiras individuais e temporais, mas, no entanto, estão a serviço de um processo que envolve a integração consciente desses conteúdos.

Quando estudou os fenômenos parapsicológicos, Jung apontou que o inconsciente não é limitado pelo tempo ou espaço, ou seja, ao considerar tais

fenômenos, Jung estava aberto à possibilidade de que, em certos casos, a psique pudesse acessar informações ou experiências além dos limites do espaço e do tempo convencionais. O interesse de Jung nos fenômenos parapsicológicos pode ser visto como uma extensão de sua abordagem mais ampla à psique e à exploração das fronteiras da experiência humana. Portanto, os estudos parapsicológicos surgem em um contexto que estuda os fenômenos psíquicos que estão além do alcance das explicações convencionais fornecidas pela ciência tradicional e que muitas vezes encontram interseções com a psicologia e, em alguns casos, com a física.

A sincronicidade e os fenômenos paranormais tangenciam uma base comum representada pelo termo acausalidade que tensiona a ideia de que todos os eventos estão interligados por meio de relações de causa e efeito claras e mensuráveis. Em vez disso, sugere que há formas de conexão mais sutis ou significativas que transcendem a causalidade linear; em outras palavras, em uma situação acausal, não há uma conexão causal direta que explique a ocorrência simultânea ou inter-relação de eventos. Especificamente, no conceito de sincronicidade os fenômenos desafiam as fronteiras convencionais entre o físico e o psíquico. A sincronicidade, por definição, destaca a conexão entre eventos internos (psíquicos) e externos (no mundo físico), propondo que estão significativamente relacionados e, portanto, que existe uma ordem subjacente por detrás do fenômeno. Em outras palavras, é a percepção de que dois eventos aparentemente não relacionados estão ligados de uma forma que ressoa com a experiência ou o estado emocional do observador. Essa experiência de conexão é altamente subjetiva e pessoal, e o significado atribuído a ela pode variar amplamente entre indivíduos. A sincronicidade, como concebida por Jung, reconhece a importância da subjetividade na interpretação dessas conexões e sugere que elas podem ter um valor simbólico e psicológico profundo para o indivíduo.

A visão dos mortos, assim como outros fenômenos paranormais, é considerada anômala por estar além do escopo da compreensão científica atual e muitas vezes desafiam explicações estabelecidas na medida em que tais vivências parecem transcender as leis naturais conhecidas. Algumas pessoas relatam ter experiências perceptivas que envolvem a presença ou a aparição de seres que estão associados a pessoas falecidas. Isso pode ocorrer em sonhos, visões, sensações de presença ou outras formas de experiências que não se encaixam facilmente nas explicações científicas tradicionais.

Essas aparições referem-se a supostas manifestações visuais, auditivas ou sensoriais de entidades ou energias que muitas pessoas associam a seres espirituais, fantasmas ou almas de pessoas falecidas. As crenças e interpretações sobre aparições de espíritos variam amplamente de cultura para cultura, e muitas religiões têm suas próprias explicações e interpretações para esses fenômenos. Algumas pessoas consideram essas experiências como evidências de uma vida após a morte, enquanto outras as interpretam como manifestações de energia ou eventos inexplicados. Muitas experiências que são interpretadas como aparições de espíritos também podem ter explicações psicológicas, ambientais ou fisiológicas. Existem religiões que ensinam a existência de uma vida após a morte, onde a alma transcende o corpo físico e continua a existir em um plano espiritual. As visões sobre o que acontece após a morte variam amplamente.

Ernesto Bozzano, referência em pesquisas dos vários tipos de fenômenos paranormais, percebia que eles forneciam evidências de que a consciência poderia existir independentemente do corpo físico e que a personalidade humana poderia continuar a existir após a morte. Um dos seus principais argumentos era que a personalidade humana não poderia ser reduzida a processos puramente físicos no cérebro; e que havia um aspecto não físico da consciência humana que não podia ser explicado pela ciência materialista. Ele também argumentou que os fenômenos paranormais que estudou não eram facilmente explicáveis por teorias psicológicas ou fisiológicas convencionais. Jung também assim o admitiu.

Chico Xavier, conhecido médium brasileiro, acreditava que a alma humana é eterna e que a morte é apenas uma transição do mundo físico para o reino espiritual; sua habilidade mediúnica se expressava através da psicografia ou escrita automática, um processo no qual era possível que um espírito assumisse o controle de sua mão e escrevesse mensagens. Ele acreditava que essas mensagens forneciam evidências da existência de um reino espiritual e da sobrevivência da consciência após a morte.

Esses exemplos apontariam a capacidade dos mortos de não só se mostrarem visíveis como também de comunicarem alguma coisa aos vivos. Psicologicamente, essa ideia quando compreendida imaginalmente traz a perspectiva de um diálogo entre consciente e inconsciente remetendo, portanto, a um olhar simbólico. A ideia de dialogar com os mortos pode ser vista, portanto, como uma representação simbólica de lidar com aspectos não resolvidos, memórias ou questões emocionais ligadas a experiências não elaboradas na psique. Os mortos, quando aparecem em sonhos,

imaginação ativa ou em diálogos simbólicos, podem ser considerados como figuras representativas de conteúdos inconscientes. Essas figuras podem assumir a forma de pessoas que já morreram, pois representam partes de nós mesmos ou aspectos da psique que foram relegados ao inconsciente. Portanto, quando alguém se envolve em um diálogo com os mortos, isso pode ser interpretado como uma tentativa do inconsciente de trazer à tona aspectos da personalidade que precisam ser integrados.

Este cenário ganha uma complexidade maior quando pensamos os mortos não somente do ponto de vista do inconsciente pessoal, mas também do inconsciente coletivo. Como já o dissemos, Jung no Livro Vermelho vai descrever suas próprias experiências pessoais no processo de individuação cujo sentido psicológico se expressa numa jornada em direção à integração dos elementos conscientes e inconscientes da psique. No decorrer desse Livro, Jung narra uma série de encontros com figuras da história, algumas das quais são personificações do inconsciente coletivo. Salomé e Elias são exemplos dessas figuras que Jung encontra em suas visões durante esse período. Essas figuras desempenham papéis simbólicos e representam aspectos específicos do inconsciente. Salomé, por exemplo, é frequentemente associada à dança da morte e à feminilidade perigosa. Elias, por outro lado, é uma figura bíblica que está relacionada a profecias e transformações. Essas figuras, embora possam ter origens antigas e mitológicas, estão "vivas" de uma forma psicológica e simbólica no inconsciente coletivo; são, de certa forma, atemporais e continuam a exercer influência sobre a psique humana, emergindo em sonhos, fantasias e experiências individuais. Embora essas figuras possam ser consideradas "mortas" no sentido literal ou histórico, elas permanecem "vivas" como expressões simbólicas e psicológicas que continuam a influenciar a experiência humana. Esse é um aspecto do entendimento de Jung sobre como o inconsciente coletivo opera e como certos temas e símbolos persistem através das gerações.

Outra figura mencionada por Jung é Izdubar que é uma adaptação do nome babilônico de Gilgamesh, um personagem importante na mitologia suméria e babilônica. O épico de Gilgamesh é uma das obras literárias mais antigas conhecidas, e Gilgamesh é retratado como um rei lendário, um herói que busca a imortalidade. Izdubar é mais um exemplo de como figuras mitológicas, embora possam ter origens antigas, permanecem "vivas" na psique humana como expressões simbólicas e psicológicas. Esses personagens não são considerados "mortos" no sentido de não terem

mais relevância; pelo contrário, eles são vistos como vivos e ativos no inconsciente, continuando a influenciar a psique humana.

Na perspectiva de C G Jung, personagens históricos, mitológicos ou arquetípicos têm uma existência tanto no inconsciente coletivo quanto na consciência individual. Eles podem se manifestar de maneiras específicas nas experiências individuais. Quando Jung trabalha com figuras como Salomé, Elias ou Izdubar no Livro Vermelho, ele não está apenas abordando mitos ou entidades do passado distante. Essas figuras se tornam veículos simbólicos para explorar aspectos profundos e muitas vezes desconhecidos da psique individual. Elas representam arquétipos universais que têm ressonância tanto na experiência coletiva quanto na experiência única de cada pessoa. O processo de individuação, como proposto por Jung, envolve a integração desses elementos do inconsciente coletivo na consciência individual. Ao lidar com esses arquétipos, a pessoa pode ganhar uma compreensão mais profunda de si mesma e alcançar um estado maior de completude. Essa abordagem reconhece a interconexão entre a experiência pessoal e os elementos universais presentes no inconsciente coletivo. Assim, personagens históricos ou mitológicos, mesmo que pertençam a uma narrativa cultural mais ampla, podem se tornar ativos e significativos de maneira única na jornada psicológica individual.

Com essas considerações em mente, procurei trazer o tema da imortalidade psíquica para o presente trabalho. Do ponto de vista epistemológico, a consideração da persistência dos conteúdos psíquicos, mesmo após a morte do corpo, pode ser abordada como um elemento relevante na discussão sobre a imortalidade psíquica. A persistência dos conteúdos psíquicos pode ser vista como uma sugestão de que a psique, ou pelo menos parte dela, transcende a existência física do corpo. A ideia de imortalidade psíquica, no sentido de que a consciência ou a psique de uma pessoa continua a existir após a morte física, tem sido uma questão debatida ao longo da história em várias tradições religiosas, espirituais e filosóficas. Diferentes culturas têm diferentes crenças sobre o destino da psique após a morte.

Para Jung, a consciência individual é apenas uma parte da equação. Ele explorou as profundezas do inconsciente, inferindo que lá residem aspectos fundamentais da psique que transcendem o tempo de vida de uma única pessoa. O conceito de inconsciente coletivo, camada profunda onde estão os arquétipos e símbolos universais, sugere uma conexão mais ampla e atemporal. Ao considerar a imortalidade psíquica, podemos pensar que elementos fundamentais da psique, expressos através de

arquétipos, podem persistir além da vida individual. Esses padrões compartilhados, que emergem de uma fonte coletiva, poderiam representar uma continuidade da psique além da existência física.

A ideia de individuação, um processo de desenvolvimento contínuo ao longo da vida, também oferece uma perspectiva interessante. Se o objetivo é integrar todas as partes da psique, isso implica em um movimento em direção à totalidade. Pode-se argumentar que essa busca pela totalidade transcende as limitações temporais da vida física, sugerindo uma continuidade ou evolução da psique além da morte. A ideia central de Jung sobre a individuação sugere que o processo de desenvolvimento pessoal é contínuo e que a busca pela totalidade pode se estender além dos limites de uma única vida. A complexidade da psique, com seus diversos aspectos, arquétipos e camadas inconscientes, implica que uma única existência pode não ser suficiente para explorar todas as potencialidades. Se considerarmos a vida como uma jornada de descoberta e integração, então a busca pela totalidade pode se estender ao longo do tempo, talvez transcendendo as fronteiras da vida física. Isso lança luz sobre a ideia de que o desenvolvimento psicológico pode ter implicações que vão além da experiência de uma única encarnação. Claro, essa perspectiva entra em domínios especulativos e metafísicos, e a interpretação pode variar. A abordagem de Jung permite uma exploração rica e flexível dessas questões, incentivando uma compreensão mais profunda da complexidade da psique e do potencial humano.

Para concluir, este trabalho em hipótese alguma esgota as diversas possibilidades do tema. Procuramos trazer o estudo da imortalidade psíquica como um desdobramento natural da potência das investigações que Jung se lançou ao longo de mais de sessenta anos de pesquisa. O trazer o espiritismo e a mediunidade como linha argumentativa não teve o propósito de afiançar uma crença religiosa, mas sim o de pensar uma visão ampla e aberta para a vida, considerando tanto a existência no mundo material quanto a possível liberação das amarras do corpo em favor do pleno exercício da vida psíquica. Essa perspectiva expande as possibilidades de desenvolvimento pessoal para além dos limites convencionais e sugere um potencial de crescimento exponencial que se estende além da vida terrena. A ideia de que a jornada de desenvolvimento pode transcender os limites da existência física oferece uma perspectiva intrigante sobre o propósito e a natureza do crescimento pessoal. Ao homem contemporâneo, essa visão mais ampla pode influenciar a forma como abordamos desafios, aprendizados e relacionamentos ao longo da vida.

REFERÊNCIAS

- BEDRIKOW, R.; GASTÃO, W. Clínica: a arte de equilibrar a doença e o sujeito. **Revista da Associação Médica Brasileira [online]**. 2011, v. 57, n. 6, pp. 610-613. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-42302011000600003>>. Epub 12 Jan 2012. ISSN 1806-9282. <https://doi.org/10.1590/S0104-42302011000600003>. Acesso em 06 dez. 2022.
- BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOECHAT, W. O livro vermelho de C G Jung: jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BOZZANO, E. Fenômenos psíquicos no momento da morte. Tradução de Carlos Imbassahy. 8. ed. Brasília: FEB, 2020.
- BRANDÃO, J. de S. Mitologia grega. Petrópolis: Vozes, 1986, v. 1.
- BRANDÃO, J. de S. Mitologia grega. Petrópolis: Vozes, 1987, v. 2.
- CLARKE, J. J. Em busca de Jung: indagações históricas e filosóficas. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.
- COMMELIN, P. Mitologia grega e romana: um dos mais ricos patrimônios literários legados à humanidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.
- DU PREL, B. C. O outro lado da vida. São Paulo: Lake, 2012.
- ELLENBERGER, H. F. The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry. New York: BasicBooks, 1970.
- FARIA, N. O trabalho dos mortos: o livro do João. Rio de Janeiro: FEB, 1990.
- FLORES, D.Z. Hades: entre mortos e esquecidos. Joinville: Clube de Autores, 2020. E-book Kindle.
- FOUCAULT, M. O nascimento da clínica. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- FROMM, E. O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. Lamento dos mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HOELLER, S. A. A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos. São Paulo: Cultrix, 1990.
- HOLLIS, J. Assombrações: dissipando os fantasmas que dirigem nossas vidas. São Paulo: Paulus, 2017.
- JAFFÉ, A. A visão de C G Jung sobre a morte. In: _____. **A morte à luz da psicologia**. Petrópolis: Vozes, 1980.

- HAN, B. Sociedade do cansaço. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JOHNSON, R. A.; RUHL, J. M. Viver a vida não vivida. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JUNG, C. G. A energia psíquica. Petrópolis: Vozes, 1987.
- JUNG, C. G. A natureza da psique. Petrópolis: Vozes, 1984.
- JUNG, C. G. A prática da psicoterapia. Petrópolis: Vozes, 1985.
- JUNG, C. G. A vida simbólica. Petrópolis: Vozes, 2007a. vol. XVIII/I.
- JUNG, C. G. Ab-reação, análise dos sonhos, transferência. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, C. G. Cartas de C G Jung: 1946-1955. Petrópolis: Vozes, 2002a vol. II.
- JUNG, C. G. Estudos alquímicos. Petrópolis: Vozes, 2003.
- JUNG, C. G. Estudos psiquiátricos. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JUNG, C. G. História da psicologia moderna. Petrópolis: Vozes, 2020. Editado por Ernst Falzeder.
- JUNG, C. G. Memórias, sonhos e reflexões. São Paulo: Nova Fronteira, 1990.
- JUNG, C. G. Mysterium Coniunctionis. Petrópolis: Vozes, 1990a. vol. XIV/1.
- JUNG, C. G. Mysterium Coniunctionis. Petrópolis: Vozes, 1989. vol. XIV/2.
- JUNG, C. G. Mysterium Coniunctionis. Petrópolis: Vozes, 1998. vol. XIV/3.
- JUNG, C. G. O eu e o inconsciente. Petrópolis: Vozes, 1987a.
- JUNG, C.G. O homem arcaico. In: _____. **Civilização em transição**. Petrópolis: Vozes, 1993. cap. 3, p. 53-73.
- JUNG, C. G. O homem e os seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- JUNG, C. G. O livro vermelho: edição sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007a.
- JUNG, C. G. Psicologia e alquimia. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JUNG, C. G. Psicologia e religião. Petrópolis: Vozes, 1984.
- JUNG, C. G. Símbolos gnósticos do si-mesmo. In: _____. **Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 2000. cap. XVIII, p. 174-211.
- JUNG, C. G. Sincronicidade. Petrópolis: Vozes, 1988.
- JUNG, C.G. Sobre o inconsciente. In: _____. **Civilização em transição**. Petrópolis: Vozes, 1993a. cap. 1, p. 9-32.
- JUNG, C.G. Tipos psicológicos. Petrópolis: Vozes, 1991a.
- JUNG, C. G. Um mito moderno sobre coisas vistas no céu. Petrópolis: Vozes, 1988a.

- KARDEC, A. O livro dos espíritos. Brasília: FEB, 2013.
- KARDEC, A. O livro dos médiuns. Guarulhos: Mundo Maior, 2012.
- KAST, V. A alma precisa de tempo. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KAST, V. A imaginação como espaço de liberdade: diálogos entre o ego e o inconsciente. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KERÉNYI, K. A mitologia dos gregos: vol. I: a história dos deuses e dos homens. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KERNER, J. A vidente de Prevorst. Matão: O Clarim, 1979.
- KOCH, C. The quest for consciousness: a neurobiological approach. Colorado: Roberts and Company, 2004.
- MAGALHÃES, S. M. Anna Prado: a mulher que falava com os mortos. Brasília: FEB, 2012. E-book Kindle.
- MINAYO, M. C. S. (org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NARDINI, B. Mitologia: o primeiro encontro. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- NICHOLS, S. Jung e o tarô: uma jornada arquetípica. São Paulo: Cultrix, 1988.
- NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- O LIVRO dos mortos do antigo Egito. São Paulo: Hemus, 1982. 253p.
- OLIVEIRA, F.H.M. (org.) Antonin Artaud e o Brasil. São Paulo: Paco Editorial, 2020.
- PAGES, E. Os evangelhos gnósticos. São Paulo: Cultrix
- PAULA, J. T. de. Dicionário de parapsicologia, metapsíquica e espiritismo. São Paulo: Banco Cultural Brasileiro, 1970. v. 2.
- PENNA, E. M. D. Epistemologia e método na obra de C. G. Jung. São Paulo: Educ/Fapesp, 2013.
- PENNA, E. M. D. Processamento simbólico-arquetípico: pesquisa em psicologia analítica. São Paulo: Educ/Fapesp, 2014.
- RAMACHARACA, Y. A vida depois da morte. São Paulo: Pensamento, 1976.
- RESENDE, P. H. C. MELO, W. William James e Carl Gustav Jung na Conferência em Clark: repercussões teóricas. **Psicologia em Revista**. Belo Horizonte, v. 24, n. 3, 875-893, 2018.
- SAMUELS A.; SHORTER B.; PLAUT, F.; Dicionário crítico de análise junguiana. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- SALIS, V. D. Mitologia viva: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar. 2. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2011.
- SANFORD, J. A. Mal: o lado sombrio da realidade. São Paulo: Paulinas, 1988.

- SEARS, K. Tudo o que você precisa saber sobre mitologia: dos deuses e deusas aos monstros e mortais, seu guia sobre a mitologia antiga. São Paulo: Editora Gente, 2015.
- SHAMDASANI, S. C G Jung: uma biografia em livros. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SHAMDASANI, S. Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- SHAMDASANI, S. Uma vastidão sem limites: reflexões de Jung sobre a morte e a vida. **Cadernos Junguianos**. São Paulo, v. 11, n. 11, p. 7-25, 2015.
- SHARP D. The value of conflict. In: _____. **Digesting Jung: food for the journey**. Toronto: Inner City Books, 2001.
- SHELDRAKE, R. O renascimento da natureza: o reflorescimento da natureza e de Deus. São Paulo: Cultrix, 1991.
- SILVEIRA, N. O mundo das imagens. São Paulo: Ática, 2006.
- SILVEIRA, N. Imagens do inconsciente. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.
- STAUDE, J-R. O desenvolvimento adulto de C G Jung. São Paulo: Cultrix, 1981.
- STERN, P. C G Jung: o profeta atormentado. Rio de Janeiro: DIFEL, 1977.
- UBALDI, P. A grande síntese. São Paulo: Lake, 1979.
- ULSON, G. Mitos escatológicos gregos. In: Boechat, W. (org.). **Mitos e arquétipos do homem contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 43-53.
- VON FRANZ, M. L. Alquimia: introdução ao simbolismo e à psicologia. São Paulo: Cultrix, 1989.
- VON FRANZ, M. L. C G Jung: seu mito em nossa época. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.
- VON FRANZ, M. L. O caminho dos sonhos. São Paulo: Cultrix, 1988.
- VON FRANZ, M. L. Conferência 7. In: _____. **O significado psicológico dos motivos de redenção nos contos de fada**. São Paulo: Cultrix, 1985.
- VON FRANZ, M. L. Os sonhos e a morte: uma interpretação junguiana. São Paulo: Cultrix, 1991.
- WILHELM, R. I Ching: o livro das mutações. São Paulo: Pensamento, 1990.
- WILSON, C. Senhor dos mundos subterrâneos: Jung e o século XX. São Paulo: Martins Fontes, 1985.