

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Hermenegildo Ferreira Giovannoni

Experiência religiosa e construção do *Self* na psicologia analítica e neurociência cognitiva: diálogos possíveis a partir de Carl Gustav Jung e Patrick McNamara

Juiz de Fora

2015

Hermenegildo Ferreira Giovannoni

Experiência religiosa e construção do *Self* na psicologia analítica e neurociência cognitiva: diálogos possíveis a partir de Carl Gustav Jung e Patrick McNamara

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2015

Hermenegildo Ferreira Giovannoni

Experiência religiosa e construção do *Self* na psicologia analítica e neurociência cognitiva: diálogos possíveis a partir de Carl Gustav Jung e Patrick McNamara

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Defendida em 26 de fevereiro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Eduardo Gross – Presidente
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Richard Theisen Simanke
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dra. Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Minas Gerais

Dr. Geraldo José de Paiva
Universidade de São Paulo

Dr. Sidnei Vilmar Noé – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família pelo apoio e incentivo durante esse percurso, pela compreensão mesmo nos momentos mais difíceis.

A todos os amigos que, direta ou indiretamente, me ajudaram a prosseguir nessa trajetória, através de incentivo, compreensão, diálogos, críticas, sugestões e infusão de otimismo. Agradeço em especial ao grande amigo Guimarães pelo apoio incondicional.

Aos companheiros do Núcleo de Estudos Religião e Psique (NERELPSI), pelo compartilhamento de conhecimentos e experiências, pela oportunidade de discussões, críticas e enriquecimento mútuo durante todo o período de realização do curso.

A todos os professores e funcionários do PPCIR, pelo acolhimento e pela dedicação ao desenvolvimento do programa.

Ao convênio CAPES/REUNI, por fomentar a realização do curso e dessa pesquisa durante o transcurso de 2010 a 2013.

Ao meu orientador Dr. Sidnei Vilmar Noé, pela atenção concedida e pelo abalizado e profícuo trabalho de orientação realizado ao longo de todo o curso.

A todos os companheiros de trabalho do Instituto de Artes e Design, pelo amplo acolhimento, encorajamento, paciência e compreensão dispensados nesse período crucial.

RESUMO

Esta tese apresenta uma pesquisa das relações conceituais entre a psicologia analítica, como formulada originalmente por Jung, e o modelo neurocognitivo do *Self* proposto por McNamara, com foco nas bases funcionais da experiência religiosa. A partir da psicologia analítica, os principais conceitos analisados envolvem a teoria dos complexos, desde a sua origem nos testes de associação de palavras até a sua formulação mais acabada nos últimos textos de Jung, bem como o papel do símbolo e dos arquétipos e o modo como a libido possibilita os conteúdos psíquicos religiosos. A partir da teoria de McNamara, são investigados os desdobramentos da questão do *Self* dividido, com uma revisão das suas origens teóricas e uma exposição da relação que o autor constrói entre essa questão e os conhecimentos recentes em genética e evolução, bem como os conceitos de *Self* executivo e *Selves* possíveis. Dedicase especial consideração à maneira como os dois autores interpretam a capacidade transformadora das práticas religiosas para a consciência do indivíduo. Propõem-se, ao final, pontos de convergência entre as duas teorias.

Palavras-chave: Consciência. *Self*. Experiência religiosa. Neurociência Cognitiva. Psicologia Analítica.

ABSTRACT

This thesis presents a research of conceptual relations between analytical psychology, as originally formulated by Jung, and the neurocognitive model of Self proposed by McNamara, with focus on the functional basis of religious experience. From analytical psychology, the main concepts analysed involve the theory of complexes, which is traced from its beginnings in word association tests to the well-formed presentation in the last texts of Jung, as well as the role of symbols and archetypes, and the manner through which libido enables religious psychic contents. From the theory of McNamara, it is examined the unfolding of the problem of the divided Self, presenting a review of its theoretical roots and an exposition of the relations that McNamara draws between this problem and recent developments in genetics and evolution, as well as the concepts of executive Self and possible Selves. Particular consideration is devoted to the way both thinkers explain the transformative capacity of religious practices to one's conscience. At the end, points of converging between both theories are proposed.

Key words: Conscience. Self. Religious experience. Cognitive neuroscience. Analytical psychology.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|----|
| Figura 1 - Arquitetura cognitiva básica proposta por Nichols e Stich e localização do sistema do <i>Self</i> delineado por McNamara..... | 90 |
| Figura 2 - Arquitetura cognitiva e descentramento..... | 94 |

SUMÁRIO

| | | |
|-------|---|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 9 |
| 2 | ESTRUTURA DA PSIQUE EM CARL GUSTAV JUNG | 16 |
| 2.1 | TEORIA DOS COMPLEXOS | 16 |
| 2.1.2 | Atenção, emoção e correlatos fisiológicos | 24 |
| 2.1.3 | Psique e cérebro | 27 |
| 2.2 | INCONSCIENTE PESSOAL E COLETIVO | 31 |
| 2.2.1 | Instinto e arquétipo | 31 |
| 2.2.2 | Energia psíquica | 34 |
| 2.2.3 | Arquétipo e símbolo | 38 |
| 2.3 | EXPERIÊNCIA RELIGIOSA A PARTIR DE CARL GUSTAV JUNG | 41 |
| 2.3.1 | Abordagem da religião na psicologia analítica | 41 |
| 2.3.2 | Definição da experiência religiosa a partir da psicologia analítica | 43 |
| 2.3.3 | A experiência religiosa na dinâmica psíquica | 46 |
| 2.3.4 | A experiência religiosa e o processo de individuação | 55 |
| 3 | NEUROCIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM P. MCNAMARA .. | 62 |
| 3.1 | RELIGIÃO E <i>SELF</i> A PARTIR DA NEUROCIÊNCIA COGNITIVA | 62 |
| 3.2 | O <i>SELF</i> DIVIDIDO | 72 |
| 3.2.1 | Aspectos genéticos do <i>Self</i> dividido | 75 |
| 3.2.2 | <i>Self</i> e agência | 79 |
| 3.2.3 | Teoria dos <i>Selves</i> possíveis | 84 |
| 3.3 | A DINÂMICA DO PROCESSO DE DESCENTRAMENTO | 86 |
| 3.3.1 | Primeiro estágio: redução da agência ou volição | 89 |
| 3.3.2 | Segundo estágio: deslocamento do <i>Self</i> corrente para o espaço suposicional | 91 |
| 3.3.3 | Terceiro estágio: busca por <i>Selves</i> ideais | 91 |
| 3.3.4 | <i>Selves</i> ideais e narrativas | 91 |
| 3.3.5 | Quarto estágio: conexão entre os <i>Selves</i> | 93 |
| 3.3.6 | Descentramento nas práticas religiosas | 94 |
| 3.3.7 | Possíveis riscos do processo de descentramento | 95 |
| 3.4 | CORRELATOS NEURAIIS DO <i>SELF</i> | 96 |
| 3.5 | CORRELATOS NEURAIIS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA | 104 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 3.6 | NEUROQUÍMICA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA | 113 |
| 3.7 | PRÁTICAS RELIGIOSAS E A TRANSFORMAÇÃO DO <i>SELF</i> | 122 |
| 4 | ESTABELECENDO UM DIÁLOGO ENTRE JUNG E MCNAMARA | 125 |
| 4.1 | CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS SOBRE JUNG E MCNAMARA | 125 |
| 4.2 | RELAÇÕES CONCEITUAIS ENTRE JUNG E MCNAMARA | 129 |
| 4.2.1 | Pertinência e impertinência dos fisicalismos de Jung e McNamara | 129 |
| 4.2.2 | O arquétipo junguiano e a teoria das narrativas ideais de McNamara | 132 |
| 4.2.3 | As teorias do <i>Self</i> | 134 |
| 4.3 | PSICOLOGIA DA RELIGIÃO EM JUNG E MCNAMARA | 137 |
| 5 | CONCLUSÃO | 142 |
| | BIBLIOGRAFIA | 147 |

1 INTRODUÇÃO

A experiência religiosa, considerada de forma ampla, ocorre para os indivíduos como um contato ou uma presença de grande intensidade, que ultrapassa as formas habituais da experiência sensível. Nos termos de Rudolf Otto, a experiência religiosa se caracteriza pelo aspecto numinoso, que constitui a condição à qual o indivíduo está sujeito, que o domina e dele se apodera, cuja causa deve ser atribuída, conforme a concepção religiosa geral, a algo externo a ele próprio. Essa relação está de acordo com o significado originário do termo latino “*religio*”, segundo o qual devem ser observadas as formas adequadas para o contato com o divino, concebido nas diferentes religiões como deuses, demônios, espíritos, ideais e outras manifestações (JUNG, 1980, p. 4).

O estudo da experiência religiosa alcança áreas diversas, como a filosofia, a teologia, a psicologia e, mais recentemente, a neurociência. Na cultura ocidental, os primeiros desenvolvimentos do tema foram marcados pelo caráter metafísico ou místico. Platão, e em alguns casos Pitágoras, são considerados como fundadores dessa linha de investigação, embora seus ensinamentos sobrevivam principalmente a partir de discípulos e seguidores. Entre estes, destacam-se as ideias de Plotino, segundo o qual o objetivo do homem seria alcançar a união com o Um (o divino). Plotino por sua vez teve grande influência sobre os místicos medievais, com os quais se difundiram as práticas de iluminação e renascimento subjetivo pelo contato com o divino.

Dentre as linhas de pesquisa contemporâneas, tanto a psicologia quanto a neurociência buscam em geral, no estudo da experiência religiosa, um distanciamento da investigação de caráter metafísico. A abordagem de que se utilizam poderia ser melhor definida como científico-natural, isto é, um estudo sistemático, pelo método científico, dos fatos empíricos ou fenômenos observáveis. Nesse sentido, se por um lado contorna-se a dificuldade própria da investigação metafísica ou mística de se expressar sobre aquilo que, por definição, escapa ao entendimento, por outro lado a investigação científico-natural encontra como principal obstáculo o reducionismo, para o qual se inclina tão facilmente o pensamento técnico.

No campo da psicologia, o trabalho seminal no estudo das experiências religiosas pode ser atribuído a William James e ao seu influente *The Varieties of Religious Experience*, publicado em 1902. Dentre as contribuições de James ao tratamento científico do tema aparece o levantamento das propriedades características da experiência mística,

como unidade ou senso de integração interior e com outras pessoas, transcendência de tempo e espaço, e inefabilidade. James também formulou a teoria de que a consciência dividida é uma característica herdada por toda a humanidade, e que a religião seria uma das principais formas de lidar com essa divisão. Quanto ao modo de investigação, James buscava uma mediação entre empirismo e racionalismo, em que a observação do fenômeno deveria ser comparada à sua percepção interna e pessoal.

Um importante desdobramento da abordagem psicológica da religião aconteceu com os trabalhos de Carl Gustav Jung. Para Jung, a experiência religiosa poderia ser estudada numa chave técnico-científica, não reducionista, a partir de um ponto de vista fenomenológico, que se fundaria na estreita observação dos dados experimentais. Nesse sentido, suas primeiras pesquisas se voltaram para os testes de associação de palavras, nos quais o experimentador sugeria uma série de palavras-estímulo à pessoa experimental, que deveria responder, o mais rapidamente possível, com a primeira palavra que lhe ocorresse. Com o estudo detalhado dos tempos de reação de diferentes indivíduos, Jung, em parceria com Franz Riklin, pôde identificar tipos reativos básicos, que seriam precursores da sua classificação posterior entre os tipos extrovertido e introvertido. Além disso, Jung identificou a carga emocional das lembranças como principal fator nos resultados de tempos de reação, o que o levou à formulação da teoria dos complexos.

Para Jung, embora a coleta de dados experimentais componha o fundamento da psicologia, cabe ao pesquisador desenvolver reflexões e considerações a respeito do material acumulado, uma vez que o conhecimento válido somente pode ser obtido a partir de ponderações que ultrapassem os dados acumulados pela experiência. Assim, Jung introduz o conceito de “complexo” para designar o conjunto de ideias ou imagens em íntima associação na psique dos indivíduos. A teoria proposta por Jung possui caráter abrangente, propondo que toda a vida psíquica se organiza sob a forma de complexos com carga emocional, que se estendem tanto no âmbito consciente quanto no inconsciente. Nesse modelo, o consciente é dominado pelo “complexo do eu”, em relação ao qual se associam os demais conteúdos psíquicos da consciência. Além disso, a todo complexo se atribui uma “tonalidade afetiva”, que constitui a ponte entre os processos psíquicos e os processos fisiológicos e estabelece uma relação de influência cumulativa e recíproca entre eles.

A psicologia junguiana, ou analítica, oferece também uma das mais extensas e detalhadas investigações a respeito do inconsciente. Baseado no estudo dos instintos, Jung

propõe uma divisão dos conteúdos psíquicos inconscientes entre pessoais e coletivos. Nessa estrutura, os instintos e os arquétipos, em seu conjunto, constituem o inconsciente coletivo, pois representam qualidades inconscientes que não foram adquiridas pessoalmente, mas herdadas enquanto padrões predeterminados de atividade psíquica. Enquanto o conceito de instinto explica as ações, atitudes ou comportamentos de motivação inconsciente que se repetem de maneira uniforme e regular, o conceito de arquétipo esclarece as formas de percepção e apreensão intuitivas que também se repetem uniforme e regularmente. Estas últimas se manifestam claramente, conforme Jung, nas chamadas imagens primordiais, isto é, imagens que, em sua aparente variedade, apresentam motivos típicos que são o fundamento das mitologias, religiões e até mesmo de certas ideias filosóficas e científicas, quando sofrem um processo de racionalização. Esse processo seria possível graças à transformação de um “excedente de energia psíquica”, pelo qual os valores energéticos dos conteúdos psíquicos dos instintos são transferidos para novos conteúdos criados a partir de analogia. O mecanismo psíquico que realiza essa transformação de energia é denominado, então, símbolo. Jung aponta como símbolos típicos da cultura as representações da religião e da mitologia, evidenciando a equivalência entre os símbolos e as imagens primordiais geradas pelos arquétipos.

Esse arcabouço conceitual permitiu a Jung derivar uma visão da psique que se estende diretamente à experiência religiosa. De fato, os arquétipos, como complexos psíquicos inconscientes, comportam-se como seres autônomos, capazes de perturbar as intenções do complexo do eu, e por isso se caracterizam por uma numinosidade inerente. Essa numinosidade acompanha os símbolos produzidos pelos arquétipos, de modo que, conforme a definição de religião aventada por Jung, é a numinosidade que confere o sentido sagrado às experiências simbólicas da psique. De um lado, se esses conteúdos arquetípicos não são devidamente integrados à consciência por meio de uma atitude religiosa, no sentido de uma verdadeira disposição simbólica, eles podem se apoderar da consciência, ocorrendo então uma identificação momentânea ou possessão pelo complexo de representações arquetípico. Por outro lado, eles também exercem um fascínio e atração irresistíveis, proporcionando muitas vezes a solução, através dos símbolos, para problemas que a consciência por si só não seria capaz de resolver ou formular adequadamente. Dessa forma, o desenvolvimento de rituais, ideias e ordens religiosas exerce não apenas uma função protetora, no sentido de afastar sua influência negativa, mas também de mediadora, no sentido de aproximar e integrar à vida consciente os seus efeitos positivos.

As teorias de Jung continuam sendo um dos modelos mais abrangentes para a gama de experiências relacionadas à religião. Comparada à psicologia analítica, a neurociência contemporânea se caracteriza por um maior refinamento técnico-experimental e, ao mesmo tempo, por uma tendência a limitar seus modelos ao nível da fisiologia do cérebro. Em especial, têm sido divulgados diversos estudos de mapeamento cerebral da experiência religiosa, utilizando-se novas tecnologias como a imagem por ressonância magnética funcional (fMRI) e a tomografia computadorizada por emissão de fóton único (SPECT) (CESCON, 2011, p. 82-88). Essas pesquisas alimentam uma extensa discussão a respeito das bases cerebrais da experiência religiosa, por vezes associada aos sistemas temporolímbico, parietal, frontal ou mesmo pré-frontal (MURAMOTO, 2004, p. 483). No entanto, “alguns estudiosos têm dado muita atenção e reservado severas críticas a esta nova tendência localizadora, que foi aproximada da ingênua organologia do século XIX de Gall e Spurzheim” (CESCON, 2011, p. 92).

Nesse cenário, Patrick McNamara destaca-se como um pesquisador contemporâneo do campo da neurociência que apresenta um modelo abrangente e não reducionista dos correlatos neurais dos fenômenos psíquicos relacionados à experiência religiosa. Para McNamara, as pesquisas de mapeamento da atividade cerebral durante a experiência religiosa permitem concluir que há considerável sobreposição entre essas áreas e aquelas normalmente associadas ao senso do *Self* e da autoconsciência. Assim, ele levanta a hipótese de que as práticas religiosas em geral atuam principalmente no sentido de oferecer suporte a um processo de transformação do *Self*. A partir dessa hipótese, McNamara formula, então, uma teoria de base neurocognitiva acerca das propriedades e funções da religião.

No desenvolvimento dessa teoria, McNamara retorna ao problema do *Self* dividido formulado por James e propõe uma explicação propriamente científica para essa divisão, bem como para o processo de unificação que ocorre por meio das práticas religiosas. Para McNamara, o problema do *Self* dividido se funda no fato de que diferentes conjuntos de genes, que competem entre si no interior de um mesmo indivíduo, são responsáveis pela construção dos diversos sistemas fisiológicos, entre eles os do próprio cérebro. Conseqüentemente, suas redes neurais são construídas a partir de fontes genéticas distintas, portadoras de interesses antagônicos, gerando com isso um estado de conflito interno, isto é, uma consciência dividida. Por outro lado, McNamara observa que, a despeito dessa heterogeneidade inata, a mente humana também desenvolveu a capacidade de operar a

partir de uma consciência unificada, que pode ser alcançada através de uma rede neural específica, um constructo do *Self* que atua como um mediador entre as partes conflitantes. Essa capacidade do *Self* seria uma conquista tanto evolutiva quanto cultural – especialmente religiosa – da espécie humana.

Para explicar o processo de transformação do *Self*, McNamara se utiliza da teoria dos *Selves* possíveis, que seriam formados por imagens das expectativas pessoais dos indivíduos e construídos a partir de narrativas imaginárias, tanto na infância quanto na vida adulta. Segundo McNamara, as tradições religiosas oferecem concepções elevadas de *Selves* potenciais, representados por ancestrais, santos ou mesmo divindades. Por isso, o *Self* potencial nelas inspirado tem capacidade de integrar os conflitos internos e externos mais complexos e fundamentais, constituindo assim uma identidade mais estável e adaptada.

Dentre os campos de estudo dos fenômenos religiosos com abordagem científica, uma aproximação entre a psicologia analítica e a neurociência parece oferecer uma possibilidade de associação frutífera em termos explicativos, capaz de conciliar a extensa estrutura teórica derivada das investigações fenomenológicas iniciadas por Jung às novas evidências experimentais oferecidas pela biologia e a fisiologia contemporâneas. De fato, diversos trabalhos que buscam a integração entre os dois campos têm sido publicados recentemente. Knox (2009, p. 308) analisou o papel dos neurônios espelho como base para a atuação dos arquétipos, enquanto Hogenson (2009, p. 332) propôs que os arquétipos podem ser entendidos como padrões de ação. Na visão conciliatória de Solms (2003 apud VEZZOLI, 2009, p. 303): “as coisas que estudamos em psicanálise são de fato as mesmas coisas que são estudadas por nossos colegas nas ciências neurológicas... são apenas nossos pontos de vista perceptivos que são diferentes”¹. No entanto, apesar do grande potencial teórico, até o presente os trabalhos desenvolvidos nessa direção têm se concentrado em pontos específicos, especialmente da terapêutica da psicologia analítica, de modo que pouco ou nenhum espaço foi dedicado às questões do âmbito religioso.

Nesta tese, propomos um estudo das relações conceituais entre a psicologia analítica, como formulada originalmente por Jung, e o modelo neurocognitivo do *Self* proposto por McNamara, com foco nas bases funcionais da experiência religiosa, a fim de mostrar que guardam múltiplos pontos de convergência. Nesse sentido, a partir da

¹ “the things we study in psychoanalysis are in fact the very same things that are studied by our colleagues in the neurological sciences... it is only our perceptual vantage points that are different” (SOLMS apud VEZZOLI, 2009, p. 303).

psicologia analítica, os principais conceitos a serem analisados envolvem a teoria dos complexos e o papel do símbolo e dos arquétipos. A partir da teoria de McNamara, serão investigados os desdobramentos da questão do *Self* dividido, assim como os conceitos de *Self* executivo e *Selves* possíveis. Dedicaremos especial consideração à maneira como ambos os autores interpretam a capacidade transformadora das práticas religiosas para a consciência do indivíduo.

A fim de cumprirmos essa análise, utilizaremos sobretudo uma leitura detalhada das principais obras dos dois autores, com amparo em outras fontes sempre que necessário. As citações em outras línguas serão sempre traduzidas no corpo principal, acompanhadas do texto original em nota de rodapé.

No primeiro capítulo, realizaremos uma revisão da teoria junguiana dos complexos, desde a sua origem nas pesquisas de associação de palavras até a sua formulação mais acabada nos últimos textos de Jung. Buscaremos compreender também a relação entre instinto, intuição e arquétipo. Em seguida estudaremos o conceito de energia psíquica e o modo como a libido possibilita os conteúdos psíquicos religiosos por meio do símbolo. Por fim, veremos como esses conceitos aparecem no tratamento da experiência religiosa, em especial no processo de individuação.

No segundo capítulo, iniciaremos com uma investigação acerca do conceito de *Self* em McNamara. Em seguida passaremos à questão do *Self* dividido, com uma revisão das suas origens teóricas e uma exposição da relação que McNamara constrói entre essa questão e os conhecimentos recentes em genética e evolução. Buscaremos compreender então o modo como o *Self* executivo supera a divisão primordial através do processo de descentramento, que envolve a teoria de *Selves* possíveis. Por fim, estudaremos os correlatos neurais do *Self* e da experiência religiosa.

No terceiro capítulo, realizaremos inicialmente algumas considerações críticas quanto aos pressupostos das teorias de Jung e McNamara. Em seguida, poderemos efetuar a apreciação dos principais conceitos apresentados pelos dois autores, apontando os pontos de convergência ou divergência. Finalmente, consideraremos lado a lado as interpretações que os dois autores fazem quanto aos correspondentes psíquicos da experiência religiosa.

Esperamos que, com isso, nossa tese possa servir de apoio para novos desenvolvimentos na área de estudo das experiências religiosas. Além disso, acreditamos que este estudo se torna especialmente relevante no atual ponto de confluência entre as teorias estabelecidas da psicologia analítica e as novas evidências empíricas da

neurociência, cujo contato, ao menos segundo nosso entendimento, deverá correr em uma direção de mútuo enriquecimento.

2 ESTRUTURA DA PSIQUE EM CARL GUSTAV JUNG

2.1 TEORIA DOS COMPLEXOS

Conforme relatado por Jung (1995, p. 334), as primeiras tentativas de formulação e aplicação de experimentos de associação de ideias devem-se ao trabalho pioneiro de Francis Galton. Mas foi através de Wilhelm Wundt que tal proposta foi realmente introduzida no campo da psicologia, adaptando-se o método às investigações de laboratório, o que permitiu a realização das primeiras experiências sistemáticas sobre a associação de ideias. Assim formatado, o procedimento consistia basicamente no experimentador dizer determinada palavra à pessoa experimental, sendo que esta deveria responder, o mais rapidamente possível, com a primeira palavra que lhe ocorresse como associação à primeira. Tal operação era repetida com uma série de palavras a serem anunciadas, denominadas palavras-estímulo, a partir das quais se obtinha uma série de respostas, denominadas reações. Os pares de palavras formados por cada palavra-estímulo e sua respectiva reação eram considerados como as associações propriamente ditas. O intervalo de tempo entre a pronúncia da palavra-estímulo e a da reação, denominado tempo de reação, também era mensurado, com precisão variável conforme cada experimento.

Inicialmente se considerava que a associação, ou a conexão psíquica, era expressa diretamente pela conexão entre os pares de palavras. Posteriormente, entretanto, verificou-se que constituem apenas imagens verbais que representam indiretamente um conjunto muito mais amplo de processos psíquicos associativos, dificilmente acessíveis em detalhe. Mesmo assim, considerando-se devidamente seus limites intrínsecos, o experimento de associação permanecia válido como uma possibilidade de reconstrução cuidadosa das distantes conexões psíquicas. Consequentemente, o experimento adquiriu grande interesse na psicologia acadêmica como instrumento para a pesquisa das associações de ideias e para a determinação de tipos associativos ou intelectuais (JUNG, 1995, p. 606).

Nesse sentido, o experimento voltava-se primordialmente para o estudo da psique da pessoa normal, mas, de acordo com Jung (1995, p. 606), ele adquiriu uma nova dimensão e possibilidades mais amplas ao ser introduzido no campo da psicopatologia, quando diversas formas de distúrbios nas reações, antes consideradas como falhas experimentais, passaram a receber a devida atenção. Assim, ao se apropriarem do teste de associação de palavras, os psiquiatras começaram a analisar o sentido e as causas de

perturbações reativas, tais como o tempo de reação prolongado, repetição de palavras-estímulo, lapsos de linguagem, entre outros. Dentre as pesquisas nesse campo que mais influenciaram o trabalho posterior de Jung sobre o mesmo tema estão as realizadas pelos psiquiatras Emil Kraepelin, seu discípulo Gustav Aschaffenburg e por Georg Theodor Ziehen.

Uma das maiores dificuldades do experimento com associação de palavras era justamente a classificação dos resultados, isto é, a questão da escolha dos critérios para distinguir e classificar as inúmeras relações entre palavra-estímulo e respectiva reação obtidas ao final do processo. A aparente individualidade absoluta das associações dificultava o estabelecimento de leis gerais, por isso diferentes pesquisadores elaboraram tentativas próprias de classificação, segundo os critérios considerados mais ou menos relevantes. Em suas pesquisas sobre associação, Jung (1995, p. 21) adotou o esquema proposto por Kraepelin e Aschaffenburg, por considerá-lo o mais completo, uma vez que se baseava não somente no fator lógico, como o de Wundt, mas também nos fatores sensório-intuitivo e linguístico.

Nesse esquema havia uma distinção inicial entre associações internas e externas. A associação interna é basicamente semântica, o significado ou o conteúdo da palavra-estímulo constitui o fator conectivo operante no processo de reação. Já as associações externas são consideradas mais superficiais que as internas, pois o fator conectivo não é o sentido interno da palavra-estímulo, mas uma “reunião externa” (JUNG, 1995, p. 425) com esta: a associação possui um caráter concreto. Também são consideradas associações externas as que se baseiam em conexões linguísticas, nas quais se obtém como reação expressões correntes, provérbios, composições de palavras, alterações sintáticas e assim por diante. Além desses dois tipos principais, há também a denominada associação de som, quando o fator conectivo é a mera semelhança sonora entre palavra-estímulo e reação, o que gera associações por complementação de palavra, sonoridade e rimas.

Outra grande contribuição das pesquisas de Kraepelin e Aschaffenburg, segundo Jung (1995, p. 426), foi a aplicação do teste em pessoas experimentais normais, porém com suas condições psíquicas intencionalmente alteradas de forma inequívoca. Esses pesquisadores levaram as pessoas experimentais a um estado de intensa fadiga, durante o qual eram realizados os testes de associação. Após a análise dos resultados, verificou-se estatisticamente que ocorrera uma diminuição considerável das associações internas e um aumento proporcional das associações externas, principalmente das associações de som.

Assim, as conexões semânticas eram gradualmente substituídas por conexões externas e por semelhança de som, segundo o grau de fadiga do indivíduo submetido à experiência. Conforme a classificação adotada, esse resultado obtido indicava uma diminuição da valência das associações, uma vez que o trabalho mental exigido nas associações internas seria superior ao das associações externas e este, por sua vez, maior do que o exigido nas associações de som.

Através desses experimentos foi possível demonstrar estatisticamente a diminuição progressiva da valência das associações em pessoas normais no estado de fadiga. Para Jung (1995, p. 427), entretanto, a passagem para o objeto de pesquisa da psicopatologia ocorreu quando Aschaffenburg, através de novas experiências, verificou que fenômeno semelhante ocorre na doença mental, principalmente na mania. As associações produzidas nessa condição psicopatológica eram muito parecidas com as produzidas pelas pessoas normais no estado de intensa fadiga, apresentando o mesmo tipo de aumento das associações externas e de som, em detrimento das internas. Fenômenos análogos, portanto, foram igualmente produzidos em estados psíquicos a princípio bastante heterogêneos. Aschaffenburg atribuiu como causa psicológica comum a “excitação motora” presente nos dois estados, embora Jung tenha reinterpretado tal conclusão ulteriormente, baseando-se em outros fatores.

Outra fonte decisiva para o trabalho posterior de Jung (1995, p. 89) foram as pesquisas realizadas por Ziehen, a partir dos resultados do experimento aplicado em crianças. Ele constatou que o tempo de reação era prolongado de forma considerável quando a palavra-estímulo despertava na pessoa experimental a memória de uma vivência relativamente recente, subjetiva e com carga emocional. Tal fenômeno ocorria de forma mais evidente e acentuada na medida em que eram despertadas cargas emocionais relativamente fortes e, principalmente, quando essas cargas possuíam tonalidade de desagrado (JUNG, 1995, p. 247). Assim, em determinadas palavras-estímulo, o conteúdo de uma lembrança desagradável poderia ser despertado na consciência e então constelar a reação, provocando tempo prolongado de resposta. Outro efeito possível desse tipo de constelação era o conteúdo incomum ou subjetivo das reações, diretamente relacionado ao conteúdo das reminiscências despertadas.

Jung (1995, p. 335) começou a tomar conhecimento das pesquisas sobre associação de ideias quando, em 1901, Eugen Bleuler incentivou o mesmo tipo de estudos no hospital psiquiátrico de Burghölzli, em Zurique. O próprio Bleuler havia realizado as primeiras

experiências, cuja meta inicial era a obtenção de um instrumento para o diagnóstico diferencial dos distúrbios mentais (SHAMDASANI, 2005, p. 60). Entretanto, esse projeto não alcançou o objetivo proposto, pois foi impossível distinguir com precisão os diversos tipos de desordem com base unicamente no experimento. Conforme Jung (1995, p. 13), a maior dificuldade se deveu à falta de parâmetros que indicassem os limites dentro dos quais oscila a dimensão normal das associações e que especificassem suas possíveis regularidades individuais, isto é, os diferentes tipos associativos. Isso impedia uma distinção exata entre as associações normais e as perturbadas e uma verificação dos diversos efeitos dos distúrbios mentais conforme o tipo associativo do paciente.

Por essa razão, as primeiras experiências realizadas por Jung, em parceria com Franz Riklin, consistiram na aplicação de teste de associação de palavras em um grupo de pessoas normais, a fim de estabelecer critérios próprios para classificação de possíveis tipos reativos. Além disso, foi aplicada uma variação do teste, na qual as pessoas experimentais eram induzidas a um estado de distração durante a realização do experimento. O objetivo principal era o estudo do fator psíquico da atenção, o qual, segundo Jung (1995, p. 13-14), seria aquele que exerce maior influência sobre os processos associativos, dirigindo-os e modificando-os. Ele define a atenção como um “mecanismo infundamente complicado que liga com inúmeros fios os processo associativo a todos os outros fenômenos representados na consciência”, o que evidencia o papel fundamental por ela desempenhado nos processos mentais conscientes e a torna, em consequência, uma das funções psíquicas mais importantes, o “foco visual da consciência” (JUNG, 1995, p. 14). Por outro lado, é justamente essa função que, em geral, sofre as maiores perturbações em estados físicos e psíquicos alterados ou patológicos, o que mostra a grande importância da pesquisa sobre os efeitos dos desvios da atenção também no campo da psicopatologia, permitindo o estabelecimento de referenciais comparativos.

Em 1904, terminadas a aplicação dos testes e a análise dos resultados, Jung e Riklin identificaram dois tipos reativos básicos, que corresponderiam a duas disposições caracteriológicas individuais. No tipo objetivo predomina uma atitude psicológica movida por processos associativos objetivos e impessoais, o que no experimento se reflete em uma ênfase na palavra-estímulo e seus correlatos. Já no tipo egocêntrico, os processos associativos evidenciam uma atitude subjetiva e pessoal, que tende sempre a estabelecer referências ao eu, considerando as palavras-estímulo não através de seu sentido próprio, mas de eventuais conexões com experiências e julgamentos de caráter pessoal. Essa

primeira tipologia psicológica proposta por Jung, composta pelos tipos reativos objetivo e egocêntrico, parece ter sido a precursora de sua classificação posterior entre os tipos extrovertido e introvertido, respectivamente (SHAMDASANI, 2005, p. 62).

Outra constatação feita pelos pesquisadores foi a de que o experimento com distração resultou sempre em um aumento acentuado das reações externas e de som, paralelamente a uma diminuição das reações internas, o que foi denominado “achatamento do tipo de reação” (JUNG, 1995, p. 53). Esse resultado, como foi visto, corresponde exatamente ao encontrado por Aschaffenburg em suas pesquisas sobre a associação no estado de fadiga e na mania, o que levou Jung a considerar não a excitação motora como a causa da diminuição da valência das associações, mas o distúrbio no fator psíquico da atenção, o qual, por sua vez, poderia ser facilmente perturbado por estados físicos alterados, como a própria excitação motora, levando ao equívoco de se considerar esta última como a causa efetiva do fenômeno observado. Por outro lado, a observação do fenômeno em circunstâncias em que não havia a excitação motora, mas apenas o desvio da atenção, levou Jung (1995, p. 53) a considerá-la como a raiz do problema.

Jung caracteriza a atenção como o principal fator psíquico subjacente aos processos associativos representados na consciência. Ela atua, fundamentalmente, promovendo os conteúdos associados e inibindo os não associados conforme a intenção consciente, estabelecendo assim um direcionamento claro ao processo associativo (JUNG, 1995, p. 144). No caso do experimento, a intenção consciente vincula-se ao sentido da palavra-estímulo, isto é, busca conexões semânticas ou conceituais para elaborar a reação, o que resultaria em associações predominantemente internas. Entretanto, no experimento realizado sob distração, a atenção consciente é dirigida para outra atividade; com isso, a reação psíquica à palavra-estímulo se move para fora do foco da consciência, resultando em “formas inferiores e desnorteadas de associação” (JUNG, 1995, p. 54), nas quais não há tanta clareza direcional quanto na associação atenta e consciente. Com isso, em primeiro lugar, ocorreria um deslocamento do processo associativo para conexões mecanizadas, conhecidas pela prática e hábito, resultando em reações linguísticas – que são um tipo de reação externa. Em segundo lugar, com um desvio ainda maior da atenção, a associação alcançaria o grau considerado mais primitivo, que é o da semelhança sonora, gerando as reações de som.

No que se refere aos tempos de reação, foram encontrados no experimento certos fenômenos característicos. Verificou-se que, na média geral, as associações internas

exigiam um tempo de reação maior que as associações externas, embora a diferença consistisse em apenas frações de segundo. Por outro lado, considerando-se o tempo médio de cada indivíduo, foram observadas associações que o excediam em até vários segundos, indicando um possível distúrbio no desempenho associativo. O teste incluía um interrogatório subsequente da pessoa experimental acerca do conteúdo das reações; assim, com base nos esclarecimentos que eram oferecidos acerca dos conteúdos de tempo prolongado, Jung constatou o mesmo fenômeno que fora apontado por Ziehen em pesquisas anteriores: a constelação de lembranças relativas a experiências pessoais com carga emocional, geralmente de desagrado, são as responsáveis pela dilatação do tempo. Conforme Jung (1995, p. 608), “a emoção ocupa um lugar muito independente na constituição hierárquica da psique e pode facilmente quebrar o autocontrole e a autoconsciência do indivíduo”, por isso as reações com carga emocional provocam uma hesitação de caráter involuntário e reflexo (JUNG, 1995, p. 304).

Observando que tais lembranças não eram elementos simples e estáticos, mas constituídas por uma grande variedade de conteúdos psíquicos, os quais podiam ainda se expandir através de novas associações, Jung (1995, p. 81) introduziu o termo “complexo” para designar esse conjunto de ideias ou imagens. O complexo é mantido reunido através de uma carga emocional particular, comum a todos os seus elementos isolados, caracterizando assim um “complexo com carga emocional” (JUNG, 1995, p. 247). Conforme Jung, não há qualquer complexo de ideias e imagens que não possua uma carga emocional própria, pois é esta que proporciona união e coesão aos conteúdos. Assim, quando determinada palavra-estímulo evoca um desses conteúdos, desperta também sua carga emocional e a associação é constelada por todo o complexo, provocando o tempo prolongado e as reações incomuns.

Além destes, Jung observou outro efeito geral do complexo com carga emocional durante o experimento: a diminuição da valência das associações, isto é, a reação constelada pelo complexo geralmente possui conexão do tipo externo, especialmente linguístico, e de som. Isso corresponde exatamente ao efeito do experimento realizado sob distração, o que indica um efeito de desvio da atenção causado pela ativação do complexo. Para ele, devido à carga emocional de desagrado, a pessoa experimental tende a inibir a reação, a fim de que o conteúdo do complexo permaneça oculto a si mesma e ao experimentador (JUNG, 1995, p. 126). Dessa forma, a atenção consciente se volta para o conteúdo da palavra-estímulo, mas, devido à inibição do complexo, a reação não se

consoma. Como houve tal desvio da atenção, a reação subsequente ocorre em um nível inferior, fora do foco consciente, através de processos associativos mais primitivos e mecanizados, resultando nas associações linguísticas e de som.

A partir do processo de questionamento posterior das pessoas experimentais acerca de suas associações, Jung confirmou que, em poucos casos, elas estavam conscientes dos conteúdos referentes ao complexo no momento exato da reação, pois se davam conta de tais ideias ou imagens apenas quando interrogadas a respeito. Em outros casos, o conteúdo desagradável estava ainda mais oculto, não sendo rememorado mesmo depois de questionamento – supondo-se um complexo como a causa dos distúrbios. Partindo dessas observações, Jung propõe que o processo de inibição pode ocorrer em um nível consciente, mas tende, em geral, a ocorrer em níveis mais ou menos inconscientes, conforme o acento negativo da carga emocional. Com isso, ele estabelece uma ponte entre suas experiências e a teoria da repressão de Freud, identificando as “idéias reprimidas e tornadas inconscientes” com o “complexo reprimido no inconsciente” (JUNG, 1995, p. 330). Conforme Jung (1995, p. 305), baseado em suas pesquisas sobre a histeria, Freud propôs que a causa da doença estaria na repressão, processo pelo qual determinados conteúdos, sobretudo de natureza sexual, são afastados da consciência devido a uma carga de desprazer tão elevada que os tornam incompatíveis com o eu consciente. Assim, por sua carga emocional de desagrado, os complexos sofreriam o processo de repressão, sendo afastados da consciência e tornados então inconscientes. Conforme proposto por Jung (1995, p. 306), os conteúdos psíquicos não permanecem isolados, tendendo a se reunir de acordo com as cargas emocionais; assim, todo o pano de fundo da consciência – o inconsciente – seria constituído por complexos com cargas emocionais de naturezas diversas, não apenas sexual; aspecto em que diverge da teoria freudiana.

Jung (1995, p. 306) descreve os complexos como “unidades psíquicas mais elevadas”, em relação a elementos psíquicos mais simples, nunca encontrados isoladamente. Toda a vida psíquica se organizaria, portanto, sob a forma de complexos com carga emocional, e isso não apenas no âmbito inconsciente; também a consciência seria constituída pelo “complexo do eu”, análogo aos complexos inconscientes (JUNG, 1995, p. 306). A consciência, de fato, é definida por Jung (1991, p. 402) como a função ou atividade que estabelece e mantém a relação de conteúdos psíquicos com o complexo do eu: se determinado conteúdo não está vinculado ao eu, então lhe falta a qualidade de consciente, sendo portanto inconsciente. O complexo do eu, dessa forma, é

simultaneamente um conteúdo e uma condição da consciência, definida por Jung (1997, p. 29) como “a relação dos fatos psíquicos com o eu”, isto é, nenhum conteúdo poderia ser considerado consciente sem ter um “eu” como ponto de referência. O complexo do eu seria formado principalmente pela percepção geral do próprio corpo e pelos registros da memória pessoal (JUNG, 1997, p. 29).

Tanto a psique consciente quanto a inconsciente, portanto, se estruturam em uma rede de complexos, entre os quais se destaca, por sua importância fundamental, o complexo do eu. Mas, devido a suas tendências repressoras, por um lado, e à autonomia da vida emocional atuante em cada indivíduo, por outro, muitos complexos inconscientes são formados. Sua inconsciência, entretanto, não os impede de determinar, em grande medida, o pensar e o agir, através das associações inferiores que lhes são peculiares. De acordo com Jung (1995, p. 432), os fenômenos de complexo que aparecem nos experimentos de associação representam, apenas em escala menor, os acontecimentos psíquicos cotidianos. Na verdade, segundo ele, ao contrário do que se costuma acreditar, os nossos processos associativos não são, em sua maioria, conscientes, mas determinados por impulsos oriundos de complexos inconscientes. Muitas vezes “a consciência é apenas o fantoche que dança no palco, movida por um mecanismo automático e oculto” (1995, p. 258).

Por estar separado da consciência, o complexo com carga emocional se comporta como um fator psíquico relativamente independente, sua autonomia o caracteriza como uma personalidade secundária, ou como uma “segunda consciência” (JUNG, 1995, p. 275). Esse estado de dissociação psíquica, entretanto, não é necessariamente patológico, desde que o complexo do eu preserve sua integridade e continuidade; a presença e atuação dos complexos inconscientes é inevitável e faz parte da organização natural da psique. Por outro lado, baseado em suas próprias observações realizadas a partir da aplicação posterior do experimento de associação em pessoas com distúrbios mentais e também na teoria de Freud, Jung (1995, p. 331) levantou a hipótese de que o complexo inconsciente constitui a principal causa de diversas psicopatologias. Segundo ele, os sintomas das neuroses, histerias e mesmo da esquizofrenia seriam derivados de um complexo. Em geral, o conteúdo desse complexo patogênico é semelhante ao de qualquer complexo normal, mas, devido a uma disposição peculiar do indivíduo, sua carga emocional se desenvolve e se torna extraordinariamente forte, muito além do nível comum (JUNG, 1995, p. 307). Essa intensidade emocional excessiva confere um grau de autonomia ainda maior ao complexo; sua força consteladora começa a superar as intenções do complexo do eu. A partir disso

sua influência começa a adquirir um caráter patológico, prejudicando o desempenho consciente e causando sofrimento devido a sua carga emocional negativa.

Jung propõe, portanto, que a psique não pode ser identificada com a consciência e tampouco ser considerada como uma unidade, uma vez que está dividida em uma série de complexos, conscientes e inconscientes. Em relação à consciência, o complexo inconsciente atua como “um ser independente, ou uma psique dentro de outra psique” (JUNG, 1995, p.524), constituindo assim um “*corpus alienum* [corpo estranho], animado de vida própria” (JUNG, 1984a, p. 100). Devido a sua carga emocional particular, segundo Jung (1997, p. 86), os complexos inconscientes tendem a formar personalidades parciais, “como se fossem movidos por uma parcela de vontade própria”. Essa autonomia relativa dos complexos inconscientes não constitui, necessariamente, uma condição patológica; tanto que nos sonhos de pessoas normais e nas narrativas folclóricas ou mitológicas, por exemplo, eles tendem a aparecer de forma personificada (JUNG, 1984a, p. 100). Assim, tanto no âmbito normal quanto patológico, eles são os responsáveis por todo tipo de produção inconsciente, como sonhos e sintomas, sendo por esse motivo considerados por Jung (1984a, p. 104) como a “*via regia* que nos leva ao inconsciente”.

2.1.1 Atenção, emoção e correlatos fisiológicos

Durante suas pesquisas sobre os processos associativos, Jung trabalhou com a concepção de que os elementos psíquicos possuem correlatos físicos no organismo. Como foi visto, considerou a atenção como um fator psíquico, aquele que exerce maior influência sobre o processo associativo. Na passagem que segue, ele indica sua hipótese acerca da relação entre a atenção enquanto fator psíquico e seus correlatos fisiológicos:

Entendemos a atenção como um estado que surge no complexo de associações, se caracteriza em última análise por tensão muscular e fornece ao complexo acentuado a base psicofísica. A estabilização da idéia acentuada no campo da consciência parece ser a finalidade do eco físico. Provavelmente é através da conexão somática que a idéia acentuada ou o “sentimento” que a substitui se mantém em foco no meio das outras (JUNG, 1995, p. 144).

De acordo com essa formulação, o principal efeito da atenção em termos psíquicos, que consiste em direcionar o processo associativo conforme a intenção consciente, possui um eco ou conexão corporal, que não é apenas algo paralelo ou uma consequência do fator

psíquico, mas que constitui propriamente uma condição do fenômeno, enquanto base psicofísica.

É nesse sentido que Jung reinterpreta a concepção de Aschaffenburg, segundo a qual a diminuição da valência das associações seria causada por uma excitação motora proveniente de fadiga ou de patologias específicas. Ele propõe que a excitação motora seria a causa, em primeiro lugar, do distúrbio da atenção, o que provocaria em seguida, inevitavelmente, a perturbação associativa. Tal processo ocorreria da seguinte forma:

Os correlatos físicos do fenômeno da atenção, as tensões musculares, sofrem, sob o influxo da excitação motora, certa redução em sua duração e certa variabilidade anormal em sua constituição. A base psicofísica das idéias acentuadas recebe, assim, um grau de instabilidade que é representado psiquicamente como fraqueza das idéias direcionais (JUNG, 1995, p. 146).

Pode-se perceber então a importância da base fisiológica do processo psíquico da atenção, qualquer alteração no primeiro provoca imediatamente uma alteração no segundo, prejudicando o rendimento associativo. Seguindo a concepção de Eugen Bleuler, Jung (1995, p. 507) considera a atenção, na verdade, como uma forma particular de emoção. A atenção, portanto, segundo ele, constituiria um caso especial de emoção, análoga àquela relativa aos complexos com carga emocional inconscientes, embora, diferentemente desta, esteja vinculada à consciência, ao complexo do eu.

Posteriormente, Jung (1999, p. 31) elabora uma descrição mais detalhada acerca de sua teoria dos complexos com carga emocional. Nela, estabelecendo uma analogia com a química, afirma que todos os elementos da vida psíquica se organizam na forma de certas unidades, assim como os radicais se organizam em moléculas. Essas unidades psíquicas funcionais são constituídas por três elementos fundamentais: a “*percepção sensorial*”, os “*componentes intelectuais* (representação, imagens da memória, juízos, etc.)” e a “*tonalidade afetiva*” (JUNG, 1999, p. 31-32). Jung (1991, p. 387) passa a empregar o termo “afeto” e “afetividade” como sinônimos de emoção. Essas unidades funcionais, por sua vez, se agrupam em unidades psíquicas mais elevadas, tendo como elemento unificador a tonalidade afetiva comum aos diferentes conteúdos perceptivos e intelectuais, formando assim um “complexo de tonalidade afetiva” (JUNG, 1999, p. 33).

Partindo da compreensão de Wundt, Jung (1999, p. 33) descreve a tonalidade afetiva como a percepção de estados de sentimento, como prazer, desprazer, raiva, contentamento, medo, acompanhada de inervações corporais, isto é, de manifestações e alterações fisiológicas. Nesse sentido, ele aduz também a teoria James-Lange sobre a

emoção, segundo a qual esta ocorre somente quando as mudanças fisiológicas da condição geral do organismo se tornam conscientes (JUNG, 1997, p. 42). Para Jung (1991, p. 388), esta teoria é válida, porém parcial, uma vez que deriva exclusivamente a causa da emoção das inervações corporais, enquanto, em sua perspectiva, entende que a emoção é composta tanto por um “estado psíquico de sentimento” quanto por um “estado fisiológico de inervações”, sendo que cada qual possui um “efeito cumulativo e recíproco sobre o outro”. Dessa forma, um estímulo interno, ou seja, um estado psíquico de sentimento, pode liberar manifestações fisiológicas, assim como um estímulo externo, que provoca alterações perceptíveis no organismo, pode ocasionar estados psíquicos internos.

A partir dessa reciprocidade, pode-se esperar que complexos de grande amplitude sejam sempre acompanhados por forte tonalidade afetiva, enquanto que, inversamente, afetos intensos sempre escondam complexos amplos. Isso ocorre porque dos complexos de grande amplitude irradiam inúmeras inervações corporais, enquanto que as fortes tonalidades afetivas, devido ao grande estímulo que provocam no corpo, constelam diversas associações psíquicas (JUNG, 1999, 35). Nesse sentido, conforme Jung (1999, p. 33), o complexo do eu é o mais estável e rico em associações, formado pela “massa de representações do eu (...) acompanhada pela tonalidade afetiva, poderosa e sempre presente, do próprio corpo”, constituindo assim, em indivíduos normais, a instância psíquica mais importante. As representações do eu e a tonalidade afetiva do próprio corpo servem, portanto, como referencial para a conscientização de conteúdos e emoções de origens diversas.

Quando determinado complexo é acionado, seus conteúdos perceptivos e intelectuais entram no campo da consciência, juntamente com a tonalidade afetiva, que libera ao mesmo tempo inervações corporais modificadoras do estado normal do corpo. Com isso se altera automaticamente a tonalidade afetiva do corpo, e o complexo do eu perde estabilidade e influência conforme a intensidade da carga afetiva do complexo secundário. Para Jung (1999, p. 35), as inervações dos complexos podem atingir diversas partes, órgãos ou sistemas do corpo, provocando tremores, taquicardia, vasodilatação ou constrição, distúrbios gástricos, insônia, e muitos outros efeitos. Mesmo nos complexos inconscientes, a tonalidade afetiva atua no corpo, embora sua percepção consciente seja modificada conforme a alteração simbólica por que passaram os conteúdos perceptivos e intelectuais a fim de contornar o processo repressivo.

Tendo como base a concepção dos estados fisiológicos provocados pela tonalidade afetiva dos complexos, Jung propôs, após suas primeiras experiências sobre a associação, a realização de um experimento no qual seriam verificadas as alterações orgânicas durante a aplicação do teste de associação de palavras. Para isso ele seguiu pesquisas recentes à época acerca dos “reflexos galvano-psicofísicos” (1995, p. 493), nas quais se utilizava o galvanômetro, um aparelho cuja finalidade era a aferição das oscilações de uma corrente elétrica de baixa tensão aplicada à pessoa experimental, tendo como pontos de entrada e de saída as palmas das mãos. O objetivo dessas experiências era a observação das alterações da corrente elétrica durante a aplicação de estímulos sensoriais e psíquicos diversos. Com isso foi verificado que os estímulos, em proporção à sua intensidade, provocavam um aumento na quantidade da corrente, facilmente indicado pela aparelhagem. Diferentes teorias foram elaboradas a fim de explicar esse aumento da corrente, mas Jung adotou a que o atribui a uma diminuição da resistência elétrica da pele, por sua vez causada pela saturação das glândulas sudoríparas. O líquido por elas produzido aumenta a condutibilidade elétrica, mesmo que em pequena quantidade.

Aplicando o galvanômetro ao experimento de associações, Jung observou que, a cada reação a uma palavra-estímulo indiferente, seguia-se uma pequena oscilação da corrente, mas nas palavras que atingiam um complexo de tonalidade afetiva, a curva galvanométrica apresentava um aumento considerável, isto é, era possível “demonstrar psicofisicamente a carga emocional do complexo” (JUNG, 1995, p. 608), sendo o aumento da curva diretamente proporcional à intensidade da emoção suscitada. Mesmo os complexos inconscientes, além dos distúrbios relacionados ao tempo e à superficialidade das associações, provocaram um aumento da curva nas palavras críticas. Com a realização dessas pesquisas, portanto, Jung (1995, p. 494) acreditava poder demonstrar experimentalmente a correlação entre fenômenos psíquicos, conscientes ou inconscientes, e os fenômenos fisiológicos concomitantes, obtendo com isso uma representação objetiva das cargas emocionais do complexo.

2.1.2 Psique e cérebro

Na teoria elaborada por Jung, a partir de suas pesquisas sobre associação, fica evidente não apenas a correlação dos processos psíquicos com a dinâmica do corpo em geral, mas também, e de forma fundamental, com um órgão específico: o cérebro. Já na

definição da tonalidade afetiva como um estado de sentimento acompanhado de inervações corporais tal conexão pode ser verificada. O termo “inervação” faz referência à rede de nervos que se irradiam por todo o corpo, conduzindo impulsos do sistema nervoso aos seus diversos órgãos (DORSCH, 2008, p. 482). De fato, Jung (1999, p. 34) caracteriza os estados corporais da tonalidade afetiva como “uma complexa harmonia de tensões musculares e excitações no sistema nervoso simpático”, assim como atribui a estimulação do sistema das glândulas sudoríparas durante os fenômenos galvânicos também ao sistema nervoso simpático (JUNG, 1995, p. 505).

Essa hipótese é coerente com sua concepção da emoção como um fator psicofísico em grande medida independente do autocontrole e autoconsciência do indivíduo, uma vez que o sistema simpático pertence ao nervoso autônomo, ou seja, aquele que controla as atividades involuntárias do organismo, tais como a pressão arterial, a temperatura do corpo, as contrações musculares lisas das vísceras, os batimentos cardíacos, entre outros (DORSCH, 2008, p. 485). São exatamente essas atividades as que sofrem perturbações acentuadas durante estados emocionais provocados por complexos conscientes ou inconscientes, constituindo também as manifestações orgânicas de doenças psíquicas.

Entretanto, para Jung, a emoção não é o único fator psíquico em correlação com o sistema nervoso, outras atividades mentais, inclusive as de caráter voluntário e altamente diferenciadas, seguem a mesma dinâmica, relacionando-se, nesse caso não apenas com o sistema nervoso autônomo, mas principalmente com o sistema nervoso central. Segundo o autor, constitui um desses casos a nossa capacidade de utilização e compreensão da linguagem e todo o simbolismo que ela comporta; através de uma “inervação linguística” própria, seria estabelecida uma “conexão física no cérebro” (JUNG, 1995, p. 520). Mais especificamente, essa conexão se estabeleceria com um “mecanismo cerebral acústico-verbal” (JUNG, 1995, p. 20), de influência determinante no processo psíquico de associação da pessoa experimental durante os testes e, por extensão, em qualquer indivíduo ao exercer atividades que envolvam o uso da linguagem.

Considerações semelhantes são feitas por Jung a respeito do fator psíquico da atenção. A respeito de suas pesquisas com emprego de distração, e a conseqüente queda no valor das associações produzidas, ele afirma que a “estimulação de mecanismos cerebrais, preparados e acostumados, requer uma soma menor de energia do que uma canalização de conexões novas e desacostumadas” (JUNG, 1995, p. 52). Dessa forma, a atenção, enquanto fator psíquico, que gera efeitos de natureza psíquica, também possui uma conexão física

com um mecanismo cerebral próprio. Além disso, é estabelecida uma diferença entre esses mecanismos, conforme sejam mais preparados e acostumados ou novos e desacostumados, responsáveis, respectivamente, por associações ou processos psíquicos inferiores e superiores.

Da mesma forma, em suas pesquisas sobre associação com doentes mentais, nas quais constatou distúrbios marcantes na atenção devido a complexos patogênicos, Jung (1995, p. 524) afirma, referindo-se especialmente à esquizofrenia, que “os objetos não excitam no cérebro doente a reação efetiva que, sozinha, permite uma seleção adequada das associações intelectuais”. A atenção, portanto, enquanto um caso específico de tonalidade afetiva, não possui apenas uma conexão com o corpo em geral, na forma do que Jung denomina de tensões musculares, mas, primordialmente, com o cérebro propriamente dito, com um mecanismo cerebral. Ele evidencia essa relação quando, referindo-se às suas pesquisas sobre associação com um todo, afirma que:

o experimento é, pois, semelhante a qualquer outro da fisiologia no qual submetemos um objeto experimental vivo a um estímulo adequado, aplicando, por exemplo, estímulos elétricos a diversos lugares do sistema nervoso, estímulos de luz ao olho e acústicos ao ouvido. De modo idêntico aplicamos, com a palavra-estímulo, um estímulo psíquico ao órgão psíquico. Introduzimos na consciência da pessoa experimental uma idéia e aguardamos qual será a outra produzida no cérebro dela (JUNG, 1995, p. 423).

Nessa descrição fica bastante evidente que Jung considera o cérebro como o órgão da psique, isto é, o órgão responsável por todas as atividades mentais, pela linguagem, memória, sensações, pensamentos, representações, juízos, enfim, todos os elementos componentes do complexo, além da tonalidade afetiva. Inclusive, segundo ele, a atividade de um complexo de forte tonalidade afetiva, em indivíduos normais ou doentes, pode comprometer a atividade cerebral, de forma temporária ou duradoura, conforme predisposições específicas.

Para a maior parte das doenças mentais, como a neurose, a histeria e a esquizofrenia, Jung (1999, p. 213) estabeleceu como fundamento um complexo de tonalidade afetiva ou, em outros termos, propôs o fundamento psicogênico dessas patologias, no sentido de que a “*causa essencial*” de uma doença mental, ou a “*condição em que ela irrompe, é de natureza psíquica*”. Devido a uma disposição prévia do indivíduo, a carga emocional de um ou mais complexos pode se desenvolver excessivamente, a ponto de sua influência na psique, principalmente em relação ao complexo do eu, impedir a adaptação às condições do ambiente. Na esquizofrenia, em particular, observa Jung, o complexo inconsciente assume ampla autonomia, em

detrimento evidente do eu e suas funções principais. A degeneração causada na personalidade é tão marcante que ele levantou a hipótese de que sua tonalidade afetiva geraria distúrbios no metabolismo, através de toxinas ou outras substâncias que “danificam o cérebro, de modo mais ou menos irreparável, a ponto de paralisarem as funções psíquicas mais elevadas” (JUNG, 1999, p. 30). Essa paralisação prejudica o complexo do eu e outros complexos, assim como a aquisição de novos conteúdos; com isso, o complexo patogênico se fortalece e assume praticamente toda a vida psíquica, impedindo o desenvolvimento posterior normal da personalidade.

Figura aqui, portanto, outra correlação entre as atividades psíquica e cerebral. Embora não seja específico quanto à natureza e quantidade da toxina, assim como do local afetado no cérebro, Jung supõe que danos provocados nesse órgão impedem o desempenho normal das funções psíquicas. Nos casos mais graves da doença, onde surgem os automatismos ou estereotipias (JUNG, 1999, p. 84), ele estabelece uma analogia com outros distúrbios de origem orgânica (não psicogênicos), como a paralisia e tumores cerebrais. Pesquisas no campo da fisiologia cerebral, destaca Jung (1999, p. 30), especialmente as realizadas por F. L. Goltz e A. H. Forrel em animais, mostraram que a remoção de partes do tecido cerebral mais diferenciadas, formadas pelo córtex, produzem um estado de automatismo semelhante à estereotipia, no qual só se verificam reações por reflexo. Conforme Jung (1999, p. 30), a aproximação desse estado com a esquizofrenia seria compreensível na medida em que, devido a sua intensidade, “o complexo açambarca a maior parte da atividade cerebral”, provocando um estado equivalente ao de uma destruição mais ou menos extensa do tecido cerebral.

Apesar de todas essas considerações que evidenciam o cérebro como o órgão da psique, como sua “base anatômica”, Jung (1999, p. 143) não defende uma identificação absoluta entre ambos. Sua concepção da psicogênese das doenças mentais é afirmada em contraposição às explicações da psiquiatria tradicional que, segundo ele, desde o século XIX atribui a origem dessas doenças a um distúrbio no substrato orgânico, a alterações anatômicas no cérebro. Para essa linha psiquiátrica, observa Jung (1999, p. 141), as “doenças mentais são doenças cerebrais”, embora ele sublinhe que, na grande maioria dos casos, não sejam encontradas mudanças anatômicas no cérebro, ou as pequenas mudanças verificadas não são capazes de explicar os sintomas psicológicos. Mesmo no caso da esquizofrenia, para a qual elaborou a hipótese dos distúrbios cerebrais provocados pela

toxina, ele considerou que tal degeneração orgânica seria apenas um sintoma secundário, enquanto que a perturbação psicológica constituiria o fundamento primário da doença.

Para Jung, em apenas alguns casos, como a paralisia geral, a demência senil e a epilepsia, que apresentam lesões cerebrais evidentes que explicam os sintomas, se poderia falar de doenças mentais de substrato orgânico ou cerebral. Já na maioria dos casos poderia ser comprovado seu fundamento psíquico, diferenciando assim as doenças mentais “*funcionais*” das “*orgânicas*” (JUNG, 1999, p. 141). Aqui, Jung estabelece a distinção primordial entre psique e cérebro: este corresponde ao “*órgão*”, aquela à “*função*”. Para ele, a psiquiatria tradicional, devido à sua concepção materialista, que considera apenas a causalidade física, “*vem privilegiando o órgão, o instrumento, em detrimento da função. A função se apresenta como um apêndice do órgão e a psique como um apêndice do cérebro*” (JUNG, 1999, p. 145).

2.2 INCONSCIENTE PESSOAL E COLETIVO

2.2.1 Instinto e arquétipo

Desde suas primeiras formulações teóricas, C. G. Jung estabelece uma estreita relação entre os fenômenos psicológicos e os fenômenos fisiológicos que ocorrem paralelamente. Segundo ele, a vida psíquica como um todo, tanto em seu aspecto consciente quanto inconsciente, se estrutura através de “*complexos de tonalidade afetiva*” (JUNG, 1999, p. 31), constituídos por elementos propriamente psíquicos, como percepções, representações, memórias, ideias e juízos; e pela carga de afeto comum a todos eles. É justamente essa tonalidade característica, definida como “*um estado afetivo acompanhado de inervações corporais*” (JUNG, 1999, p. 33), que constitui a ponte que liga os processos psíquicos aos processos fisiológicos e estabelece uma relação de influência cumulativa e recíproca entre eles (JUNG, 1991, p. 388).

Por outro lado, as reflexões sobre a relação entre corpo e psique começam a se desenvolver de forma mais minuciosa a partir dos estudos acerca do conceito de instinto e sua relação como o conceito de arquétipo. Ambos são praticamente indissociáveis na Psicologia Analítica, uma vez que, já na primeira ocasião em que Jung (1984a, p. 141) introduz o conceito de arquétipo, este é apresentado como correlato do conceito de instinto, sendo tal correlação mantida e explorada ao longo de toda sua obra posterior.

O texto que faz tal referência precursora é de 1919, intitulado “Instinto e inconsciente”. Nele, Jung (1984a, p. 133) afirma que a questão do instinto possui dois aspectos fundamentais: o biológico e o psicológico, e que sua análise se restringe, inevitavelmente, ao aspecto psicológico do instinto. A partir disso, são coligidas as principais características da atividade instintiva; a primeira delas é a “*all-or-none-reaction*” (JUNG, 1984a, p. 133), que descreve o fato da reação que constitui o instinto, uma vez desencadeada, se processa de forma integral, independentemente da maior ou menor intensidade do estímulo inicial. Outra característica da atividade instintiva é a inconsciência de suas motivações, diferentemente da continuidade das motivações dos processos conscientes, constituindo assim um processo tipicamente inconsciente, acessível à consciência somente por seus resultados. A ação instintiva, nesse sentido, “aparece mais ou menos como um acontecimento psíquico abrupto, uma espécie de interrupção da continuidade da consciência” (JUNG, 1984a, p. 134).

Essa definição dos processos instintivos, afirma Jung (1984a, p. 134) os diferenciam dos processos conscientes e os caracterizam, portanto, como inconscientes. Os instintos, por outro lado, não devem ser confundidos com o inconsciente em sua totalidade, pois outra característica básica inerente a eles é a de serem “processos inconscientes e herdados que se repetem uniformemente e com regularidade por toda parte” (JUNG, 1984a, p. 135), são impulsos inconscientes que ocorrem de forma universal, constituindo um padrão regular subjacente ao comportamento de todo indivíduo. Jung observa, entretanto, que há impulsos ou processos inconscientes que ocorrem de maneira irregular e isolada, não constituindo uma característica universal do comportamento, tais como fobias, pensamentos obsessivos, afetos impulsivos, depressões, entre outros, que podem ser observados tanto em indivíduos normais quanto em casos patológicos. Esses processos, portanto, devem ser diferenciados dos instintos enquanto processos inconscientes regulares e universais, formando outro aspecto do inconsciente (JUNG, 1984a, p. 135). Por fim, devido a sua forma de reação característica e à inconsciência de suas motivações, outra característica básica dos instintos é sua atuação como uma “necessidade compulsiva, ou seja, um caráter reflexo” (JUNG, 1984a, p. 135).

A fim de esclarecer a extrema complexidade de certas operações instintivas, Jung (1984a, p. 136) propõe a consideração de um novo fator psíquico denominado “intuição”. Segundo ele, a intuição, assim como o instinto, decorre de um processo inconsciente que resulta na irrupção de determinado conteúdo inconsciente na consciência. A diferença

consiste em que, enquanto o instinto corresponde a um impulso prévio que leva a uma atividade ou ação específica, a intuição leva a uma percepção ou apreensão de conteúdos e situações específicos; ela constitui, portanto, “um processo de percepção, mas, ao contrário da atividade consciente dos sentidos, é uma percepção inconsciente”, isto é, uma percepção resultante de processos inconscientes (JUNG, 1984a, p. 136). Dessa forma, os fatores instintivo e intuitivo pressupõem o conceito de inconsciente, definido por Jung (1984a, p. 137) como “a totalidade de todos os fenômenos psíquicos em que falta a qualidade da consciência”.

Jung (1984a, p. 137) classifica então os processos psíquicos inconscientes como *subliminares*, isto é, como processos que ocorrem abaixo do limiar da consciência. Seus conteúdos podem corresponder a memórias perdidas, percepções subliminares e a repressões mais ou menos intencionais de conteúdos de tonalidade desagradável. O conjunto formado por todos esses conteúdos é denominado por Jung (1984a, p. 137) “*inconsciente pessoal*”, tendo em vista o fato de que todos são conteúdos individuais, ou seja, adquiridos na trajetória particular de cada indivíduo, formando conteúdos únicos e de caráter pessoal.

Todavia, Jung (1984a, p. 137) destaca que, além desses conteúdos pessoais, “no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente, mas são herdadas”. Essas qualidades são constituídas, por um lado, pelos instintos, enquanto “impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente”, e também pelos “*arquétipos*”, enquanto “formas a priori, inatas, de intuição (...) que são determinantes necessários e a priori de todos os processos psíquicos”. Conforme Jung (1984a, p. 137), o conjunto formado pelos instintos e pelos arquétipos forma o que ele denomina “*inconsciente coletivo*”, que, ao contrário do inconsciente pessoal, é constituído por conteúdos universais e uniformes, que se apresentam de forma regular, independentemente da variedade das trajetórias individuais.

Tanto os instintos quanto os arquétipos, portanto, são considerados por Jung (1984a, p. 138) como fenômenos coletivos. Enquanto o conceito de instinto explica as ações, atitudes ou comportamentos de motivação inconsciente que se repetem de maneira uniforme e regular, o conceito de arquétipo esclarece as formas de percepção e apreensão intuitivas que também se repetem uniforme e regularmente. Assim, “a maneira como o homem retrata interiormente o mundo é, apesar de todas as diferenças de detalhes, tão

uniforme e regular como seu comportamento instintivo” (JUNG, 1984a, p. 140). O processo de apreensão mediante o arquétipo, ou de percepção intuitiva, conforme Jung (1984a, p. 141), se manifesta como a percepção de uma “imagem primordial”, isto é, de “imagens ou motivos típicos” que constituem o fundamento das mitologias dos diversos povos primitivos; são imagens “autóctones e de uma regularidade relativamente grande”, que configuram ideias como a de uma força ou substância mágica, de espíritos, heróis, deuses e suas lendas. Subjacente à aparente diversidade de imagens mitológicas, portanto, há um conjunto regular de imagens e motivos típicos estruturados pelos arquétipos e acessíveis à consciência pelo processo de apreensão intuitiva. Jung (1984a, p. 141) destaca ainda que:

Nas grandes religiões do mundo observamos o aperfeiçoamento dessas imagens e seu progressivo envolvimento em formas racionais. Elas emergem até mesmo nas Ciências exatas como raízes de certos conceitos auxiliares, tais como o de energia, de éter e de átomo.

De acordo com essas proposições, Jung considera a ação instintiva e a percepção arquetípica como processos análogos e correlatos, uma vez que apresentam características em comum e se influenciam reciprocamente. Segundo ele, a apreensão mediante o arquétipo determina a forma e a finalidade do instinto em si (1984a, p. 140). O autor conclui afirmando que ambas, provavelmente, representam “uma só e mesma coisa, uma só e mesma atividade vital que temos de conceber como dois processos distintos, a fim de termos uma compreensão melhor” (JUNG, 1984a, p. 142).

2.2.2 Energia psíquica

O conceito de libido proposto por Jung advém da aplicação do ponto de vista energético aos fenômenos psíquicos. Como ele mesmo reconhece, a concepção energética, assim como a concepção mecanicista, são princípios de análise aplicados, originariamente, aos fenômenos físicos. É estabelecida, portanto, uma analogia direta entre os fenômenos psíquicos e os fenômenos físicos, a partir da qual a aplicação do ponto de vista energético, que depende principalmente da possibilidade de avaliações quantitativas, é amplamente reconhecida aos processos psíquicos e desenvolvida no texto “A energia psíquica”, de 1928 (JUNG, 1984a, p. 1-64).

Essa possibilidade de avaliação quantitativa dos eventos psíquicos está diretamente relacionada, conforme Jung (1984a, p. 10), à tonalidade afetiva dos complexos que os

constituem. A tonalidade afetiva corresponde a uma determinada quantidade energética; assim, como todo complexo – inclusive o complexo do eu – é portador de uma carga afetiva, é portador também de um valor energético próprio. É justamente esse valor que determina a força de constelação de conteúdos psíquicos do complexo: quanto maior o valor energético, maior o número de associações e maior a sua autonomia. A energia dos processos psíquicos, portanto, está diretamente relacionada a sua tonalidade afetiva que, por sua vez, depende das inervações corporais que a constituem. Fica evidente, dessa forma, a estreita conexão entre os processos psíquicos e os processos físicos de caráter fisiológico, tanto é que, conforme Jung (1984a, p. 12), uma das principais formas de avaliação objetiva das quantidades energéticas na psique seria através da verificação da intensidade dos fenômenos afetivos concomitantes, seja pela “curva do pulso”, “curva respiratória” ou pelos “fenômenos psicogalvânicos”.

Jung (1984a, p. 6) afirma estar “convencido de que a energia psíquica se acha de algum modo estreitamente ligada ao processo físico”, embora, segundo ele, a natureza específica de tal vinculação escapasse aos conhecimentos e experiências de sua época. Nesse sentido, ele propõe que, embora não seja possível “provar cientificamente que exista uma relação de equivalência entre a energia física e a energia psíquica”, seria totalmente possível “postular uma energia psíquica (...), como operação hipotética” (JUNG, 1984a, p. 15).

Partindo dessa hipótese, Jung propõe a aplicação do ponto de vista energético aos processos psíquicos, abrangendo tanto os que ocorrem no âmbito consciente quanto inconsciente. A inclusão deste último, contudo, conduz a hipótese inicial a contornos mais abrangentes, incluindo o aspecto fisiológico. Sobre esse processo, Jung (1984a, p. 15) afirma:

Se a psique, como querem os psicólogos da consciência, consistisse apenas em processos conscientes (...), poderíamos contentar-nos com postular uma “energia psíquica”. Entretanto, como estamos convencidos de que os processos inconscientes são também da competência da Psicologia e não apenas da fisiologia do cérebro (enquanto meros processos de base), vemo-nos na necessidade de assentar nosso conceito de energia em uma base um pouco mais ampla. Estamos inteiramente de acordo com Wundt, quando este afirma que existem coisas obscuramente conscientes. Admitimos igualmente uma escala de clareza dos conteúdos conscientes; mas para nós a psique não cessa, quando começa o obscuro; ela continua no inconsciente. Reconhecemos também à fisiologia do cérebro a parte que lhe cabe, ao admitirmos que as funções inconscientes passam, afinal, aos processos de base, aos quais não se pode conferir uma qualidade psíquica, a menos que se recorra à hipótese filosófica de um pampsiquismo.

Seguindo essa linha que une os processos psíquicos conscientes aos inconscientes, e estes ao substrato fisiológico cerebral – enquanto “processos de base” – Jung levanta um importante problema acerca da delimitação do conceito de energia psíquica, pois, segundo ele, considerando-se essa continuidade entre os processos, “não temos nenhuma possibilidade de separar o psíquico do processo *biológico* em geral” (JUNG, 1984a, p. 16). Conseqüentemente, Jung (1984a, p. 16) propõe “considerar o processo psíquico simplesmente como um processo vital”, acarretando uma ampliação do conceito de energia psíquica:

Com isto estendemos o conceito de energia psíquica a um conceito mais amplo de *energia vital* que engloba também a chamada energia psíquica como componente específica. Isto nos favorece a vantagem de podermos seguir as relações quantitativas, para além dos estreitos limites do psiquismo, até as funções biológicas em geral, podendo assim fazer justiça às relações sempre existentes, e de longa data discutidas, entre “corpo e alma”, caso seja necessário (JUNG, 1984a, p. 16).

Considerando essa energia vital, hipoteticamente admitida, Jung (1984a, p. 16) propõe então o termo “*libido*” para designar sua componente específica composta pela energia psíquica. Ao propor essa ampliação da concepção energética aplicada aos processos psíquicos, Jung se mostra explicitamente mais propenso à concepção da interação entre corpo e alma do que a do paralelismo psicofísico. Embora não pretenda, enquanto psicólogo, aprofundar as discussões e especulações acerca dessa questão, Jung (1984a, p. 17) se posiciona claramente da seguinte forma:

Creio também que é possível a interação e não encontro nenhum motivo para contrapor a tal possibilidade a hipótese de um paralelismo físico, pois o psicoterapeuta, cujo campo específico de trabalho se situa precisamente na esfera crítica da interação entre corpo e alma, acha que é sumamente provável que o psíquico e o físico não constituam dois processos paralelos entre si, mas dois processos unidos pela interação do corpo e alma, embora sua natureza específica escape ainda inteiramente, por assim dizer, ao campo de nossa experiência.

Jung ressalta, todavia, que a interação entre corpo e alma inerente à concepção de libido enquanto componente da energia vital não deve ser confundida com a concepção do epifenomenismo, pela qual os processos psíquicos não são considerados como agentes causais, seja em relação aos processos fisiológicos, seja entre si mesmos, sendo considerados tão somente como epifenômenos da fisiologia cerebral. Para Jung (1984a, p. 7), apesar de estar ligado à função cerebral, o “fato psíquico merece ser considerado como um fenômeno em si”, em sua autonomia em relação ao fato físico.

Dessa forma, em Jung os processos energéticos que ocorrem no âmbito da psique são considerados independentemente de sua estreita conexão como os processos

fisiológicos subjacentes. Na esfera psíquica, o principal fator da concepção energética, segundo ele, é o processo de “canalização da libido”, que designa “a conversão ou transformação da energia”, através da “transferência das intensidades ou valores psíquicos de um conteúdo a outro” (JUNG, 1984a, p. 39). Conforme Jung (1984a, p. 45), assim como na natureza física, também na natureza psíquica há um curso básico de energia do qual somente uma pequena parte pode ser desviada a fim de produzir trabalho. A maior parte da libido, dessa forma, está investida em certos sistemas funcionais básicos do psiquismo, embora o homem possua, como característica distintiva, “um excedente de energia que é capaz de outra aplicação, além do fluxo natural”, chamado “*excedente de libido*” (JUNG, 1984a, p. 46).

Em sua teoria, Jung propõe que o curso natural da libido está em sua maior parte vinculado aos instintos e que, através de um mecanismo psíquico, o homem é capaz de transformar o excedente dessa energia, originando novos conteúdos a partir dos conteúdos instintivos preexistentes. Assim, segundo ele, a “*transformação da energia instintiva se processa com sua canalização para um análogo do objeto dos instintos*” (JUNG, 1984a, p. 41), isto é, os valores energéticos dos conteúdos psíquicos dos instintos são transferidos para novos conteúdos criados a partir de uma analogia com os anteriores. O mecanismo psíquico que realiza essa transformação de energia é denominado símbolo (JUNG, 1984a, p. 44), que em seu conjunto são “representações que podem dar uma expressão equivalente à libido e assim canalizá-la para uma forma diferente da original” (JUNG, 1984a, p. 46).

Jung aponta como símbolos típicos da cultura as representações da religião e da mitologia, evidenciando a equivalência entre os símbolos e as imagens primordiais geradas pelos arquétipos mencionados anteriormente. De fato, ele prossegue afirmando que cada indivíduo nasce com uma herança psíquica ancestral, que “inclui não apenas os instintos, que derivam já do estágio animal, como também todas aquelas diferenciações que deixaram traços hereditários atrás de si” (JUNG, 1984a, p. 50). A psique humana, dessa forma, é determinada tanto por uma carga instintiva herdada quanto por uma carga hereditária diferenciada composta por “sedimentos mnêmicos de todas as experiências legadas pelos ancestrais” (JUNG, 1984a, p. 51). Esses sedimentos, todavia, não constituem ideias herdadas, mas “possibilidades herdadas de idéias”, “pistas que foram traçadas gradualmente pelas experiências acumuladas dos ancestrais” (JUNG, 1984a, p. 51). Essas definições correspondem exatamente ao conceito de inconsciente coletivo e de arquétipo desenvolvidos ao longo da psicologia analítica.

A forma como essas pistas são herdadas por cada indivíduo, segundo Jung (1984a, p. 51), está relacionada à estrutura cerebral, uma vez que o ato de “negar que estas pistas foram herdadas equivaleria a negar a hereditariedade do cérebro”. É o funcionamento do cérebro de forma tipicamente humana que determinaria as precondições inconscientes tanto de caráter instintivo quanto arquetípico. Assim, a “soma dos fatores hereditários” é formada por “pistas fisiológicas, traçadas pelos processos mentais ocorridos na série dos ancestrais” (JUNG, 1984a, p. 52). Ao longo do desenvolvimento de cada sujeito, essas pistas fisiológicas são como que preenchidas por conteúdos psíquicos adquiridos na experiência individual, gerando novos processos mentais, compostos por símbolos ou imagens primordiais (JUNG, 1984a, p. 52).

Apesar de estabelecer o cérebro como o fundamento hereditário comum aos instintos e aos arquétipos, permanece a distinção entre os processos psicológicos referentes a cada um destes e os processos fisiológicos subjacentes; é mantida a autonomia de cada conjunto de fenômenos. Além disso, no âmbito psíquico, os conteúdos arquetípicos são considerados como fundamentalmente diversos dos conteúdos instintivos, são diferenciações destes, constituídas ao longo do desenvolvimento da espécie. Correspondem, portanto, a dois princípios distintos que direcionam a energia psíquica, formando um par de opostos, que podem ser chamados de “natureza” e “espírito” (JUNG, 1984a, p. 49). Nesse sentido, a condição natural e a condição espiritual da psique humana são consideradas independentemente de seu substrato orgânico, apesar de transmitidas através deles, são condições inerentes ao âmbito psíquico, isto é, processos de base, que estão na base do psiquismo. Em última instância, entretanto, o material e o espiritual permanecem sendo considerados como dois aspectos de uma única realidade que apenas é percebida ou conhecida como uma dualidade.

2.2.3 Arquétipo e símbolo

Entre impressões e pensamentos conscientes posteriormente esquecidos e impressões subliminares, que estão pouco abaixo do limiar de atenção da consciência, mas continuam a alimentar a mente por meio de um “ruído de fundo” auditivo ou visão periférica à qual não se dá atenção, forma-se um depósito de bagagens pessoais, o inconsciente pessoal.

Mas o conceito de inconsciente pessoal não esgota a natureza do inconsciente. Se o inconsciente fosse apenas pessoal, seria teoricamente possível atribuir todas as fantasias de um doente mental a experiências e impressões individuais. É claro que se pode atribuir grande parte deste material à história pessoal do doente, mas existem conexões de fantasias cujas raízes em vão procuraríamos na história pregressa do indivíduo. Que tipo de fantasias seriam essas? Trata-se, numa palavra, de *fantasias mitológicas*. São conexões que não correspondem a quaisquer experiências da vida pessoal mas apenas aos mitos.

De onde procedem então essas fantasias mitológicas, se não têm qualquer origem no inconsciente pessoal e por conseguinte nas experiências da vida pessoal? Sem dúvida provêm do cérebro – precisamente do cérebro e não de vestígios de recordações pessoais, mas da estrutura hereditária do cérebro (JUNG, 1993, p. 19).

Ao remontar à história da formação do cérebro ao longo de milhões de anos, as narrativas simbólicas criadas por cada indivíduo em particular estão longe de serem subjetivas, isto é, inventadas pessoalmente. São antes a expressão da história viva da vida, das marcas que a vida carrega na própria constituição física ao longo das sucessivas adaptações e seleções. Estas marcas são o que poderíamos também chamar de arquétipos, estruturas diretrizes dos padrões de funcionamento psíquico que, em um nível pessoal, são preenchidas conforme experiências e disposições pessoais e conforme nossa cultura na forma de símbolos. O símbolo é como o colorido, o tom e a assinatura particular e variável de uma forma que não é particular e variável, mas universal: o arquétipo.

O símbolo é a forma de expressão do homem primitivo (JUNG, 1984a, p. 43), e ele o adora e teme simultaneamente, na exata razão em que não pode lidar com a emergência da energia psíquica. Por isso teme os fantasmas, evita os locais agourentos, cria e respeita os tabus, no que age muito bem, pois antevê de algum modo o risco para a sua estrutura não suficientemente harmonizada pela presença de um eu suficientemente desenvolvido, enquanto assimila os conteúdos inconscientes através dos símbolos veiculados por sua tradição.

No homem consciente e exercitado pela civilização e pela cultura, o arquétipo, como o inconsciente em geral, é alvo de uma “desconfiança” ou “suspeita” por parte de seus fatores conscientes. Ao passo que o inconsciente pode aflorar eventualmente à consciência, o sujeito é capaz de discernir entre o que é consciente e o que é inconsciente, entre as ideias formadas por ele mesmo e as de origem aparentemente “desconhecida”. Essa consciência de uma fragmentação, de uma divisão entre o eu e um não-eu, ou segunda personalidade, é vivenciada de forma desfavorável, levando a uma atitude de negação, de inibição contínua dos conteúdos indesejados, considerados estranhos e primitivos. Esse represamento da libido inerente aos conteúdos inconsciente, por outro lado, tende a

fortalecê-los gradualmente, acarretando uma possível irrupção posterior exacerbada, eventualmente distorcida – o símbolo dá lugar ao sintoma patológico – e prejudicial ao eu e à continuidade do âmbito da consciência.

Em “A estrutura da alma”, Jung narra o episódio de um paciente esquizofrênico que alucina a relação entre um suposto pênis saído do Sol e a origem do vento. Como Jung estivesse entretido na ocasião com estudos sobre mitologia, conseguiu efetuar a ligação da alucinação com a narrativa bíblica, em Jó [3, 8], quando é dito que o Espírito desce do círculo do Sol, bem como uma passagem da liturgia mitraísta que afirma ser o vento produzido por um tubo desprendido do Sol (JUNG, 1984a, p. 45). Jung observa que o tratamento do paciente se deu em data anterior a 1910, quando estudos paleográficos sobre a liturgia mitraísta surgiram, eliminando a possibilidade de criptomnésia, ao menos nesta analogia. “Não consigo, portanto, descobrir nada de casual nestas visões, mas simplesmente o ressurgimento de possibilidades, de idéias que sempre existiram e que podem ser descobertas de novo nas mais diversas mentes e épocas, não sendo, portanto, idéias herdadas!” (JUNG, 2000, p. 45).

Para Jung, o mais importante é que a recorrência das construções simbólicas em diferentes épocas e culturas, coincidindo em torno de temas e formas bem definidos, dá a entender que há um nível na vida psíquica que guarda elementos coletivos, não produzidos pela mente consciente, mas que, ao contrário, praticamente a produzem. É, então, importante observar que os símbolos são periódica e diversificadamente reconstruídos, ao invés de transmitidos culturalmente apenas. Jung vai mais além aventando a possibilidade de que tais formas atemporais sejam a reminiscência da marcha evolutiva desde os seres mais primitivos até o homem civilizado.

Todo este organismo psíquico corresponde perfeitamente ao corpo que, embora varie sempre de indivíduo para indivíduo, é, ao mesmo tempo e em seus traços essenciais básicos, o corpo especificamente humano que todos temos e que em seu desenvolvimento e em sua estrutura conserva vivos aqueles elementos que o ligam aos invertebrados e, por último, até mesmo aos protozoários. Teoricamente deveria ser possível extrair, de novo, das camadas do inconsciente coletivo não só a psicologia do verme, mas até mesmo a da ameiba (JUNG, 1984a, p. 45).

Como o inconsciente coletivo está lastreado na biologia e na história multimilenária da seleção das formas psíquicas, e o inconsciente pessoal é apenas a atualização local e individual dessas formas em símbolos de acordo com a interrelação com a cultura e as experiências sensoriais e sociais que constituem a vida do sujeito; o inconsciente pessoal

acaba por funcionar como camada superficial sobreposta ao inconsciente coletivo, e como uma interface entre o arcabouço do psiquismo coletivo e a bagagem pessoal que permite a interface de cada um de nós com o mundo.

Daí provém que mesmo a fantasia, a atividade mais livre do espírito, não pode divagar pelo ilimitado (mesmo que o poeta assim o sinta), mas continua presa a possibilidades pré-formadas, ou seja, a *imagens primitivas* ou *imagens originais*. Os contos de fadas de povos os mais longínquos mostram, pela semelhança dos motivos, esta vinculação a certas imagens primitivas (JUNG, 1991, p. 293).

Como observara Platão, corretamente no entender de Jung, não há lugar para pensar em formas mentais que pudessem ser opostas ou simplesmente alheias à formatação básica e fundamental da mente, a qual funciona como uma estrutura *a priori* condicionante (JUNG, 1991, p. 426). Com toda a variabilidade das ideias e símbolos que os humanos podem exprimir, todas são de alguma forma desdobramentos das estruturas atemporais, coletivas e modelares; que pela investigação dos símbolos podemos conhecer por inferência.

2.3 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA A PARTIR DE C. G. JUNG

2.3.1 Abordagem da religião na psicologia analítica

De acordo com Jung (1980, p. 1), a religião constitui “uma das expressões mais antigas e universais da alma humana”, o que a torna alvo privilegiado de uma consideração psicológica. Isso pressupõe que, nesse tipo de abordagem, serão considerados apenas os aspectos do fenômeno religioso que podem ser submetidos ao método da psicologia, ou seja, seus aspectos propriamente psicológicos, e nunca, sublinha o autor, o que constitui a religião em si, pois “a consideração psicológica só se aplica aos fenômenos simbólicos e emocionais sem tocar a essência da religião” (JUNG, 1985, p. 54). Para Jung, portanto, a abordagem psicológica não deve ser confundida com uma abordagem metafísica ou filosófica, o que não significa, todavia, uma depreciação ou invalidação dessas perspectivas, mas apenas uma delimitação do objeto de análise e métodos a serem utilizados.

A psicologia analítica, portanto, se defronta com o problema religioso a partir de seus aspectos psicológicos, isto é, lida com fatos psicológicos observáveis. Tal abordagem,

na perspectiva de Jung, é fundamentalmente científico-natural, pois corresponderia à aplicação do ponto de vista fenomenológico, o qual se baseia na estrita observação dos fenômenos, isto é, nos fatos empíricos ou dados da experiência. Por outro lado, observa Jung, os princípios do empirismo não devem se restringir unicamente ao mero acúmulo e classificação de materiais e dados obtidos pela experiência, uma vez que devem ser feitas reflexões e considerações a partir desse material acumulado: “não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a ‘experiência’ constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma” (JUNG, 1980, p. 1). Nesse sentido, qualquer conhecimento válido somente poderia ser obtido a partir de ponderações que ultrapassem os dados proporcionados pela experiência, embora estes constituam o principal fator cuja presença diferencia, conforme Jung, a abordagem psicológica da filosófica.

Assim, de acordo com a metodologia adotada por Jung na análise da religião e de outros fenômenos, ideias e conteúdos espirituais são considerados como dados e fatos empíricos, ou seja, acontecimentos concretos, cuja “verdade é um fato e não uma apreciação” (JUNG, 1980, p. 2). Assim, uma determinada ideia, como uma concepção religiosa qualquer, é considerada psicologicamente verdadeira porque existe de fato, de forma objetiva. Tal concepção não constitui “uma conclusão lógica, nem corresponde a uma asserção ou juízo subjetivo de um intelecto criador. É simplesmente um fenômeno” (JUNG, 1980, p. 2). Há uma concepção geral, observa Jung, segundo a qual os acontecimentos psíquicos são simplesmente arbitrariedades ou invenções criadas pelo indivíduo; de fato, segundo ele, a existência psicológica pode ser considerada subjetiva, na medida em que ocorre apenas em cada indivíduo particular. Mas também pode ser considerada objetiva, quando é compartilhada por um grupo mais numeroso, sendo possível, eventualmente, até mesmo ser verificada sua universalidade, uma vez que “certas idéias ocorrem em quase toda a parte e em todas as épocas, podendo formar-se de um modo espontâneo, independentemente da migração e da tradição” (JUNG, 1980, p. 3). Para Jung, essas ideias não são criadas ou inventadas pelo sujeito, elas simplesmente aparecem, isto é, irrompem na consciência individual; são imagens cuja origem está no inconsciente coletivo, herdado na estrutura de cada psique particular.

2.3.2 Definição da experiência religiosa a partir da psicologia analítica

Partindo dessas considerações, Jung (1980, p. 3) define a religião, a partir do vocábulo latino *relegere*, como “uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto chamou de ‘numinoso’, isto é, uma existência ou efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário”. Nesse contexto, o numinoso constitui uma condição à qual o indivíduo está sujeito, que o domina e dele se apodera, cuja causa é frequentemente atribuída, conforme as concepções religiosas em geral, a algo externo a ele próprio. O indivíduo não cria voluntariamente o efeito numinoso, o qual irrompe espontaneamente como “a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência” (JUNG, 1980, p. 3).

Na psicologia analítica, portanto, a religião é considerada como uma atitude do espírito humano, que está mais próxima do significado originário do termo latino “*religio*”, isto é, “uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como ‘potências’: espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores” (JUNG, 1980, p. 4). São, por conseguinte, fatores aos quais o sujeito ou grupo atribui características acentuadas de poder, beleza, grandiosidade, utilidade ou mesmo periculosidade e que, por essas razões, tornam-se merecedores de uma consideração respeitosa e de uma piedosa adoração. Essa consideração e observação, entretanto, observa Jung (1980, p. 4), não ocorrem necessariamente em um contexto religioso estabelecido tradicionalmente:

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religião”, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro lado, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta (...). Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso.

A partir dessa definição, Jung (1980, p. 5) deixa evidente que não considera os aspectos psicológicos de um credo religioso em particular, e sim a “psicologia do homo religiosus, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral”. Assim, o que importa não são apenas os fatores numinosos já conhecidos e determinados pelas tradições religiosas ou pelo saber etnológico, mas qualquer fator psicológico que igualmente possua um efeito numinoso. Sob essa perspectiva, o conjunto desses fatores psicológicos pode incluir, além das figuras

típicas de deuses, demônios ou outras entidades, certas leis, ideias ou ideais e quaisquer conteúdos que despertem uma consideração e observação acuradas nos indivíduos que os experienciem.

Conforme Jung, predominava na psicologia de sua época a ideia recentemente desenvolvida segundo a qual todos os estados psíquicos possíveis são produzidos pelo próprio indivíduo, isto é, tratava-se de uma psicologia que identificava a psique unicamente com a consciência. Por outro lado, segundo ele, nas diferentes épocas e culturas, pessoas psicologicamente sadias, e mesmo possuidoras de grande cultura, acreditavam em “agentes psíquicos capazes de influenciar nosso ânimo. Havia magos e bruxas, espíritos, demônios e anjos, e até mesmo deuses que podiam provocar certas mudanças psicológicas no homem” (JUNG, 1980, p. 9). Apesar do aspecto projetivo e antropomórfico dessas concepções, elas descrevem melhor, na opinião do autor, o fato de que nem todos os produtos da psique são conscientes. Pode-se considerar “a consciência como sendo nossa própria existência psíquica”, mas há fatores que possuem “sua existência psíquica própria, independentemente de nós mesmos” (JUNG, 1980, p. 9). Nesse sentido, propõe Jung, há certos elementos atuantes na psique que não se identificam com a consciência, que se manifestam como formações autônomas, irrompendo na consciência, muitas vezes independentemente da vontade desta.

Tais formações correspondem aos complexos psíquicos inconscientes, que se comportam como seres autônomos, capazes de perturbar as intenções do complexo do eu. Os complexos se “comportam como personalidades secundárias ou parciais, dotadas de vida espiritual autônoma” (JUNG, 1980, p. 9). Conforme Jung (1980, p. 9-10), há dois tipos principais de complexos, classificados de acordo com sua origem: alguns complexos “só estão separados da consciência porque esta preferiu descartar-se deles, mediante a repressão”, e há outro grupo de complexos que “nunca estiveram na consciência e, por isso, nunca foram reprimidos voluntariamente. Brotam do inconsciente e invadem a consciência com seus impulsos estranhos e imutáveis”. O primeiro grupo corresponde aos complexos do inconsciente pessoal e o segundo aos complexos do inconsciente coletivo, ou seja, são complexos de representações de natureza arquetípica. Dentre estes devem ser incluídos os complexos referentes aos conteúdos religiosos das diversas tradições.

Para a psicologia analítica, toda a estrutura da psique é constituída de complexos, sendo a própria consciência caracterizada como a relação de determinados conteúdos ao complexo do eu. O mesmo ocorre com a estrutura do inconsciente, pois “o nosso

inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo constituem um indefinido, porque desconhecido, número de complexos ou de personalidades fragmentárias” (JUNG, 1997, p. 87). Esses complexos são manifestações inconscientes espontâneas, cuja base é formada por conteúdos não encontrados no estado consciente atual. Por isso, levando-se em conta a função psíquica desempenhada pelo complexo, deve-se considerá-lo como uma “formação inconsciente compensatória ou complementar” (JUNG, 1980, p. 21) em relação à consciência. Os complexos manifestam-se na consciência através de símbolos, que configuram as produções da fantasia, os sonhos ou mesmo as reações ao teste de associação e os sintomas psicopatológicos; o significado simbólico evidencia o sentido finalista de compensação presente em tais conteúdos, é como “se proviessem de uma fonte inteligente, como que pessoal, orientada para determinados fins” (JUNG, 1980, p. 21).

Os produtos do inconsciente, portanto, em qualquer forma que se manifestem à consciência, como em sonhos ou visões, “são exatamente aquilo que parecem ser. Não são disfarces de algo diferente, mas um produto natural, sem motivações exteriores” (JUNG, 1980, p. 79), isto é, sem motivações conscientes. Dessa forma, evidencia-se o sentido manifesto, ou seja, concreto e imediato do símbolo; e o denominado sentido latente surgiria a partir da incapacidade do estado consciente momentâneo de compreendê-lo adequadamente, surgindo então da parte deste um esforço interpretativo, que frequentemente se reveste de um aspecto causalista. De fato, se na psicanálise freudiana “os sonhos nada mais são do que uma fachada, por trás da qual algo se esconde, deliberadamente”, para Jung (1980, p. 25), ao contrário, o sonho, ou qualquer outra manifestação inconsciente, não deve ser considerado como “algo diferente daquilo que realmente parece ser”.

Jung (1980, p. 25) segue, nesse sentido, a concepção judaica expressa no Talmud, segundo a qual “o sonho é a sua própria interpretação”, considerando “o sonho tal como é”. É a limitação da compreensão consciente do símbolo que, segundo ele, faz supor que este disfarça, oculta ou dissimula um determinado conteúdo, a princípio claro e racional. Mas seria justamente esse tipo de interpretação que obscurece o entendimento da autonomia de sentido característica do simbolismo inconsciente, a qual levaria a “admitir que o inconsciente revela às vezes uma inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente de que somos capazes no momento” (JUNG, 1980, p. 38).

Conforme Jung, o termo mais adequado para designar os produtos inconscientes que dessa forma se manifestam à consciência é “intuição”, levando-se em consideração “o

fato de que uma intuição jamais é produzida. Ela surge espontaneamente. Tem-se a idéia de que se apresenta por si mesma, e que só podemos captá-la se formos suficientemente rápidos” (JUNG, 1980, p. 40). Por sua manifestação espontânea, os conteúdos simbólicos captados por uma atitude consciente intuitiva constituem uma experiência psíquica diferente da usual, vivenciada pelo indivíduo como uma “forma especial de conhecimento”, revelado e imediato (JUNG, 1980, p. 44). As representações simbólicas, portanto, não são produzidas pela atividade racional da consciência, mas percebidas como conteúdos de origem inconsciente; para Jung (1980, p. 72) tais “representações pertencem à categoria da revelação”, considerando-se que a “*revelatio* é, em primeira instância, uma descoberta das profundezas da alma humana, a ‘manifestação’ em primeiro lugar de um *modus* psicológico que como se sabe, além disso, nada nos diz acerca do que ela poderia ser”, isto é, o significado psíquico desses conteúdos não pressupõe nenhuma determinação metafísica.

2.3.3 A experiência religiosa na dinâmica psíquica

Os conteúdos de origem consciente possuem um sentido racional, isto é, predeterminado pelas leis da razão já conhecidas pela consciência. Já os conteúdos de origem inconsciente possuem um sentido simbólico, cuja manifestação assume um caráter numinoso, devido à sua autonomia em relação à consciência. Por sua numinosidade, Jung (1980, p. 52) afirma que os produtos do inconsciente devem ser considerados como “possuindo um significado que poderíamos chamar de ‘sacro’”; dessa forma, o significado simbólico de certas representações psíquicas é identificado com seu significado sagrado. De fato, conforme Jung (1980, p. 94), certas representações psíquicas possuem uma “natureza divina” porque constituem, “em termos psicológicos, (...) um conteúdo que se origina no inconsciente e transcende os limites da consciência”, isto é, que não se identificam com o eu. Dessa forma, o divino, tal como caracterizado pelas experiências religiosas da humanidade, corresponde segundo a psicologia analítica a certos fatores psíquicos inconscientes numinosos que se relacionam com o âmbito consciente de maneira compensatória. Para Jung (2007, p. 63), “[e]xiste de fato um equilíbrio entre o eu e o não-eu psíquico, uma *religio*, ou seja, um *levar em conta escrupulosamente* a presença das forças inconscientes, que não podemos negligenciar sem correr perigo”.

Jung (1980, p. 49-50) observa que, na experiência religiosa em geral, “na mitologia e no folclore dos diversos povos certos temas se repetem de forma quase idêntica”, os quais ele denominou de arquétipos, condições subjacentes a “certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente”. A origem dos arquétipos está no processo geral de formação dos símbolos, que constitui o princípio espiritual da psique humana; os temas arquetípicos, portanto, são “criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração, como também por herança”, uma vez que “imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta” (JUNG, 1980, p. 50). Dessa forma, o arquétipo constitui uma condição psíquica inconsciente que determina a formação de conteúdos capazes de se tornarem conscientes, condição essa idêntica em todos os indivíduos, “como que um a priori herdado” (JUNG, 1980, p. 104).

Para Jung (1980, p. 104), por outro lado, o que é herdado não são as representações em si, o que seria impossível, mas “a possibilidade formal de produzir as mesmas idéias ou, pelo menos, idéias semelhantes”; o arquétipo, portanto, é uma possibilidade, “uma qualidade ou condição própria da psique que, de algum modo, se acha ligado ao cérebro”. A estrutura arquetípica do inconsciente é algo como os vestígios ou marcas deixadas por “situações espirituais repetidas ao longo da história” (JUNG, 1980, p. 52). Esses traços herdados atuam como motivos que, embora invariáveis, podem revestir-se de diversas representações; há, “por exemplo, muitas representações dos irmãos inimigos, mas só existe um motivo”(JUNG, 1997, p. 230) . Partindo dessa hipótese acerca da natureza dos arquétipos, Jung (1980, p. 34) propõe que a “verdadeira história do espírito não se conserva em livros, mas no organismo vivo de cada indivíduo”.

Entrementes, o arquétipo não constitui uma predisposição funcional para produzir apenas determinadas representações ou imagens, pois sua manifestação sempre é acompanhada de uma forte carga emocional. Os arquétipos “são imagens e ao mesmo tempo emoções. Só podemos falar de um arquétipo quando estão presentes esses dois aspectos ao mesmo tempo” (JUNG, 1997, p. 256). O aspecto emocional ou afetivo corresponde à ação de quantidades energéticas, isto é, da energia psíquica ou libido. De fato, observa Jung (1986b, p. 75), os arquétipos possuem uma energia específica, que lhes confere como que uma iniciativa própria, uma relativa autonomia em relação às intenções conscientes, uma vez que a “energia inerente ao arquétipo, isto é, ao inconsciente, (...) não

está à nossa disposição”, à disposição da consciência. Essa energia específica do arquétipo pode ser percebida justamente quando “se é tomado por um legítimo sentimento de numinosidade que a acompanha como uma fascinação ou encanto que dela emanam” (JUNG, 1997, p. 239). Os conteúdos arquetípicos, portanto, podem ser caracterizados como forças emocionais, ou seja, numinosidades, e é este caráter numinoso que lhes confere autonomia. Dessa forma, de acordo com Jung (1986b, p. 221), a numinosidade de certos conteúdos psíquicos equivale a seu valor emocional ou sua energia inconsciente, indisponível à consciência; o “númeno” corresponde à “energia específica própria do arquétipo”.

Os arquétipos manifestam-se na consciência através de símbolos, que dessa forma constituem verdadeiros órgãos pelos quais os conteúdos inconscientes são integrados à atividade consciente (JUNG, 1997, p. 255). A numinosidade inerente aos arquétipos acompanha os símbolos por eles produzidos, gerando com isso “os símbolos numinosos, considerados sagrados pelo consenso comum, isto é, pela fé” (JUNG, 1997, p. 255). Conforme a definição de religião aventada por Jung, é a numinosidade que confere o sentido sagrado às experiências simbólicas da psique. Dessa forma, os símbolos religiosos ou numinosos constituíram tradicionalmente os órgãos de integração das imagens arquetípicas à vida psíquica consciente na história da humanidade. As figuras divinas, isto é, as divindades das diversas religiões históricas, sejam politeístas ou monoteístas, foram construídas a partir das disposições arquetípicas da psique inconsciente; a “libido produz a imagem de Deus usando modelos arquetípicos”, e o homem, “em consequência da força anímica que nele age, reverencia o divino” (JUNG, 1986b, p. 74). A partir da perspectiva psicológica adotada por Jung (1986b, p. 48), portanto, “a figura de Deus é um complexo de idéias de natureza arquetípica (...) que aparece de forma projetada”.

O aspecto numinoso ou divino, por conseguinte, constitui um fator psíquico que é projetado, seja em objetos concretos, como pedras, fontes de água, animais, plantas ou fenômenos da natureza; seja em figuras criadas pela atividade da fantasia, em deuses ou demônios, geralmente de aspecto antropomórfico, zoomórfico ou antropozoomórfico; e também em determinados indivíduos que, por uma característica ou comportamento fora do comum, são dotados de um elemento mágico ou divino, como os magos, bruxas, xamãs e outras figuras semelhantes. Conforme Jung, no contexto das “principais religiões da atualidade os atributos de Deus parecem ser derivados da imago paterna, em religiões mais antigas também da imago materna”. Em certas imagens divinas destas últimas, inclusive, o

“lado materno sobressai muito, acrescentando-se o elemento animal, o teriomorfo” (JUNG, 1986b, p. 49). Jung (1997, p. 233) utiliza o termo *imago* como sinônimo de arquétipo, referindo-se a ambos como formas sem conteúdo herdadas pela psique humana que se manifestam como símbolos numinosos, os quais são vivenciados como realidades autônomas e extrapsíquicas, isto é, projetadas no mundo externo visível ou invisível, assumindo então o papel de uma divindade, de uma potência a ser venerada e cuidadosamente observada. Estas projeções ocorrem devido ao estado de participação mística, de identidade ou não diferenciação psíquica entre sujeito e objeto, característico da mentalidade primitiva e que permanece na atividade inconsciente do homem civilizado.

Jung sublinha que essas considerações não devem ser interpretadas como algum tipo de demonstração da existência ou não existência de deuses ou de Deus. Constituiriam mais precisamente uma demonstração da existência de imagens arquetípicas correspondentes às divindades presentes nas diversas religiões atuais e do passado. Não seria, portanto, uma constatação metafísica, mas unicamente psicológica e empírica. Segundo este ponto de vista, “todas as experiências religiosas consistem em um estado especial da alma” são experiências de imagens arquetípicas que, devido ao grande e indefinido número de arquétipos presentes na psique e suas diversas disposições individuais características, podem assumir “todas as formas imagináveis” (JUNG, 1980, p. 61). O ponto em comum nessa variedade de experiências é o seu significado psicológico para cada indivíduo; assim, se essa experiência “significa alguma coisa para aqueles que a têm, este algo é: ‘tudo’ (...). Poderíamos até mesmo defender a experiência religiosa como aquela que se caracteriza por seu extremo valor independentemente do seu conteúdo” (JUNG, 1980, p. 61). Esse valor determinante corresponde à energia ou numinosidade inerente aos arquétipos, quando surgem na consciência através de imagens ou símbolos.

A religião, portanto, ou – em termos psicológicos – a atitude religiosa, corresponde a uma “relação com o valor supremo ou mais poderoso, seja ele positivo ou negativo”, entendendo-se por “valor” um “fator psíquico cheio de energia” (JUNG, 1980, p. 79). Esse fator assume então um aspecto numinoso, e 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” (JUNG, 1980, p. 80). Se uma divindade perde o seu poder, a sua numinosidade, ela deixa de ser vivenciada como um fator psíquico avassalador e torna-se uma simples figura ou nome, perde o seu fator essencial, deixando de ser um verdadeiro símbolo e convertendo-se em mero sinal. Mas, enquanto ela

conservar o seu sentido, atuará como o “fator efetivamente mais poderoso e decisivo da psique individual” e provocará, “forçosamente, fé ou medo, submissão ou entrega, que um deus poderia exigir do homem” (JUNG, 1980, p. 85).

Os conteúdos das vivências arquetípicas, devido ao seu valor psíquico dominante, são extremamente significativos, seja em um sentido negativo ou positivo, gerando fascínio e atração ou terror e medo. Mas se esses conteúdos não forem devidamente integrados à consciência por meio de uma atitude religiosa, no sentido de uma atitude de expectativa, de uma verdadeira disposição simbólica, eles podem dela se apoderar, ocorrendo então uma identificação momentânea ou possessão da consciência pelo complexo de representações arquetípico. Os arquétipos, de fato, constituem forças coletivas ou impessoais inconscientes, capazes de subjugar, sob as condições apropriadas, quaisquer intenções conscientes e pessoais. Conforme Jung (1980, p. 10), na maioria das pessoas há um receio, uma “espécie de deisidaimonia em relação aos possíveis conteúdos do inconsciente”. Esse temor tem a ver “menos com a primitividade do que com a emotividade dos conteúdos”, por essa razão eles são capazes de produzir “até mesmo pânico e, quanto mais reprimidos forem, mais perpassam a personalidade na forma de uma neurose” (JUNG, 1997, p. 258). Conseqüentemente, “é preferível ‘observar e considerar cuidadosamente’ os fatores exteriores à consciência”, sob o risco de aumentar ainda mais o seu poder de jugo (JUNG, 1980, p. 10).

Essa situação torna-se mais evidente em relação à mentalidade do homem primitivo, que vive em um estado de consciência não reflexo, isto é, não centralizado em um complexo do eu coeso e estável. Por isso eles são mais suscetíveis a uma perda de consciência devido a um fator psíquico de forte carga emocional. Esses fatores que podem subjugar a consciência, os “perigos psíquicos”, são assiduamente evitados pelos primitivos, e “a expressão exterior desse fato é a criação de áreas de tabus”, que constituem “áreas psíquicas delimitadas que devem ser religiosamente observadas” (JUNG, 1980, p. 14), pois podem desencadear forças incontroláveis e imprevisíveis. Outra expressão do mesmo fato é a existência de “inúmeros ritos mágicos cuja única finalidade é a defesa contra as tendências imprevistas e perigosas do inconsciente” (JUNG, 1980, p. 14). Essa propensão a se tomar medidas protetoras contra os perigos psíquicos pode ser observada desde o início da humanidade, limitando-se a “irrefreável e arbitrária influência do ‘sobrenatural’ mediante fórmulas e leis. E este processo continuou através da história, sob a forma de uma multiplicação de ritos, instituições e convicções” (JUNG, 1980, p. 15).

Mas as experiências arquetípicas não representam apenas perigos psíquicos, não constituem fatores essencialmente negativos. Isso ocorre apenas quando não são devidamente observadas e integradas à consciência. Pelo contrário, os arquétipos constituem o princípio espiritual, são a herança do processo simbólico ocorrido na linhagem ancestral, sem os quais a humanidade não teria superado o estágio puramente instintivo e se desenvolvido em termos culturais. Por isso, eles também exercem um fascínio e atração irresistíveis, proporcionando muitas vezes a solução, através de símbolos, para problemas que a consciência por si só não seria capaz de resolver e, às vezes, nem mesmo de formular adequadamente. Dessa forma, o desenvolvimento de rituais, ideias e ordens religiosas exerce não apenas uma função protetora, no sentido de afastar sua influência negativa, mas também de mediadora, no sentido de aproximar e integrar à vida consciente os seus efeitos positivos. De acordo com Jung, já nos alvares da sociedade humana podemos encontrar “vestígios dos esforços psíquicos para encontrar formas propiciatórias e exorcismos próprios para invocar ou expulsar realidades obscuramente pressentidas” (JUNG, 1985, p. 84).

A experiência religiosa corresponde, segundo Jung, a uma vivência ou visão originária, se refere à experiência imediata de imagens primordiais ou arquetípicas. Conforme a abordagem adotada pela psicologia analítica, portanto, não se deve “considerar a pretensão de todo credo religioso: a de ser possuidor da verdade exclusiva e eterna”, e sim a “experiência religiosa primordial”, o “aspecto humano do problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele” (JUNG, 1980, p. 5). As confissões religiosas ou confissões de fé podem ser definidas como “formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, freqüentemente, complexa” (JUNG, 1980, p. 4-5). Para Jung, portanto, a experiência original, ocorrida inicialmente num âmbito individual, é transmitida e transformada coletivamente; seu exercício repetido dá origem então aos ritos e instituições religiosas. As experiências religiosas primordiais correspondem, segundo o autor, às experiências do misticismo: os “místicos são pessoas que têm a vivência particularmente aguda do inconsciente coletivo. É a experiência dos arquétipos” (JUNG, 1997, p. 111).

Por outro lado, as confissões de fé não constituem apenas uma “petrificação sem vida” (JUNG, 1980, p. 5) da experiência religiosa originária, embora isso possa realmente acontecer em alguns casos. Elas representam em geral uma forma legítima de experiência

religiosa para muitas pessoas, perdurando por séculos. Isso ocorre porque os símbolos veiculados pela confissão religiosa são capazes de abarcar ou de despertar uma experiência originária nos indivíduos isolados, desde que estes possuam a fé necessária, isto é, a disposição simbólica para se deixar influenciar por tais conteúdos. Como a vida psíquica dos indivíduos e das coletividades de cada época são dinâmicas, ocorrendo sempre alterações no equilíbrio alcançado entre fatores conscientes e inconscientes, seria favorável certa flexibilidade em relação aos dogmas e rituais estabelecidos. Isso de fato ocorre nas confissões religiosas, a despeito de seu aspecto predominantemente tradicionalista; na Igreja Católica, por exemplo, de acordo com Jung, admite-se que o dogma é vivo, podendo sofrer modificações em sua formulação original. Com o ritual ocorre o mesmo, ele sofre alterações no decorrer do tempo, conforme as transformações culturais, as mudanças nos meios de comunicação e outras influências. Por essa dinâmica da vida psíquica o protestantismo que, observa Jung (1980, p. 5), a princípio “se libertou quase totalmente da tradição dogmática e do ritual codificado”, acabou se subdividindo em inúmeras denominações. Em qualquer caso, independentemente das codificações dogmáticas e cerimoniais estabelecidas ou institucionalizadas, todas as confissões religiosas se fundam tanto na experiência originária do numinoso quanto na transformação da consciência resultante (JUNG, 1980, p. 4).

As experiências imediatas das imagens arquetípicas podem revestir-se de um aspecto negativo e desfavorável para a consciência do indivíduo, devido a sua imprevisibilidade, ambiguidade e ao arrebatamento em que podem resultar. Por isso os dogmas e os rituais estabelecidos pelas confissões religiosas exercem uma importante “função mediadora e protetora entre essas influências e o homem” (JUNG, 1980, p.15). Dessa forma, todos os símbolos do cristianismo tradicional, por exemplo, como os conteúdos dogmáticos, a missa, a confissão, a liturgia e o sacerdote como representante de deus servem como uma espécie de muro protetor, de amparo e guia para as experiências religiosas originárias que ocorrem nos indivíduos isolados. O dogma e o culto, portanto, constituem a “quintessência incomparável da experiência religiosa, tanto cristã como pagã”. Já no âmbito protestante, segundo Jung (1980, p. 20) o rito e a barreira dogmática perderam a sua autoridade e eficácia, foram derrubados “alguns dos muros cuidadosamente erigidos pela Igreja”, o que fez o protestantismo “sentir os efeitos destruidores e cismáticos de uma revelação individual”.

Jung (1980, p. 42) aponta que as religiões tradicionais ou confissões desempenham na sociedade humana uma importante função, que consiste em “substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizados”, desta forma, os indivíduos permanecem “adequadamente protegidos contra a experiência religiosa imediata”, enquanto tais medidas se mostrarem válidas e eficazes. Além disso, mesmo que o indivíduo tenha uma experiência imediata, ele pode recorrer à autoridade de sua confissão para compreender e julgar as imagens vivenciadas. Por conseguinte, as religiões assumem um papel decisivo no estabelecimento e manutenção do equilíbrio entre os fatores psíquicos conscientes e inconscientes nos indivíduos e nas sociedades. Nesse sentido, Jung declara que aconselhava seus pacientes, caso fossem católicos praticantes, a “confessar-se e a comungar, para resguardar-se de uma experiência imediata, que poderia ser superior às suas forças” (JUNG, 1980, p. 43). Se as experiências imediatas constituem um perigo ou um “grave risco” psíquico, devido a sua “terrível ambigüidade” (JUNG, 1980, p. 44), os símbolos religiosos revestidos pelo dogma e pelo ritual formam um meio defensivo eficaz.

Outro mecanismo de defesa utilizado contra as forças imensuráveis do inconsciente, resalta Jung (1980, p. 7), é a formulação de teorias científicas baseadas no ponto de vista causal ou redutivo, como as teorias psicológicas que identificam psique com consciência, e a consideram como um mero “epifenômeno, um produto secundário do processo orgânico do cérebro”. A partir dessas teorias, quaisquer transtornos psíquicos ou atividades que não coincidam com o funcionamento normal da consciência, como os próprios conteúdos do inconsciente, são atribuídos a causas orgânicas ou fisiológicas específicas. No mesmo contexto situa-se a teoria psicanalítica freudiana que atribui uma origem primordialmente sexual a todos os produtos da atividade inconsciente, inclusive às experiências originárias de caráter numinoso. Entretanto, de acordo com Jung, em termos psicológicos, toda teoria científica redutiva possui pouco valor exatamente por ser incompleta, uma vez que é formulada unicamente pela consciência, mais restritamente ainda por um intelecto exclusivamente racional. Assim, a teoria científica é formulada em conceitos abstratos, que subestimam necessariamente os valores emotivos das experiências imediatas.

O dogma, por outro lado, constitui segundo Jung (1980, p. 45) uma realidade totalmente diversa, pois formula “uma expressão da alma muito mais completa do que uma teoria científica”, não é configurado apenas pela consciência, mas por uma união de fatores

conscientes e inconscientes. Utilizando todas as funções psíquicas, especialmente a intuição, o dogma é capaz de exprimir, “por meio de sua imagem, uma totalidade irracional”, o que garante uma “reprodução bem melhor de fato tão irracional quanto a existência psíquica” (JUNG, 1980, p. 44). O dogma não se expressa por meio de conceitos abstratos, mas por “imagens sagradas” e pela “forma dramática do pecado, da penitência, do sacrifício e da redenção”, através dos quais “logra exprimir adequadamente o processo vivo do inconsciente” (JUNG, 1980, p. 45).

Ao se referir a processo vivo ou vivência, Jung remete a uma experiência de conteúdos psíquicos carregada de valor emocional, de numinosidade, o que falta à teoria científica, mas que constitui o fundamento do dogma. Este, segundo o autor, surge a partir das vivências originárias imediatas, obtidas por meio da revelação, intuição ou fantasia, mas também “pela colaboração ininterrupta de muitos espíritos e de muitos séculos” (JUNG, 1980, p. 45). Essa é uma das razões pela qual Jung designa “certos dogmas como ‘experiências’” (JUNG, 1980, p. 45), apesar de constituírem justamente um expediente defensivo contra essas experiências. A origem do dogma está na vivência imediata de imagens arquetípicas em sonhos, visões ou estados de transe que ocorreram num passado remoto, além disso, como essas imagens são derivadas de arquétipos, ou seja, de fatores psíquicos herdados, elas podem ressurgir espontaneamente através de símbolos em qualquer indivíduo no presente. Por isso o dogma pode ser considerado também “como um sonho que reflete a atividade espontânea e autônoma da psique objetiva, isto é, do inconsciente” (JUNG, 1980, p. 45). Ele oferece ao indivíduo religioso, àquele que observa os fatores inconscientes numinosos de sua psique, um meio de proteção contra os riscos da experiência imediata, permitindo que ela ocorra de forma segura, orientada pelos símbolos veiculados pela tradição.

Deve-se considerar aqui a distinção estabelecida por Jung (1997, p. 214) entre símbolos “individuais” e “coletivos” ou, em outros termos, entre “símbolos naturais” e “símbolos culturais” (JUNG, 1997, p. 253). Ambos provêm de arquétipos, isto é, são imagens arquetípicas carregadas de numinosidade, o que às vezes torna a classificação de determinado símbolo a um tipo ou outro, no âmbito das produções inconscientes de um indivíduo em particular, uma tarefa muito difícil. Os símbolos individuais ou naturais são aqueles “derivados diretamente dos conteúdos inconscientes e apresentam por isso, grande número de variantes de motivos individuais”, embora o motivo arquetípico subjacente permaneça inalterável. Já os símbolos coletivos ou culturais correspondem aos símbolos

individuais ou naturais que “passaram por muitas transformações e por alguns processos maiores ou menores de aprimoramento” (JUNG, 1997, p. 253). Os símbolos nunca são inventados, mas “revelados” através de uma atitude intuitiva. Dessa forma, os símbolos culturais surgiram através de revelações, isto é, de imagens arquetípicas expressas em sonhos e fantasias criadoras, as quais “foram objeto de desenvolvimento e diferenciação cuidadosos e conscientes durante séculos” (JUNG, 1997, p. 214). Conforme Jung, os símbolos culturais constituem-se “principalmente de imagens e formas religiosas” (JUNG, 1997, p. 214) e são eles que fundamentam todas as religiões em todos os tempos e lugares.

Por conseguinte, se as “figuras simbólicas de uma religião constituem sempre a expressão da atitude moral e espiritual específica que lhes são inerentes” (JUNG, 1980, p. 62), deve-se considerar essa atitude consciente não como individual, mas coletiva, e a expressão simbólica como complementar a ela. Para Jung, as manifestações do inconsciente coletivo possuem uma função compensatória em relação à situação consciente unilateral. No caso dos símbolos naturais, essa compensação se refere a uma atitude consciente individual, já os símbolos culturais, por serem produtos de uma coletividade, compensam a atitude unilateral da consciência de toda uma época. Assim, pode-se afirmar que “toda religião que se enraíza na história de um povo é uma manifestação de sua psicologia” (JUNG, 1980, p. 79), seus símbolos são capazes de compensar não apenas a unilateralidade de uma consciência individual, mas da consciência da época, os “mitos de caráter religioso” funcionam “como uma espécie de terapia espiritual para os sofrimentos e temores da humanidade, como a fome, a guerra, a velhice e a morte” (JUNG, 1997, p. 240).

2.3.4 A experiência religiosa e o processo de individuação

Jung propõe que a função dos elementos inconscientes – pessoais ou coletivos – é de compensar a unilateralidade da atitude da consciência, oferecendo a esta os conteúdos e as funções psíquicas excluídas por sua disposição excludente e também soluções irracionais para conflitos insolúveis à racionalidade consciente. Os complexos psíquicos que formam o inconsciente, devido à sua autonomia, possuem uma espécie de vida própria, como um eu ou uma consciência particular, por isso eles tendem a se manifestar de forma personificada à consciência do indivíduo. De um modo geral, afirma Jung, o inconsciente

do homem é personificado por uma figura feminina por ele denominada *anima*, e o inconsciente da mulher é personificado por uma figura masculina denominada *animus*.

A anima corresponde à imago da mulher, representa a “imagem coletiva da mulher no inconsciente do homem” (JUNG, 1981a, p. 180), isto é, o arquétipo feminino presente na psique masculina. A imagem da anima, portanto, corresponde aos sedimentos das experiências típicas dos homens com todas as mulheres de tempos passados, os quais deram origem ao arquétipo correspondente. Historicamente, consoante Jung, o “ideal tipicamente masculino a ser alcançado” se dá “pela repressão da sensibilidade. Sentir é uma virtude especificamente feminina” e o homem, portanto, “reprime todos os traços femininos que possui” (JUNG, 1993, p. 47). O aspecto predominante na formação da imagem da mulher, da anima é, conseqüentemente, a função do sentimento. O ideal masculino certamente se repete na vida psíquica de cada homem singular, o que o faz reprimir ou excluir os traços e tendências femininos, relacionados aos sentimentos, que se acumulam no inconsciente, sendo a imago da mulher “o receptáculo de tais pretensões” (JUNG, 1981a, p. 179). Por isso, a anima constitui a “personificação das funções inferiores que relacionam o homem com o inconsciente coletivo. A totalidade do inconsciente coletivo apresenta-se ao homem sob forma feminina” (JUNG, 1997, p. 102). A ligação da consciência com o inconsciente, portanto, ocorre através de sua função menos desenvolvida, de sua função inferior, “apenas através de nossa fraqueza e incapacidade estamos ligados ao inconsciente” (JUNG, 1997, p. 110). Por essa razão as pessoas em geral apresentam grande resistência em relação à conscientização dos aspectos inconscientes de suas personalidades, que se manifestam inicialmente como produtos de uma função inferior reprimida, mesclados a conteúdos incompatíveis do inconsciente pessoal.

O animus, por outro lado, corresponde à imago do homem, é a imagem coletiva do homem no inconsciente da mulher, o arquétipo masculino presente na psique feminina. Possui, portanto, todas as características do complexo de representações arquetípico, apresentando-se como a personificação do inconsciente coletivo na consciência da mulher. A principal diferença é que o ideal feminino, segundo Jung, é justamente o desenvolvimento do aspecto sentimental da psique, assim, a função oposta – o pensamento – é que determina a origem e as características do animus. Dessa forma, tanto o animus quanto a anima surgem a princípio como função inferior preenchida com conteúdos do inconsciente pessoal, o que determina na consciência uma atitude de “animosidade” (JUNG, 1993, p. 47), isto é, de emoções desagradáveis em relação a eles. Mas isso ocorre

apenas na situação psíquica na qual a consciência permanece em uma atitude repressiva, o que obriga a alma ou o animus a se manifestar de forma oposta e contraditória, às vezes subjugando as intenções do eu. Já uma atitude consciente de expectativa em relação a esses complexos arquetípicos permite que atuem de forma compensatória, favorecendo o desenvolvimento de uma personalidade mais completa. Conforme Jung (1981a, p. 200), “podemos convertê-los em pontes que nos conduzem ao inconsciente”, utilizando-os “intencionalmente como funções”. Enquanto arquétipos, a alma e o animus não são compostos apenas por conteúdos reprimidos do inconsciente pessoal, representam os sedimentos de experiências ancestrais e, portanto, a possibilidade de formulação de conteúdos superiores à capacidade da consciência individual. Por isso, a partir do momento em que são utilizados como funções de relação com o inconsciente coletivo, podem se manifestar de forma positiva, “como fonte de iluminação, como mensageiros (...) e como mistagogos” (JUNG, 1980, p. 29).

No âmbito da religião, as figuras do animus e da alma são personificados e projetados em entidades divinas ou semidivinas, como demônios, ninfas e semelhantes, constituindo símbolos culturais adequados que protegem os indivíduos contra a experiência imediata dessas imagens arquetípicas. Na medida em que representam o inconsciente como um todo, constituem o aspecto inconsciente da personalidade complementar à consciência. Dessa forma, deve-se considerar que “a personalidade consciente constitui uma parte de um todo, como um círculo menor contido em outro, maior” (JUNG, 1980, p. 39). A personalidade humana como um todo é composta, por um lado, pela psique consciente e, por outro, pela psique inconsciente. Uma vez que o complexo do eu representa o centro da personalidade consciente, deve-se considerá-lo, por conseguinte, como “subordinado ou contido num ‘Si-mesmo’ (Selbst) superior, que constitui o centro da personalidade psíquica total, ilimitada e indefinível” (JUNG, 1980, p. 39). O Si-mesmo, portanto, designa o centro da totalidade psíquica do ser humano, a qual abarca seus aspectos conscientes e inconscientes e que “não pode ser delimitada nem suscetível de formulação, só podendo ser expressa por meio de símbolos” (JUNG, 1980, p. 81). Todo símbolo que manifesta o Si-mesmo constitui, destaca Jung (1991, p. 443), “uma *representação arquetípica* que se distingue de outras representações do gênero por assumir uma posição central correspondente à importância de seu conteúdo e numinosidade”.

Assim, a finalidade última do mecanismo compensatório do inconsciente em relação à consciência consiste no desenvolvimento de uma personalidade mais ampla, mais

completa, processo que é designado por Jung (1981a, p. 163) como “caminho da individuação”. Com o termo “individuação” ele se refere a um “processo que gera um ‘*individuum*’ psicológico, ou seja, uma unidade indivisível, um todo” (JUNG, 2002, p. 269). A divisão que esse processo intenta superar é a que existe entre os processos conscientes e inconscientes, que se mostra tanto maior quanto mais acentuada a atitude unilateral da consciência em relação aos conteúdos do inconsciente.

Dessa forma, através da integração na consciência das contribuições compensatórias originadas nos diversos arquétipos do inconsciente coletivo, configura-se a totalidade do Si-mesmo, obtém-se uma individualidade, entendida como a “nossa singularidade mais íntima, última e incomparável” (JUNG, 1981a, p. 163). A individuação, portanto, constitui a síntese peculiar das qualidades coletivas do ser humano, a melhor e mais completa que cada indivíduo é capaz, conforme suas condições internas e externas, é uma combinação única de fatores universais – arquetípicos. Através dela ocorre a realização do Si-mesmo – arquétipo que preexiste ao indivíduo e, ao mesmo tempo, é realizado por ele – o que se dá pela síntese pessoal de potenciais coletivos. A respeito dessa síntese pessoal ou singularidade, Jung (1981a, p. 164) propõe que:

A singularidade de um indivíduo não deve ser compreendida como uma estranheza de sua substância ou de suas componentes, mas sim como uma combinação única, ou como uma diferenciação gradual de funções e faculdades que em si mesmas são universais. Cada rosto humano tem um nariz, dois olhos, etc., mas tais fatores universais são variáveis e é esta variabilidade que possibilita as peculiaridades individuais. A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é. Com isto, não se torna “egoísta”, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser e isto, como dissemos, é totalmente diferente do egoísmo ou do individualismo.

Por outro lado, Jung ressalta que a realização do Si-mesmo deve ser entendida como um processo contínuo, e não como algo acabado ou como um estágio final a ser alcançado, uma vez que a totalidade indeterminada da psique inconsciente ultrapassa amplamente a capacidade de compreensão consciente. É totalmente impossível para o eu abarcar, mesmo que de forma aproximada, o Si-mesmo em sua plenitude, “por mais que ampliemos nosso campo de consciência sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence à totalidade do Si-mesmo” (JUNG, 1981a, p. 167). Assim, o fator fundamental no processo de individuação não é a quantidade ou a natureza dos conteúdos inconscientes que são integrados à consciência, mas a atitude de abertura desta em relação a esses conteúdos, a disposição intuitiva ou simbólica que

possibilita a atuação eficaz dos símbolos. O que está em jogo não é a perfeição, impossível de ser alcançada, pois nenhuma consciência é capaz de desenvolver igualmente todas as funções psíquicas ou de conhecer todos os conteúdos inconscientes. Os arquétipos em si mesmos são incognoscíveis, são formas sem conteúdo que só podem tornar-se conscientes enquanto imagens, ou seja, já preenchidos por um conteúdo pessoal. O que é possível é o desenvolvimento de uma personalidade plena, completa, pela expectativa consciente em relação ao inconsciente, através da qual o Si-mesmo pode ser realizado.

De um modo geral, o arquétipo do Si-mesmo se manifesta a partir do significado simbólico no número quatro, isto é, da quaternidade, sendo que o “símbolo assume também a forma um círculo dividido em quatro partes, ou que contém quatro partes principais” (JUNG, 1980, p. 51). Por derivarem de um arquétipo central, os símbolos quaternários possuem um caráter numinoso acentuado, e estão presentes, assim como qualquer imagem arquetípica, nas manifestações do inconsciente desde os tempos primitivos. Dessa forma, o símbolo da quadratura do círculo está presente já nas rodas solares rodesianas do período paleolítico, nas imagens egípcias de Hórus e seus quatro filhos, na tetraktys pitagórica, no quatérnio cristão dos evangelistas representados pelas figuras do anjo, da águia, do touro e do leão, nas quatro fases na obra alquímica e muitas outras representações semelhantes (JUNG, 1980, p. 56). A quadratura do círculo, portanto, “é um dos numerosos temas arquetípicos que estão à base da configuração de nossos sonhos e fantasias”, sendo “um dos mais importantes do ponto de vista funcional” (JUNG, 2002, p. 386).

A partir do modelo de certas figuras presentes principalmente no budismo tibetano, Jung denomina esses diversos símbolos de mandalas, palavra sânscrita que significa círculo, designando dessa forma as “imagens circulares que são desenhadas, pintadas, configuradas plasticamente ou dançadas” (JUNG, 2002, p. 385), seja num contexto individual, artístico ou religioso. Neste último caso, o mandala representa em geral o Deus que se revela na criação dos quatro elementos, pois o número quatro “simboliza as partes, as qualidades e os aspectos do Uno” (JUNG, 1980, p. 56). Assim, a quadratura do círculo, no âmbito das confissões religiosas, está sempre relacionada com a concepção de uma divindade que criou o mundo, que se manifestou em sua criação. Fica evidente, portanto, o papel fundamental desempenhado pelos conteúdos religiosos no processo de individuação dos indivíduos que têm uma disposição para sua assimilação. Os símbolos referentes aos diversos arquétipos do inconsciente coletivo, seja o animus, a anima, o Si-mesmo ou

outros, constituem meios seguros para integrar seus conteúdos à consciência, evitando possíveis riscos da experiência imediata dos símbolos naturais.

No tratamento com seus pacientes, Jung afirma ter-se deparado com a produção espontânea, em sonhos e fantasias, de inúmeros mandalas. Num contexto confessional, essas imagens arquetípicas geralmente representam a divindade criadora, localizada no centro do mandala. Entretanto, esses indivíduos raramente tinham esse tipo de interpretação; para eles, a quadratura do círculo “os simboliza a eles mesmos, ou melhor, a algo dentro deles mesmos” (JUNG, 1980, p. 80). Portanto, o mandala moderno representa uma situação psicológica específica, na qual não há divindade e tampouco submissão a ela, em tais símbolos há a sugestão de que “o lugar da divindade acha-se ocupado pela totalidade do homem” (JUNG, 1980, p. 80). Isso seria devido, propõe Jung, ao estágio moderno de desenvolvimento psicológico caracterizado principalmente pelo aprimoramento do conhecimento consciente. Essa ascensão da consciência, segundo ele, só se tornou possível com a dissolução do estado psíquico de participação mística, com a retirada das projeções inconscientes num processo contínuo de “des-animação’ do mundo” (JUNG, 1980, p. 82). Dessa forma, num estágio mais avançado de desenvolvimento da consciência, torna-se muitas vezes “impossível continuar sustentando qualquer mitologia no sentido de uma existência não psicológica” (JUNG, 1980, p. 84). São retiradas as projeções das imagens arquetípicas em entidades divinas ou demoníacas, o que é o pressuposto básico da formação de símbolos culturais religiosos; o que era projetado em uma realidade exterior, visível ou invisível, retorna ao interior da psique humana.

Tal situação geralmente leva o homem moderno, segundo Jung (1980, p. 83), à concepção errônea de que seu eu consciente abarca a totalidade da psique, o que induz inevitavelmente a uma “*hybris* da consciência”, a uma “absurda suposição de que o intelecto, mera parte e função da psique, basta para compreender a totalidade da alma”. Por outro lado, esta concepção não anula a existência dos fatores psíquicos numinosos, dos arquétipos, o que é evidenciado pelo próprio surgimento espontâneo de símbolos correspondentes em tais indivíduos, mesmo que não personificados e projetados em divindades externas. Conforme Jung, os fatores psíquicos dominantes, os poderes, domínios e potências sempre existiram, não precisamos criá-los, por isso, “Deus’ não é criado, mas escolhido” (JUNG, 1980, p. 86). Essa escolha se refere à concepção ou imagem que se formula de Deus, dos fatores numinosos da psique, a partir de uma

observação cuidadosa destes, seja num contexto confessional ou não. Para aqueles que possuem *religio* em relação aos símbolos veiculados por uma determinada confissão, configura-se um caminho seguro para o processo de individuação, já aqueles para os quais essas projeções não são mais possíveis resta o conhecimento, em termos de psicologia propriamente dita, acerca da estrutura psíquica e como ela atua.

Para a compreensão dos fatos religiosos, no sentido formulado por Jung, apresenta-se o caminho da psicologia, mais especificamente o da psicologia analítica, o que constitui certamente uma tarefa difícil, na medida em que se deve “reencontrar a ponte que liga a concepção do dogma com a experiência imediata dos arquétipos psicológicos, mas o estudo dos símbolos naturais do inconsciente nos oferece os materiais necessários” (JUNG, 1980, p. 88). Esse estudo, enquanto uma abordagem que se pretende científica, corresponde a uma operação do intelecto, do pensamento consciente e racional, embora pretenda resguardar a autonomia das experiências simbólicas, não as reduzindo como outras teorias científicas, a causas racionalmente determináveis.

Entretanto, mesmo levando em conta os símbolos naturais, essa forma de conhecimento psicológico é limitada, pois o simbolismo inconsciente ultrapassa a capacidade de compreensão consciente, podem ser descritos em suas manifestações, mas nunca, completamente decifrados. Apesar de, em última análise, todos os acontecimentos psíquicos se fundarem nos arquétipos (JUNG, 1980, p. 88), eles permanecem essencialmente uma “realidade desconhecida”, uma “grandeza não-reconhecível” (JUNG, 1980, p. 86), só é possível ter uma experiência deles através dos símbolos ou imagens arquetípicas. Qualquer tentativa de extrair conhecimento implica em sair desta experiência, reduzi-la a conceitos e interpretações abstratas, que buscam um sentido para algo que “simplesmente é e não ‘significa’” (JUNG, 1985, p. 66). A religião, portanto, é uma questão de “experiência”, e a “experiência religiosa é algo de absoluto” (JUNG, 1980, p. 105), não pode ser reduzida a um sentido formulado pela consciência e nem considerada como algo ilusório, pois, conforme a psicologia analítica, corresponde a experiência de fatores psíquicos objetivos, que podem gerar desde uma neurose desagradável até as criações mais elevadas do espírito humano.

3 NEUROCIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM P. MCNAMARA

3.1 RELIGIÃO E *SELF* A PARTIR DA NEUROCIÊNCIA COGNITIVA

A religião constitui, segundo McNamara, um dos traços mais emblemáticos e distintivos da humanidade, definindo-a como espécie e a diferenciando das demais. Crenças e comportamentos religiosos, observa o autor, exercem uma influência decisiva na saúde física e mental, nos hábitos alimentares, no agravamento ou apaziguamento de disputas e conflitos, e também em uma série de outros comportamentos, como os sexuais, matrimoniais, econômicos e educacionais. Tendo em vista essa influência tão abrangente, McNamara considera que a humanidade, provavelmente, seria muito distinta do que é na atualidade se, nos primórdios da espécie humana, nossos ancestrais não houvessem desenvolvido crenças e comportamentos religiosos. Nesse sentido, segundo ele, a “[h]umanidade não apenas cria a religião, mas é também criada por ela”².

O estudo científico da religião, portanto, destaca McNamara, constitui uma ferramenta indispensável para a compreensão do ser humano. Nesse contexto, segundo o autor, uma contribuição crucial começou a se formar a partir de pesquisas inovadoras desenvolvidas ao longo das últimas décadas do século XX, culminando, na primeira década do século XXI, no surgimento do que ele denomina uma “nova ciência da religião”³, fundamentada em uma série de pesquisas de caráter antropológico, cognitivo, neurocientífico e em abordagens evolucionistas dos diversos aspectos das experiências e comportamentos religiosos. Por outro lado, McNamara (2009, p. x) sublinha que a construção dessa nova ciência da religião somente se tornou possível graças às contribuições de todo o conjunto de pesquisas filosóficas, antropológicas, sociológicas e psicológicas acerca da religião realizadas durante os períodos anteriores pelos seus respectivos especialistas. Dessa forma, reconhece o autor, a continuidade e o desenvolvimento dessa nova ciência da religião, de caráter essencialmente neurocognitivo, dependem também do diálogo contínuo com as abordagens mais tradicionais, tendo em vista algumas das suas eventuais limitações.

Uma das limitações dessa nova abordagem, conforme McNamara (2009, p. x), se evidencia no fato de que a maioria dos neurocientistas direciona o foco de sua pesquisa

² “Humanity not only creates religion but is also created by it” (MCNAMARA, 2009, p. ix).

³ “a new science of religion” (MCNAMARA, 2009, p. ix).

exclusivamente para as formas teístas de religião típicas do Ocidente. Em contrapartida, observa o autor, as abordagens tradicionais deixam claro que quaisquer afirmações acerca de supostas funções da religião em geral devem ser precedidas por um estudo abrangente de toda a variedade e complexidade dos fenômenos religiosos. Outra limitação importante apontada por McNamara é a constatação de que nenhum dos modelos cognitivos ou neurocientíficos já elaborados acerca do funcionamento da mente ou do cérebro humano é ainda capaz de abarcar toda a extensão dos fenômenos cognitivos e comportamentais relacionados à religião.

A fim de contornar a primeira limitação, McNamara (2009, p. x) afirma ter buscado levar em consideração formas de religião não ocidentais e não teístas, assim como formas mais antigas, tais como o xamanismo e o culto aos ancestrais. Dessas tradições, declara ter buscado discutir os aspectos com maior potencial de esclarecimento a partir da perspectiva neurocognitiva por ele adotada. Entrementes, reconhece que sua pesquisa permanece ainda centrada nas formas teístas das religiões ocidentais, devido, principalmente, a sua própria carência de conhecimentos suficientes para empreender uma concepção mais universalista acerca dos fenômenos religiosos. No que se refere à segunda limitação, McNamara explicita a opção por enfatizar em seu trabalho apenas alguns aspectos do fenômeno religioso, disponíveis a partir das pesquisas já realizadas, permanecendo na expectativa de que futuras investigações tornem possível a elaboração de modelos cada vez mais abrangentes acerca do funcionamento da mente e do cérebro humanos, incluindo suas atividades de caráter religioso.

Dessa forma, McNamara declara que o objetivo principal de sua pesquisa se limita a fornecer uma contribuição para a emergente abordagem da neurociência cognitiva acerca das experiências e práticas religiosas⁴. Partindo dessa meta, empreende uma revisão da literatura disponível acerca dos aspectos neurológicos e neuroquímicos subjacentes às experiências religiosas de indivíduos pertencentes a diferentes doutrinas. Apesar da limitação dessa literatura em relação à grande variedade dos fenômenos religiosos das diferentes épocas e culturas, McNamara (2009, p. xi) afirma ter sido possível verificar, nas amostras de indivíduos analisados, que suas experiências religiosas estão consistentemente associadas a um complexo circuito de estruturas neurais. Essa associação das experiências religiosas a um conjunto específico de áreas do cérebro, segundo o autor, é um fato

⁴ “My overall aim in this book is a modest one: I wish to contribute to the emerging cognitive neuroscientific study of religious experience and practices” (MCNAMARA, 2009, p. x).

extremamente importante, pois pode trazer notáveis contribuições à pesquisa acerca da natureza e funções da religião na economia neurocognitiva do ser humano.

O padrão de ativação neural concomitante às experiências religiosas pode sofrer certa variação, conforme o comportamento particular analisado, mas, na quase totalidade dos casos, sublinha McNamara (2009, p. xi), a ativação de um conjunto específico de áreas cerebrais se destaca. Esse conjunto, segundo ele, é formado pelas amígdalas, pelo córtex temporal anterior direito e pelo córtex pré-frontal direito. Em alguns casos, outras regiões, além desse circuito específico, são adicionalmente ativadas, como o hipocampo ou os lobos parietais; em outros, alguma região do circuito pode não ser ativada, como o córtex pré-frontal direito. Mas, conforme McNamara, o conjunto dos casos analisados e seus respectivos exames de neuroimageamento tornaram possível verificar a implicação continuada desse circuito neural específico na expressão das experiências religiosas.

Com base no resultado dessas pesquisas, McNamara (2009, p. xi) verifica que “há uma considerável sobreposição anatômica entre as regiões cerebrais envolvidas na experiência religiosa e as regiões cerebrais envolvidas no senso do *Self* e na autoconsciência”⁵. Assim, partindo da observação dos reflexos das experiências religiosas na dinâmica do cérebro, ele levanta a hipótese de que as práticas religiosas em geral atuam principalmente no sentido de oferecer suporte a um processo de transformação do *Self*. McNamara (2009, p. 5) declara que sua pretensão, portanto, é formular uma teoria acerca das propriedades e funções da religião a partir de sua relação com o *Self*, examinando as formas como a experiência religiosa atua em sua construção e transformação, partindo dos correlatos neurais desse processo.

Dentre as diversas formas de abordagem possíveis do fenômeno religioso na pesquisa científica, McNamara (2009, p. 1) destaca como particularmente conveniente a abordagem a partir de suas relações com o *Self*. Segundo ele, uma das maiores pretensões compartilhadas pelas religiões é a salvação do *Self* individual, uma vez que os textos sagrados, tanto de religiões teístas quanto não-teístas, propõem uma série de práticas que objetivam a salvação do indivíduo. Na perspectiva das religiões, portanto, segundo o autor, o *Self* individual se encontra, a princípio, em um estado de confusão e desequilíbrio, carecendo de um caminho que o leve à salvação. Dessa forma, McNamara acredita que o

⁵ “there is considerable anatomical overlap between the brain sites implicated in religious experience and the brain sites implicated in the sense of Self and self-consciousness” (MCNAMARA, 2009, p. xi).

exame da experiência religiosa a partir do *Self* vai ao encontro de uma importante reivindicação das próprias religiões, contribuindo para a congruência dessa abordagem.

Outra razão importante apontada por McNamara (2009, p. 2) para o emprego da abordagem da religião a partir do *Self* é o fato de que as religiões em geral, em estreita correlação com suas pretensões salvíficas, buscam também a transformação do *Self*. Diversos textos, práticas e rituais religiosos, observa o autor, estão voltados para a transformação do indivíduo de uma condição ou *status* para outro, como acontece nos ritos de iniciação ou passagem da infância à vida adulta, praticados em sociedades ancestrais e tradicionais. Outras práticas religiosas, nas quais o indivíduo de alguma forma se comunica e recebe orientação do sacerdote ou divindade, permitem a passagem de um estado de desespero para a confiança, do medo para a coragem, da confusão para a clareza, da doença para a cura, isto é, promovem uma transformação cognitiva, comportamental e emocional dos *Selves* empenhados nesse processo.

A consideração da religião a partir do *Self*, ressalta McNamara (2009, p. 4), também permite aos pesquisadores testar as teorias acerca da religião através da verificação das predições dessas teorias para o comportamento dos *Selves* individuais. A teoria formulada por Durkheim (1954, apud MCNAMARA, 2009, p. 4), por exemplo, e posteriormente seguida por outros pesquisadores (GIRARD, 1987; SOSIS, 2006 apud MCNAMARA, 2009, p. 163), segundo a qual a principal função da religião é promover coesão e cooperação no grupo social, prediz que os indivíduos religiosos estarão mais propensos a desenvolver estratégias comportamentais que favoreçam a cooperação entre membros do mesmo grupo. A predição dessa teoria pode então ser testada por meio da observação e aferição dos comportamentos cooperativos – de acordo com uma escala predeterminada – tanto de grupos religiosos quanto não religiosos. Se for verificado que os indivíduos religiosos apresentam maior índice de cooperação intragrupal que os indivíduos não religiosos, obtém-se então um indicativo – tanto mais forte quanto maior o número de indivíduos e grupos analisados – que confirma a predição da teoria.

Referindo-se ainda à abordagem da religião a partir do *Self*, McNamara afirma que “[n]ão há *Self* humano que não seja corporificado. Como nenhum corpo pode funcionar sem um cérebro, não há *Self* humano sem cérebro”⁶. Por esse motivo, ele propõe que essa abordagem pode ser amplamente beneficiada pela consideração do papel funcional do

⁶ “There is no human Self that is not embodied. Because no body can function without a brain, there is no human Self without the brain” (MCNAMARA, 2009, p. 2).

cérebro na formação tanto das experiências religiosas quanto do próprio constructo do *Self*. Por outro lado, também ressalta que a importância atribuída à mediação neural não significa, necessariamente, considerar que *Self* e religião sejam tão somente “produtos do cérebro”⁷, mas sim que o aspecto neural, ao lado de outros, deve ser examinado no desenvolvimento de uma compreensão mais abrangente das experiências religiosas, principalmente na sua relação com o *Self* individual.

Tradicionalmente, observa McNamara (2009, p. 10), a investigação científica das experiências religiosas tem envolvido as mesmas dificuldades inerentes à investigação de quaisquer outros tipos de experiências subjetivas: na medida em que essas experiências não podem ser diretamente observadas e mensuradas, o pesquisador dispõe apenas de um acesso indireto a seu objeto de estudo, isto é, aos relatos da experiência. É justamente nesse contexto que McNamara novamente destaca a contribuição do foco nos aspectos neurais da experiência religiosa, pois as tecnologias de neuroimagem atualmente disponíveis permitem a identificação de quais regiões do cérebro estão ativas ou não durante a experiência. Os padrões de ativação neural, por sua vez, ao contrário das experiências subjetivas, podem ser diretamente observados e mensurados, aproximando o pesquisador de seu objeto de estudo.

Além da possibilidade de observação e mensuração diretas, os padrões de ativação neural verificados durante as experiências religiosas podem indicar, segundo McNamara (2009, p. 10), as potenciais funções desempenhadas pela religião, uma vez que a determinação de quais áreas são ativadas e quais não são ativadas durante a experiência assinala quais tipos de informação estão sendo processadas e quais não estão. Nesse sentido, observa McNamara (2009, p. 81), a verificação de um conjunto específico de regiões cerebrais regularmente envolvido na mediação das experiências religiosas permite ao pesquisador recorrer ao conhecimento já estabelecido acerca dos papéis funcionais dessas regiões e, com isso, vislumbrar os possíveis papéis funcionais desempenhados pela religião.

Outras formas possíveis de pesquisa sobre o padrão de ativação neural durante experiências religiosas são a associação entre perda de função neurológica em determinada região – decorrente de acidente vascular cerebral, por exemplo – e diminuição ou cessação posterior dessas experiências; associação entre expressão de religiosidade exacerbada e

⁷ “Obviously, this does not mean that both religion and the Self are only products of the brain” (MCNAMARA, 2009, p. 2).

áreas cerebrais particulares anormalmente desenvolvidas; ou mesmo a utilização de drogas capazes de estimular regiões cerebrais específicas e induzir experiências religiosas. O conjunto dessas diferentes metodologias contribui para o estabelecimento de correlações ou associações entre a experiência religiosa e o padrão de ativação neural subjacente, mas, segundo McNamara (2009, p. 11), correlação não é o mesmo que causalidade; não seria possível, mesmo nesses casos, alegar que “o cérebro causa as experiências religiosas”, mas apenas que “as experiências religiosas são realizadas através do cérebro nos seres humanos, e conhecer como o cérebro faz a mediação dessas experiências pode esclarecer algo sobre suas possíveis funções”⁸. Nesse sentido, para McNamara (2009, p. 13), não seria possível afirmar que determinado padrão de ativação neural seria causalmente responsável pelas experiências religiosas, mas apenas que ele é requisitado para sua realização.

Apesar do acesso indireto proporcionado pelos relatos de experiências subjetivas, McNamara (2009, p. 14) considera que eles não devem ser desconsiderados na pesquisa científica acerca da religião. Segundo ele, a experiência religiosa, para os indivíduos crentes, é tão autêntica como quaisquer outras experiências subjetivas, pois sua crença em Deus se desenvolve a partir de suas experiências relacionadas a Ele. Mesmo que a realidade do objeto dessas experiências não possa ser verificada, observa McNamara, seus relatos devem ser examinados pelos pesquisadores como evidências particularmente importantes para a compreensão da religiosidade e seus efeitos nesses indivíduos. Nesse sentido, assim como em outros campos de investigação, que reconhecem e dependem dos relatos de experiências subjetivas – como os referentes a processos cognitivos, sonhos, memórias, imaginação, entre outros – os relatos de experiências religiosas podem ser analisados e classificados através de abordagens científicas adequadas.

De fato, observa McNamara (2009, p. 14), foram os resultados desse tipo de pesquisa que concorreram amplamente para o desenvolvimento da Psicologia da Religião, sendo uma de suas mais importantes contribuições a descoberta de aspectos comuns entre as experiências religiosas de diferentes indivíduos, e mesmo de diferentes épocas e culturas. Ele destaca que William James, por exemplo, em sua obra *Varieties of religious*

⁸ “Correlations, of course, cannot speak to causation, but no one here is claiming that the brain causes religious experiences. My claim is more modest: Religious experiences are realized via the brain in human beings, and knowing how the brain mediates religious experiences can tell us something about potential functions of religious experiences” (MCNAMARA, 2009, p. 11).

experience, arrolou algumas propriedades características das experiências místicas⁹ e que Walter Pahnke (1967), posteriormente, partindo da classificação de James, outros autores e da literatura de cunho religioso, elabora uma descrição de propriedades constantes em todos os tipos de experiência religiosa:

1. Unidade ou senso de integração interior e com outras pessoas;
2. Transcendência de tempo e espaço;
3. Profundo humor positivo;
4. Senso de sacralidade;
5. Qualidade noética, ou senso de *insight*;
6. Paradoxalidade, ou habilidade de sustentar harmoniosamente pontos de vista opostos;
7. Inefabilidade;
8. Euforia transitória, mas
9. Mudanças positivas persistentes nas atitudes e comportamentos¹⁰.

De acordo com Pahnke (1967), as experiências religiosas podem variar conforme o número de propriedades apresentadas e o grau de intensidade em que cada uma se expressa. McNamara propõe o acréscimo a essa lista de outras oito características, levantadas segundo ele em estudos mais recentes:

10. Maior senso de poder pessoal ou mesmo de ter sido abençoado por Deus;
11. Aprimoramento das faculdades da “teoria da mente” (faculdades de deduzir estados mentais e intenções alheias);
12. Mudanças no comportamento sexual (possibilidade tanto de aumento quanto de diminuição drástica);
13. Mudanças nos hábitos de leitura e escrita, mais frequentemente manifestadas como aumento do interesse na escrita (em casos patológicos, torna-se uma forma de hipergrafia);
14. Aprimoramento da percepção e apreciação musical (apesar do reconhecimento das profundas conexões entre rituais religiosos e música por muitos especialistas, a melhor apreciação musical é uma característica que tem sido negligenciada nas discussões sobre a experiência religiosa);
15. Imaginação visual e metafórica complexa (essas metáforas visuais complexas estão geralmente associadas ao senso de *insight* noético que acompanha as experiências religiosas intensas. As ideias religiosas são percebidas como tão significativas que apenas um complexo imaginário visual e simbólico poderia captá-las);
16. Ritualização (propensão à execução de atos rituais durante experiências religiosas intensas); e
17. Encontro com Deus ou seres espirituais¹¹.

⁹ William James propôs quatro características que definem os “estados místicos de consciência” ou a experiência mística. São elas a inefabilidade: impossibilidade de expressão adequada de seu conteúdo; a qualidade noética: conhecimento que surge não pelo intelecto discursivo, mas por uma espécie de revelação (*insight*); a transitoriedade: tempo limitado de duração desses estados; e a passividade: ausência de controle voluntário após o início da experiência (JAMES, 1995, p. 237-238).

¹⁰ “1. unity or a sense of integration within oneself and with others; 2. transcendence of time and space; 3. deeply felt positive mood; 4. sense of sacredness; 5. a noetic quality or feeling of insight; 6. paradoxicality or the ability to respectfully hold opposing points of view; 7. Alleged ineffability; 8. Transiency of the euforia, but 9. Persisting positive changes in attitudes and behaviour” (PAHNKE, 1967 apud MCNAMARA, 2009, p. 15).

¹¹ “10. an enhanced sense of personal power or even that one has been specially blessed by God; 11. enhanced ‘theory of mind’ capacities (these are capacities to accurately guess the mental states and intentions

Segundo McNamara (2009, p. 16), os relatos de experiências religiosas em geral apresentam muitas dessas propriedades, embora seja bastante rara a presença simultânea de todas em um mesmo relato. Enquanto uma quantidade maior delas tenderia a estar presente em experiências religiosas intensas ou em estados místicos, uma quantidade menor se encontraria presente nas experiências religiosas ordinárias. Nessas experiências mais comuns, segundo McNamara, os indivíduos não costumam vivenciar, por exemplo, a paradoxalidade, a transcendência ou a inefabilidade, mas frequentemente experienciam a disposição de ânimo positiva, o senso de *insight*, a ritualização e um senso de sacralidade presente na vida cotidiana.

McNamara (2009, p. 16) considera ainda que todas as propriedades mencionadas derivam, direta ou indiretamente, da última: o encontro com Deus ou seres espirituais. Algumas delas seriam reflexo da assimilação da experiência de encontro na consciência, enquanto as outras seriam decorrentes da tentativa de estabelecer a experiência de encontro. No último caso, segundo o autor, pode-se observar a ritualização do comportamento, o aprimoramento da “teoria da mente” e a inefabilidade, por exemplo. Já no primeiro caso, seria possível verificar, geralmente, a qualidade noética e as mudanças de longo prazo no comportamento.

Mas o aspecto comum a todas essas propriedades, observa McNamara (2009, p. 17), é que elas acarretam transformações no senso do *Self*, no sentido de uma ampliação ou aprimoramento de suas faculdades cognitivas e comportamentais. Essas transformações podem ter um caráter temporário, quando associadas às experiências religiosas comuns; ou mais duradouro, quando decorrentes de experiências religiosas intensas ou estados místicos. Transformações persistentes também podem estar relacionadas à prática religiosa constante, isto é, a experiências religiosas frequentes, mesmo que de menor intensidade.

Alterações no senso do *Self*, segundo McNamara (2009, p. 16), também podem ser observadas em experiências religiosas de indivíduos afetados por determinados danos

of others); 12. changes in sexual behaviours (these can be enhanced or dramatically diminished); 13. changes in reading/writing behaviours...most often these manifest as an enhanced interest in writing (In pathological cases, this becomes a form of hypergraphia.); 14. enhanced awareness and appreciation of music (Despite the recognition by many religion scholars of deep connections between religious rituals and music, the enhanced appreciation of music as a feature of religious experience itself has been neglected in discussions of religious experience.); 15. complex visual and metaphoric imagery (These complex visual metaphors are usually related to the sense of noetic insight that accompanies intense religious experiences. The religious ideas are felt as so meaningful that only complex symbolic visual imagery could capture them.); 16. ritualization (This is the propensity to perform ritual actions when religious experiences are heightened.); and 17. encounter with God or spirit beings” (MCNAMARA, 2009, p. 15-16).

cerebrais ou distúrbios neuropsicológicos. Nesses casos, porém, como o senso do *Self* normalmente se encontra afetado, o processo de sua transformação pode sofrer graves distorções, seja no sentido de uma superestimação – levando à grandiosidade¹² – ou de uma subestimação – levando ao afeto deprimido. Essas distorções, observa McNamara (2009, p. 17), constituem mais um indício das relações entre *Self* e religião que ele pretende explorar. Mesmo nesses casos, porém, haveria a possibilidade do *Self* se beneficiar com a experiência religiosa, quando ainda é capaz de assimilar seus conteúdos positivos, como boa disposição de ânimo, senso de sacralidade, apreciação musical, entre outros.

Além das propriedades comuns já mencionadas, McNamara (2009, p. 17) destaca que os relatos das experiências religiosas permitem também observar padrões regulares no processo de transformação religiosa, ou seja, é possível verificar aspectos comuns não apenas nas capacidades desenvolvidas pelo *Self*, mas também na própria sequência do processo, descrito pelos indivíduos que o vivenciam como uma espécie de jornada, que segue um roteiro constante:

Na jornada do relacionamento Deus-*Self* há um período inicial de fascínio, bem-aventurança e adoração, seguido por um período estéril em que Deus parece estar inacessível. Há então um período de purificação (a famosa “noite escura” de São João da Cruz), em que o indivíduo abandona tudo aquilo que o separa de Deus, e então, finalmente, segue-se um longo período de alegria serena, liberdade, paz, tranquilidade, entusiasmo, contentamento, generosidade, paciência consigo mesmo e com outros, e determinação à “Vontade de Deus”¹³.

Na medida em que alguns aspectos dessa jornada de relacionamento dos *Selves* com Deus podem ser aproximados da dinâmica afetiva presente nas relações humanas em geral, alguns autores (KIRKPATRICK, 2005; GRANQVIST, 2006 apud MCNAMARA, 2009, p. 17) têm realizado tentativas de aplicação da teoria do apego à compreensão do fenômeno religioso. Entretanto, McNamara (2009, P. 18) observa que a progressão dos estados afetivos na relação religiosa difere em muitos outros aspectos das relações humanas; o viés da teoria do apego, portanto, apesar de útil, isoladamente não seria capaz de caracterizar totalmente a experiência religiosa.

¹² Grandiosidade se caracteriza por uma “avaliação enfatuada do próprio valor, poder, conhecimento, importância ou identidade. Quando extrema, a grandiosidade pode apresentar proporções delirantes” (NICOLAU, 2003). É uma das principais características do Transtorno de Personalidade Narcisista, conforme o DSM-IV (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1994).

¹³ “In the God-Self relationship journey, there is an initial period of infatuation, bliss, love, then a dry period when it seems as if God is nowhere to be found. Then there is a period of purification (St. John of the Cross’s famous ‘dark night’), when one leaves behind the things that separate him or her from God, and then finally a period of quiet joy, freedom, peace, tranquility, vibrancy, contentment, generosity toward others, patience with self and others, and a quiet determination to do ‘God’s Will’” (MCNAMARA, 2009, p. 17-18).

Sob outra perspectiva, McNamara (2009, p. 18) aponta para as similaridades existentes entre a sequência cognitiva e emocional do relacionamento religioso e a experiência de *insight* e criatividade na solução de problemas. Segundo Batson, Schoenrade e Ventis (1993 apud MCNAMARA, 2009, p. 18-19), essa experiência ocorre da seguinte forma:

Há um período inicial de coleta de informações, esforço concentrado e foco intenso no problema em questão. Após um tempo, o problema mostra-se bastante complexo e talvez insolúvel. O indivíduo então desiste e, frustrado, deixa o problema de lado. O sentimento de frustração gradualmente dá lugar a novos pensamentos sobre o problema – a “fixação”. Essa é uma espécie de incubação de novas ideias e abordagens para o problema... o indivíduo é acometido por novos *insights* e nova energia, novo entusiasmo, e então é novamente frustrado quando a verdadeira complexidade do problema é revelada. Segue-se um longo período de estagnação e de aversão ao problema. O indivíduo o esquece completamente e então, um dia, a solução desponta na mente. Ele experencia, nesse momento, o verdadeiro *insight*¹⁴.

McNamara (2009, p. 19) reconhece a grande semelhança entre os padrões dos dois tipos de experiências, embora atente também para o fato de que nem mesmo a abordagem do *insight* na solução de problemas é suficiente para esgotar todos os aspectos da experiência religiosa, cujo padrão, segundo ele, difere do de qualquer outra experiência humana. Por outro lado, sublinha que as analogias estabelecidas contribuem para tornar mais evidente a existência de um padrão de experiências “regulares, repetíveis e comuns entre todos os tipos de indivíduos que empreendem a ‘jornada’”, sugerindo com isso que “a experiência religiosa não é aleatória”¹⁵. Para McNamara, portanto, a experiência religiosa possui “sua própria lógica e padrões internos – sua própria racionalidade intrínseca”¹⁶, que corresponde à atividade de determinados processos cognitivos, mediados pelos respectivos circuitos neurais.

Todavia, McNamara (2009, p. 19) observa que alguns autores, como Kim Sterelny (2004, p. 16), contestam a possível racionalidade intrínseca às experiências religiosas.

¹⁴ “There is an initial period of information gathering, concentrated effort, and intense focus on the problema at hand. After a while it becomes apparent that the problem is much too complex and may even be unsolvable. Then the individual gives up, puts the problem aside, defeated. The feeling of defeat gradually gives way to renewed thoughts about the problem – the ‘fixation’. This is a kind of incubation of new ideas and generation of new approaches to the problem... the individual is flooded with new insights and new energy, new enthusiasm, then again defeat when the problem’s real complexity is revealed. There then follows a long period of dryness around and aversion to the problem. The individual completely forgets about it and then one day the solution springs into mind. The individual experiences real insight now” (BATSON, SHONRADE, VENTIS, 1993 apud MCNAMARA, 2009, p. 18-19).

¹⁵ “The fact that these sort of experiences are regular, repeatable, and common across all kinds of individuals who undertake the ‘journey’ suggests that religious experience is not random” (MCNAMARA, 2009, p. 19).

¹⁶ “The religious strain in experience has its own internal logic and pattern – its own intrinsic rationality” (MCNAMARA, 2009, p. 19).

Segundo eles, não seria possível confirmar a veracidade do conteúdo dessas experiências, especialmente de proposições acerca da existência de Deus ou seres espirituais; dessa forma, considerando-se que proposições racionalmente construídas devem corresponder a fatos verificáveis, as experiências religiosas não poderiam então ser classificadas como racionais. Mesmo com a verificação da existência de padrões regulares subjacentes às experiências religiosas e de sua mediação por circuitos cerebrais específicos – o que constitui, segundo McNamara, fatos verificáveis –, Sterelny e outros enfatizam que a ativação desses circuitos, independentemente da existência ou não de Deus, desencadearia de qualquer forma as experiências religiosas, permanecendo a dúvida acerca da veracidade ou não de seus conteúdos.

Para McNamara (2009, p. 19), entretanto, esse argumento se equivoca primeiramente ao presumir a inexistência de Deus, uma questão ainda em debate; além disso, segundo ele, há diversos estudos sobre circuitos cerebrais especializados – como o circuito da teoria da mente – que são ativados mesmo na ausência de seu estímulo ou alvo específico – outras mentes, nesse exemplo – o que não permitiria, contudo, atribuir imediatamente irracionalidade à leitura de mentes ou concluir algo sobre a inexistência ou o status ontológico de outras mentes. A existência do circuito cerebral da teoria da mente, ao contrário, sublinha McNamara, argumenta a favor da existência de outras mentes e justifica a consideração dessa capacidade neurocognitiva enquanto recurso funcional e adaptativo da espécie humana. Ele conclui, portanto, que as experiências religiosas devem ser consideradas da mesma forma; mesmo sem conclusões decisivas sobre a veracidade ou não de seus conteúdos, devem ser cientificamente examinadas em seu papel funcional e adaptativo para a espécie humana.

3.2 O *SELF* DIVIDIDO

15: Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto.

16: Ora, se faço o que não quero, consinto com a lei, que é boa.

17: Neste caso, quem faz isto já não sou eu, mas o pecado que habita em mim.

18: Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum, pois o querer o bem está em mim; não, porém, o efetuá-lo.

19: Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço.

20: Mas, se eu faço o que não quero, já não sou em quem o faz, e sim o pecado que habita em mim.

21: Então, ao querer fazer o bem, encontro a lei de que o mal reside em mim.

22: Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus;

23: mas vejo, nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros.

24: Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo dessa morte? (Rm 7.15-24)¹⁷.

O ato de descobrir-se no ser, para aquele que é dotado de consciência e liberdade, uma vez que a luz do ser não tenha sido totalmente obscurecida, é experienciado como um bem que lhe é concedido sem o devido trabalho ou merecimento¹⁸.

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o *self*. Mas o que é o *self*? O *self* é uma relação que se relaciona a si mesma, ou é o relacionar-se a si mesma da relação, na relação; o *self* não é a relação, mas o relacionar-se da relação a si mesma. O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, da liberdade e da necessidade¹⁹.

As passagens acima são introduzidas por McNamara (2009, p. 22) como exemplos de formulações elaboradas por importantes autores acerca da atitude religiosa diante da questão do *Self*, na medida em que todas enfatizam o elemento fundamental da autoconsciência. Segundo ele, Paulo expõe o principal problema referente ao *Self* no contexto religioso: o *Self* dividido, que se origina quando a vontade também está dividida, isto é, quando o indivíduo se encontra fazendo coisas que não deseja fazer e, por outro lado, não fazendo aquilo o que realmente deseja fazer. Sua autoconsciência sente-se então como que constrangida por uma vontade que, aparentemente, não lhe pertence, embora, contraditoriamente, saiba que tem origem nele mesmo. Esse conflito cognitivo leva o constructo do *Self* a experienciar sentimentos negativos como impotência e desventura, mas podendo também, observa McNamara, constituir justamente a motivação inicial do processo de solução do problema.

¹⁷ “15: For that which I do I allow not: for what I would, that do I not; but what I hate, that do I. 16: If then I do that which I would not, I consent unto the law that it is good. 17: Now then it is no more I that do it, but sin that dwelleth in me. 18: For I know that in me (that is, in my flesh) dwelleth no good thing: for to will is presente with me; but how to perform that which is good I find not. 19: For the good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do. 20: Now if I do that I would not, it is no more I that do it, but sin that dwelleth in me. 21: I find then a law, that, when I would do good, evil is presente with me. 22: For I delight in the law of God after the inward man. 23: But I see another law in my members, warring against the law of my mind, and bringing me into captivity to the law of sin which is in my members. 24: O wretched man that I am! Who shall deliver me from the body of this death? – St. Paul’s Epistle to the Romans, Ch. 7” (apud MCNAMARA, 2009, p. 21)

¹⁸ “The act of coming upon oneself in being for one endowed with consciousness and freedom, if the light of being has not been fully obscured, is experienced as a good bestowed upon one’s doing or merit” (VON BALTHASAR, 1997 apud MCNAMARA, 2009, p. 22).

¹⁹ “A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or its the relation’s relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation’s relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and eternal, of freedom and necessity” (KIERKEGAARD, S. *Sickness unto death*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980 apud MCNAMARA, 2009, p. 22).

Já Kierkegaard apresenta uma perspectiva que, para McNamara (2009, p. 23), acentua ainda mais o elemento conflitivo, pois nela o *Self* é apresentado como uma realidade estratificada e de grande complexidade. Seu fundamento é a reflexividade, isto é, o relacionar-se do *Self* consigo mesmo, a partir da qual surge a autoconsciência. Essa emergência, por outro lado, possibilita o surgimento de uma série de divisões e antinomias, tais como liberdade e necessidade, finitude e infinitude, entre outras. O constructo do *Self*, por exemplo, conhece sua finitude, sabe que não pode durar para sempre, entretanto, também é capaz de formular a noção de eternidade ou infinitude. Com isso, surge a possibilidade de desejar algo que não se pode ter, levando o *Self* a entrar em conflito consigo mesmo, a fomentar divisões internas. Por outro lado, conforme mencionado por Kierkegaard, no próprio ser humano, no próprio *Self*, seria possível encontrar a solução do conflito, representada pela síntese dos elementos antinômicos.

Essa síntese parece ter sido alcançada, sublinha McNamara (2009, p. 23), por von Balthasar, pois seu relato acerca do despertar da autoconsciência não é acompanhado por sentimentos como perplexidade ou confusão, mas sim por gratidão diante de algo recebido como uma dádiva, concedida por algo externo a ele mesmo. A autoconsciência é experienciada como um momento específico dentro de seu próprio fluxo de consciência, no qual a vontade dividida cede lugar a um estado de contentamento e gratidão que, para McNamara, representa uma síntese dos conflitos inerentes ao *Self*. Tal solução, segundo von Balthasar (1997, apud MCNAMARA, 2009, p. 23), seria alcançada somente pelo caminho da religião, único capaz de lidar com o problema da autoconsciência e com a angústia da vontade dividida.

Outra importante formulação sobre o problema do *Self* dividido destacada por McNamara (2009, p. 32) foi a desenvolvida no início do século XX por William James, na obra *The varieties of religious experience*, mais especificamente em sua oitava conferência: *The divided self and the process of its unification*, onde ele observa que a consciência dividida é uma característica herdada por toda a humanidade, e que a religião é uma das principais formas que ela desenvolveu para lidar com essa questão. James (1995, p. 113) afirma que o problema do *Self* dividido é mais premente em indivíduos por ele denominados “almas enfermas”, cuja base psicológica do caráter seria formada por “certa discordância ou heterogeneidade do temperamento congênito do sujeito, uma constituição moral e intelectual incompletamente unificada”. Nesses indivíduos, sentimentos e impulsos seriam demasiadamente intensos e incompatíveis entre si, dificultando um direcionamento

claro da vontade. Por outro lado, observa James (1995, p. 114), todos os indivíduos, mesmo os psicologicamente equilibrados, apresentam certo grau de discordância ou desequilíbrio em sua constituição, isto é, todo ser humano possui essa heterogeneidade congênita, embora em graus bastante diversificados, que vão desde um temperamento aparentemente harmonioso até o decididamente psicopático.

Em consequência disso, propõe James (1995, p. 114), o desenvolvimento padrão do caráter, independentemente da constituição individual inicial, consiste principalmente no “endireitamento e unificação do eu interior”, resultando numa redução dos conflitos internos e estabilização das funções. Essa unificação corresponde a um processo psicológico geral que, observa James (1995, p. 117), pode ocorrer a partir de conteúdos e experiências diversos, inclusive os religiosos. Pode ainda ocorrer de forma súbita ou gradativa, sendo em ambos os casos precedido por uma “incubação subconsciente”, um período em que, segundo James (1995, p. 121), funções cerebrais especiais se desenvolvem inconscientemente até que possam irromper na vida consciente do indivíduo.

James afirma que o modo oferecido pela religião para o reestabelecimento do equilíbrio interior, embora não seja o único, difere-se dos outros na medida em que é mais completo, radical e duradouro; a religião seria capaz de promover uma transformação mais efetiva da vontade, da personalidade ou do *Self*. McNamara (2009, p. 33) considera que, embora James tenha oferecido uma descrição apropriada do problema do *Self* dividido e do processo de sua unificação, não apresentou uma explicação propriamente científica de como a religião promove essa mudança. Por outro lado, McNamara (2009, p. 34) destaca a hipótese aventada por James (1995, p. 114) de que a constituição heterogênea da personalidade seria “resultado da hereditariedade”, na medida em que, em um mesmo indivíduo, estariam “preservados os traços de caráter de antepassados incompatíveis e antagônicos, ao lado uns dos outros”. Para McNamara, essa hipótese coaduna com teorias recentes acerca do conflito genético como fundamento do *Self* dividido.

3.2.1 Aspectos genéticos do *Self* dividido

Para McNamara, uma das discussões mais interessantes sobre a questão da consciência dividida ou do conflito interno enquanto conflito genético é a proposta por David Haig (2006, apud MCNAMARA, 2009, p. 34), especialista nesse campo de pesquisa. Segundo esse autor, três hipóteses distintas predominam no debate acerca dos

aspectos neurocognitivos do conflito interno e seu papel na evolução humana. Conforme a primeira hipótese, o conflito interno surge dos próprios limites ou da impossibilidade de uma adaptação perfeita, isto é, os sistemas neurocognitivos exercem suas funções adaptativas, sem alcançar, contudo, um estado ideal de harmonia completa entre si. Na segunda hipótese, argumenta-se que o conflito interno seria, na verdade, ilusório, uma vez que os elementos conflitantes compartilhariam os mesmos objetivos finais, e a seleção natural simplesmente teria adotado esse sistema aparentemente conflituoso como a melhor forma de atingi-los. Já de acordo com a terceira hipótese, o conflito é real e reflete o desacordo entre os diferentes agentes neurocognitivos que contribuem para a atividade mental.

Para Haig (2006, apud MCNAMARA, 2009, p. 34), as explicações propostas nas três hipóteses, assim como as possíveis interações entre elas, podem auxiliar na compreensão do problema dos conflitos internos. McNamara, por outro lado, se interessa principalmente pela terceira hipótese, que propõe a existência de agentes internos com objetivos discordantes, isto é, de diferentes conjuntos de genes e seus respectivos interesses estratégicos, que por sua vez podem se opor e entrar em conflito no interior do organismo. Tais conflitos se refletiriam na consciência do indivíduo que carrega os genes contendores.

Haig (2006, apud MCNAMARA, 2009, p. 35) afirma que há muitas maneiras sutis pelas quais os genes podem manifestar seus interesses distintos e constituir assim a fonte de contradições adaptativas em um mesmo genoma. Genes nucleares – pertencentes ao núcleo celular – por exemplo, são transmitidos tanto por óvulos quanto por espermatozoides, enquanto os genes mitocondriais – localizados somente no interior das mitocôndrias – são transmitidos apenas através de óvulos. Dessa forma, diferentes padrões de transmissão são adotados por diferentes tipos de genes, e suas respectivas estratégias de propagação podem entrar em conflito e se prejudicarem mutuamente.

De acordo com McNamara (2009, p. 35), o conflito genético está presente no mundo orgânico como um todo, uma vez que cada organismo, em sua individualidade, é composto por conjuntos distintos de genes que possuem modos de transmissão específicos e, portanto, interesses próprios. Uma forma possível de conflito é a que ocorre entre genes herdados por apenas um dos sexos: os genes mitocondriais, por exemplo, de origem exclusivamente matrilinear, podem entrar em conflito com os genes do cromossomo Y, de origem exclusivamente patrilinear, devido a seus padrões distintos de transmissão. Cada conjunto específico de genes tende a aprimorar a eficácia de sua transmissão,

independentemente do prejuízo que possa eventualmente causar à transmissão de outros tipos de genes.

McNamara (2009, p. 36) ressalta ainda que há muitas outras formas de conflito genético, como o que ocorre entre genes de parasitas e de hospedeiros e o conflito que surge a partir do “impulso meiótico”²⁰, isto é, quando determinado gene adquire uma vantagem transmissível durante a meiose da célula original. Mas uma das formas de conflito intragenômico mais determinantes para a compreensão do conflito comportamental propriamente dito dos organismos, segundo Haig, é a denominada “marcação genômica”²¹, que ocorre quando determinado alelo genético é silenciado, ou seja, é desativado, conforme sua origem parental. Nesse processo, cada célula do organismo recém-formado reconhece e expressa apenas um alelo de determinados genes, ou o alelo paterno ou o materno. Esse padrão específico de expressão genética provoca uma parcialidade na herança de certos traços, favorecendo apenas um dos alelos genéticos parentais. A maioria dos genes já identificados como marcados, observa McNamara, codificam a produção de proteínas que atuam no processo de crescimento do organismo. Nesses casos, os alelos paternos marcados ou silenciados são aqueles que inibem o crescimento – favorecendo o crescimento acelerado do novo organismo – e os maternos silenciados são aqueles que potencializam o crescimento – resultando em um crescimento moderado da prole.

De acordo com Haig (2006, apud MCNAMARA, 2009, p. 37), o conflito gerado pela marcação genômica materna e paterna pode ser melhor compreendido no contexto evolutivo da incerteza sobre a paternidade da prole, presente em várias espécies, inclusive a humana. Essa incerteza ocorre quando os indivíduos pertencentes a determinada prole, gerada por uma única mãe, podem possuir pais distintos. Como os genes parentais de um membro específico dessa prole provavelmente não estarão presentes nos meios-irmãos e na própria mãe, eles aumentariam sua probabilidade de transmissão para as gerações seguintes ao promover uma maior extração de recursos da mãe, em detrimento dela mesma e dos irmãos unilaterais, portadores de genes paternos adversários. Os genes maternos, por sua vez, por estarem presentes em todos os indivíduos da prole, independentemente dos distintos pais, se beneficiariam ao promover uma maior cooperação e compartilhamento de recursos.

²⁰ “Meiotic drive” (MCNAMARA, 2009, p. 36).

²¹ “genomic imprinting” (HAIG, 2006 apud MCNAMARA, 2009, p. 36).

Dessa forma, determinados genes patrilineares marcados fomentam taxas elevadas de crescimento, tanto pré quanto pós-natal, enquanto grupos de genes matrilineares marcados tendem a moderá-las ou restringi-las. McNamara (2009, p. 37) observa, entretanto, que pesquisas realizadas nesse campo mostram que os genes marcados não codificam a produção de proteínas que atuam apenas no crescimento, mas de outros tipos de proteínas presentes em diversos tipos de células e tecidos, inclusive cerebrais, que por sua vez estão associados a uma série de funções cognitivas e comportamentais complexas. Distúrbios na expressão desses genes marcados podem provocar, por exemplo, além das alterações no crescimento, síndromes diversamente caracterizadas por dificuldades de coordenação e equilíbrio, crises convulsivas, défices de aprendizado, memória e linguagem, prejuízo na capacidade de atenção, labilidade emocional, comportamentos obsessivo-compulsivos, ataques de pânico, entre outros sintomas (TYCKO; MORISON, 2002).

Para McNamara (2009, p. 37), os dados fornecidos pela pesquisa genética contribuem para a hipótese de que a condição mental primária do ser humano é o conflito interno. Segundo ele, os diferentes conjuntos de genes que competem entre si no interior de um mesmo indivíduo são responsáveis pela construção de uma série de sistemas fisiológicos, entre eles os do próprio cérebro. Consequentemente, as diversas redes neurais são construídas a partir de fontes genéticas distintas, portadoras de interesses antagônicos, gerando com isso um estado de conflito interno, isto é, uma consciência dividida. Por outro lado, McNamara (2009, p. 38) observa que, a despeito dessa heterogeneidade inata, a mente humana também desenvolveu a capacidade de operar a partir de uma consciência unificada, que permite uma liberdade mais ou menos limitada diante dos impulsos determinados pelos genes. Essa unificação da consciência seria alcançada através de uma rede neural específica, um constructo do *Self* que atua como uma espécie de mediador entre as partes conflitantes, podendo fazer escolhas em favor de uma ou de outra. Quanto maior sua funcionalidade efetiva, maior a capacidade do *Self* de impor decisões e, conseqüentemente, de promover uma consciência unificada. Essa capacidade adquirida pelo *Self* é considerada por McNamara (2009, p. 38) uma conquista tanto evolutiva quanto cultural da espécie humana, na medida em que mecanismos biológicos e práticas culturais – especialmente as religiosas – atuaram em sua construção e transmissão ao longo das gerações.

A partir dessas análises, McNamara (2009, p. 23) evidencia que, ao longo da história e diferentes âmbitos – teológico, filosófico e científico – a humanidade tem buscado estabelecer formulações adequadas e as respectivas soluções para o problema fundamental do *Self* dividido. Seu interesse, por outro lado, está na contribuição específica que a perspectiva neurocognitiva pode oferecer para a compreensão desse fenômeno. Partindo dessa abordagem, McNamara considera que o conflito interno causado por uma vontade dividida não causa apenas angústia e outros sentimentos prejudiciais, mas pode também, em termos cognitivos, reduzir de forma significativa a quantidade de informações que um indivíduo é capaz de processar de forma eficiente, prejudicando assim a aquisição e a aplicação de conhecimentos. O *Self* dividido, nesse sentido, não seria apenas uma questão emocional, mas um problema cognitivo que nossos ancestrais enfrentaram a fim de aprimorar as capacidades intelectual e adaptativa da espécie. McNamara (2009, p. 24) destaca que a religião constitui, nesse contexto, uma das principais formas desenvolvidas pela humanidade para solucionar o problema do *Self* dividido, através de uma “ampliação do senso do *Self*”²² e do conseqüente aprimoramento de sua capacidade de processamento de informações.

3.2.2 *Self* e agência

Esse *Self* ampliado ou centralizado, propõe McNamara (2009, p. 254), é um constructo tanto genético-biológico quanto sociocultural. Possui certamente, segundo o autor, uma estrutura genética e biologicamente determinada, que por sua vez se manifesta em determinado meio social e cultural, sendo por ele influenciado. A base desse *Self* é constituída pela autopercepção ou autoconsciência: a “habilidade de monitorar os próprios estados corporais e mentais”²³, mediada por estruturas cerebrais complexas. A simples autoconsciência passiva, entretanto, devido à natureza conflitante inerente ao funcionamento neural, acarreta uma consciência dividida, sem maior controle dos processos cognitivos. O *Self* centralizado, nesse sentido, afirma McNamara (2009, p. 256), representa o desenvolvimento da capacidade de agência ou controle executivo, isto é, a capacidade de gerenciamento, regulação e controle dos processos cognitivos em geral, especialmente o planejamento e a execução de comportamentos. A capacidade de agência,

²² “Religion solves the problem of the divided Self by enlarging the sense of Self” (MCNAMARA, 2009, p. 24).

²³ “the ability to monitor one’s own bodily or mental state” (MCNAMARA, 2009, p. 254).

observa McNamara (2009, p. 38), também é conhecida como “livre-arbítrio”, “o controle que temos sobre nossos próprios atos, planos e pensamentos”²⁴.

Devido ao controle que esse *Self* exerce sobre as funções executivas, McNamara (2009, p. 26) denomina-o *Self* executivo ou agente. A capacidade de agência, por sua vez, envolve dois processos principais. O primeiro deles, segundo McNamara (2009, p. 27), é a vontade: a capacidade de constituir a causa de determinada ação. O segundo seria o processo deliberativo: a capacidade de deliberar entre alternativas ou cursos de ação possíveis e optar por um deles. O senso de agência ou intencionalidade, portanto, envolve um agente que, diante de um conjunto de alternativas, é capaz de deliberar acerca de todas e escolher uma delas (processo deliberativo) e, em seguida, de efetuar voluntariamente as ações necessárias para realizá-la (vontade). McNamara (2009, p. 39) destaca ainda que os cursos alternativos de ação podem surgir de duas fontes distintas: conflitos referentes ao meio externo ou impulsos internos conflitantes – de origem genética –, sendo esses últimos, segundo ele, muito mais frequentes que os primeiros.

Apesar do problema fundamental da divisibilidade da consciência, portanto, uma função primordial do *Self* executivo está relacionada ao senso de unidade que ele pode proporcionar à atividade mental. De fato, sublinha McNamara (2009, p. 28), todo indivíduo comumente apresenta um senso de identidade estável, que o impede, por exemplo, de se confundir com outras pessoas, que lhe permite agir em interesse próprio e lhe confere uma relativa unidade de pensamento, planejamento, intencionalidade e consciência. Todas essas capacidades, segundo McNamara, remetem necessariamente à atividade de uma instância central como o *Self* executivo, em meio à influência constante de sistemas neurocognitivos conflitantes. Nesse sentido, ele afirma que “somos *Selves* fragmentados e divididos a maior parte do tempo, mas ocasionalmente somos também unificados”²⁵.

Apesar da grande importância atribuída à questão o livre-arbítrio por boa parte dos filósofos, teólogos e cientistas, uma linha diversa de pensamento tem atuado ao longo da história da reflexão sobre o fenômeno, caracterizada pelo ceticismo em relação a sua realidade. Para McNamara (2009, p. 27), a vertente do “ceticismo do livre-arbítrio” tem se intensificado recentemente com a contribuição de determinadas formulações científicas sobre o assunto. Um exemplo dessa abordagem são as considerações elaboradas por Daniel

²⁴ “It is the control we have over our own acts, plans, and thoughts” (MCNAMARA, 2009, p. 38).

²⁵ “we are fragmented and divided Selves much of the time, but we are also sometimes unified” (MCNAMARA, 2009, p. 28).

Dennett (1991 apud MCNAMARA, 2009, p. 27) sobre a questão do *Self*. Ele afirma, assim como uma série de filósofos anteriormente, que não existe na mente algo como um observador central, que recebe as informações dos sentidos e controla o comportamento do indivíduo. Não haveria uma região cerebral privilegiada, onde os conteúdos seriam representados e então tornados conscientes. O que se convencionou chamar de *Self* seria, na verdade, segundo Dennett, uma espécie de “centro de gravidade narrativa”²⁶, isto é, uma ficção criada por diferentes regiões cerebrais executando suas atividades habituais de processamento de informações. Essas atividades seriam responsáveis pela criação dos múltiplos esboços das experiências de cada indivíduo, revelando a natureza fragmentada de sua identidade, apenas ilusoriamente percebida como uma unidade.

Mas, consoante McNamara (2009, p. 27), a suposta natureza fragmentada do *Self* torna-se problemática quando se considera a predisposição biológica e cognitiva que os seres humanos possuem de atuar como agentes estratégicos. A mente humana não seria formada por um dispositivo de registro neutro, pois seu processamento de informações é seletivo, isto é, as informações são seletivamente captadas e processadas conforme estratégias adotadas pelo organismo. A ideia de seleção e processamento estratégico de informações, portanto, é incompatível com a noção de um *Self* dividido, uma vez que informações fragmentadas não podem constituir uma estratégia propriamente dita. Dessa forma, observa McNamara (2009, p. 28) cada indivíduo, na medida em que é capaz de atuar em interesse próprio, como agente estratégico, utiliza determinados critérios seletivos que conferem unidade às informações processadas em sua atividade mental. Essa orientação criteriosa deve necessariamente se referir a uma entidade como o *Self* unificado e centralizado, sem a qual comportamentos estratégicos seriam impossíveis.

Do ponto de vista evolutivo, conforme McNamara (2009, p. 28), um *Self* executivo e centralizado, capaz de conformar uma consciência unificada, é bastante vantajoso, mostrando-se mais eficiente do que um *Self* dividido em uma série de aspectos, devido a sua maior capacidade neurocognitiva. Um *Self* unificado se beneficia pelo acesso que possui a uma maior variedade – em relação ao *Self* dividido – de faculdades neurocognitivas, pelo maior controle que é capaz de exercer sobre os recursos atencionais e pela maior capacidade de recuperar e utilizar memórias e conhecimentos. Em consequência disso, o *Self* centralizado se torna mais eficaz também em vários outros aspectos: na busca de objetivos, na sinalização de intenções – de cooperação, por exemplo – na fuga de

²⁶ “the Self is a kind of center of narrative gravity” (DENNETT, 1991 apud MCNAMARA, 2009, p. 27).

predadores e outras ameaças e no enfrentamento de combates. Além disso, ressalta McNamara, o *Self* unificado teria aprimorada sua capacidade de sentir prazer e satisfação em geral, o que o tornaria também mais propenso desenvolver compaixão e empatia por outros indivíduos.

Contrariamente ao *Self* unificado, o *Self* dividido é mais suscetível à influência de impulsos diversos que surgem a cada instante; torna-se, conforme McNamara (2009, p. 29), um “escravo de cada momento”²⁷, na medida em que é governado por impulsos e desejos conflitantes, até mesmo os prazeres tendem a ser vivenciados de forma efêmera e ilusória. Por essa razão, a busca pelo desenvolvimento de uma consciência unificada apresenta-se como uma estratégia muito mais vantajosa, proporcionando maior inteligência, capacidade de planejamento e concentração ao indivíduo. Sob a perspectiva evolucionista, todas essas vantagens sinalizam uma boa adaptação genética, isto é, o *Self* unificado teria se mostrado mais atrativo ao sexo oposto nas populações ancestrais, e os indivíduos com a tendência e capacidade de desenvolvê-lo tornaram-se mais aptos a sobreviver, reproduzir e transmitir essa capacidade para as gerações seguintes. Para McNamara (2009, p. 29), assim teria se originado nos seres humanos a possibilidade de se alcançar certa unidade e coerência em suas identidades e vidas conscientes.

Apesar de todos os benefícios proporcionados por um *Self* centralizado e unificado, o ser humano ainda apresenta, em grau mais ou menos acentuado, como foi visto, uma consciência dividida ou fragmentada. Teoricamente, propõe McNamara (2009, p. 30) seria mais interessante, em termos evolutivos, se cada indivíduo apresentasse automaticamente um *Self* centralizado e unificado. Mas isso não ocorre, segundo ele, porque o processo de construção de um *Self* unificado, a despeito de todas as vantagens inerentes, é extremamente custoso, exige esforços contínuos e prolongados e a utilização de recursos atencionais para sua manutenção. É necessária a inibição de desejos e objetivos inconsistentes com uma consciência unificada e a prática de condutas que promovam um *Self* centralizado; tudo isso, observa McNamara, possui um custo metabólico bastante elevado. Por outro lado, o *Self* dividido, por não exigir nenhum tipo de esforço adicional, é um estado muito menos custoso, constitui como que um estado mental básico ou inicial²⁸, a partir do qual pode ou não ser desenvolvida uma consciência unificada, conforme a predisposição, o contexto e os esforços de cada indivíduo.

²⁷ “To remain a creature governed by conflicting desires and driven by impulse makes the individual a slave to each moment” (MCNAMARA, 2009, p. 29).

²⁸ “Divided consciousness seems to be the default position of the mind” (MCNAMARA, 2009, p. 32).

O alto custo e esforços empregados no desenvolvimento de um senso unificado do *Self*, além de evidenciarem adaptação genética, podem constituir um dispositivo social que sinaliza disposição para cooperação. Para McNamara (2009, p. 30), as religiões, na medida em que contribuem para a construção de um *Self* unificado, também funcionam como um dispositivo que ajuda a estabelecer e manter um grau elevado de cooperação intragrupal. Para que a coalizão nos grupos humanos ancestrais fosse mais eficazmente estabelecida – em atividades vitais como caça, divisão do alimento, defesa e outras – foram desenvolvidas técnicas para identificar os indivíduos realmente dispostos à cooperação e excluir aqueles não dispostos, conhecidos na literatura evolucionista como “oportunistas”²⁹, isto é, indivíduos que buscam tirar proveito da cooperação, mas sem participar dos esforços necessários. Nesse contexto, a disposição que um indivíduo possui para realizar comportamentos religiosos de elevado custo pessoal, por períodos de tempo relativamente longos, pode constituir um sinal suficientemente confiável e seguro de seu interesse e capacidade de adesão ao grupo de forma realmente cooperativa. Essa disposição para comportamentos custosos ou, conforme McNamara (2009, p. 30), a demonstração de “virtudes e firmeza de caráter”³⁰, constitui um sinal seguro de adesão porque é dispendioso demais para ser simulado; os oportunistas não seriam capazes de sustentar comportamentos custosos ou virtuosos, ao menos em longo prazo, na medida em que também não estariam predispostos a desenvolver um *Self* centralizado.

Nesse contexto, propõe McNamara (2009, p. 31), os rituais e práticas religiosas, quando realizados de forma consistente ao longo do tempo, atuam como um dispositivo eficaz para desenvolver traços firmes e confiantes de caráter em determinado grupo social e, simultaneamente, identificar e excluir os oportunistas. Comportamentos virtuosos, como generosidade e altruísmo no interior do grupo, pressupõem a capacidade de inibir continuamente impulsos internos pessoais e suas gratificações imediatas, em favor de interesses coletivos e gratificações futuras, o que está diretamente relacionado à atuação de um *Self* unificado, apto a exercer maior controle sobre os sistemas neurocognitivos.

Para McNamara (2009, p. 31), portanto, as práticas religiosas constituíram, ao longo da história evolutiva humana, a principal forma pela qual tais comportamentos e traços de caráter foram estabelecidos e fomentados, através da promoção de um *Self* executivo e centralizado. Além das vantagens que este *Self* unificado proporciona a cada

²⁹ “free-riders” (MCNAMARA, 2009, p. 30).

³⁰ “virtues and character strenghts” (MCNAMARA, 2009, p. 30).

indivíduo isolado, atua também de forma decisiva no sucesso das estratégias cooperativas dos grupos humanos, constituindo, portanto, um dispositivo adaptativo extremamente importante. Do ponto de vista neurológico, conforme McNamara (2009, p. 32), foi necessário que o cérebro humano desenvolvesse mecanismos capazes de inibir o conjunto de impulsos que motivam os comportamentos oportunistas. Segundo ele, esses mecanismos inibitórios são uns dos mais bem estabelecidos nas pesquisas neurocientíficas, e se correlacionam ao funcionamento dos lobos temporal anterior e frontal, regiões cerebrais implicadas também nas experiências e comportamentos religiosos. Nesse sentido, McNamara (2009, p. 40) afirma que a natureza proveu cada ser humano com o potencial para desenvolver um *Self* executivo e centralizado, embora, devido ao estado mental básico da divisão, não haja garantia da atualização desse potencial, a não ser que sejam empreendidos os esforços necessários, como a prática de comportamentos religiosos, a fim de promover a transformação interior.

3.2.3 Teoria dos *Selves* possíveis

Segundo McNamara (2009, p. 24), na literatura recente produzida no contexto da psicologia empírica, duas teorias acerca do *Self* se destacam pela ampla confirmação nos dados coletados: a teoria do *Self* como conjunto de esquemas e a teoria do *Self* como narrativa. A primeira se fundamenta nas propriedades representacionais e de processamento de informação inerentes ao constructo do *Self*; a segunda, na tradição da psicologia narrativa. De ambas derivam duas subteorias, nas quais McNamara baseia a construção de seu modelo do *Self*: a teoria da autorregulação e a teoria dos *Selves* possíveis. Conforme Markus e Nurius (1986 apud MCNAMARA, 2009, p. 24), os *Selves* possíveis constituem imagens do que as pessoas esperam se tornar futuramente, assim como daquilo que elas temem se tornar. Em ambos os casos, os *Selves* possíveis exercem papel fundamental no processo de autorregulação.

Conforme essa teoria, os *Selves* possíveis são construídos a partir de narrativas imaginárias, que ocorrem tanto na infância quanto na vida adulta (ERIKSON, 2001 apud MCNAMARA, 2009, p. 24). Essas narrativas, basicamente, trazem a descrição de um conjunto de comportamentos e ações imaginários, assim como de suas consequências, constituindo dessa forma cenários possíveis que envolvem o indivíduo e sua influência no meio externo. Em geral, observa McNamara (2009, p. 25), as narrativas sobre *Selves*

possíveis envolvem a resolução de conflitos inerentes ao *Self* atual, através da atuação de um *Self* mais desenvolvido e complexo.

De acordo com Markus e Nurius (1986 apud MCNAMARA, 2009, p. 25), as pessoas avaliam seus *Selves* atuais com base em *Selves* possíveis, e a discrepância entre um *Self* possível e o *Self* atual ou corrente atua como elemento motivacional, tanto no sentido de uma aproximação – *Self* possível desejado – quanto de distanciamento – *Self* possível temido. Conforme McNamara (2009, p. 25), no contexto religioso, a discrepância entre os *Selves* possível e corrente é mais acentuada do que geralmente se verifica em outros contextos, conseqüentemente, a força motivacional tanto de aproximação de um *Self* possível “santo”, quanto de distanciamento de um *Self* possível “pecador” são intensificadas, promovendo de forma mais eficaz o processo de autorregulação³¹.

A eficácia desse processo de autorregulação, por outro lado, se torna maior quando um *Self* possível é regular ou cronicamente acionado nas avaliações das representações atuais do *Self* e nos comportamentos que visam a reduzir a discrepância entre ambos (NORMAN; ARON, 2003 apud MCNAMARA, 2009, p. 25). McNamara (2009, p. 25) ressalta que, também nesse aspecto, o contexto religioso pode ser especialmente favorável, pois a presença constante em rituais religiosos ativa com maior frequência as representações de determinados *Selves* possíveis, o que contribuiria de forma mais efetiva no processo de autorregulação, oferecendo um padrão de comportamento capaz de guiar a resolução de conflitos externos e internos.

Segundo Hoyle e Sherrill (2006 apud MCNAMARA, 2009, p. 25), no processo de autorregulação os *Selves* possíveis se organizam de forma hierarquizada. No modelo por eles proposto, os padrões ou referências de comportamento – os *Selves* possíveis – se organizam hierarquicamente do mais concreto e específico para o mais abstrato e geral. Dessa forma, um padrão de comportamento particular deriva sempre daquele situado um nível acima, e os níveis mais elevados são constituídos pelos padrões mais abstratos. Em relação ao *Self* corrente, McNamara (2009, p. 26) denomina *Self* ideal cada um dos *Selves* possíveis situados em níveis superiores. Segundo ele, no âmbito religioso, o *Self* ideal mais elevado é representado por Deus, e as práticas religiosas em geral, desde os rituais cotidianos até a possessão espiritual, pressupõem que a integração com um *Self* ideal é

³¹ “Interestingly, when the positive possible Self ‘saint’ is combined with a feared possible Self such as ‘sinner’, the motivational strength of possible Selves increases substantially because both approach and avoidance systems are activated under the regulatory control of possible hoped for and feared possible Selves” (MCNAMARA, 2009, p. 25).

possível e mesmo necessária, motivando a avaliação do *Self* corrente a partir do *Self* ideal proposto e os respectivos comportamentos corretivos.

3.3 A DINÂMICA DO PROCESSO DE DESCENTRAMENTO

De acordo com McNamara (2009, p. 45), o *Self* executivo obtém controle dos sistemas neurocognitivos conflitantes quando é capaz de selecionar quais informações serão acessadas e processadas nas atividades cognitiva e comportamental – o que corresponde a sua capacidade de agência. Essa seleção, por sua vez, depende do controle que o *Self* executivo exerce sobre os recursos atencionais, isto é, sobre a capacidade de acessar seletivamente as informações consideradas relevantes – ignorando as consideradas irrelevantes – e retê-las na memória de trabalho para o processamento cognitivo imediatamente posterior (MCNAMARA, 2009, p. 160).

McNamara (2009, p. 46) sublinha que a forma como o *Self* executivo é capaz de controlar os recursos atencionais não é totalmente conhecida. Ele propõe, no entanto, que a hipótese mais provável, considerando-se as conhecidas propriedades inibitórias das regiões pré-frontal e temporal anterior direitas (MILLER; CUMMINGS, 2007 apud MCNAMARA, 2009, p. 46), é a de que o *Self* executivo inibe as conexões entre os sistemas atencionais e quaisquer outros sistemas neurocognitivos, exceto o próprio *Self*. Dessa forma, na ausência de outras possibilidades, o sistema atencional estabelece conexões, excitatórias e inibitórias, apenas com o *Self*. Com isso, ele pode regular as operações do sistema atencional e, conseqüentemente, controlar os processos cognitivos e comportamentais, isto é, exercer as funções executivas.

O controle exercido pelo *Self* sobre os recursos atencionais, portanto, está diretamente relacionado ao senso de unidade que ele pode proporcionar à consciência. Entretanto, McNamara (2009, p. 46) destaca que:

considerando-se a natureza inerentemente conflitual do cérebro e mente individuais (devida ao conflito genético descrito anteriormente), a simples inibição de todos os sistemas neurocognitivos que buscam acesso aos recursos atencionais, mesmo se fosse possível, não seria desejável. O desejável é algum tipo de solução ótima ou síntese de todas as reivindicações por atenção que competem entre si, uma síntese dos desejos e motivações em conflito. Eu proponho que essa síntese é alcançada pelo mecanismo de descentramento³².

³² “Note, however, that given the inherently conflictual nature of the individual brain/mind (due to the genetic conflict described previously), simple inhibition of all of the neurocognitive systems that seek access to attentional resources, even if it were possible, would not be desirable. What is desirable is some sort of optimal solution or synthesis of all the competing claims on attention, a synthesis of competing and

Referindo-se à teoria dos *Selves* possíveis, McNamara (2009, p. 44) descreve o descentramento como o processo pelo qual se dá a redução da discrepância entre o *Self* corrente e um *Self* ideal. O termo descentramento se refere ao fato de que, para tornar possível esse processo, o *Self* corrente precisa ser retirado de sua posição central, da posição de controle que exerce sobre as funções executivo-cognitivas. No descentramento, portanto, o *Self* corrente é temporariamente desconectado dos sistemas atencionais e da memória de trabalho, sendo então deslocado para um espaço suposicional, um espaço onde ocorrem processos imaginativos independentes da atenção e memória de trabalho. Nesse espaço é realizada a busca por um *Self* ideal, mais complexo e abrangente que o anterior. O antigo *Self* é então integrado ao *Self* ideal, e restituído ao controle sobre as funções executivas. O descentramento, portanto, segundo McNamara (2009, p. 5), “temporariamente suspende o controle central, mas conduz, por fim, a um maior autocontrole”³³.

O *Self* executivo central, por ser capaz de promover uma consciência unificada, possui diversas vantagens adaptativas, conforme mencionado anteriormente. Mas, de acordo com McNamara (2009, p. 45), ele nunca é uma conquista definitiva – devido à condição mental primária do conflito interno –, exigindo por isso um processo contínuo de (re)construção e manutenção. O descentramento, nesse sentido, cumpre essa função, pois permite ao *Self* atual ou corrente tornar-se mais complexo e unificado, obtendo controle sobre uma maior variedade de sistemas neurocognitivos. Esse processo de reparação, segundo McNamara (2009, p. 45), pode ocorrer com frequência e profundidade diversas, sendo em ambos os casos favorecido quando opera em contextos religiosos.

McNamara propõe então uma esquematização do processo de descentramento em quatro etapas ou estágios:

Estágio 1: o senso de agência ou volição é inibido.

Estágio 2: o *Self* é colocado em um espaço suposicional.

Estágio 3: um processo de redução de discrepância (entre os *Selves* corrente e ideal) é implementado através de uma busca na memória semântica por uma versão mais integral do *Self*, capaz de comportar soluções ótimas para conflitos e problemas externos e internos.

conflictual desires and motivations. I propose that this synthesis is accomplished by the decentering mechanism” (MCNAMARA, 2009, p. 46).

³³ “a decentering effect that transiently relaxes central control but leads ultimately to greater self-control” (MCNAMARA, 2009, p. 5).

Estágio 4: o antigo *Self* é então conectado e integrado à nova identidade (*Self* ideal), escolhida pelo processo de busca (...). Se tudo acontece corretamente, a nova identidade é mais ampla e complexa que o *Self* precedente e, portanto, mais unificada³⁴.

Como base para a explicação do processo de descentramento, McNamara adota o modelo de arquitetura cognitiva proposto por Nichols e Stich (2000, p. 121). Segundo os autores:

Essa proposta de arquitetura cognitiva, amplamente adotada na ciência cognitiva e na filosofia, sustenta que, nos seres humanos normais, e provavelmente também em outros organismos, a mente contém dois tipos bem diferentes de estados representacionais: crenças e desejos. Esses dois estados diferem “funcionalmente” (...) porque tanto suas causas quanto seus padrões de interação com outros componentes da mente diferem entre si. Algumas crenças são causadas diretamente pela percepção; outras derivam de crenças preexistentes, por meio de processos de inferência dedutiva e não dedutiva. Alguns desejos (como o desejo de beber algo) são causados por sistemas que monitoram vários estados corporais. Outros desejos, às vezes chamados de “desejos instrumentais” ou “metas secundárias”, são gerados por um processo de raciocínio prático que tem acesso às crenças e aos desejos preexistentes. O sistema do raciocínio prático precisa fazer mais do que simplesmente gerar metas principais e secundárias. Ele precisa determinar qual estrutura de metas principais e secundárias deve ser executada a cada momento. Uma vez tomada, essa decisão é transferida para vários sistemas de controle de ação, cujo trabalho é sequenciar e coordenar os comportamentos necessários para levar a cabo a decisão³⁵.

Além dos estados representacionais das crenças e desejos, Nichols e Stich (2000, p. 122) postulam a existência de um sistema denominado “mundo possível”, cujos estados representacionais também divergem funcionalmente dos demais e possuem padrões de interação próprios com outros componentes mentais. Sua função, segundo os autores, não é representar o mundo como se acredita que seja (sistema de crenças) ou como se desejaria

³⁴ “Stage 1: The sense of agency or volition is inhibited. Stage 2: The Self-structure or –concept is placed into a suppositional space. Stage 3: A discrepancy reduction process (between current and ideal Selves) is implemented via search in semantic memory to find a more integral version of the Self that can encompass deeper, more optimal solutions to internal and external conflicts and problems. Stage 4: The old Self is then bound to and integrated into the new identity (ideal Self) chosen by the search process via integration of the old story into the new story. If all goes well, the new identity is larger and more complex than the older Self, and thus it is more unified” (MCNAMARA, 2009, p. 46 – 47).

³⁵ “This account of cognitive architecture, which has been widely adopted both in cognitive science and in philosophy, maintains that in normal humans, and probably in other organisms as well, the mind contains two quite different kinds of representational states, beliefs and desires. These two kinds of states differ “functionally” (as philosophers sometimes say) because they are caused in different ways and have different patterns of interaction with other components of the mind. Some beliefs are caused fairly directly by perception; others are derived from pre-existing beliefs via processes of deductive and non-deductive inference. Some desires (like the desire to get something to drink) are caused by systems that monitor various bodily states. Other desires, sometimes called “instrumental desires” or “sub-goals”, are generated by a process of practical reasoning that has access to beliefs and to pre-existing desires. The practical reasoning system must do more than merely generate sub-goals. It must also determine which structure of goals and sub-goals are to be acted upon at any time. Once made, that decision is passed on to various action controlling systems whose job it is to sequence and coordinate the behaviors necessary to carry out the decision” (NICHOLS; STICH, 2000, p. 121).

que ele fosse (sistema dos desejos), mas antes representar o mundo supondo-se certas condições, que podem não estar relacionadas ou mesmo contrariar tanto o sistema das crenças quanto o dos desejos. O sistema do mundo possível constitui, portanto, um espaço operacional em que o aparelho cognitivo é capaz de construir e temporariamente armazenar representações de mundos possíveis, cujas principais funções estariam relacionadas à “leitura de mentes, verificação de estratégias e empatia”³⁶. Evolutivamente, propõem os autores, sua função original seria a de facilitar o raciocínio acerca de situações hipotéticas, desenvolvendo-se então para realizar todas as formas de pensamento contrafactual, simulatório ou ficcional.

Já o sistema de raciocínio prático, propõe McNamara (2009, p. 48) seria o responsável por lidar com os conflitos internos, uma vez que ele recebe simultaneamente tanto informações dos compartimentos das crenças quanto dos desejos, selecionando os conteúdos a serem processados e executados nas ações seguintes. McNamara propõe ainda que o *Self*, no contexto dessa arquitetura cognitiva, pode ser considerado como uma espécie de supersistema que abrange os sistemas das crenças, desejos e raciocínio prático. A figura na página seguinte representa a arquitetura cognitiva proposta por Nichols e Stich (2000, p. 125), modificada por McNamara (2009, p. 48) com a inclusão do sistema do *Self*.

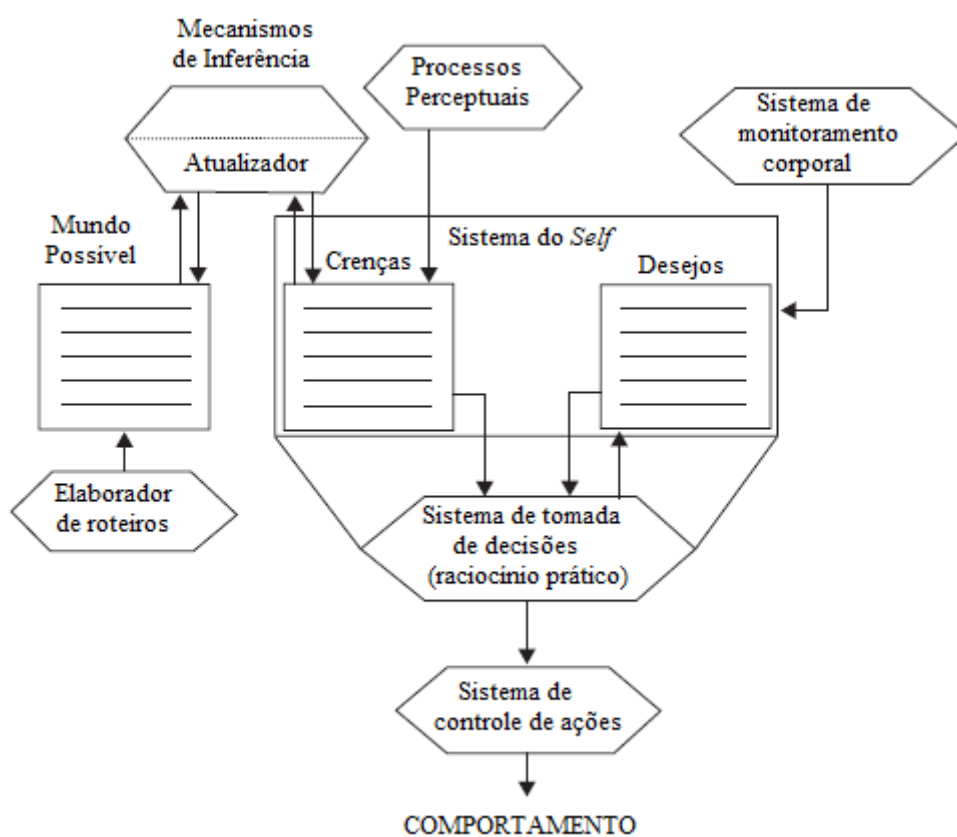
3.3.1 Primeiro estágio: redução da agência ou volição

Segundo McNamara (2009, p. 49), quando ocorre um impasse cognitivo devido a um conflito interno ou a desejos conflitantes, o sistema do raciocínio prático envia sinais inibitórios aos compartimentos das crenças e dos desejos. Com isso, as operações do *Self* corrente são suspensas temporariamente, enquanto se busca uma solução. O *Self* e sua capacidade de agência são inibidos ou reduzidos para que o processo de busca possa ser iniciado. Esse mecanismo começa a atuar quando o *Self* vigente não é capaz de solucionar o problema gerador do impasse, o que representa uma experiência de frustração que pode ser acompanhada de sofrimento, angústia e afeto deprimido. Torna-se então evidente a discrepância entre o *Self* corrente e o ideal, o que desencadeia, de forma involuntária, a suspensão da agência e o início do processo de descentramento, a fim de reduzir a discrepância entre eles.

³⁶ “We are inclined to think that the mind uses the PWB (possible world box) for a variety of tasks including mindreading, strategy testing, and empathy” (NICHOLS; STICH, 2000, p. 122).

Por outro lado, esse mecanismo não atua somente quando o *Self* corrente vivencia uma situação problemática. De forma alternativa, conforme McNamara (2009, p. 50), é possível operar uma suspensão voluntária da agência através de práticas religiosas diversas, como execução de rituais, orações, técnicas ascéticas, uso e alucinógenos, entre outras. Todas essas práticas, segundo McNamara, são capazes de reduzir a capacidade de agência ou volição do *Self* e então desencadear o processo e descentramento.

Figura 1: Arquitetura cognitiva básica proposta por Nichols e Stich e localização do sistema do *Self* delineado por McNamara



Fonte: McNamara (2009, p.48)

3.3.2 Segundo estágio: deslocamento do *Self* corrente para o espaço suposicional

Quando a agência é inibida, propõe McNamara (2009, p. 50), o *Self* vigente é destituído do controle sobre os recursos executivos do sistema cognitivo. Em seguida, já no segundo estágio, o *Self* desconectado é então deslocado para um espaço suposicional, isto

é, para o sistema do mundo possível. Com isso, a busca pelo novo *Self* capaz de solucionar o conflito e transpor a situação problemática pode ser iniciada.

3.3.3 Terceiro estágio: busca por *Selves* ideais

O terceiro estágio, afirma McNamara (2009, p. 50) consiste na busca por *Selves* potenciais até que seja encontrado algum adequado àquela situação específica, isto é, que represente uma possível solução para o conflito interno que iniciou todo o processo. A busca ocorre no sistema do mundo possível, auxiliado pelos mecanismos de inferência e o elaborador de roteiros. A extensão e a profundidade da busca dependem do grau do impasse enfrentado e também da distância entre o *Self* vigente e o *Self* ideal pretendido. No contexto dos rituais religiosos, segundo McNamara (2009, p. 50), este pode ser representado por uma divindade, o que determina uma considerável discrepância entre os *Selves* comparados.

A busca é realizada a partir do conjunto de identidades armazenado na memória semântica do indivíduo. Tais identidades são construídas, propõe McNamara (2009, p. 51), a partir de narrativas acerca de todas as pessoas por ele conhecidas, direta ou indiretamente; de personagens ficcionais, como os da literatura e obras de arte; de figuras históricas, mitológicas ou oníricas; assim como de *Selves* futuros por ele criados. Essa provisão de identidades seria acessada em ordem de complexidade: em primeiro lugar são verificados os *Selves* menos complexos, seguidos dos mais complexos, como os representados por figuras divinas ou sobrenaturais.

3.3.4 *Selves* ideais e narrativas

De acordo com o antropólogo Victor Turner (2008 apud MCNAMARA, 2009, p. 51), os rituais religiosos de passagem conduzem os participantes a um “espaço liminar”, isto é, a uma condição de ambiguidade e desorientação, na qual permanecem durante o período em que já abandonaram seu status anterior ao início do ritual, mas ainda não alcançaram o novo status que lhes será concedido apenas ao término do ritual. Essa transição corresponde em geral à passagem de um determinado papel social para outro mais abrangente e que demanda maior responsabilidade. Para McNamara (2009, p. 51),

para que o antigo *Self* possa assumir um papel social mais complexo, precisa integrar-se a um novo *Self* capaz de assumir plenamente as novas responsabilidades.

Muitos especialistas, sublinha McNamara (2009, p. 51), tais como Freud, Propp, Jung, Campbell e Eliade, já observaram que essa experiência de desenvolvimento em direção a um *Self* aprimorado ou ideal se manifesta sob a forma de integração de antigas a novas narrativas. O processo de integração ou desenvolvimento individual, portanto, se reflete em narrativas que constituem os mitos e contos de diferentes épocas e culturas, a partir das quais esses especialistas – como Vladimir Propp, em “Morfologia do Conto Maravilhoso” (2001) – identificaram motivos recorrentes, que sinalizam as etapas fundamentais do processo.

Em suas pesquisas, Propp (2001) verificou que uma grande variedade de contos e narrativas populares pode ser simplificada em um mesmo esquema geral, formado por elementos narrativos simples e irreduzíveis. Conforme esse esquema, o herói é inicialmente desafiado ou derrotado; ele precisa então partir, a fim de se dirigir ao local do desafio – no primeiro caso – ou sofrer o exílio da derrota – no segundo. Nas duas situações, o herói empreende uma jornada, na qual conhece entes mágicos que o fazem passar por uma série de testes. Passando por tais provas, recebe uma dádiva sob a forma de um auxiliar ou talismã mágicos, tornando-se assim preparado para enfrentar o desafio ou obter sua revanche. Dirige-se então ao local apropriado, trava combate com o adversário, é ferido, mas termina vitorioso. Ele começa então sua jornada de volta ao lar e, ao chegar, não é mais reconhecido pelos compatriotas, percebendo ainda que outra pessoa tomou seu lugar. O herói desafia então esse último adversário, vence novamente, contrai casamento venturoso e torna-se uma figura régia.

Para McNamara (2009, p. 52), esse esquema corresponde ao processo de descentramento exposto sob a forma de narrativa mítica. No contexto religioso, segundo ele, o *Self* corrente sofre um impasse ou é voluntariamente inibido através de práticas rituais específicas, ao passo que um ente sobrenatural é posto como modelo a ser emulado. O antigo *Self*, ou o herói mítico, deve se unir ao *Self* ideal, e essa experiência corresponde ao encontro com auxiliares mágicos durante a jornada. O novo *Self* que emerge da união tem acesso a uma variedade maior de faculdades neurocognitivas do que o anterior, tornando-se então capaz de superar os conflitos internos iniciais. A articulação com o *Self* ideal, entretanto, não se torna estável até que o novo *Self* – o herói após a jornada – reconheça sua antiga versão como o impostor da narrativa, isto é, como uma realidade a ser

superada, o derrote e o substitua definitivamente. Com isso, o novo *Self* retoma o controle sobre a capacidade decisória, os recursos atencionais e o comportamento; “uma nova integração da personalidade é alcançada”³⁷ e o novo *Self* desponta como uma figura régia, isto é, capaz de exercer domínio sobre os recursos neurocognitivos recém-conquistados.

3.3.5 Quarto estágio: conexão entre os *Selves*

Esse estágio, propõe McNamara (2009, p. 52), consiste na integração propriamente dita da antiga identidade à nova, isto é, na conexão entre o antigo *Self* e o novo, por meio de dispositivos narrativos³⁸. O sistema atualizador (*Updater*) atua nessa etapa final, incrementando o sistema de crenças, para que esse seja consistente com a nova identidade, delineando assim os contornos do novo *Self*. Após a destituição do antigo *Self* e a instituição do novo pelo sistema de atualização, as atividades do sistema do raciocínio prático podem retomar suas operações, agora com acesso a novos recursos adaptativos.

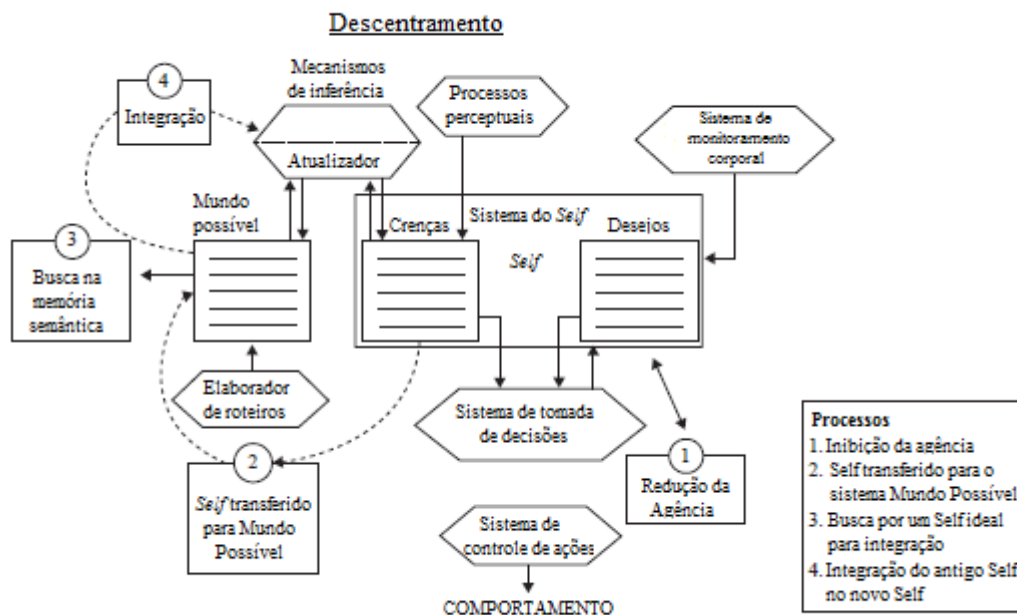
Para McNamara (2009, p. 53), esse fenômeno de “edição e formação do constructo do *Self*”³⁹ através do processo de descentramento ocorre regularmente em todo indivíduo, de forma mais amena ou, eventualmente, de forma mais intensa, conforme o grau de discrepância a ser superada. Nesse sentido, seria o responsável pelas transformações sucessivas pelas quais todo indivíduo passa ao longo da vida, sendo sua frequência e êxito variáveis conforme a predisposição de cada pessoa e a adesão a práticas que o estimulem, como as práticas religiosas. A figura seguinte representa a associação estabelecida por McNamara entre as etapas do processo de descentramento e os respectivos sistemas cognitivos propostos por Nichols e Stich:

³⁷ “a new integration of the personality is accomplished” (MCNAMARA, 2009, p. 52).

³⁸ “the old Self or identity is integrated into the new identity via narrative devices/logic” (MCNAMARA, 2009, p. 52).

³⁹ “This editing and shaping of the Self-construct” (MCNAMARA, 2009, p. 53).

Figura 2: Arquitetura cognitiva e descentramento



Fonte: McNamara (2009, p. 49).

3.3.6 Descentramento nas práticas religiosas

Quando ocorre no contexto de práticas religiosas, ressalta McNamara (2009, p. 53), a transformação do antigo *Self* ocorre de forma mais profunda e duradoura, na medida em que as tradições religiosas oferecem concepções bastante elevadas de *Selves* potenciais, representados por ancestrais, santos ou mesmo divindades. São modelos de caráter transcendente ou sobrenatural, figuras que possuem qualidades extraordinárias e que enfrentaram dilemas ou desafios igualmente extraordinários, tendo encontrado sempre soluções ideais. Por isso, o *Self* potencial nelas inspirado tem capacidade de integrar os conflitos internos e externos mais complexos e fundamentais, constituindo assim uma identidade mais estável e adaptada. Se a conexão entre o antigo e o novo *Self* efetuar-se com sucesso, a personalidade emergente alcança um novo grau de integração, o que a torna capaz de operar recursos cognitivos, emocionais e comportamentais antes inacessíveis.

O descentramento realizado no âmbito religioso tem efeitos intensificados também na vida emocional do indivíduo. Ordinariamente, afirma McNamara (2009, p. 55), o processo resulta em um senso de elevação, dignidade e serenidade, característico dos indivíduos genuinamente religiosos. O incremento da personalidade traz uma série de

benefícios, como o menor apego aos conflitos e aos antigos desejos, surgindo com isso um senso de liberdade e gratidão por todos esses recursos, compreendidos pelo crente como dádivas obtidas da divindade.

Já em casos especiais, quando o descentramento se prolonga ou se torna mais profundo que o usual, pode levar às experiências extáticas. Tradicionalmente, conforme McNamara (2009, p. 55), o êxtase é entendido como uma experiência de júbilo tão intensa que o indivíduo sente um deslocar-se para fora de si mesmo, como se “sua identidade se estendesse para além de sua antiga concepção do *Self*”⁴⁰. Enquanto estado emocional, o êxtase não deve ser confundido com estados de transe, hipnose, possessão ou similares, uma vez que ele envolve sempre a consciência de todo o processo, enquanto os demais estados são acompanhados de uma amnésia acerca dos fatos vivenciados. McNamara (2009, p. 55) sublinha essa distinção, pois, segundo ele, o descentramento não deve ser associado aos estados de transe e similares, na medida em que eles promovem mais uma dissociação do que uma integração da personalidade.

3.3.7 Possíveis riscos do descentramento

Além das considerações gerais sobre o processo de descentramento, McNamara aduz os possíveis efeitos negativos que podem ocorrer quando esse processo é deturpado em uma ou mais de suas etapas. O principal caso considerado é o do fanatismo religioso que, segundo McNamara (2009, p. 57), ocorre quando o indivíduo está “absolutamente convencido de que Deus está do seu lado”, mesmo que isso signifique atitudes extremas como o “assassinato de milhares de pessoas”⁴¹. Ele propõe então um eventual desarranjo em uma das fases do descentramento como origem desse tipo de concepção religiosa.

Para McNamara (2009, p. 58), o primeiro estágio do processo de descentramento ocorre normalmente em indivíduos fanáticos, pois experienciam uma redução da agência durante os rituais religiosos. No segundo estágio também não haveria problemas, uma vez que seus *Selves* são colocados em um espaço suposicional. O que aparentemente está prejudicado nesses casos, conforme o autor, é o terceiro estágio, que corresponde à busca por um *Self* superior ou ideal. Essa busca é distorcida ou não ocorre, conseqüentemente,

⁴⁰ “Ecstasy is traditionally understood as na experience of joy so intense that you are taken outside of yourself so that your identity extends beyond your old conception of Self” (MCNAMARA, 2009, p. 55).

⁴¹ “Take, for example, the case of the religious fanatic: the ‘religious individual’ who is utterly convinced that God is on his or her side even if it means the murder of thousands of people” (MCNAMARA, 2009, p. 57).

nenhum *Self* ideal é disponibilizado para conexão. Com isso, no quarto estágio, o antigo *Self* acaba unindo-se a si mesmo, reforçando de forma exagerada a personalidade e gerando convicções alienantes e extremamente arraigadas.

Independentemente de seus efeitos negativos ou positivos, McNamara (2009, p. 58) considera que o processo de descentramento está necessariamente envolvido na experiência religiosa de cada indivíduo que realmente considera a religião como modo de vida e como forma de redenção dos sofrimentos e adversidades. Ele sugere que os mecanismos cognitivos e cerebrais subjacentes ao fenômeno religioso conhecido como redenção ou libertação operam de forma similar ou mesmo idêntica à que ocorre no descentramento. McNamara também ressalva que, ao se referir ao processo de descentramento no contexto das práticas religiosas, não está igualando Deus ao *Self* ideal. Segundo ele, o *Self* ideal está relacionado antes a uma concepção teísta ou mesmo personalista de Deus; nesse sentido, os indivíduos crentes são de fato capazes de buscar a união de seus *Selves* a Deus⁴².

3.4 CORRELATOS NEURAIIS DO *SELF*

De acordo com McNamara, estudos recentes em neurociência cognitiva têm indicado que praticamente todas as funções cognitivas superiores do ser humano são influenciadas de forma determinante pelo constructo do *Self*. Essa influência se verifica, por exemplo, na constatação de que as memórias são codificadas e armazenadas de forma mais eficiente quando relacionadas ao *Self* (CRAIK et al., 1999 apud MCNAMARA, 2009, p. 59), de que os sentimentos e as reações afetivas sempre envolvem o *Self* (DAVIDSON, 2001 apud MCNAMARA, 2009, p. 59), de que todos os atributos fundamentais da agência e da intencionalidade referem-se à interação do *Self* com o meio e com outros *Selves* (GALLAGHER, 2000 apud MCNAMARA, 2009, p. 59), dentre outras. A consideração e análise detalhada dos aspectos neurocognitivos do constructo do *Self*, portanto, se mostram fundamentais para diversos campos de pesquisa em psicologia e neuropsicologia. Para McNamara (2009, p. 59), entretanto, problemas básicos sobre a natureza do *Self*, suas propriedades representacionais e funções permanecem ainda não resolvidos e pouco compreendidos.

⁴² “I am not equating the ideal Self with God. To the extent that God is conceived in theistic and even on personalistic terms, religious persons can and do attempt to link their Selves up with God” (MCNAMARA, 2009, p. 58).

Tais lacunas seriam devidas, em parte, à própria complexidade inerente ao constructo do *Self*, o que dificulta o avanço da pesquisa científica sobre o tema (METZINGER, 2003 apud MCNAMARA, 2009, p. 59). Entrementes, diversas teorias acerca do *Self* e suas propriedades foram elaboradas, e dentre elas McNamara adota, como foi visto, a teoria dos *Selves* possíveis. Segundo ela, o constructo do *Self* se encontra em um constante processo de autorregulação (*self-regulation*), que se dá através da interação entre o *Self* corrente e *Selves* possíveis, tanto os desejados quanto os temidos. Estes funcionam como padrões cognitivo-comportamentais segundo os quais o *Self* corrente é avaliado e ajustado. Esse processo de ajustamento, conforme McNamara, corresponde à integração do antigo *Self* ao novo, através do mecanismo por ele denominado descentramento. A fim de possibilitar uma melhor compreensão da dinâmica neurocognitiva do processo de descentramento e, conseqüentemente, da experiência religiosa, McNamara (2009, p. 60) propõe um exame dos correlatos neurais do senso do *Self*, isto é, das estruturas neurológicas que lhe dão suporte, com foco nas propriedades de agência e deliberação, que caracterizam o *Self* executivo central (*central executive Self*).

Nesse sentido, McNamara destaca que os dados colhidos em pesquisas neurocientíficas recentes têm sugerido que o senso do *Self* depende principalmente dos córtices temporal anterior e pré-frontal (CRAIK et al., 1999 apud MCNAMARA, 2009, p. 60). Estudos com neuroimageamento cerebral, como tomografia por emissão de pósitrons (*positron emission tomography* – PET) e ressonância magnética funcional (*functional magnetic resonance imaging* – fMRI), comparando padrões de ativação neural em pessoas realizando tarefas autorreferenciais aos de pessoas realizando tarefas não autorreferenciais demonstraram que as primeiras estão associadas à ativação de uma ampla rede neural que inclui o córtex pré-frontal orbital e medial adjacente, o cíngulo anterior, o córtex pré-frontal dorsomedial, a ínsula e o córtex cíngulo posterior (GILLIHAN; FARAH, 2005 apud MCNAMARA, 2009, p. 61).

Paralelamente, estudos clínicos indicam, de forma mais específica, os córtices pré-frontal e temporal anterior direitos como os pontos-chave da rede neural que dá suporte ao senso do *Self* (DEVINSKY, 2000 apud MCNAMARA, 2009, p. 61). Pesquisas realizadas com pacientes afetados por lesões ou processos demenciais na região frontotemporal mostraram que, na quase totalidade dos casos em que a disfunção ocorre apenas no lado direito, ocorrem alterações marcantes na personalidade, enquanto nos casos em que é afetado apenas o lado esquerdo, é bastante rara a observação de quaisquer mudanças

consideráveis na personalidade (MILLER et al., 2001 apud MCNAMARA, 2009, p. 61). Estudos sobre a memória também verificam uma ativação seletiva de regiões pré-frontais direitas em indivíduos que evocam memórias episódicas pessoais, ao passo que a evocação de memórias impessoais apresenta padrão de ativação neural diverso (FINK et al., 1996 apud MCNAMARA, 2009, p. 61). De forma semelhante, quando indivíduos buscaram processar ou memorizar informações relativas aos próprios *Selves*, foi observada uma ativação das regiões frontais direitas (CRAIK et al., 1999 apud MCNAMARA, 2009, p. 61). Em outro tipo de pesquisa, foram mostradas a determinados pacientes, durante anestesia seletiva de um dos hemisférios cerebrais, rostos de pessoas famosas que, por computação gráfica, se transformavam no rosto do próprio paciente. Dentre os participantes que sofreram anestesia no hemisfério direito, a maioria não foi capaz de lembrar ter visto o próprio rosto, enquanto os que sofreram anestesia no hemisfério esquerdo lembraram normalmente (KEENAN et al., 2001 apud MCNAMARA, 2009, p. 61).

De acordo com McNamara (2009, p. 62), os resultados dessas e de outras pesquisas apontam para os córtices pré-frontal e temporal anterior direitos como as regiões mais diretamente implicadas no senso do *Self*. Segundo ele, essas áreas cerebrais diferem de suas correspondentes no hemisfério esquerdo na medida em que recebem um conjunto mais denso de fibras aferentes oriundas dos sistemas límbico e neocórtex, assim como uma maior inervação de grupos celulares serotoninérgicos e noradrenérgicos do tronco cerebral. Grupos celulares dopaminérgicos que se projetam para o córtex pré-frontal direito apresentam uma resposta maior a determinados estímulos do que os que se projetam para o córtex pré-frontal esquerdo (BRUDER, 2003 apud MCNAMARA, 2009, p. 62). Os lobos pré-frontal e temporal anterior direitos também se diferem por enviar conjuntos de fibras eferentes inibidoras para uma quantidade maior de estruturas corticais e subcorticais, o que sugere o desempenho de uma função reguladora e inibidora de impulsos e comportamentos (MCNAMARA, 2009, p. 62). Essa função também é sugerida a partir da verificação de que lesões nessas regiões específicas quase sempre resultam em síndromes de desinibição, isto é, um desimpedimento de funções antes inibidas ou um aumento anormal de funções relativas a outras áreas cerebrais (STARKSTEIN; ROBINSON, 1997 apud MCNAMARA, 2009, p. 62).

O córtex pré-frontal direito também está diretamente envolvido em uma função essencial para o senso de agência e volição inerente ao *Self* executivo: a execução de

movimentos voluntários. Conforme McNamara (2009, p. 63-64), a intenção de se movimentar ou agir de determinada forma é primeiramente codificada no córtex pré-frontal, onde ocorre uma ativação de grupos de neurônios que é então transmitida para a área motora suplementar (*supplementary motor area* – SMA) e em seguida para o córtex motor primário (*primary motor cortex* – PMC), as principais áreas motoras dos lobos frontais. A informação é passada então para o tronco cerebral, percorrendo a medula espinhal até chegar às saídas motoras, configurando assim a sequência de comando motor padrão.

Nesse processo, a área motora suplementar direita exerce um papel fundamental na preparação, seleção e iniciação dos movimentos voluntários. Segundo McNamara (2009, p. 63), décadas de pesquisas com macacos e humanos têm revelado, através de eletroencefalografia, o surgimento de um potencial de prontidão na área motora suplementar direita – e em nenhum outro lugar do cérebro – logo antes de um movimento voluntário. Macacos com lesões nessa área específica apresentam uma grande diminuição dos comportamentos espontâneos e pacientes com doença de Parkinson – quando essa acarreta perda das inervações de dopamina para a área motora suplementar – desenvolvem acinesia, isto é, perda total ou parcial dos movimentos. Todos esses dados destacam, portanto, o papel determinante dessa região cerebral na execução de movimentos voluntários.

Durante a sequência de comando motor, sublinha McNamara (2009, p. 64), outras importantes áreas do cérebro atuam de diversas formas como moduladoras. O cerebelo controla os movimentos posturais e todos os tipos de movimentos rápidos e automatizados, enquanto os gânglios basais, em conjunto com o sistema límbico, integram informações de caráter emocional e cognitivo aos movimentos em execução. McNamara considera como também particularmente importantes para o *Self* duas estruturas localizadas ao fundo dos lobos temporais, no sistema límbico: o hipocampo – que atua na codificação de informações espaciais e contextuais e na formação de novas memórias – e a amígdala – responsável por todo tipo de reações emocionais, particularmente as negativas. Os movimentos voluntários, portanto, se configuram a partir de uma ampla rede neural, que envolve os lobos frontais, a área motora suplementar – com destaque para o hemisfério direito –, o córtex motor primário, os gânglios basais e o sistema límbico – representado pelo hipocampo e pela amígdala. Para McNamara (2009, p. 64), essa rede atua na

construção de um *Self* executivo e autônomo, embora constitua apenas parte de toda a arquitetura neurocognitiva que lhe dá suporte.

No campo da neuropsiquiatria, quando determinado sistema cognitivo entra em colapso, o exame comparativo do padrão dos efeitos observados e da localização dos danos ao substrato neurológico pode ajudar a revelar a estrutura básica da arquitetura neurocognitiva que constitui o sistema original. Conforme McNamara (2009, p. 64), há uma série de síndromes neuropsiquiátricas que acarretam uma alteração mais ou menos acentuada nos sistemas cognitivos que configuram o *Self*, isto é, nos sentidos de agência e volição, e cuja análise, portanto, pode ajudar a esclarecer a forma como o cérebro dá suporte à construção de um *Self* executivo e autônomo.

Um exemplo desses casos é a “síndrome da mão alheia” (*alien hand syndrome*) (MCNAMARA, 2009, p. 65), em que uma das mãos da pessoa afetada – na verdade um dos braços ou parte dele – se movimenta de forma autônoma, como se possuísse vontade própria – ou se seguisse a vontade de outra pessoa. O indivíduo não é capaz de controlar as ações da “mão alheia” – que podem ocorrer inclusive durante o sono – e não tem consciência delas, a não ser que possa observá-las diretamente ou sentir seus efeitos. Essa síndrome difere-se de outras condições de movimentos involuntários na medida em que a mão age de forma orientada, com determinado propósito, como utilizar objetos próximos, gesticular, agir de forma violenta e outras ações simples. A síndrome da mão alheia está associada a danos na área motora suplementar ou na porção anterior do corpo caloso, sendo seus efeitos mais agravados quando o hemisfério direito – que controla a mão esquerda – é o afetado, o que estaria relacionado ao papel preponderante da área motora suplementar direita na iniciação dos movimentos voluntários.

Na “síndrome da dependência ambiental” (*environmental dependency syndrome*) (MCNAMARA, 2009, p. 65), o livre-arbítrio ou senso de agência inerente ao *Self* é bastante prejudicado, o indivíduo perde sua autonomia e passa a ser quase completamente determinado pelas circunstâncias e estímulos imediatos. Primeiramente descrita por Lhermitte (1986 apud MCNAMARA, 2009, p. 66), essa síndrome neuropsicológica ocorre em pessoas que sofreram danos aos lobos frontais, uma região que, segundo McNamara (2009, p. 66), é especializada no monitoramento e controle dos fatos internos, promovendo um distanciamento do meio externo. Seu funcionamento está, nesse sentido, em oposição ao dos lobos parietais, particularmente sensíveis aos fatos externos e especializados em fomentar a aproximação e exploração do meio circundante. A interação ideal entre essas

duas regiões cerebrais corresponderia então a um estado de inibição recíproca, em que o comportamento do indivíduo nunca estaria influenciado apenas por fatos externos ou apenas por fatos internos.

Dessa forma, quando uma pessoa sofre lesão bilateral nos lobos frontais, seu comportamento passa a refletir a atividade desinibida dos lobos parietais, tornando-se excessivamente influenciado pelo meio externo (MCNAMARA, 2009, p. 66). Os pacientes com essa síndrome estão anormalmente sujeitos aos estímulos do ambiente, mesmo que isso leve a comportamentos inapropriados. Tendem, por exemplo, a imitar gestos e atitudes de outras pessoas e apresentam compulsão por manipular e utilizar qualquer objeto que seja colocado à sua frente. Lhermitte (1986 apud MCNAMARA, 2009, p. 66) relata casos em que pacientes com essa síndrome tentaram injetar em si mesmos seringas colocadas propositalmente às suas frentes, mesmo sem conhecer exatamente seu conteúdo – que no caso era soro fisiológico – evidenciando o grau em que o indivíduo está submetido aos estímulos externos.

Para McNamara (2009, p. 67), entretanto, um dos casos mais representativos de debilitação do senso de agência inerente ao *Self* são os delírios de controle (*delusions of control*), um tipo de sintoma presente em diversas síndromes neuropsiquiátricas e típico de algumas formas de esquizofrenia. Nesses delírios, o indivíduo sente-se invadido por processos mentais alheios, vivenciando parte de seus pensamentos, emoções e comportamentos como controlados por supostos agentes externos, geralmente concebidos como malignos e opressores. De acordo com McNamara (2009, p. 70), a esquizofrenia está associada a disfunções no sistema límbico e nos lobos pré-frontal e temporal anterior, o que confirmaria a relação por ele proposta entre essa rede neural e o *Self* executivo. Nos delírios de controle, uma parcela da agência permanece atuante, pois o indivíduo mantém a consciência de si mesmo e, ao mesmo tempo, tem a percepção de uma entidade alheia ao próprio *Self*, que se mostra capaz de exercer controle considerável sobre seus pensamentos e ações. A pessoa afetada não se identifica com a entidade externa e não consente o controle por ela exercido; a divisão da vontade a que normalmente está sujeito o *Self* ou a consciência se torna, devido aos danos sofridos na agência, um conflito entre duas identidades distintas: uma representando a “identidade primária” (*primary identity*) do sujeito e outra representando uma “entidade secundária” (*second-order entity*), portadora de características próprias e capaz de sobrepujar recorrentemente a vontade da primeira (MCNAMARA, 2009, p. 70).

De acordo com McNamara (2009, p. 74), o dano causado à vontade da identidade primária, nos casos de delírios de controle, é semelhante ao que ocorre nos casos de “transtorno de personalidade múltipla” (*multiple personality disorder*), condição que se caracteriza pela coexistência, num mesmo indivíduo, de duas ou mais identidades ou personalidades distintas, que alternadamente assumem o controle do comportamento. Revezam-se nesse controle a identidade primária ou principal, a mais antiga de todas e que representa a identidade real do sujeito; e uma ou mais identidades alternativas ou secundárias, cada uma vivenciada como se possuísse características próprias e distintas umas das outras, como nome, sexo, idade, história pessoal, traços de personalidade e autoimagem, muitas vezes contrastantes em relação às características da identidade primária. Em geral, a assunção do controle por cada identidade é acompanhada por alterações marcantes da expressão facial, voz, afeto predominante e até mesmo da dominância manual – de destro para canhoto ou vice-versa (MCNAMARA, 2009, p. 75).

Uma diferença importante apontada por McNamara (2009, p. 74) em relação aos delírios de controle é que, em alguns casos de transtorno de personalidade múltipla, nem mesmo uma parcela da capacidade de agência da identidade primária é mantida, uma vez que ela é completamente anulada, enquanto as identidades secundárias estão no controle do comportamento. Nesses casos, a identidade principal não tem qualquer percepção ou consciência dos pensamentos e ações empreendidos pelas personalidades alternativas. Quando isso ocorre, segundo McNamara (2009, p. 74-75), torna-se evidente que a “identidade secundária se apropria dos recursos cognitivos e neurais da identidade primária”⁴³. Entrementes, em outros casos do transtorno uma parcela da agência da identidade primária é mantida, pois ela apresenta consciência do controle exercido pelas identidades secundárias, embora também não seja capaz de evitá-lo, como nos delírios de controle.

McNamara destaca que os resultados obtidos em uma série de testes neuropsicológicos aplicados em indivíduos com transtorno de personalidade múltipla evidenciaram um grau considerável de disfunção em capacidades cognitivas relacionadas justamente aos lobos temporal e pré-frontal direito (FLOR-HENRY et al., 1990 apud MCNAMARA, 2009, p. 76), o mesmo circuito cerebral que dá suporte ao *Self* executivo. Os resultados revelaram também diferenças consideráveis no desempenho de cada

⁴³ “What is unique about MPD, however, is that you can observe the process of decentering when the new second-order identity appropriates the cognitive and neural resources of the first order identity” (MCNAMARA, 2009, p. 74-75).

identidade em testes relacionados a outras capacidades, indicando uma mudança nas funções perceptuais e cognitivas conforme o estado de personalidade no comando. Paralelamente, estudos realizados com eletroencefalograma mostraram alterações acentuadas nos padrões de atividade neural de cada identidade em relação às outras. Para McNamara (2009, p. 76), o conjunto desses dados evidencia que há mudanças significativas nas habilidades de processamento cerebral em função do estado de personalidade, exatamente “como se o cérebro se reorganizasse para acomodar as diferentes personalidades”⁴⁴.

De acordo com McNamara (2009, p. 78), os dados clínicos referentes às síndromes neuropsiquiátricas mencionadas, em especial aos delírios de controle e ao transtorno de personalidade múltipla, podem auxiliar na compreensão de aspectos importantes relativos ao *Self* dividido, ao *Self* unificado, à Vontade e ao livre-arbítrio, a partir da observação das alterações na personalidade das pessoas afetadas e das disfunções cerebrais correlatas. Dessa forma, é possível verificar que tanto a identidade primária quanto a(s) secundária(s), enquanto cada uma se encontra no controle do comportamento, são capazes de deliberar e escolher entre cursos alternativos de ação. Cada identidade é capaz de deliberar com base em suas próprias metas de curto prazo, de forma razoavelmente efetiva, diferenciando-se apenas quanto ao objeto de deliberação e à qualidade geral do processo deliberativo. Já a deliberação baseada em metas de longo prazo se mostra comprometida, uma vez que ela requer um *Self* executivo saudável, justamente o que falta nos transtornos em questão.

Nesse sentido, McNamara (2009, p. 74) afirma que a conclusão mais simples a que se pode chegar, a partir dos dados coligidos, é que “é mais difícil desarticular o processo deliberativo do que o agente”⁴⁵, isto é, a agência é mais vulnerável à disfunção do que a deliberação. Nos diferentes transtornos, o raciocínio ou processo deliberativo mantém-se funcionando de forma relativamente eficaz, enquanto o senso de agência é afetado de forma muito mais acentuada, podendo ser totalmente subjugado e tornado inoperante, conforme o grau da disfunção neurológica apresentado. Nesses casos, por conseguinte, a identidade primária não possuiria “uma agência forte o suficiente para controlar e integrar todos os estados intencionais associados ao cérebro que os aloja” (MCNAMARA, 2009, p. 78). Para McNamara (2009, p. 78), talvez nenhum agente ou *Self* possua essa capacidade de forma absoluta, devido a sua natureza dividida, mas a maioria deles, enquanto *Selves*

⁴⁴ “It is as if the brain reorganizes itself to accommodate differing personalities” (MCNAMARA, 2009, p. 76).

⁴⁵ “it is more difficult to derail the deliberative process than it is to derail the agent” (MCNAMARA, 2009, p. 74).

sadios, tem “controle suficiente de seus cérebros a fim de não permitir a invasão de uma entidade alheia”. Nesse contexto, portanto, a agência, enquanto a capacidade que o *Self* possui de controlar estados intencionais provenientes de outros circuitos neurais, é mais determinante para a experiência do livre-arbítrio do que o processo deliberativo.

Essa capacidade de agência pode ser desenvolvida somente por um senso do *Self* forte o suficiente para operar de forma eficaz e por longos períodos de tempo. A construção desse *Self* executivo, por sua vez, requer um processo de reparação cognitiva, por meio de sistemas de manutenção e atualização que atuam no processo de descentramento (MCNAMARA, 2009, p. 74). Nesse processo, o *Self* atual é continuamente reparado através de sua integração a um *Self* superior, mais complexo, capaz de controlar estados intencionais conflitantes do cérebro. McNamara (2009, p. 78) compara esse aspecto da vontade ou agência humana a um músculo, que pode ser fortalecido a partir de exercício adequado, que nesse caso seria almejar estados superiores e buscar alcançá-los através de práticas que promovam o descentramento constante do *Self* corrente.

Entretanto, como foi visto, o processo de descentramento pode sofrer falhas ou descontinuidades, acarretando com isso várias desordens ao *Self*. Conforme McNamara (2009, p. 75), a desarticulação prematura do processo de descentramento pode ajudar a explicar a lacuna na integração de diferentes identidades em transtornos como esquizofrenia, personalidade múltipla e similares. Assim, devido às disfunções neurocognitivas do constructo do *Self*, o processo que conduziria à integração da identidade primária – o *Self* corrente – a uma identidade mais ampla e complexa – o *Self* ideal – não é bem sucedido, o quarto estágio do processo de descentramento, a ligação ou integração dos *Selves*, deixa de ocorrer e o indivíduo permanece com duas identidades. Ocorrendo de forma sucessiva, essa falha poderia gerar diversas identidades secundárias, como acontece no transtorno de personalidade múltipla.

3.5 CORRELATOS NEURAIIS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Na última década, conforme McNamara (2006, p. 106), o desenvolvimento de novas técnicas de neuroimageamento funcional tem contribuído amplamente para o esclarecimento da questão de como o cérebro está envolvido no suporte às experiências religiosas. Técnicas como a tomografia por emissão de pósitrons (PET), a tomografia computadorizada por emissão de fóton único (SPECT) e a ressonância magnética funcional

(fMRI) permitem visualizar o desdobramento da atividade de amplas regiões do cérebro vivo, enquanto este reage a algum estímulo ou executa alguma atividade propostas ao indivíduo examinado. Esses métodos recebem o adjetivo “funcional” justamente por fornecerem um quadro não apenas da estrutura do cérebro – como fazem a ressonância magnética e a tomografia computadorizada –, mas também do andamento geral de sua atividade, o que permite o estudo da função cerebral propriamente dita. Com isso, o surgimento das técnicas de imageamento funcional possibilitou, pela primeira vez, a investigação dos correlatos neurais de fenômenos mentais complexos e considerados exclusivos dos seres humanos, como os comportamentos religiosos (MCNAMARA, 2009, p. 107).

Todas as técnicas de neuroimageamento funcional, a despeito de suas particularidades e limitações intrínsecas, se baseiam no fato de que o cérebro humano, assim como qualquer outro órgão do corpo, utiliza energia para se manter e realizar qualquer atividade, e a utilização de energia, por sua vez, requer o consumo de glicose e oxigênio (MCNAMARA, 2009, p. 107). Assim, a tecnologia de neuroimageamento funcional se tornou possível a partir do momento em que moléculas de glicose e oxigênio puderam ser marcadas (*tagged*) com determinadas substâncias químicas e então detectadas, durante sua utilização pelo cérebro, por dispositivos de mensuração dispostos ao redor da cabeça do indivíduo examinado.

O grupo de pesquisadores liderado por Andrew B. Newberg e Eugene G. d’Aquili (2001 apud MCNAMARA, p. 107) foi o pioneiro na utilização do neuroimageamento funcional na abordagem do problema das relações entre religião e cérebro. Foram examinados, numa primeira fase de sua pesquisa, voluntários budistas praticantes de meditação. Segundo eles, em cada praticante experiente se manifesta, no ápice do estado meditativo, seu eu interior e profundo, o verdadeiro cerne de seu ser, condição em que o indivíduo não é mais ele mesmo, mas parte de tudo o que existe, tornando-se uno com o universo. Através dos métodos de PET e SPECT, foram investigados os estados cerebrais dos participantes durante esse pico de meditação, sendo então verificada uma grande queda na atividade dos lobos parietais, paralelamente a um aumento na atividade dos lobos pré-frontais, assim como no giro do cíngulo e do tálamo.

Segundo Newberg e d’Aquili (2001 apud MCNAMARA, 2009, p. 107), os lobos parietais estão diretamente implicados na somestesia, na formação do esquema corporal e no senso do Self; auxiliando, portanto, na orientação espacial do indivíduo no espaço físico

e na sua diferenciação clara entre o próprio corpo e o meio externo. Assim, a hipoperfusão encontrada nas regiões parietais poderia resultar em uma dissolução dos limites ou fronteiras do *Self* individual e, conseqüentemente, em uma experiência religiosa mais intensa. Já os lobos pré-frontais estariam associados, entre outras funções cognitivas, à atenção e ao planejamento; dessa forma, seu recrutamento no ápice da meditação poderia estar relacionado ao fato, confirmado pelos praticantes, de que o estado meditativo exige concentração intensa em determinado pensamento ou objeto.

Posteriormente, numa segunda etapa da pesquisa, Newberg e d'Aquili (2003 apud MCNAMARA, 2009, p. 107) examinaram, com as mesmas técnicas de neuroimageamento funcional, um grupo de freiras franciscanas em oração profunda, estado em que elas relatavam uma sensação de proximidade e junção com Deus. Foi então verificado pelos pesquisadores o mesmo padrão de atividade neural, isto é, um aumento nos lobos pré-frontais e uma diminuição nos lobos parietais, indicando igualmente uma dissolução do *Self* individual e um possível paralelismo entre os fundamentos neurológicos de diferentes práticas religiosas. Conforme McNamara (2009, p. 107), essa formulação neurocognitiva acerca da experiência religiosa é compatível com alguns relatos de místicos, que afirmam se sentir mais próximos de Deus à medida em que se “esquecem” de si mesmos, mas também contrária à formulação de outros especialistas, segundo os quais o senso de presença, e não de ausência, é o mais importante para as experiências religiosas. Os próprios Newberg e d'Aquili (2003 apud MCNAMARA, 2009, p. 107), por outro lado, reconhecem as limitações de sua pesquisa e declaram sua pretensão de estender as investigações e examinar outras práticas e grupos religiosos, como islâmicos e judeus.

Conforme McNamara (2009, p. 126), muitos pesquisadores particularmente interessados nos possíveis benefícios proporcionados pelas diferentes formas de meditação têm utilizado os recentes desenvolvimentos das técnicas de neuroimageamento a fim de verificar como essas práticas contemplativas influenciam o cérebro em sua estrutura e funcionamento. Alguns desses estudos se referem à meditação simplesmente como exercício de relaxamento; outros, mais interessantes para a questão dos correlatos neurais da experiência religiosa, se referem a formas de meditação de caráter religioso, consideradas pelos praticantes como um exercício espiritual.

Um estudo desse último tipo foi coordenado por Troels W. Kjaer (KJAER et al., 2002 apud MCNAMARA, 2009, p. 126), no qual foi utilizada a técnica da tomografia por emissão de pósitrons (PET) para analisar a atividade dopaminérgica no cérebro de oito

voluntários praticantes de meditação Yoga Nidra. Essa forma de meditação, segundo seus adeptos, se caracteriza por um esvaziamento mental, pelo afastamento deliberado de pensamentos, imagens, sensações e emoções, a fim de se levar a consciência a um estado de profunda clareza e discernimento. Os resultados das pesquisas revelaram que, durante esse estado meditativo, em relação a um estado de relaxamento convencional anterior, houve um aumento de cerca de 65% na liberação de dopamina na região do corpo estriado do cérebro dos participantes.

Já o estudo conduzido por Antoine Lutz (LUTZ et al. apud MCNAMARA, 2009, p. 126) utilizou o método da ressonância magnética funcional (fMRI) para averiguar os efeitos da meditação compassiva na atividade cerebral de seus praticante. Segundo eles, essa forma de meditação utiliza técnicas específicas destinadas a desenvolver bondade e compaixão por si mesmos e por outras pessoas. Foi solicitado aos participantes que gerassem um estado de compaixão direcionado a uma pessoa em particular, que estendessem esse sentimento para as pessoas em geral e, por último, que sentissem compaixão sem nenhum objeto. Comparado ao estudo de descanso não meditativo anterior, foi observado um aumento na atividade da amígdala, da junção parietal-temporal direita e do sulco temporal posterior superior direito. Enquanto os participantes meditavam no interior do aparelho de ressonância magnética funcional, eram ocasionalmente surpreendidos por sons humanos que expressavam ansiedade, medo ou sofrimento. Nesses momentos, foi verificada uma ativação acentuada dos córtices da ínsula e cíngulo, o que é compatível com estudos prévios que demonstraram a participação da ínsula na formação de sentimentos de empatia com outras pessoas.

Posteriormente aos estudos realizados com praticantes de meditação budista e freiras franciscanas, Newberg coordenou uma pesquisa sobre o fenômeno da glossolalia, também conhecida como “falar em línguas” nas comunidades cristãs. Segundo McNamara (2009, p. 124), na glossolalia há uma redução do controle volitivo e a emissão de vocalizações, que são interpretadas pelo emissor e por sua comunidade religiosa como uma espécie de linguagem desconhecida e de caráter sagrado. Newberg e equipe (NEWBERG et al., 2006 apud MCNAMARA, 2009, p. 124) utilizaram a técnica da SPECT para verificar a atividade cerebral de um grupo formado por cinco mulheres cristãs praticantes de glossolalia há pelo menos cinco anos e de um grupo controle formado por outras cinco mulheres – sem nenhuma prática em glossolalia – enquanto cantavam música *gospel*. Em relação a este último estado, a prática de glossolalia foi acompanhada por um decréscimo

na atividade dos lobos pré-frontais e um aumento da atividade da amígdala direita. Uma vez que os lobos pré-frontais, de um modo geral, estão associados ao autocontrole, os pesquisadores concluíram que a redução de sua atividade é reflexo da perda de controle necessária para esse tipo de prática.

Para McNamara (2009, p. 124), outro importante estudo que utilizou as técnicas de neuroimagem funcional para analisar as bases neurais da experiência religiosa foi o liderado por Nina P. Azari (2001, p. 1649-1652), realizado em Düsseldorf, Alemanha. Os pesquisadores selecionaram um grupo de seis voluntários que se autodenominavam religiosos – cristãos protestantes – e um grupo de controle formado por outros seis voluntários que se autodenominavam não religiosos. Os dois grupos foram equiparados em termos de idade, gênero e grau de escolaridade; também foram submetidos a um teste psicológico prévio, que atestou valores semelhantes para todos no que se refere ao nível de satisfação geral com a própria vida. Os seis voluntários religiosos, diferentemente dos não religiosos, informaram também ter passado por uma experiência decisiva de conversão, algo que transformara sua perspectiva pessoal.

O objetivo do estudo era obter, através de tomografia por emissão de pósitrons (PET), imagens do funcionamento cerebral dos voluntários enquanto realizavam três tarefas distintas. As tarefas consistiam em recitar um texto neutro – instruções de utilização de cartão telefônico –, uma cantiga de ninar e um Salmo bíblico – o Salmo 23 –, com o intuito de despertar, respectivamente, uma condição neutra, pensamentos felizes e pensamentos religiosos. De acordo com uma autoavaliação posterior, como era previsto, apenas os voluntários religiosos declararam ter alcançado um estado religioso, durante a declamação do texto bíblico. Os resultados da experiência revelaram que, nos indivíduos não religiosos, em comparação com o estado neutro previamente verificado, a declamação da cantiga de ninar foi acompanhada por uma elevação da atividade do sistema límbico, evidenciando uma reação emocional acentuada. Nos indivíduos religiosos também houve uma ativação do sistema límbico, porém com menor intensidade que nos não religiosos.

A declamação do Salmo bíblico, por sua vez, comparada ao estado neutro e ao estado emocional, provocou uma reação distinta – apenas nos voluntários religiosos – na qual se observou uma intensa ativação do córtex pré-frontal dorsolateral direito, córtex frontal dorsomedial e precuneus direito, uma região do córtex parietal medial. Ao contrário do verificado na condição de pensamentos felizes, não houve alteração na ativação de áreas límbicas, como as amígdalas. A principal região ativada no experimento: o córtex pré-

frontal dorsolateral, está diretamente relacionada à recuperação de memórias e ao monitoramento consciente dos pensamentos, o que, segundo Azari (2001, p. 1651), juntamente com a ausência de resposta límbica significativa, sugere que a experiência religiosa – ao contrário de concepções tradicionais – pode ser um processo mais cognitivo do que afetivo ou emocional. Entretanto, a autora reconhece que os correlatos neurais verificados no experimento correspondem a um estado religioso muito limitado – decorrente da leitura ou recitação do salmo bíblico – em relação à grande variedade de experiências religiosas possíveis. Dessa forma, Azari (2001, p. 1652) propõe que futuras pesquisas possam, eventualmente, identificar outros aspectos igualmente relevantes das experiências religiosas.

McNamara (2009, p. 125) destaca também a pesquisa conduzida por Mario Beauregard e Vincent Paquette (BEAUREGARD; O'LEARY, 2010, p. 299) acerca dos possíveis correlatos neurais da experiência mística, associada à prática da oração contemplativa, em um grupo formado por quinze freiras carmelitas. Através de ressonância magnética funcional (fMRI), elas foram examinadas em três estados mentais distintos. O primeiro estado, utilizado como condição de base, consistia em um estado de relaxamento normal. No segundo estado, utilizado como condição de controle, as voluntárias deviam lembrar uma experiência social intensa, uma experiência de profunda união com outra pessoa. Já no terceiro estado, alvo da pesquisa, elas deveriam lembrar ou reviver uma experiência mística, de intensa união com Deus, já vivenciada ao menos uma vez por cada uma das voluntárias. Embora nenhuma das freiras tenha relatado alcançar de fato um estado de união mística durante o experimento, mas apenas lembrar suas experiências mais marcantes dessa natureza, foi possível observar, em relação às condições de base e controle, a ativação de uma série de regiões cerebrais específicas.

Os resultados da ressonância magnética funcional na condição de rememoração das experiências místicas mostraram um aumento na atividade do córtex orbitofrontal medial direito, córtex temporal medial direito, lobos parietais inferior e superior direitos, córtex visual extraestriado, núcleo caudado direito, córtex pré-frontal medial esquerdo, cíngulo anterior esquerdo, lobo parietal inferior esquerdo, ínsula esquerda, núcleo caudado esquerdo e tronco cerebral esquerdo. Segundo Beauregard (2010, p. 316), esses resultados evidenciam a complexidade do fenômeno religioso, mediado não apenas por uma única região cerebral, mas por uma ampla rede neural distribuída por todo o cérebro; e sugerem que essas experiências são “complexas, multidimensionais e mediadas por várias regiões

do cérebro normalmente implicadas na percepção, cognição, emoção, representação corporal e autoconsciência”.

Numa segunda etapa da pesquisa foram examinadas as mesmas voluntárias, nas mesmas três condições propostas, mas dessa vez utilizando a técnica da eletroencefalografia quantitativa (EEGQ), a fim de verificar as ondas cerebrais predominantes em cada estado mental. Em comparação com as condições de controle, a rememoração da experiência mística mostrou uma atividade significativamente maior de ondas teta, especialmente na ínsula, no lobo parietal inferior e superior direito, nos córtices temporais médios, no córtex pré-frontal medial e no córtex cingulado anterior. Segundo Beauregard (2010, p. 320), as ondas teta são aquelas de frequência entre 4 e 7 Hz, mais lentas que as ondas beta, que possuem frequência entre 13 e 30 Hz. As ondas beta ocorrem no estado de vigília: quanto maior a frequência, mais intensa a atividade consciente. Já as ondas teta caracterizam o estágio do sono leve ou sono de transição, estando também associadas, conforme diversas pesquisas, a estados de meditação profunda (BEAUREGARD; O’LEARY, 2010, p. 310). Para Beauregard, a intensa atividade teta verificada na condição mística evidencia um grau acentuado de alteração de consciência.

Em outro estudo com neuroimageamento, Schjodt, Stodkild-Jorgensen e Roepstorff (2008 apud MCNAMARA, 2009, p. 125) utilizaram a ressonância magnética funcional (fMRI) para verificar os padrões da ativação cerebral que ocorre durante a prática de orações convencionais, como o pai-nosso, e durante formas improvisadas de oração. O exame do grupo de voluntários, formado por cristãos dinamarqueses, mostrou que a declamação da oração convencional foi acompanhada por uma intensa ativação do núcleo caudado direito. Segundo os pesquisadores, portanto, essa forma de oração seria capaz de estimular o sistema dopaminérgico dos indivíduos religiosos, uma vez que o núcleo caudado é um ponto-chave da rede neural que constitui esse sistema, responsável, entre outras coisas, pelos comportamentos de aproximação e recompensa. Já a oração improvisada, diferentemente da convencional, produziu uma resposta acentuada da região temporopolar, do córtex pré-frontal medial, da junção temporoparietal e do precuneus. Segundo os autores da pesquisa, essas áreas estão associadas às capacidades de cognição social e teoria da mente e, para McNamara (2009, p. 126), todas elas participam da mediação do senso do *Self*.

Considerando-se todos os dados obtidos nessas pesquisas com neuroimageamento funcional, McNamara (2009, p. 127) destaca que é possível verificar o mesmo circuito de

regiões cerebrais identificados como mediadores da religiosidade nos casos clínicos atuando de forma regular também em pessoas saudáveis durante experiências religiosas convencionais. Dessa forma, segundo ele, nos mais diversos tipos de indivíduos e de práticas religiosas analisados houve um aumento recorrente na ativação dos lobos pré-frontais, dos lobos temporais, do sistema límbico e dos sistemas dopaminérgicos, sendo que, a nível cortical, essa ativação tendeu a predominar no hemisfério cerebral direito. Já os lobos parietais não apresentaram um padrão regular de atividade, podendo esta ser aumentada, diminuída ou não sofrer alteração significativa.

Para McNamara (2009, p. 127), portanto, os resultados das pesquisas já realizadas acerca do fundamento neural da experiência religiosa sugerem que há de fato um conjunto específico de regiões cerebrais recorrentemente ativado enquanto os indivíduos estão engajados em algum tipo de prática religiosa. As regiões mais importantes detectadas na expressão da religiosidade formam um circuito neural em que se articulam os córtices pré-frontal orbital e pré-frontal dorsomedial, o córtex pré-frontal dorsolateral direito, os sistemas serotoninérgicos ascendentes, o sistema dopaminérgico mesocortical e o lobo temporal anterior direito. Essa constatação, conforme McNamara (2009, p. 127), não é surpreendente, uma vez que todas essas regiões estão interligadas, havendo inclusive uma ampla literatura que documenta seus padrões de conectividade anatômica (GASHGHAEI et al., 2007 apud MCNAMARA, 2009, p. 127).

O córtex pré-frontal orbital posterior, por exemplo, parece estar associado à regulação do sistema límbico, uma vez que está densamente interconectado aos córtices insular, temporopolar e para-hipocampal, e também a estruturas basais do prosencéfalo, como o estriado ventral, os núcleos basais de Meynert e a amígdala (NAUTA, 1962; VAN HOESEN, 1981 apud MCNAMARA, 2009, p. 128). O córtex pré-frontal orbital medial, por sua vez, está reciprocamente conectado à porção rostral da ínsula, à amígdala basal medial e às áreas temporais ventromediais e do cíngulo medial subcaloso. Já a região orbitofrontal lateral liga-se a porções dorsais e caudais da amígdala basal, de onde se originam projeções de informações emocionais em direção aos centros de processamento visual no córtex temporal inferior, às áreas de associação auditivas também no córtex temporal e às áreas pré-frontais dorsais (MCNAMARA, 2009, p. 128).

O conjunto formado pela amígdala e pelas regiões temporal anterior e pré-frontal orbital, portanto, desempenham um papel fundamental na modulação das emoções, sendo a amígdala particularmente importante na função de processamento de emoções negativas,

especialmente o medo (ADOLPHS et al., 1999 apud MCNAMARA, 2009, p. 129). Juntamente com o hipocampo, a amígdala está também associada à regulação da avaliação emocional e da consolidação de memórias (MCNAMARA, 2009, p. 129).

Os núcleos da rafe, localizados no tronco cerebral, são responsáveis pela produção de serotonina, um neurotransmissor envolvido na experiência religiosa. Essa associação, conforme McNamara (2009, p. 128), surgiu a partir de observações dos efeitos de drogas que atuam no sistema serotoninérgico, tais como a dietilamida do ácido lisérgico (LSD), a psilocibina, a mescalina, a N,N-dimetiltriptamina (DMT) e a 3,4-metilenodioximetanfetamina (MDMA). No âmbito comportamental, conforme o contexto do uso e o nível de suscetibilidade individual, essas drogas provocam distorções perceptivas, senso de *insight*, alterações no senso do Self, experiências místicas e êxtase religioso. No âmbito neurológico, esses efeitos estão associados à inibição que tais substâncias promovem na ativação dos núcleos da rafe, reduzindo assim a taxa de serotonina no sistema nervoso. Essa redução, por sua vez, afeta a capacidade de filtrar a grande quantidade de informações sensoriais constantemente recebidas do meio externo, o que faz o indivíduo ser invadido por imagens vivenciadas de forma intensa e significativa. A falta de serotonina, por outro lado, também promove uma desinibição dos neurônios dopaminérgicos, responsáveis pela produção de dopamina, outro neurotransmissor implicado nas experiências religiosas (MCNAMARA, 2009, p. 128). Essa desinibição acarreta um aumento dos níveis de dopamina no cérebro, associado à geração de um estado de humor positivo e agradável. Conforme McNamara (2009, p. 128), portanto, a combinação da falta de serotonina com o excesso de dopamina, na medida em que promove um fluxo de imagens fortes e significativas, associado a um afeto positivo, torna o indivíduo muito mais propenso à vivência de uma experiência religiosa.

McNamara (2009, p. 129) considera sua proposta de um amplo circuito neural mediador da religiosidade – formado basicamente pelo sistema límbico e pelos lobos temporal anterior e pré-frontal direitos – como compatível com as de outros especialistas que também investigaram os possíveis correlatos neurais das experiências religiosas, como Bear e Fedio (1977), d’Aquili e Newberg (1993), Devinsky e Lai (2008), Persinger (1987), Ramachandran (et al., 1997) e Trimble (2007). A maioria desses autores, entretanto, enfatizou a importância apenas dos lobos temporais, em detrimento de outras possíveis áreas do “circuito religioso”, devido à influência dos expressivos dados clínicos acumulados acerca da hiper-religiosidade associada à epilepsia do lobo temporal. Uma

exceção a essa tendência, conforme McNamara (2009, p.129), seriam as proposições de d'Aquili e Newberg que, mais do que outros pesquisadores do tema, se mostraram interessados em explorar possíveis modelos neuropsicológicos da experiência religiosa. Segundo eles (1993 apud MCNAMARA, 2009, p. 130), todas as principais áreas de associação do córtex cerebral estão envolvidas em algum aspecto particular da experiência religiosa como um todo. Os lobos temporais, por exemplo, na medida em que atribuem valor e sentido aos fatos vividos, seriam importantes na promoção da forte aderência às estruturas religiosas, enquanto a desativação dos lobos parietais durante experiências religiosas profundas estaria relacionada a uma diminuição temporária do senso do *Self* ou ego.

Para McNamara (2009, p. 130), embora as pesquisas recente acerca dos possíveis correlatos neurais da experiência religiosa representem um grande avanço e uma importante contribuição para essa área, permanecem ainda muitas lacunas a serem preenchidas, sendo então necessários muitos esforços na coleta de novos dados e na construção de novos modelos neuropsicológicos. Apesar da abordagem neurológica da experiência religiosa ter se iniciado desde as primeiras observações clínicas de determinadas lesões ou patologias cerebrais associadas a alterações marcantes na religiosidade, não foram ainda realizadas tentativas de documentação sistemática da correlação entre regiões cerebrais específicas e aspectos particulares do comportamento e da cognição religiosos. Entrementes, mesmo reconhecendo essa limitação, McNamara (2009, p. 130) considera impressionante o fato de que os dados já obtidos em diferentes pesquisas sejam bastante coerentes entre si, isto é, que apontem para um conjunto regular de estruturas cerebrais como mediador da religiosidade. Como foi visto, essas estruturas são todas interconectadas anatomicamente, sugerindo que podem operar de fato como uma unidade funcional; nesse caso, conforme McNamara (2009, p.130), a ativação e modulação desse circuito através de substâncias neuroquímicas – endógenas ou exógenas – podem ser as responsáveis pela produção das experiências religiosas.

3.6 NEUROQUÍMICA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Pesquisas arqueológicas recentes, conforme McNamara (2009, p. 132), indicam que os seres humanos, ao longo de sua história evolutiva, fizeram uso de diversos tipos de substâncias psicoativas como parte de rituais e práticas religiosas. Alguns estudos sugerem

que a planta denominada peiote (*lophophora williamsii*), uma espécie de cacto, tem sido utilizada por povos indígenas em seus rituais religiosos há mais de mil anos, sendo essa prática preservada até hoje por grupos indígenas como o Huichol e o Navajo, no sudoeste dos Estados Unidos e norte do México (SCHAEFFER; FURST, 1997 apud MCNAMARA, 2009, p. 131). Durante as longas cerimônias promovidas por esses grupos – os efeitos do peiote podem durar de dez a doze horas – os participantes experienciam uma forma de êxtase religioso, no qual têm visões e recebem orientações diversas, às quais atribuem um sentido espiritual e revelatório, com reflexos posteriores em suas vidas cognitiva e emocional.

A maior parte dos especialistas no assunto propõe, segundo McNamara (2009, p. 132) que as formas mais primitivas de religião foram de natureza extática, envolvendo frequentemente, mas não necessariamente, o uso de substâncias psicoativas naturais. Ele sublinha ainda que o êxtase religioso, tanto em suas manifestações primitivas quanto contemporâneas, é uma experiência que pode ser induzida por uma série de dispositivos rituais, como cantos, orações, músicas, danças e meditação, além do uso de substâncias psicoativas diversas. Independentemente da forma como o êxtase é induzido, alguns pesquisadores, como Lewis (1971, apud MCNAMARA, 2009, p. 132), genericamente designam o conjunto das religiões extáticas por xamanismo, e por xamã o indivíduo capaz de induzir em si mesmo ou em outros o estado religioso de êxtase.

McNamara (2009, p. 132) considera como práticas religiosas extáticas aquelas que induzem uma profunda transformação no senso do *Self*, capaz, por sua vez, de promover um estado de comunhão com a divindade, uma experiência de euforia e bem-estar e também a aquisição de poderes pessoais, como cura, previsão do futuro e comunicação como o mundo espiritual. Autotransformação, comunhão com a divindade, euforia e poderes pessoais, portanto, observa McNamara, configuram os “elementos psicológicos fundamentais das religiões extáticas”⁴⁶ e, por conseguinte, de todas as outras formas de religião desenvolvidas posteriormente ao longo da história evolutiva humana.

As substâncias psicoativas recebem essa denominação pois, conforme McNamara (2009, p. 132), possuem a propriedade de estabelecer conexões químicas com receptores especializados localizados nas células nervosas do cérebro, provocando com isso alterações diversas nos estados de consciência. As substâncias psicoativas tradicionalmente

⁴⁶ “The combination of self-transformation, joy, well-being or euforia, and personal powers defines the ecstatic religious mind the essential psychological elements in all religions” (MCNAMARA, 2009, p. 132).

utilizadas nos rituais de religiões extáticas, como a mescalina presente no peiote, pertencem, em geral, a um subtipo de drogas perturbadoras da atividade mental classificadas como alucinógenas. Como a própria denominação indica, os alucinógenos são substâncias capazes de provocar alterações perceptivas, como intensificação ou distorção da percepção sensorial e alucinações⁴⁷ diversas, assim como alterações no humor, da euforia à disforia. Devido a essa conexão tradicional entre alucinógenos e êxtase religioso, McNamara (2009, p. 137) reconhece a importância das pesquisas acerca desse tipo de substância para a compreensão da experiência religiosa em geral, destacando em particular o trabalho desenvolvido por Walter N. Pahnke.

Pahnke (1966) sublinha o fato de que muitos pesquisadores que conduziram experiências com substâncias alucinógenas, como mescalina sintetizada, dietilamida do ácido lisérgico (LSD) e psilocibina, alegam ter frequentemente observado similaridades – alguns falando até mesmo de identidade – entre as experiências induzidas por essas drogas e as experiências denominadas místicas pelos pesquisadores da religião. Essas semelhanças estariam evidentes tanto no conteúdo quanto na linguagem tipicamente místico-religiosa por eles utilizada nos relatos de tais experiências. Partindo desse tipo de constatação, Pahnke buscou realizar, através de um estudo empírico, uma investigação científica sistemática acerca das possíveis similaridades e diferenças entre as experiências induzidas pelos alucinógenos e as experiências místicas espontâneas, isto é, que ocorrem sem o uso de quaisquer substâncias psicoativas indutoras.

Seguindo a sugestão de Humphry Osmond (1957 apud PAHNKE, 1967), Pahnke utiliza o termo “psicodélico”⁴⁸ para se referir às substâncias psicoativas alucinógenas, principalmente o LSD e similares. Com base em pesquisas e observações preliminares, ele propõe que as experiências psicodélicas podem ser classificadas em cinco tipos distintos, conforme os diferentes efeitos possíveis: psicótica, psicodinâmica, cognitiva, estética e de pico psicodélico ou psicodélico-mística. Conforme cada caso particular, o uso de psicodélicos pode resultar em apenas um desses cinco tipos de experiência ou em uma combinação de dois ou mais deles – eventualmente de todos os cinco – de forma sucessiva

⁴⁷ Alucinações são percepções sensoriais que ocorrem sem o estímulo externo ou do órgão sensorial correspondente, podendo ser de natureza visual, acústica, tátil, olfativa, somática ou gustativa. Há também as alucinações negativas, quando ocorre a não percepção de um estímulo real externo, e as alucinações teleológicas, geralmente de natureza acústica, que se dão sob a forma de conselhos, críticas, advertências ou ameaças (DORSCH, 2001, p. 33).

⁴⁸ O termo psicodélico foi criado por Osmond a partir de sua correspondência com Aldous Huxley. Formado pelas raízes gregas *psyche*: psique, e *delein*: tornar manifesto, significa manifestação da mente, da psique (GROF, 1997, p. 263).

e em graus variados de intensidade. Um dos fatores responsáveis por essa grande variação de reações possíveis seria a dosagem de cada droga específica. No LSD, por exemplo, a despeito dos diferentes graus de tolerância individual, as experiências psicodinâmica, estética e cognitiva estão mais frequentemente associadas a dosagens baixas, menores que 200 microgramas (mcg), enquanto as experiências psicóticas e psicodélico-místicas são mais frequentes em dosagens altas, entre 200 e 400 mcg. Pahnke (1967) sublinha ainda a grande importância da situação psicológica do indivíduo no momento do uso da droga para a determinação do tipo de reação subsequente, destacando fatores como sua personalidade, história de vida, expectativas quanto à experiência, disposição e estado de humor. O contexto externo também pode influenciar bastante a condição psicológica do indivíduo, através de fatores como as características físicas do ambiente, sua atmosfera emocional e o tipo de interação estabelecido com outras pessoas envolvidas no processo.

A experiência psicótica, como o nome sugere, possui efeitos semelhantes aos sintomas de algumas psicoses. É descrita como intensamente negativa e disfórica, e seus elementos mais característicos são medo, pânico, desconfiança paranoica, delírios persecutórios ou de grandeza, confusão, prejuízo do raciocínio abstrato, depressão, desconforto somático, entre outros. Já na experiência psicodinâmica conteúdos psíquicos anteriormente inconscientes ou pré-conscientes se tornam claramente conscientes, podendo haver uma revivência de eventos traumáticos ou uma experiência de conteúdos simbólicos⁴⁹. Com base nessas propriedades da experiência psicodinâmica foi desenvolvida a terapia psicolítica⁵⁰, que utiliza psicodélicos como ferramenta terapêutica.

Na experiência do tipo cognitivo, por sua vez, descreve-se a ocorrência de um pensamento incrivelmente lúcido, capaz de apreender os fatos sob novas perspectivas e de vislumbrar correlações de vários níveis e dimensões ao mesmo tempo. Está relacionada, portanto, aos processos inerentes à criatividade, e geralmente ocorre quando os efeitos da droga começam a declinar. Os efeitos que mais atraem os usuários recreativos de substâncias psicodélicas, por outro lado, são os que ocorrem na experiência estética,

⁴⁹ Conforme Pahnke (1967), a sugestão desempenha um papel importante nesse tipo de experiência, pois pacientes de terapia freudiana relatam frequentemente vivências relacionadas a estágios do desenvolvimento sexual, enquanto pacientes de terapia junguiana estão mais propensos à vivência de imagens de natureza arquetípica.

⁵⁰ A terapia psicolítica foi criada pelo psiquiatra britânico Ronald A. Sandison, pioneiro no uso psicoterapêutico de LSD. O termo “psicolítico” foi por ele cunhado a partir das raízes gregas *psyche*: psique e *lysis*: dissolução, remetendo, portanto, a um processo em que as tensões ou conflitos psíquicos são dissolvidos, solucionados, de forma facilitada pelo uso do alucinógeno. Os princípios básicos da terapia psicolítica, inicialmente, provinham da psicanálise freudiana (GROF, 1997, p. 263).

caracterizada por alterações na percepção, como intensificação dos sentidos, pulsação de formas e cores, sinestesia e alucinações diversas, como músicas, padrões geométricos e paisagens extraordinárias.

Por último, a experiência psicodélico-mística é aquela que enseja as analogias com as experiências místicas espontâneas, devido às similaridades que podem ser observadas entre ambas. A fim de possibilitar uma mensuração mais precisa desse tipo de experiência psicodélica, Pahnke (1966) buscou primeiramente definir como base comparativa uma tipologia fenomenológica do estado de consciência místico, tendo como base os relatos dos próprios místicos e textos de especialistas que se dedicaram à caracterização da experiência mística, principalmente William James (1995) e Walter T. Stace (1960 apud PAHNKE, 1966). Desses autores, Pahnke assume o pressuposto de que há um conjunto de características psicológicas fundamentais na experiência mística que são universais, isto é, que independem da época, cultura ou religião específica em que ela se manifesta. Assim, ele define uma tipologia abrangente composta por nove categorias distintas:

1. *Unidade* é um senso de unidade cósmica alcançado por meio da autotranscendência. Embora o ego ou senso de identidade habitual se enfraqueça, a memória e a consciência não se perdem; pelo contrário, o indivíduo se torna muito mais consciente de fazer parte de uma dimensão muito maior e mais vasta do que ele próprio. Além da via do “mundo interior”, na qual as impressões sensoriais externas são abandonadas, a unidade também pode ser experienciada pelo mundo exterior, onde o indivíduo relata se sentir como parte de tudo: objetos, pessoas, natureza e universo, como se tudo fosse uno.
2. *Transcendência* de tempo e espaço significa que o sujeito sente-se além de passado, presente, futuro e das três dimensões espaciais, em um reino de eternidade e infinitude.
3. *Profundo humor positivo* contém os elementos da felicidade, graça, paz e amor em elevado grau de intensidade, frequentemente acompanhados por lágrimas.
4. *Senso de sacralidade* é uma reação não racional, intuitiva, serena e palpitante de veneração e maravilhamento diante de realidades inspiradoras. Seus principais elementos são admiração, humildade e reverência, mas os termos da teologia tradicional não precisam ser necessariamente utilizados na descrição.
5. *A qualidade noética*, como denominada por William James, é um sentimento de insight ou iluminação, vivenciado em um nível intuitivo, não racional, e possui um caráter marcante de certeza e realidade. Não representa um ganho no conhecimento de fatos, mas em insights acerca da filosofia de vida ou senso de valores.
6. *Paradoxalidade* se refere às contradições lógicas que se evidenciam quando as descrições da experiência mística são estritamente analisadas. O indivíduo pode se dar conta de que está experienciando, por exemplo, uma “identidade de opostos”, ainda que essa contradição pareça fazer sentido no momento e mesmo depois.
7. *Alegada inefabilidade* significa que a experiência é considerada como além das palavras, não verbal, impossível de descrever, embora muitos que afirmam esse aspecto realizem tentativas elaboradas de comunicar a experiência.
8. *Transitoriedade* significa que o pico psicodélico não perdura em sua intensidade total, mas declina gradativamente e permanece na memória.

9. *Persistentes e positivas alterações na atitudes e comportamento em relação a si mesmo, aos outros, à vida e a própria experiência*⁵¹.

Após a definição dessa tipologia, Pahnke (1967) conduziu um experimento no qual foi administrada psilocibina em um contexto religioso, a fim de coletar dados empíricos sobre os estados de consciência experienciados pelos participantes. Fizeram parte desse experimento vinte voluntários, estudantes de teologia provindos de um mesmo seminário, com situações socioeconômica e cultural semelhantes e sem histórico de uso de psilocibina ou substâncias similares. Todos foram submetidos previamente a uma série de questionários, entrevistas e testes psicológicos, com o objetivo de verificar as experiências religiosas anteriores, formação religiosa e constituição psicológica geral de cada participante. Com base nessas informações, o grupo foi dividido em dez duplas, formadas por indivíduos com o maior grau de semelhança encontrado, de acordo com as características analisadas. Aleatoriamente, um dos membros de cada dupla receberia a dose de psilocibina, formando assim o grupo experimental, e os outros membros de cada dupla receberiam como placebo uma dose de ácido nicotínico, popularmente conhecido como vitamina B3, que não afeta o funcionamento do sistema nervoso. A divisão em duplas compatíveis, portanto, teve o objetivo de reduzir a influência de diferenças individuais na comparação entre os grupos experimental e controle.

⁵¹ "1. *Unity* is a sense of cosmic oneness achieved through positive ego-transcendence. Although the usual sense of identity or ego fades away, consciousness and memory are not lost; instead, the person becomes very much aware of being part of a dimension much vaster and greater than himself. In addition to the route of the "inner world" where all external sense impressions are left behind, unity can also be experienced through the external world, so that a person reports that he feels a part of everything that is (e.g., objects, other people, nature or the universe), or, more simply, that 'all is one'. 2. Transcendence of time and space means that the subject feels beyond past, present and future and beyond ordinary three-dimensional space in a realm of eternity or infinity. 3. Deeply felt positive mood contains the elements of joy, blessedness, peace and love to an overwhelming degree of intensity, often accompanied by tears. 4. Sense of sacredness is a non-rational, intuitive, hushed, palpitant response of awe and wonder in the presence of inspiring realities. The main elements are awe, humility and reverence, but the terms of traditional theology or religion need not necessarily be used in the description. 5. The noetic quality, as named by William James, is a feeling of insight or illumination that is felt on an intuitive, non-rational level and has a tremendous force of certainty and reality. This knowledge is not an increase in facts, but is a gain of insight about such things as philosophy of life or sense of values. 6. Paradoxicality refers to the logical contradictions that become apparent if descriptions are strictly analyzed. A person may realize that he is experiencing, for example, an "identity of opposites," yet it seems to make sense at the time, and even afterwards. 7. Alleged ineffability means that the experience is felt to be beyond words, non-verbal, impossible to describe, yet most persons who insist on the ineffability do in fact make elaborate attempts to communicate the experience. 8. Transiency means that the psychedelic peak does not last in its full intensity, but instead passes into an afterglow and remains as a memory. 9. Persisting positive changes in attitudes and behavior are toward self, others, life and experience itself" (PAHNKE, 1967).

Conforme Pahnke (1966), foi cuidadosamente considerada na elaboração do experimento a questão da atitude dos sujeitos diante da experiência psicodélica. Foi então realizada uma preparação com o objetivo de maximizar nos participantes as expectativas positivas, abertura e relaxamento diante dos possíveis efeitos da droga, e de criar uma atmosfera de clareza quanto aos procedimentos e de confiança entre os voluntários e a equipe de pesquisa. Para a configuração do contexto religioso da experiência, buscou-se selecionar conteúdos e práticas particularmente familiares e significativos para todos os participantes. O objetivo desses procedimentos preliminares, segundo Pahnke (1966), foi criar as condições psicológicas mais propícias possíveis à experiência mística, sendo rigorosamente evitado, no entanto, qualquer sugestão acerca das nove características contidas na tipologia elaborada.

Assim, instalados em uma capela privada localizada no porão de uma igreja, durante uma Sexta-Feira Santa, os voluntários do grupo experimental receberam uma dose de 30 miligramas (mg) de psilocibina, enquanto os do grupo controle receberam uma dose de 200 mg de ácido nicotínico. Após cerca de uma hora e meia, tempo médio necessário para o início do pico dos efeitos da psilocibina, todos os participantes começaram a escutar, por meio de caixas de som, o cerimonial religioso que ocorria simultaneamente logo acima, constituído por música de órgão, cantos, leituras, orações e reflexões, com duração aproximada de duas horas e meia. Durante e após o experimento, foram coletados dados a partir de gravações de áudio, relatos escritos, entrevistas e aplicação de um questionário projetado a partir das nove categorias da tipologia mística, com o objetivo de avaliar as experiências dos participantes com base em uma escala qualitativa numérica.

Teoricamente, segundo Pahnke, uma experiência mística “completa” corresponderia nessa escala ao grau máximo de pontuação – 100% – em todas as categorias. Entretanto, para que uma experiência psicodélica pudesse ser considerada como mística, ele estabeleceu que a pontuação média geral e em cada categoria deveriam ser iguais ou superiores a 60%. A análise posterior dos dados, particularmente dos referentes ao questionário, mostrou que quatro participantes do grupo experimental alcançaram o patamar estabelecido para a experiência mística, enquanto nenhum dos membros do grupo controle obteve a pontuação necessária. Além disso, foi verificado que o grupo experimental como um todo obteve pontuações significativamente maiores que as do grupo controle, em todas as categorias analisadas. O primeiro obteve uma pontuação

média de 58,8%, e o segundo de 14,4%, o que representa uma considerável diferença de 44,4 pontos.

Os resultados, portanto, mostraram que as experiências psicodélicas dos indivíduos pertencentes ao grupo experimental, mesmo dos que não alcançaram o patamar estabelecido, se aproximou muito mais das experiências místicas espontâneas do que as do grupo controle. Uma vez que, segundo Pahnke (1966), a preparação, as expectativas e o contexto foram os mesmos para ambos, a única diferença marcante teria sido a administração da psilocibina no grupo experimental, em contrapartida ao ácido nicotínico no grupo controle. Ele conclui então que a psilocibina foi o agente responsável pela diferença nos fenômenos observados.

Outra observação importante realizada a partir dos dados coletados foi a de que a pontuação do grupo controle na escala da tipologia mística, apesar de baixa, não foi insignificante. Em algumas categorias, inclusive, chegou a uma pontuação próxima à do grupo experimental, como em senso de sacralidade, humor positivo e alterações persistentes na atitude e comportamento. Considerando-se que o ácido nicotínico não tem efeitos sobre o sistema nervoso, Pahnke (1967) observa que a proximidade com alguns aspectos da experiência mística deveu-se apenas às expectativas e reações espontâneas desses participantes ao contexto religioso configurado durante o experimento. Com base nesses elementos, ele propõe então que o contexto religioso significativo e familiar a todos os participantes constitui o principal fator estruturante das condições psicológicas conducentes à experiência mística, atuando a psilocibina, no caso do grupo experimental, apenas como um agente facilitador, um catalisador do processo.

Isso não significa, entretanto, que a experiência psicodélico-mística não possa ocorrer fora de contextos religiosos. Pahnke menciona o caso de alcoólicos crônicos hospitalizados que receberam tratamento com LSD. Esses pacientes não apresentavam os mesmos conhecimentos e adesão religiosa que os estudantes de teologia, e o alucinógeno foi administrado fora do contexto de um ritual religioso. Mesmo assim foi possível observar alguns relatos expressivos, como os quatro que seguem:

Eu me encontrava vagando por outro mundo e percebi que estava ao pé de uma escada. No topo dos degraus havia uma luz resplandecente, como uma estrela ou joia de brilho excepcional. Subi a escada e, chegando ao topo, vi uma luz ofuscante e fulgurante, com um brilho que homem nenhum jamais tinha visto. Não tinha uma forma definida, mas eu sabia que estava olhando para o próprio Deus. A magnificência, esplendor e grandiosidade dessa experiência não podem ser traduzidos em palavras. Nem meus sentimentos mais íntimos, mas eles vão permanecer em meu coração, mente e alma para sempre. Nunca me senti tão limpo por dentro em toda minha vida. Parecia que todo lixo e sujeira haviam sido

retirados de minha mente. Em meu coração, mente, alma e corpo, era com se eu tivesse nascido de novo.

Um sentimento de grande paz e contentamento parecia fluir por todo o meu corpo. Todos os sons cessaram e eu parecia estar flutuando em um grande e muito, muito tranquilo vácuo ou hemisfério. É impossível descrever o impressionante sentimento de paz, contentamento e de ser parte da própria bondade que vivenciei. Pude sentir meu corpo se dissolvendo e se tornando realmente parte da bondade e da paz que estavam ao meu redor. Palavras não podem descrever isso. Sinto-me admirado e maravilhado por tal experiência poder ter acontecido comigo.

No auge ou clímax de minha experiência, percebi que algo grande estava para acontecer dentro de mim. Eu realmente me abalei e estremei diante do que sentia. Estava se formando em mim a sensação de um imenso terremoto. Havia uma força tremenda, e então pude ver uma beleza gloriosa se desdobrar diante de mim, em luzes, cores, canto e música, e não era apenas algo bom e belo, mas uma unidade em comunhão, uma vontade de pertencer a essa grandeza de bondade e beleza que se desdobrava diante de meus olhos, e que eu podia sentir. De repente, eu pude ver minha família transmitindo-me grande amor. Parecia extravasar de seus corações. Eu chorava, mas não lágrimas amargas, e sim de beleza e alegria. Um belo órgão soava ao fundo, e parecia que anjos estavam cantando. Subitamente, eu estava de volta à eternidade. Havia música e beleza. Paz, felicidade e tranquilidade – impossível descrever meus sentimentos. Meu coração se encheu de uma alegria extraordinária. Simplesmente uma beleza e paz que eu nunca havia experimentado. Nesse ponto, senti que o tempo estava há milhares de anos no passado, milhares de anos no futuro, e também no presente⁵².

⁵² I found myself drifting into another world and saw that I was at the bottom of a set of stairs. At the very top of these stairs was a gleaming light like a star or jewel of exceptional brilliance. I ascended these stairs and upon reaching the top, I saw a gleaming, blinding light with a brilliance no man has ever known. It had no shape nor form, but I knew that I was looking at God himself. The magnificence, splendor, and grandeur of this experience cannot be put into words. Neither can my innermost feelings, but it shall remain in my heart, soul, and mind forever. I never felt so clean inside in all my life. All the trash and garbage seemed to be washed out of my mind. In my heart, my mind, my soul, and my body, it seemed as if I were born all over again.

A feeling of great peace and contentment seemed to flow through my entire body. All sounds ceased and I seemed to be floating in a great, very very still void or hemisphere. It is impossible to describe the overpowering feeling of peace, contentment, and being a part of goodness itself that I felt. I could feel my body dissolving and actually becoming a part of the goodness and peace that was all around me. Words can't describe this. I feel an awe and wonder that such a feeling could have occurred to me.

At the peak or climax of my experience, I realized a great scene was about to unfold within myself. I actually shook and shuddered at what I felt. A tremendous earthquake feeling was building up in me. There was a tremendous force, and I came and saw a glorious beauty of space unfold before me, of light, color, and of song and music, and not only of one thing good and beautiful, but of a oneness in fellowship, a wanting to belong to this greatness of beauty and goodness that unfolded before my eyes, and that I felt.

Suddenly, I could see my family handing me great love. It seemed to be pouring out of their hearts. I cried, not bitter tears, but tears of beauty and joy. A beautiful organ was playing in the background, and it seemed as if angels were singing. All of a sudden I was back in eternity. There was music and beauty. Peace and happiness, tranquillity—could not possibly describe my feelings. My heart was filled with joy that was overwhelming. Just a beauty and peace that I have never known. At this point, I felt that time was thousands of years ago, thousands of years from now, and now (UNGER, 1965 apud PAHNKE, 1967)

3.7 PRÁTICAS RELIGIOSAS E A TRANSFORMAÇÃO DO *SELF*

Segundo McNamara (2009, p. 145), existe uma sobreposição considerável entre a neuroanatomia do *Self* e da experiência religiosa. Embora algum grau de correspondência fosse esperado, uma vez que o *Self* está envolvido naturalmente como o agente da experiência religiosa, a sobreposição ocorre mais nitidamente neste caso que em outras experiências mentais, como, por exemplo, o prazer estético ou a descoberta científica. Para McNamara, esse é um indício de que existe uma relação funcional entre o *Self* e os comportamentos e experiências religiosas:

Muitas práticas religiosas atuam para facilitar a transformação e o desenvolvimento do *Self* – especificamente ao reduzir a discrepância entre o *Self* atual e o *Self* ideal e ao intensificar as funções executivas pré-frontais. Funções executivas pré-frontais intensificadas criam um senso de *Self* unificado, um *Self* ideal com um forte senso de agência e vontade⁵³.

Em termos cognitivos e neurológicos, McNamara (2009, p. 156) propõe um modelo simplificado para explicar como ocorre a transformação do *Self*, a partir do aumento na aquisição de funções cognitivas executivas (FCE), que seriam aquelas responsáveis, grosso modo, pelas atividades de planejamento, manutenção e ajuste de comportamentos não rotineiros e orientados ao objetivo. As FCE seriam mediadas pelo córtex pré-frontal, o qual, portanto, estaria associado a um conjunto de comportamentos cultivados em geral na prática religiosa, como a resistência aos impulsos imediatos, a empatia e a responsabilidade moral em relação a outros indivíduos e a obediência às normas sociais ou dogmáticas.

Na medida em que promovem a capacidade do indivíduo de distinguir entre diferentes possibilidades de ação consciente, bem como da sua capacidade de escolha voltada para um ideal de comportamento, as práticas religiosas atuam no sentido de um *Self* menos fragmentado. Como afirma McNamara, esse processo seria capaz de transformação em direção ao *Self* ideal.

Segundo McNamara (2009, p. xx), os conceitos de Deus desempenham papel fundamental na orientação do processo de transformação do *Self* envolvido nas diferentes práticas religiosas.

Agentes sobrenaturais são frequentemente (mas nem sempre) agentes com mentes semelhantes às nossas, mas sem correspondente corpóreo (MCNAMARA, 2009, p. 194).

⁵³ “Many religious practices function to facilitate transformation and growth of the *Self* – specifically by reducing the discrepancy between the current *Self* and an ideal *Self* and by enhancing prefrontal executive functions. Enhanced prefrontal executive functions create a sense of a unified *Self*, an ideal *Self* with a Strong sense of agency and Will” (MCNAMARA, 2009, p. 146).

Em muitos casos, esses agentes possuem poderes superiores, entre os quais o completo acesso às ações e aos pensamentos dos seres naturais. Para McNamara, esse atributo dos agentes sobrenaturais é mais um indício da relação entre religião e *Self*, na medida em que a capacidade de conhecimento completo do *Self* é atribuída a um nível mais elevado de existência.

Em sua análise dos conceitos de Deus, McNamara (2009, p. 194) propõe inicialmente três situações possíveis. A primeira delas seria a existência de fato de agentes sobrenaturais e que, portanto, nossas intuições a respeito estariam aproximadamente corretas. Essa possibilidade o autor descarta, uma vez que busca delimitar a discussão à maneira como “conceitos representando agentes sobrenaturais funcionam na economia cognitiva da mente”⁵⁴. A segunda possibilidade seria a de que os conceitos de Deus emergiriam por uma falha dos mecanismos da Mente. Segundo Boyer (2001 apud MCNAMARA, 2009, p. 194), os conceitos de agentes sobrenaturais seriam formados pelo maquinário inferencial empregado no processamento de ações de agentes ordinários como pessoas e animais. Para McNamara (2009, p. 196), esse modelo apresenta limitações, uma vez que não abrange todas as concepções de deuses. Na terceira possibilidade, favorecida por McNamara, os conceitos de Deus teriam sua fonte nos sonhos. De acordo com o autor (MCNAMARA, 2009, p. 196), as pesquisas sobre os diferentes estágios do sono sugerem que os personagens dos sonhos são capazes de operar de maneira independente da vontade do indivíduo. Assim, por exemplo, o indivíduo pode ser atacado em seu sonho, ainda que deseje diferentemente. Essa característica de independência seria suficiente, então, para que nossos antepassados lhe atribuíssem um sentido de realidade.

Segundo McNamara (2009, p. 203), a maioria das populações tradicionais pré-modernas considerava os sonhos como um meio de interação com o mundo espiritual, e é provável que populações ancestrais também o fizessem. Além disso, os personagens dos sonhos apresentam características que os aproximam daquelas normalmente atribuídas aos deuses. Primeiro, porque aparecem nos sonhos como mentes semelhantes às nossas, mas incorpóreas. Segundo, porque muitas vezes demonstram a capacidade de conhecer ações e pensamentos que em geral lhe seriam ocultos. Para McNamara, a ligação entre os sonhos e os conceitos de Deus poderia justificar, ao menos parcialmente, o modo como os últimos são percebidos com intensidade: “As imagens do sonho têm uma carga emocional inata,

⁵⁴ “For now I’m simply trying to clarify how concepts representing supernatural agents function in the cognitive economy of the Mind” (MCNAMARA, 2009, p. 193).

alta notabilidade, nitidez e propriedades de complexidade, e essas características podem ajudar a dar conta do impacto dos conceitos de Deus sobre outros sistemas cognitivos e comportamentais”⁵⁵.

Os conceitos de Deus têm papel importante também no prolongamento do processo de descentramento. De acordo com McNamara (2009, p. 205), porque alguns conceitos de Deus são formados por imagens ou personagens de sonhos altamente carregados, o *Self* original encontra maior dificuldade para se integrar a um *Self* superior e recuperar as funções cognitivas executivas. No entanto, em última instância a imagem de Deus não suplanta o *Self*, ao contrário, ela força o *Self* a se elevar, e nesse processo, ainda que mais demorado, faz com o *Self* se fortaleça.

⁵⁵ “Dream images have an innate emotional charge, high memorability, vividness, and complexity properties, and these alone might help account for the impact of God concepts on other cognitive and behavioral systems” (MCNAMARA, 2009, p. 204).

4. ESTABELECENDO UM DIÁLOGO ENTRE JUNG E MCNAMARA

4.1 CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS SOBRE JUNG E MCNAMARA

Com base no que foi apresentado nos capítulos anteriores, verifica-se que tanto Jung quanto McNamara possuem um evidente enraizamento na tradição filosófico-religiosa do Ocidente, o que transparece nas discussões a respeito do funcionamento da mente – ainda que ambos se concentrem em dar fundamentos estritamente científicos a suas contribuições. As abordagens técnicas e analíticas dos dois pensadores dão pouco espaço à discussão histórico-crítica dos conceitos empregados, os quais, contudo, podem ser investigados a partir de filósofos e correntes filosóficas citados ao longo de seus trabalhos. A partir disso, poder-se-ia aventar também que outros tantos nomes e correntes (filosóficas, místicas ou culturais) não citados têm, não obstante, um papel relevante no desenvolvimento intelectual de ambos os autores, sua formação religiosa e inclinações à vida espiritual.

Numa apreciação geral das fontes de Jung, evidencia-se uma inclinação maior a autores medievais que antigos. Como já explorado por outros estudiosos de sua obra, a fonte principal para a teoria dos arquétipos reside em Santo Agostinho, autor de forte influência platônica e neoplatônica. Percebe-se que também Mestre Eckhart desperta a atenção de Jung em variados momentos. Além disso, pelo volume, e pelo fato de serem influências raras, veladas ou indiretas na maioria dos outros autores, os renascentistas ocupam ainda outro lugar de destaque. A teoria das contrações de Giordano Bruno, em que este autor apresenta os múltiplos métodos através dos quais o indivíduo pode ultrapassar o limiar da consciência individual e alcançar o Uno (CATANA, 2005), se assemelha em vários aspectos às teorias do inconsciente coletivo. Metáforas como a “quadratura do círculo” são empregadas por Jung sem que Nicolau de Cusa, o grande responsável pela aplicação de metáforas matemáticas a ideias religiosas, seja citado (CATANA, 2005). Paracelso, Agrippa e outros autores – mais uma vez de tendência neoplatônica – ligados à alquimia são reincidentes ao longo da obra de Jung. Como já havia sido evidenciado pela inclinação para Agostinho e Eckhart, o centro das referências do autor parece estar localizado no neoplatonismo renascentista.

Pelo peso na obra de Jung, representando tanto sua preferência por autores medievais quanto por renascentistas, o *latim* parece ser a língua da sabedoria profunda, utilizada em diversos momentos para esclarecer conceitos fundamentais.

Nietzsche, Bergson e William James estão entre os contemporâneos mais citados (JUNG, 1984a), e são referenciados por Jung como autoridades centrais no estudo dos fenômenos da psique. Por outro lado, as referências de Jung podem receber variações sensíveis conforme a obra em questão. Para citar apenas um caso, na *Psicologia do inconsciente*, Kant e Nietzsche aparecem como principais influências, uma contraposição que diz muito sobre o programa eclético de Jung e seu esforço para sintetizar as tendências principais da filosofia de seu tempo, bem como sua necessidade de enfatizar a viabilidade de uma aproximação entre a mentalidade científica e o espírito poético. Nesse sentido, o livro trata de criticar as posturas unilaterais de Freud e Adler, levando-as a *reductio ad absurdum* por não considerarem a possibilidade de que a existência de dois – e não apenas um – vetores energéticos fosse responsável pela grande diferença de suas teorias.

As maiores críticas de Jung parecem ser dirigidas a Hegel, chamado de “psicólogo disfarçado de filósofo” (JUNG, 1984a, p. 55), o qual teria ameaçado o progresso da razão efetuado sobretudo por Kant. Ao permitir-se extravasar elementos psíquicos em grande quantidade, Hegel não apenas cria um mundo à imagem de sua interioridade, como todo um modo de filosofar que pouco se aproxima dos rigores da análise científica. Por outro lado, ainda conforme Jung, Schopenhauer, Carus e o último Schelling seriam reflexos de um retorno ao correto tratamento da psicologia pela análise, em contraposição ao modo hegeliano de submissão da análise ao balanço orgânico da psicologia. Essa posição por sua vez reafirma a intenção de Jung de manter a distinção entre filosofia e psicologia, e de manter a psicologia sob o cânone do criticismo epistemológico, permitindo-se tão somente lidar com os fenômenos da psique.

Em outros casos, as referências de Jung parecem estar expressas de forma velada, de modo que apenas um trabalho mais profundo de análise permite recobrar suas possíveis fontes. Por exemplo, a respeito da consciência, afirma Jung: “A mente consciente caracteriza-se sobremaneira por uma certa estreiteza; ela pode apreender poucos dados simultâneos num dado momento” (JUNG, 1998, p. 27). Além disso, Jung explica que ser consciente significa basicamente ter um eu como referência do objeto percebido (JUNG, 1998, p. 29). Neste caso, pode-se entender que Jung se utiliza da noção de um “vetor” que parte do eu para algo qualquer, uma definição que pode ser muito bem encontrada em

Kant, Brentano ou outros autores anteriores, os quais Jung, no entanto, não referencia. Assim, apesar do número relativamente grande de referências, nota-se que elas não fazem jus ao volume da obra e ao número de ideias apresentadas, o que em muitos momentos pode provocar a impressão de uma inverídica pretensão de originalidade. Por outro lado, a quantidade estratégica de referências em favor de variadas formas de neoplatonismo e, com respeito aos autores contemporâneos, em defesa da mentalidade científica, marcam um tom possivelmente proposital de atualização da tradição neoplatônica para a realidade da era científica.

McNamara revela mais facilmente suas influências. A partir da análise do reduzido número de citações de autores da tradição filosófica, transparece clara e talvez propositalmente seu programa teológico de fundo. *A neurociência da experiência religiosa* considera bastante relevante, embora insuficiente, a diagnose de William James a respeito dos elementos constituintes da experiência religiosa. Começa, portanto, por uma abordagem crítica e científica, mas que não deixa de lado o valor semântico e o status epistemológico – não necessariamente o ontológico – dado pelo fiel, místico ou praticante de alguma forma de experiência religiosa. Ou seja, opta-se por uma atitude de abertura e imparcialidade contrárias ao reduativismo materialista, o ateísmo metodológico ou outros tipos de juízos dogmáticos, em favor não apenas da imparcialidade científica, como da liberalidade no trato do fenômeno.

Por outro lado, McNamara confessa não estar isento de uma posição pessoal, ao enfatizar a necessidade de um programa que reintegre na modernidade as esferas espiritual e cognitiva. É assim que ele se refere a termos historicamente densos e comprometidos como *fides et ratio* (MCNAMARA, 2009 p. 7), o que sugere que uma intenção restaurativa ou renascentista estaria envolvida em seu projeto. Além disso, as pontuais referências a Kierkegaard (MCNAMARA, 2009, p. 22-23) endossam a intenção, de todo correspondente a Jung, de resgatar um “aspecto da alma humana” ou uma “dimensão da realidade humana” perdida ou ignorada a partir do processo desmitologizante e secularizante da Modernidade. Percebe-se que, assim como Jung, McNamara rejeita fortemente a uniformização ontológica e a desmoralização do sujeito empreendidos pelo monismo hegeliano, estabelecendo, ao contrário, uma contraposição radical e fractal entre o mundano e o sagrado, o conhecido e o incognoscível.

Entre outros, Kierkegaard é também um autor que expressa bem a defesa de McNamara do livre-arbítrio, e da gravidade das suas implicações para a formação do

sujeito. Em sua filosofia ou/ou, Kierkegaard defende a insuficiência de uma perspectiva contemplativa (de espectador) para a solução dos conflitos humanos, que só pode dar-se pela postura de agente, pela tomada de decisão “no nível da existência” (GOUVEIA, 2011). Para Kierkegaard, autores como Schleiermacher e Hegel fazem um desserviço ao Cristianismo e mesmo à pluralidade de religiões ao cristalizarem conceitos panteístas pagãos como cientificamente apropriados, e ao tentarem converter o Cristianismo, e a mente do homem moderno como um todo, a um culto pagão do natural e indiferenciado. Kierkegaard defende que a religião, e particularmente o Cristianismo, só faz sentido enquanto mantém a expectativa de um encontro com o inesperado, o paradoxo de uma relação com o inteiramente outro (GOUVEIA, 2011, p. 63). Como no exemplo célebre oferecido pelo filósofo, enquanto a princesa Sofia se mostra deslumbrante em sua luz, ela é mantida a salvo pelos contornos obscuros e imperceptíveis da arquitetura do castelo, pela parte que ela não vê e não pode acessar, mas que a rodeia de forma protetora. Segundo Kierkegaard, é a razão quem governa, mas deve fazê-lo com contenção e sem pretensões absolutas, do contrário haveria o risco de decidir acerca de regiões que não pode alcançar e que, portanto, desconhece inteiramente. A comparação, no caso, entre razão e política, mostra que os limites de governo são um dos elementos cruciais, e benéficos, em ambas as áreas.

Em outro ponto de *A neurociência da experiência religiosa*, McNamara declara não apenas influência, mas adesão a dois grandes ícones do pensamento teológico católico: Santo Tomás de Aquino e Hans Urs von Balthasar. Este último é um dos grandes intelectuais da teologia do século XX a empreender uma crítica profunda do processo secularizante da Modernidade e a elencar argumentos em favor da fé cristã e do catolicismo particularmente. Como ocorre no caso da influência de Kierkegaard, McNamara se refere, dentro do quadro das teorias de von Balthasar, àquelas que tratam da necessidade da vida religiosa para o desenvolvimento da personalidade. Para von Balthasar, a importância da religião também está em permitir, ao ultrapassar os limites da vida e da subjetividade finitas, um alargamento de horizontes da consciência que permite a sua reconstrução.

Aquino, por sua vez, considerado como a principal autoridade católica em numerosos assuntos da doutrina, aparece como referência para McNamara na teoria da agência. Aquino tem como basilar a diferença entre *actio* e *passio*, respectivamente o modo intelectual e livre de agir e o modo animal ou – pejorativamente – humano de agir,

que corresponde ao caráter de ser criatura. Segundo Aquino, embora a passividade seja uma característica natural, inevitável e por isso mesmo benéfica em princípio, a relutância em assumir o poder deliberativo e reger a própria existência é uma fonte de infelicidade. Ao apresentar a teoria da agência de Tomás de Aquino, pode-se entender que McNamara reconhece com isso uma diferença ao menos epistemológica entre duas esferas de realidade: a causal e a espiritual.

4.2 RELAÇÕES CONCEITUAIS ENTRE JUNG E MCNAMARA

4.2.1 Pertinência e impertinência dos fisicalismos de Jung e McNamara

Na abordagem que fazem dos fenômenos mentais, tanto Jung quanto McNamara se propõem a preservar a complexidade da experiência religiosa ao mesmo tempo em que afirmam a possibilidade de uma investigação de aspectos da religião, seja por meio das figuras simbólicas, seja pelos efeitos aparentes na atividade cerebral. Surge então naturalmente, a esse respeito, um questionamento quanto aos pontos em que os modelos mentais de ambos os autores se aproximam e se afastam.

Como dito anteriormente, no capítulo 3.1, McNamara se apressa em defender que não existe causalidade entre o aspecto físico (o cérebro) e o aspecto mental (considerando, no caso, a experiência religiosa como integrante da mente). Embora defenda a relevância das novas descobertas da neurociência, McNamara é categórico ao afirmar que o cérebro faz apenas a mediação da experiência religiosa. Dessa forma, deixando de lado a discussão quanto ao pólo monismo-dualismo, podemos propor duas soluções para a relação entre mental e físico subjacente à teoria do autor.

Uma primeira proposta seria considerar que há causalidade entre os dois aspectos, mas em sentido diverso ao discutido acima: a experiência religiosa seria a fonte causal das alterações do estado do cérebro. Essa proposta, contudo, sugeriria o epifenomenalismo do fenômeno cerebral, o qual é problemático em ao menos dois sentidos. Em primeiro lugar, porque incorre em todas as dificuldades do epifenomenalismo tradicional, em sua incapacidade de dar razão a um fenômeno que se afirma meramente secundário. Em segundo lugar, porque viola o estatuto dado por McNamara às pesquisas neurocientíficas, colocando em xeque a capacidade explicativa dos fenômenos físicos evidenciados no cérebro.

Uma proposta alternativa para a teoria da mente em McNamara seria supor um paralelismo entre os fenômenos físico e mental, segundo o qual os dois aspectos poderiam ser correlacionados, mas sem vínculo causal. Evidentemente, esse modelo remete as dificuldades para um nível mais profundo, uma vez que teria de dar conta, em última instância, de justificar os fundamentos desse paralelismo. No entanto, os termos utilizados pelo autor, pelos quais os processos físicos no cérebro são descritos como “mediadores” da experiência religiosa, sugere que existe um primado do aspecto mental em sua teoria. O cérebro, nesses termos, seria um meio de transmissão de um fenômeno mais abrangente para formas de percepção físicas.

Também Jung rejeita o ponto de vista causal ou reduutivo, afirmando que os fatos psíquicos merecem ser considerados como fenômenos independentes. Como McNamara, ele se preocupa em ressaltar a importância dos fatos empíricos ou dados fenomenológicos para a compreensão dos aspectos psíquicos da experiência religiosa, ao mesmo tempo que busca afastar sinais de que seu modelo da psique redundaria em um epifenomenalismo. Embora afirme com convicção a ligação entre o fato psíquico e a função cerebral, Jung defende que esses fatores são fenômenos independentes.

O endereçamento da consciência ao mundo e o lastreamento de uma parte significativa e fundamental dela no mundo é algo amplamente discutido pelos dois autores. Em Jung esse reconhecimento corresponde à atividade ectopsíquica, oposta às atividades endopsíquicas.

A ectopsique é um sistema de relacionamento dos conteúdos da consciência com fatos e dados originários do meio ambiente, um sistema de orientação que concerne à minha manipulação dos fatos exteriores, com os quais entro em contato através das funções sensoriais. A endopsique, por outro lado, é o sistema de relação entre os conteúdos da consciência e os processos postulados no inconsciente (JUNG, 1998, p. 29).

Em McNamara a neurociência e a neuroquímica, tanto do *Self* quanto da experiência religiosa, acabam ficando em segundo plano. O autor se fundamenta mais em teorias da psicologia empírica acerca do *Self* – psicologia narrativa (teoria dos *Selves* possíveis) e teorias da autorregulação (*Self* como conjunto de esquemas) – para desenvolver sua proposta sobre o mecanismo de descentramento. No âmbito da psicologia da religião, opta pelo modelo pragmático de William James como um de seus principais fundamentos. Não obstante, e ao mesmo tempo, as diversas pesquisas em que se baseia apontam para a positividade da religião, ao menos nesse sentido pragmático. Neuroquimicamente estaria ligada à atuação dos neurotransmissores dopamina e

serotonina; geneticamente, à possibilidade de rearranjo e integração de incompatibilidades herdadas e, fisiologicamente, à integralidade das funções cerebrais e otimização do desempenho cognitivo do indivíduo engajado em práticas religiosas.

Em termos, pode-se concluir que, em McNamara, a religião apresenta *significativos efeitos positivos* sobre a saúde psicofísica, sem apresentar contrapartidas e efeitos colaterais e nocivos dignos de nota, exceto em alguns casos, como fanatismo religioso e possessão espiritual negativa que, entretantes, representam desvios ou distúrbios no processo normal da experiência religiosa, seja devido a falhas no processo em si ou a predisposições patológicas. Se a filiação ou simpatia em relação ao pragmatismo jamesiano ou seu modelo de psicologia da religião tem algum fundamento, a racionalidade científico-pragmática aponta decididamente para a religião como comportamento recomendável, talvez imprescindível ao bem-estar e à saúde física e mental.

Do ponto de vista epistemológico, parafraseando Roderick Chisholm, o problema de uma perspectiva científica, não apenas sobre a religião, mas em geral, é que é necessário responder ao ceticismo com algum tipo de pressuposição: “Estou justificado na crença de que posso melhorar e corrigir meu sistema de crenças” (CHISHOLM, 1989, p. 5). Em outras palavras, a perspectiva crítica adotada pela ciência não pressupõe verdade, certeza ou infalibilidade do método e abordagem utilizados; pressupõe, sim, que o conjunto de crenças apresentado seja decididamente não dogmático, que esteja sujeito à crítica, correção e modificação.

Para o senso comum, uma proposição só pode ser negada ou afirmada. Para a ciência, ambas as perspectivas estão abaixo da dimensão crítica de julgamento das proposições: mantê-las em aberto e pensar livremente sobre elas, considerando associá-las a evidências ou críticas *ao mesmo tempo*. Para o senso-comum, então, “não é racional prosseguir se você não crê estar suficientemente justificado”. Mas o que não é razoável é precisamente esta afirmativa popular. Seria sim irracional prosseguir acreditando que *não* estou justificado, mas *não acreditar* que estou justificado é diferente de *acreditar que não* estou justificado. A primeira opção corresponde ao pensamento crítico e científico (CHISHOLM, 1989, p. 6).

Já em relação ao ceticismo, a proposta de Pirro de que toda afirmação deve ser contrabalançada, ou que ao menos devemos considerar que toda e qualquer afirmação pode ser anulada por uma afirmação contrária, é uma afirmação não contrariada no sistema cético (CHISHOLM, 1989, p. 9). Chisholm conclui que as proposições têm maior força

epistêmica do que as “contraproposições”. E, citando Moore, afirma que crenças têm status epistemológico primário, enquanto dúvidas são juízos epistemológicos secundários, do tipo “e seu eu estiver enganado”. No primeiro caso temos o reforço psicológico e lógico de “saber que sabemos de algo”, enquanto no segundo caso temos uma condição ainda plausível mas menos “energética” de questionamento de nossa convicção primária (CHISHOLM, 1989, p. 14-20).

Jung e McNamara, portanto, estão de acordo com a abordagem epistemológica assertiva. O fato de não corresponderem à noção de ciência do início do século XX – de que a ciência almeja a certeza e que a mais leve dúvida razoável é suficiente para impedir o prosseguimento de um programa científico – não é suficiente para que desautorizemos seus trabalhos.

4.2.2 O arquétipo junguiano e a teoria das narrativas ideais de McNamara

Na linha pragmática através da qual Jung e McNamara sustentam sua abordagem científica da religião, o papel do símbolo e da narrativa modelares exige alguma justificação. Seu emprego, ainda que já longamente explanado, tem maior força no âmbito de uma ciência da religião ou psicologia da religião. Como nos aproximamos daquele tópico, convém lembrar que o presente não apenas quer estabelecer o vínculo entre os autores, como mostrar que ambas as teorias sobre os símbolos se encaminham particularmente para a análise da religião.

Se fosse possível não hesitaríamos em suprimir toda a especulação a respeito das possíveis consequências de uma experiência obscura e longínqua como a do mandala. Mas esse tipo de experiência não é para mim nem obscuro nem longínquo. Muito pelo contrário: trata-se de um fato que observo todos os meus dias em minha vida profissional. Conheço um número consideravelmente grande de pessoas que, se quiserem viver, devem levar a sério sua experiência íntima. Empregando uma linguagem pessimista: não lhes resta senão escolher entre o diabo e belzebu. O diabo é o mandala ou algo equivalente, e belzebu é sua neurose. Um racionalista bem-pensante poderia dizer que eu expulso belzebu e o diabo, ao mesmo tempo, e substituo uma neurose honrada pelo engodo de uma fé religiosa. A respeito do primeiro item nada tenho a dizer, pois não sou perito em metafísica, mas em relação ao segundo devo observar que não se trata de uma questão de fé, mas de *experiência*. A experiência religiosa é algo de absoluto, não é possível discutir acerca disso. Uma pessoa poderá dizer que nunca teve uma experiência desse gênero, ao que o oponente replicará: “lamento muito mas eu a tive”. E com isso se porá termo a qualquer discussão. É indiferente o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem, possui, qual inestimável tesouro algo que se converteu para ele numa fonte de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem *pistis* e paz. Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida, sendo essa *pistis* mera ilusão. Haverá uma verdade

melhor em relação às coisas últimas do que aquela que ajuda a viver? Eis a razão pela qual eu levo a sério os símbolos criados pelo inconsciente. Eles são os únicos capazes de convencer o espírito crítico do homem moderno. (JUNG, 1980, p. 104-105)

Como o condicionamento biológico básico (psiquicamente correspondente ao instinto), o arquétipo em Jung tem papel fundamental na estruturação da consciência do eu – que poderia ser aproximado do *Self* corrente em McNamara. Como o homem de Nietzsche é uma corda estendida entre o macaco e o super-homem, o eu é uma corda que liga o animal ao espiritual, o determinismo biológico ao arquétipo. Jung afirma que estes dois extremos não estão presentes ou contidos no psiquismo, mas são psicóides: dão ensejo ao psiquismo. O arquétipo é o ultravioleta, o instinto é o infravermelho do psiquismo. Não podemos lidar com nenhum deles, e eles só aparecem para a mente com referência ou caracterizados, representados como elementos psíquicos liminares; respectivamente símbolo e subliminar. Dessas coisas “em-si-mesmas” não podemos saber absolutamente nada. Mas podemos conhecer seus efeitos e sintomas. Uma forma indireta, mas a única possível, de pensar o arquétipo, assim como a matéria.

Da mesma forma como o “infravermelho psíquico”, isto é, a psique biológica instintiva, se resolve gradualmente nos processos fisiológicos do organismo, ou seja, no sistema de suas condicionantes químicas e físicas, assim também o “ultravioleta psíquico”, o arquétipo denota um campo que não apresenta nenhuma das peculiaridades do fisiológico mas que no fundo não pode ser mais considerado como psíquico, embora se manifeste psiquicamente. [...] Devemos aplicar este argumento, logicamente, também aos arquétipos. Como, porém, não temos consciência de sua natureza essencial e, não obstante, eles são experimentados como agentes espontâneos, é quase certo que não temos outra alternativa senão a de definir sua natureza como “espírito”, com base em seu efeito mais importante, e isto precisamente naquele sentido que procurei definir em meu ensaio sobre a fenomenologia do espírito. [...] Tanto a matéria como o espírito aparecem na esfera psíquica como qualidades que caracterizam conteúdos conscientes. Ambos são transcendentais, isto é, irrepresentáveis em sua natureza, dado que a psique e seus conteúdos são a única realidade que nos é dada sem intermediários (JUNG, 1984a, p. 220).

A “morfologia do conto fantástico”, conforme elaborada por Propp e citada por McNamara, apresenta uma estrutura pré-determinada. Narrativas precisam ter coerência de significado vital, como demonstraram Freud, Jung, Campbell e Eliade (MCNAMARA, p. 51). Fábulas que apresentam estruturas similares, sugerindo para autores da psicologia ou da ciência da religião a presença de um arquétipo ou a priori mitológico, revelam algo sobre a estrutura neurocognitiva ligada à construção do *Self*.

Em Jung, os diferentes arquétipos (como anima e animus, velho sábio, mãe ctônica, Si-mesmo, entre outros) seriam como *Selves* ideais aos quais o *Self* atual tenta integrar-se.

Ao passo que em McNamara os *Selves* ideais são superiores, hierarquicamente acima do *Self* – salvo as naturais exceções patológicas –, em Jung uma hierarquia entre os fatores arquetípicos não seria um termo totalmente apropriado. Entrementes, a semelhança entre ambos estaria no fato de que o repositório geral, coletivo ou “numinoso” precisa ser, na medida do possível, e sem que se alcance um estágio final, integrado ao eu ou *Self* corrente, a fim de permitir o alargamento evolutivo deste último, uma expansão ou ampliação da consciência (JUNG, 1981a, p. 168).

McNamara reconhece em sua tipologia – desdobrada de Phanke e James – um elemento imagético (visual e metafórico) na experiência místico-religiosa, por sua vez estreitamente ligado ao *insight* noético que acompanha esse tipo de experiência (MCNAMARA, 2009, p. 16). As ideias religiosas seriam, para o autor, tão intensas e cognitivamente impactantes que não poderiam ser expressas senão por uma complexa simbologia (MCNAMARA, 2009, p. 16). De forma semelhante, o simbolismo obscuro e de difícil interpretação analítica é, para Jung, o resultado necessário do grau de profundidade que a experiência religiosa tem para a vida psíquica, somente podendo ser representado através de um pensamento imagético e metafórico com raízes em processos inconscientes (JUNG, 1984a, p. 153).

4.2.3 As teorias do *Self*

As teorias do *Self* foram introduzidas na psicologia como forma de delimitar a experiência do “eu”, agente do conhecer, em oposição ao “eu” enquanto objeto de conhecimento. O *Self* está atento ao fato de que somente os seus processos podem ser autorreferentes, e os próprios termos “auto” ou “si mesmo” explicitam a natureza da ipseidade. A identidade, que evoca um sentido forte de individualidade e exclusividade, também nos dá importante confirmação de que o *Self* que nela se concretiza deve ter o seu *modus operandi* peculiar, pois se a consolidação da ipseidade é a identidade, também o puro movimento de autorreferência deve conter traços individuais na sua expressão. O *Self*, portanto, é fundamental para a concepção da consciência, desde a psicologia analítica até a moderna neurociência.

Como apresentado no capítulo 2.1, Jung, quando discute a teoria dos complexos psíquicos, orienta a dinâmica dos processos conscientes em torno do conceito de “complexo do eu”. Do mesmo modo que os demais complexos, o eu seria resultado de um

conjunto de ideias ou imagens associado a uma carga emocional. Já o conceito de *Self* (ou Si-mesmo) Jung reserva para o arquétipo da totalidade do indivíduo, tanto consciente quanto inconsciente.

Segundo a teoria de Jung, o complexo do eu assume também uma função basilar na integração entre os fenômenos mentais e os fenômenos físicos. Isso porque, de um lado, o complexo do eu se associa a uma grande multiplicidade de representações do eu, que se liga, assim, a diversos outros complexos da psique, enquanto, por outro lado, está sob o efeito da tonalidade afetiva do conjunto de todas as inervações corporais, isto é, de todo o corpo.

Existem, portanto, na teoria de Jung, dois sentidos em que a identidade do indivíduo se fragmenta: em um primeiro nível, a divisão do *Self* ou Si-mesmo entre complexos conscientes e inconscientes; em um segundo nível, o complexo do eu como fórum central dos processos conscientes.

Cabe ressaltar que o inconsciente em suas variadas formas possui a primazia substancial na constituição do eu. A posição do eu enquanto agente e administrador de seu próprio processo é, assim, relativizada e muito especificada. Não cabe supor que o sujeito é responsável pelo que é, pelos conteúdos que manifesta, mas ele tem um alto grau de influência sobre como esses conteúdos se manifestarão, se mais conscientes ou inconscientes, se criticamente avaliados ou instintivamente reproduzidos. É essa perspectiva “educada” sobre a natureza predominantemente inconsciente da mente que diferencia o homem maduro e capaz de um grau elevado de autocontrole. É, de algum modo, uma capacidade de se tornar observador e colaborador do próprio inconsciente, e de através dele moderar ou filtrar de modo construtivo o inconsciente coletivo.

Pode-se dizer que McNamara segue de perto o modelo do Si-mesmo pensado inicialmente por Jung, quando discute o conceito de *Self* dividido. Assim como em Jung, o *Self* em McNamara aparece como uma divisão tanto dos processos da mente, entre aqueles que estão sobre o controle da consciência e aqueles além dela, quanto da vontade do indivíduo, que percebe em si mesmo o desejo de se adequar a uma imagem distinta de si.

Além disso, assim como Jung fala do complexo do eu como o eixo dos processos conscientes, McNamara se refere à noção de autoconsciência como aquela responsável por monitorar o conjunto de estados tanto corporais quanto mentais, a qual, contudo, considerada isoladamente, seria insuficiente para superação da divisão primordial do *Self*. Nesse sentido, o retorno ao Si-mesmo proposto por Jung no âmbito do indivíduo se mostra

na teoria de McNamara como a reversão de um processo de epigênese, uma vez que o atual estágio evolutivo de *Self* dividido é apresentado como aquele de menor custo metabólico, embora menos vantajoso do ponto de vista adaptativo.

Em ambos os autores a vontade é vista como energia disponível para emprego pelo eu (ou *Self* corrente). O custo metabólico ou ônus psíquico exigido pela agência torna-o (o eu) uma instância difícil de ser mantida, um fator cognitivo custoso e temporário de perspectiva crítica e capacidade de redirecionamento das potencialidades psíquicas, que tende a decair novamente no conforto do inconsciente ou dos sistemas neurocognitivos primários e da entrega à sua regência, a não ser que contextos ou medidas específicas exerçam influência contrária.

Construir um *Self* executivo central demanda não apenas esforço, como resiliência no processo de construção, que é de longo prazo. É preciso “cultivar hábitos que suportem esse *Self* centralizado e inibir hábitos que promovam desejos conflitantes”⁵⁶. A única coisa a favor do centramento, além de predisposições biológico-genéticas mais ou menos favoráveis, são as estruturas socioculturais. Dentre estas, destaca amplamente McNamara, a religião é, por excelência, a principal função sociocultural favorável à construção do *Self* executivo central.

Para Jung a situação é semelhante, na medida em que ele afirma que a consciência se *origina* de uma psique mais antiga (JUNG, 1997, p. 27-28). O inconsciente é o elemento original, não se resumindo, como na psicanálise freudiana, ao recalque de elementos conscientes no mesmo nível. Há um progresso ou diferenciação que inaugura efetivamente uma etapa psíquica bem definida. Sendo o âmbito do inconsciente fragmentado, o que se observa claramente nas crianças, por exemplo, a formação do eu exige esforço disciplinador de longo prazo.

Como observara Goethe, e outros autores do período, Jung (1991, p. 172) propõe que introversão e extroversão são variantes psicológicas naturais, mas ao mesmo tempo influenciadas por disposições individuais. O indivíduo se “permite” avançar para além de suas fronteiras históricas e psicológicas durante as fases mais ou menos inevitáveis de introversão/extroversão. Neste balanço, o homem sofre crises e quebras de paradigma que vêm a rearranjar o eu em um espaço mais alargado: o Si-mesmo.

O processo psicológico da individuação está intimamente vinculado à assim chamada *função transcendente*, porque ela traça as linhas de desenvolvimento

⁵⁶ “You need to practice habits that support a centralized Self and extinguish habits that promote conflicting desires, and so forth” (MCNAMARA, 2009, p. 30).

individual que não poderiam ser adquiridas pelos caminhos prescritos pelas normas coletivas (...).

A individuação está sempre em maior ou menor oposição à norma coletiva, pois é separação e diferenciação do geral e formação do peculiar, não uma peculiaridade *procurada*, mas que já se encontra fundamentada *a priori* na disposição natural do sujeito. Esta oposição, no entanto, é aparente; exame mais acurado mostra que o ponto de vista individual não está orientado *contra* a norma coletiva, mas apenas de outro modo (JUNG, 1991, p. 427).

Com razão, o Si-mesmo emerge para si como jogo de luz e sombra, como conflito entre eu e minha sombra, como quadro narrativo de conflito/complementaridade, herói e rival – dragão, irmão inimigo, arqui-inimigo, etc. (JUNG, 1991, p. 443). Nessa conjugação entre fatores herdados *a priori*, sejam eles de natureza psicoide ou genético-biológica, e sua realização através de práticas culturais, especialmente símbolos e rituais de natureza religiosa, os processos de individuação e descentramento se aproximam enquanto teorizações acerca da capacidade de transformação e ampliação do eu ou *Self* atual, fundamental para a compreensão dos processos psicológicos e cognitivos do ser humano em sua totalidade.

4.3 PSICOLOGIA DA RELIGIÃO EM JUNG E MCNAMARA

Prosseguindo com a contextualização e crítica dos dois autores, trata-se agora de considerar o que parece ser o clímax e objetivo central das teorias e esforços de ambos. Suas psicologias da religião se caracterizam, primeiramente, por serem tentativas de desvincular a experiência religiosa de ideologias e filosofias religiosas, buscando a objetividade e formatação geral do fenômeno. Também partem ambos de uma posição semelhante às de Mircea Eliade, Rudolf Otto e outros estudiosos da religião que assumem a intenção de não reduzir a religião segundo ideologias mais ou menos confessas da modernidade que tendam a negar a priori qualquer validade objetiva para a positividade da religião, haja visto que “contradiz tudo o que a visão de mundo científica há revelado”.

Conforme explicitado ao longo deste capítulo final, entendemos que as teorias de Jung e McNamara seguem o caminho espinhoso e não raro conflitante de uma defesa científica da religião, que não pode se entregar à nomenclatura e métodos doutrinariamente comprometidos, sem, contudo, aceitar minimamente a doutrina ateuista de fundo pressuposta mais ou menos tacitamente pela grande maioria dos cientistas do século XX.

Em certos aspectos, é preciso reconhecer que a posição de Jung não destoia de numerosos textos de autoajuda e propostas espiritualizantes da Nova Era, que, aliás, se

apropriam animadamente de teorias e fragmentos de sua obra. A ideia de que a “Era Científica” e sua mentalidade mecanicista, ateísta e materialista foi responsável tanto pelo hedonismo desumanizante quanto pela crueldade sem precedentes do Holocausto, de Hiroshima e da divisão radical dos seres humanos em blocos e ideologias fratricidas, é amplamente suportada por Jung. “O homem medieval ainda não se tornara totalmente vítima dessa mundanidade, como o homem da massa de nossos dias, pois, em oposição às forças manifestas e, por assim dizer, palpáveis desse mundo, ele reconhecia também a existência de potências igualmente influentes que era preciso levar em conta” (JUNG, 1984a, p. 224). A teoria hoje tão popular de que o desequilíbrio e unilateralidade da cultura teocêntrica medieval não foram superados, mas apenas antagonizados pelo desequilíbrio e unilateralidade da cultura antropocêntrica moderna – antropocentrismo que não é sequer completo, pois ignora as dimensões espirituais e frequentemente as dimensões morais do humano – é explicitamente aventada por Jung (JUNG, 1984a, p. 225).

A ênfase na superioridade do eros maternal, de que é a energia feminina a responsável pela harmonia e unificação interpessoal, de que o contato com a natureza não representa uma regressão ao estado selvagem, mas antes um reencontro com a fonte da vida imprescindível ao equilíbrio do eu/*Self*, são todos elementos dominantes a partir do final do século XX, caracterizados por muitos como renascença mística e espiritual do Ocidente.

Da mesma forma como a bomba atômica é um processo de destruição *física* em massa, como nunca houve até agora assim também uma evolução mal conduzida da psique conduzirá forçosamente a um processo de destruição *psíquica* em massa. A situação atual é de tal modo sombria, que não podemos reprimir a suspeita de que o Criador do mundo está planejando, de novo, um dilúvio para aniquilar de uma vez por todas a raça humana presente (JUNG, 1984a, p. 227).

Trechos como o acima dão a entender ou suspeitar três possíveis linhas de interpretação. A mais literal sugeriria a ortodoxia religiosa de Jung, a mais secular sugeriria a ironia na aplicação da referência mitológica (Dilúvio). A mais madura e crítica seria a de que Jung aplica conscientemente o simbolismo mitológico para transmitir uma mensagem contundente e apelativa à sensibilidade coletiva, não deixando de ter escolhido a conjunção de palavras com certa aceitação tácita de seu poder. É por isso que, justamente ao tratar dos assuntos mais sérios, de suas preocupações mais graves, as referências a Deus, Criador, Supremo, com proporcional gravidade e até reverência, não permitem crer que o aspecto secular de Jung, declarado e reafirmado repetidamente em suas abordagens

fiscalistas, seja tão intenso quanto ele tenta expressar no início de sua carreira. E na continuidade do mesmo argumento:

Se alguém pensa que uma crença sadia na existência dos arquétipos pode ser inculcada a partir de fora, é tão ingênuo quanto aqueles que querem prescrever a guerra ou a bomba atômica por meios legais [...] A mudança da consciência deve começar dentro de cada um e é um problema que data de séculos e depende, em primeiro lugar, de saber até onde alcança a capacidade de evolução da psique. Tudo o que sabemos hoje é que há indivíduos capazes de se desenvolver (JUNG, 1984a, p. 227).

É pragmático o procedimento de McNamara em sua análise da experiência religiosa. Ele pretende se ater ao fenômeno e seus efeitos – poderosos, diga-se de passagem – sobre a vida humana.

No decorrer do meu trabalho desenvolvi respeito e fascinação por este que é uma das mais poderosas experiências humanas. Não estou interessado em contestar supostas pretensões religiosas ou chama-las de “nada mais que...” Tampouco estou interessado em me tornar defensor da religião. Antes, espero oferecer aos leitores um esforço sincero de compreender a variedade dos fenômenos religiosos e os efeitos profundamente transformativos da experiência religiosa⁵⁷. (MCNAMARA, 2009, p. xiii)

McNamara levanta o problema de Sterelny, que critica a religião por ser contrafactual. Mas, conforme McNamara, há um padrão claro no processo psicológico/existencial daqueles que empreendem uma jornada religiosa. Caso não houvesse qualquer estrutura racional, um padrão comportamental e uma ordenação discernível na fenomenologia da vida religiosa seriam impossíveis de se traçar. Narrativas religiosas revelam, no entanto, uma similaridade invariável; mais que isso, um padrão. Elas começam com excitação ou fascinação após a descoberta do elemento numinoso, passam após algum tempo por uma fase de negatividade, desânimo e ruptura do fiel com aquela ligação psicologicamente positiva anteriormente cultivada. Tal ruptura – uma “noite escura da alma” (MCNAMARA, 2009, p. 18) – que pode também se demorar por muito tempo, dá lugar a um retorno do indivíduo à união com Deus. Desta forma, excetuando-se os casos em que há abandono da vida espiritual em algum momento, a jornada religiosa conduz sistematicamente a uma sequência de enamoramento-ruptura-reconciliação, em que a fase final é vista *sempre* como síntese qualitativamente superior de aprofundamento na vida

⁵⁷ “In the process of my work I have developed a fascination and respect for this most powerful of human experiences. I am not interested in debunking religion’s supposed pretensions or calling it ‘nothing but...’ Nor am I interested in becoming an ideologically motivated partisan for religion. Rather, I hope to offer readers a serious attempt to understand a wide range of religious phenomena and the powerfully transformative effects of religious experience” (MCNAMARA, 2009, p. xiii).

religiosa, com as inúmeras vantagens cognitivo-adaptativas da reelaboração do *Self* enumeradas por McNamara.

Com uma evidência de padronização da vida religiosa, McNamara afirma haver ao menos dois tipos de factualidade que se chocam com a crítica de Sterenly: a da racionalidade prática e a da estrutura neural subjacente a este padrão. A racionalidade prática, como aponta Kant, teria de se remeter em algum momento à racionalidade teórica (MCNAMARA, 2009, p. 19). Dessa forma, a estrutura psicológica que endossa o sentido da vida, o bem-estar, a liberdade, a paz, e as outras características altamente desejáveis asseguradas pela religiosidade, ao menos sugere a correspondência de alguma estrutura ontológica correspondente (se quisermos aqui manter o paralelismo mente-matéria). Não havendo correspondente no mundo, a que a mente se remeteria com tanta carga psíquica e segundo esquemas tão padronizados? Por outro lado, como a estrutura neural poderia ser arranjada de modo a produzir tal padrão psicológico? Pode a mente evoluir de modo a produzir um objeto puramente imaginário de significado capital para a existência, para o bem-estar da espécie e seus indivíduos?

Jung afirma não estar abordando aspectos metafísicos (Deus, a realidade de Deus), mas sim sempre e tão somente os aspectos psicológicos da religião. Também nega reduzir Deus ao Si-mesmo ou outros arquétipos. McNamara, similarmente, afirma não estar “equacionando o *Self* ideal a Deus”, isto é, não está, através de sua teoria, explicando – no sentido em que a ciência busca dar explicações suficientes e exaustivas para a realidade do que é percebido – Deus através do *Self* ideal. Ao contrário, ambos os autores, de forma também semelhante, afirmam que o eu ou *Self* tem diante de si um constructo psíquico ou neurocognitivo que equivale à imagem que se forma de Deus, mas não à divindade em si. Essa imagem, por outro lado, é formada – com base em estruturas inatas – fora do âmbito da consciência do eu ou *Self*, seja no inconsciente ou no espaço suposicional. O clímax da vida psíquica, portanto, é introduzir Deus no âmbito consciente, integrá-Lo ao eu ou *Self* corrente, ou talvez, como se poderia pensar ser mais coerente, integrar o eu ou *Self* corrente, de contornos mais restritos, ao Si-mesmo ou *Self* ideal, de contornos mais abrangentes. Com isso, aproxima-se a imagem que se tem de si mesmo à imagem que se tem de Deus; o processo considerado em seus aspectos psíquicos ou neurocognitivos possui, claramente, fortes analogias com seu equivalente nas reflexões de caráter filosófico ou religioso. Para Jung, não poderia ser de outra forma, uma vez que o único meio de que dispomos para conhecer e nos relacionarmos com a realidade, seja em seu aspecto material

ou espiritual, é através da psique e suas funções, que representam a realidade em seus diversos níveis.

A vida religiosa, ou ao menos sua característica mais importante de relacionamento do sujeito com o cosmo, o fundamento do ser ou um sujeito idealizado (não tanto em sentido fantasioso), parece surgir aos dois autores como experiência passível de análise psicológica e neurológica. Embora não tenham feito contribuições conceituais sobre a essência da religião, ou elaborações filosófico-teológicas que ajudassem a compreender o que é esse elemento numinoso e como poderia ser melhor descrito, tanto Jung quanto McNamara se dedicaram integralmente a fazer a análise empírica da fenomenalidade subjetiva na qual esse elemento numinoso desponta. Encontraram com isso o lugar e modo como a consciência se relaciona com o numinoso, e de que forma as estruturas psíquicas e fisiológicas do ser humano podem mediar sua aparição. Se realmente, como foi sugerido acima, estão ambos comprometidos com a vida religiosa, então sua escolha foi de viver, ao menos profissionalmente, às margens dela, sem adentrá-la. Esse sacrifício e abnegação de não desfrutarem do prêmio no qual seguramente acreditam, permanecendo no trabalho de interligação com a ciência contemporânea, confere-lhes um mérito especial. Afinal, o trabalho árduo de preparar o terreno estéril da visão de mundo moderna para a semente da consciência espiritual é dos mais amargos e menos recompensadores, dos mais sujeitos à crítica de todas as frentes. Contrários à Maria que “escolheu a melhor parte”, eles, como Marta, expressaram seu idealismo devotando-se à limpeza do templo.

5 CONCLUSÃO

A intuição original desta tese, gestada ao final de minha dissertação de mestrado, era aproximar o pensamento de Jung da neurociência mais recente. Aventurei a possibilidade de confrontá-lo, principalmente, com os autores Antônio Damasio e Jean Knox. No primeiro caso, faltaram elementos no referido autor que permitissem a reflexão sobre a experiência religiosa e, no segundo, a articulação pareceria gravemente menos original. Ao descobrir que McNamara é uma referência na relação entre neurociência e religião, sua presença cresceu progressivamente nas minhas cogitações.

Entrementes, participei de eventos como a jornada Mente-Cérebro do Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde da UFJF (NUPES) tendo contato com o trabalho de Mario Beauregard. Apesar dos méritos de sua pesquisa, a falta de elementos que sistematizassem uma perspectiva mais abrangente sobre as funções e características psicológicas da religião não favoreceu uma aproximação mais profícua com a abordagem da psicologia analítica.

Com McNamara temos a competência no terreno neurocientífico aliada a uma notável capacidade de transcrever e traduzir os termos psicológicos para a discussão anatômica, genética e neuroquímica. A interface apropriada parecia, seguida e constantemente, a neurociência cognitiva. A teoria do *Self* e do processo de descentramento naturalmente tomou de imediato a minha atenção. Ela parecia demasiadamente promissora para que as correlações com Jung fossem ignoradas, mas, surpreendentemente, a literatura comparativa sobre estes autores era virtualmente inexistente.

Além disso, McNamara cita uma ampla gama de neurocientistas e suas contribuições nas décadas recentes, que por sua vez não lhe concedem esse privilégio, nem uns aos outros. McNamara apresenta assim um caráter algo abrangente e sintético que o aproxima de um observador mais imparcial das pesquisas neurocientíficas sobre religião. Ter uma teoria própria, incluir em seu levantamento os avanços do campo e, ao mesmo tempo, apresentar correlações notáveis com o pensamento de Jung são as três razões pelas quais a adoção do autor logo parecia inevitável.

Em seus fundamentos, a psicologia passou de laboratorial à narrativa. Com Wundt, Fechner e James estava significativamente mais ligada à filosofia, consistindo em discussões sobre o paralelismo, levantamento de termos específicos (como atenção,

memória) e grande quantidade de medições quantitativas. Com Freud, Janet e Jung caminhou-se para a introspecção, sem, contudo, ignorar as teses fisicalistas iniciais da psicologia do século XIX. Para o materialismo de Freud, toda a investigação psicológica deveria remontar de algum modo à estrutura cerebral.

Apesar do afastamento iniciado por Jung e pelos psicanalistas (como Lacan) da neurologia, a recente psicologia cognitiva ensaiou uma reaproximação entre neurociências e a psicologia. O afastamento a partir dos anos 1920 até o início da segunda metade do século XX se deveu à correta constatação da insuficiência dos estudos neurológicos mais diversos na análise e explicação das funções mentais mais simples. Como mesmo muitos fisicalistas estão dispostos a conceder, elementos como a intencionalidade e os *qualia* não podem ser minimamente conectados a um modelo causal fisicalista de explicação. Por outro lado, as neurociências avançaram tanto e tão rápido na identificação dos setores cerebrais responsáveis pelas mais diversas funções – permitindo atualmente o controle de aparelhos por impulsos cerebrais e, com isso, a tradução do pensamento e da vontade em quantificadores objetivos que podem servir para controle de máquinas ou serem retransmitidos para outras mentes na forma de informação – que o entusiasmo com a perspectiva de reunificar a cisão mente-cérebro segundo um monismo, ou ao menos um paralelismo passível de análise, cresceu de forma evidente.

Nesse contexto, o próprio McNamara (enquanto alegado representante de uma abordagem evolucionista) utiliza, além dos dados neurocientíficos, diversas teorias psicológicas, principalmente da psicologia narrativa. E ele ainda afirma ser importante não descartar a contribuição de outros autores da psicologia a fim de permitir um desenvolvimento mais efetivo da neurociência cognitiva, especialmente quando a religião é o principal objeto de estudo.

Dessa forma, é imperativo destacar a importância e talvez a necessidade dos representantes atuais da psicologia analítica de empreenderem o caminho inverso do proposto por McNamara: a incorporação e reflexão acerca dos dados fornecidos pela pesquisa neurocientífica, o que já é amplamente realizado, por exemplo, no contexto da psicanálise, inclusive com a criação da neuropsicanálise, disciplina que busca integrar a teoria desenvolvida por Freud e a investigação neurocientífica (KAPLAN-SOLMS; SOLMS, 2004). Embora ainda controversa – ou ao menos morosa – a incorporação de elementos das neurociências à psicologia analítica corresponde à expectativa de Jung de manter a atualização desta última e o diálogo com as pesquisas contemporâneas, o que ele

de fato promoveu não apenas em relação à biologia, mas também à física e outras áreas de conhecimento. A prática de Jung, em geral sempre atenta aos estudos neurológicos de sua época, não permite supor que ele ignoraria as contribuições mais recentes neste e em outros campos surgidos em momentos posteriores.

Com correspondências tão promissoras, é difícil imaginar o motivo pessoal ou coletivo de psicólogos e neurocientistas em postergarem esse diálogo.

É preciso confessar que de nossa parte a ligação entre os autores abordados e respectivos campos foi ocasionada pela concentração de ambos sobre o fator comum 'religião'. Ao menos em torno desse fator, é certo que os trabalhos de ambos devem ser considerados importantes. A pesquisa em ciência da religião, e especificamente em psicologia da religião, não pode ignorar autores que tão explicitamente lidam com a experiência religiosa de forma criativa e positiva, isto é, não reduziva a outros fatores psicológicos, sociais, etc. Mais do que isso, a religião ocupa para eles posição capital e caráter de inevitabilidade dentro dos processos de desenvolvimento da subjetividade. Em termos, se a ciência da religião não se ocupa deles, é justo ao menos afirmar que eles se ocupam de ciência da religião, embora não principal e exclusivamente, é claro.

Este trabalho não apenas associou dois autores e duas vertentes (psicologia e neurociências) próximas sob o eixo temático da religião. Mostrou também, a seu modo, que estas vertentes convergem tão conveniente e insuspeitamente que se poderia considerar um achado para o campo da ciência da religião em geral o fato de tal convergência não ser assumida pelo autor temporalmente posterior: McNamara. Tendo algum conhecimento da obra de Jung, McNamara chega a referenciá-lo, embora de forma apenas acessória. Por essa escassez de referências à Jung e pela filiação a outra tradição menos monista e imparcial, a atitude de McNamara talvez demonstre que a convergência é, afinal de contas, fortuita e não intencional. Isso nos dá a suspeitar, entre outras coisas, que ela possa ser ou aproximar-se de um padrão ou condição objetiva passível de análise pormenorizada no futuro. Se a ciência da religião conseguir isolar esse padrão, de muito já terá valido essa aproximação inicial entre os autores.

Paralelamente, outros programas em diferentes disciplinas das neurociências tentam substituir os esforços da psicologia analítica (e outros ramos da psicologia) associando-se à psicologia cognitiva ou simplesmente ignorando a psicologia em favor de teorias evolutivas. Na psicologia, a reação a esse processo é variada e desordenada. Há uma retração para linhas e teorias notadamente humanísticas, no sentido negativo do termo, isto

é, rumo ao relativismo sociologizante ou psicologizante embebidos em muita linguagem pós-moderna, discussões pouco fundamentadas sobre gênero, política, tendências sócio-econômicas, e toda espécie de hibridações com disciplinas das ciências humanas, mas com preferência pelos vieses ideológicos; e, por outro lado, há também eventualmente uma capitulação diante da abordagem frequentemente redutivista das neurociências. Neste segundo caso, é possível ocorrer a descaracterização da psicologia como ciência humana. Entre estes dois extremos, há poucas tentativas de moderação e alguns elementos que não se polarizam nos extremos, mas tampouco entram no diálogo. A psicanálise e a psicologia analítica parecem pertencer a esse “grupo dos indefinidos”, não alinhados e com sérias dificuldades de manterem suas identidades e linhas de pesquisa em face das alternativas: social e fisicalista.

Defender a psicologia analítica nesse contexto é um risco que envolve a possibilidade de isolamento das correntes dominantes da atualidade. Essa defesa pode, no entanto, ganhar muito com o abandono dessa posição de retração e a associação com os programas científicos mais bem sucedidos atualmente. Essa saída, contudo, não é possível em direção ao fisicalismo. Ocorre que, como comprova não apenas McNamara, mas também muitos outros nomes de destaque no campo (Etsel Cardeña e Cloninger seriam dois outros exemplos), que adquiriram prestígio com pesquisas neurocientíficas sobre o fenômeno religioso, este ramo das neurociências tem cada vez mais negado o estereótipo fisicalista do campo em geral e lidado positivamente com a complexidade psicológica e existencial da religião. Isso nos deixa em condições de pensar em um futuro para as teorias junguianas dentro de um quadro de consolidação das neurociências, o qual deve persistir nos próximos anos.

Nossa tese tem, então, o papel de reconhecer a correlação e as pontes amplamente transitáveis entre Jung e McNamara, apontando, adicionalmente, para um caminho de diálogo que reinsira a psicologia analítica no quadro das discussões atuais sobre a mente e o comportamento. Variadas pesquisas poderiam se desdobrar dessa realização.

Uma pesquisa rica e bastante longa poderia consistir na correlação entre teorias culturalistas e históricas da religião e a proposta de McNamara de atualizações e reconstruções do *Self* a partir de sua estrutura biológica. Com caráter sintético e panorâmico ou pontual, historiadores da religião poderiam conectar fases da evolução histórica da humanidade com suas respectivas concepções religiosas, testando a hipótese de fundo progressista e otimista de McNamara. Outra possibilidade de pesquisa seria

aquela aberta aos neurocientistas, que poderiam se ocupar de narrativas mitológicas e simbolismos diversos, em busca de um levantamento quantitativo neurológico correspondente aos pressupostos junguianos sobre as distintas intensidades energéticas dos fenômenos psíquicos inconscientes e seu papel na dinâmica psíquica como um todo. Além disso, partindo da própria psicologia analítica, seria possível a seus representantes tentar identificar nas descobertas recentes das neurociências conexões com os elementos fisicalistas (ao menos aparentemente fisicalistas) da psicologia analítica. Desse modo, teorias conjuntas do *Self* poderiam trabalhar paralelamente, afinando nossa compreensão da psique em suas dimensões narrativa e fisiológica, facilitando o caminho para que a fenomenologia religiosa pudesse ensejar teorias científicas e até mesmo filosóficas com base na inter-relação entre as disciplinas aqui estudadas.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADOLPHS, R.; RUSSELL, J. A.; TRANEL, D. A role for the human amygdala in recognizing emotional arousal from unpleasant stimuli. *Psychological Science*, v. 10, p. 167-171, 1999 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ALPER, Matthew. **The God part of the brain**. Naperville, Illinois: Sourcebooks, Inc., 2006.
- ANCONA-LOPES, Marília; ARCURI, Irene Gaeta (Org.) **Temas em psicologia da religião**. São Paulo: Vetor, 2007.
- AUGRAS, Monique. **A dimensão simbólica: o simbolismo nos testes psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- AZARI, Nina P. et al. Neural correlates of religious experience. **European journal of neuroscience**, v. 13, p. 1649-1652, 2001.
- BEAR, D. M.; FEDIO, P. Quantitative analysis of interictal behaviour in temporal lobe epilepsy. *Archives of neurology*, v. 34, n. 8, p. 454-467, 1977 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BENKÖ, Antal. **Psicologia da religião**. São Paulo: Loyola, 1981.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri, SP: Sociedade bíblica do Brasil, 1993.
- BRENNER, Charles. **Noções básicas de psicanálise: introdução à psicologia psicanalítica**. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- BRUDER, G. Frontal and parietotemporal asymmetries in depressive disorders: behavioral, electrophysiologic, and neuroimaging findings. In: HUGDAHL; DAVIDSON, R. (Eds.). *The asymmetrical brain*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BRYANT, Christopher. **Jung e cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- BUNGE, Mario. **Epistemologia: curso de atualização**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- CAMPBELL, Joseph. **A imagem mítica**. Campinas: Papirus, 1994.

CATANA, Leo. **The Concept of Contraction in Giordano Bruno's Philosophy**. Burlington: Ashgate, 2005.

CAZAROTTO, José Luiz. Ciências biológicas, neurociências e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 367-382.

CESCON, E. Neurociência e religião: as pesquisas neurológicas em torno da experiência religiosa. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 41, 77-96, jul./dez. 2011.

CHISHOLM, Roderick. **Theory of Knowledge**. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente**. São Paulo: UNESP, 2004.

CRAIK, F. I. M.; MOROZ, T. M.; MOSCOVITCH, M. In search of the self: a positron emission tomography study. *Psychological Science*, v. 10, p. 129-178, 1999 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2000.

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

DAMÁSIO, António. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. New York: Oxford University Press, 2001 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DENNETT, Daniel. *Consciousness explained*. Boston: Little Brow, 1991 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DEVINSKY, O. Right cerebral hemisphere dominance for a sense of corporeal and emotional self. *Epilepsy & behaviour*, v. 1, p. 60-73, 2000 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DEVINSKY, O.; LAI, G. Spirituality and religion in epilepsy. *Epilepsy and behavior*, v. 12, n. 4, p. 636-643, 2008 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DORSCH, Friedrich; HÄCKER, Hartmut; STAPF, Kurt-Hermann. **Dicionário de**

psicologia Dorsch. Petrópolis: Vozes, 2001.

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

DURKHEIM, É. The elementary forms of the religious life. Glencoe, IL: Free Press, 1954 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ELLENBERGER, Henri F. **The discovery of the unconscious.** New York: Basic Books, 1970.

ERIKSON, M. G. Possible selves revisited: self-narratives about the future. Paper presented at the centenary annual conference of the British Psychological Society, Glasgow, 2001 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FINE, Reuben. **A história da psicanálise.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

FINK et al. Cerebral representation of one's own past: neural networks involved in autobiographical memory. *Journal of neuroscience*, v. 16, n. 13, p. 4275-4282, 1996 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FIORI, Nicole. **As neurociências cognitivas.** Petrópolis: Vozes, 2008.

FLOR-HENRY, P. et al. Neurophysiological and neuropsychological study of two cases of multiple personality syndrome and comparison with chronic hysteria. *International journal of psychophysiology*, v. 10, n. 2, p. 151-161, 1990 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FRAAS, Hans-Jürgen. **A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião.** São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos.** Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999.

FROMM, Erich. **A linguagem esquecida: uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fada e mitos.** Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan S.A., 1983.

FULLER, Andrew R. **Psychology and religion: eight points of view.** Boston: Rowman & Littlefield, 1994.

GALLAGHER, I. Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive Science. *Trends in cognitive sciences*, v. 4, p. 14-21, 2000 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GILLIHAN, S. J.; FARAH, M. J. Is self special? A critical review of evidence from experimental psychology and cognitive neuroscience. *Psychological bulletin*, v. 131 n. 1, p. 76-97, 2005 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GIOVANNONI, Hermenegildo F. **A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

GIRARD, R. Things hidden since the foundation of the world. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GOLDBRUNNER, Josef. **Individuação: a psicologia da profundidade de C. G. Jung**. São Paulo: Herder, 1961.

GORRESIO, Zilda Marengo Piacenti. **Os pressupostos míticos de C. G. Jung na leitura do destino: Moira**. São Paulo: Annablume, 2005.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor**. São Paulo: Editora Custom, 2011.

GRANQVIST, L. R. Religion as a by-product of evolved psychology: the case of attachment and implications for brain and religion. In: MCNAMARA, Patrick (Ed.). **Where God and Science meet: how brain and evolutionary sciences alter our understanding of religion**. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006. 3v. p. 105-150.

GROF, Stanislav. **A aventura da autodescoberta**. São Paulo: Summus, 1997.

HAIG, D. Intrapersonal conflict. In: JONES, M.; FABIAN, A. C. (Ed.). *Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HEIL, John. **Filosofia da mente: uma introdução contemporânea**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HICK, John. **The new frontier of religion and science: religious experience, neuroscience, and the transcendent**. New York: Palgrave MacMillan, 2010.

HOGENSON, G. B. Archetypes as action patterns. *Journal of Analytical Psychology*, 54, 325-337, 2009.

HOYLE, R. H.; SHERRIL, M. R. Future orientation in the self-system: possible selves, self-regulation, and behavior. *Journal of personality*, v. 74, p. 1673-1696, 2006 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HULL, R. F. C.; MCGUIRE, William (coord.). **C. G. Jung: entrevistas e encontros**. São

Paulo: Editora Cultrix, 1982.

JACOBI, J. **Complexo, arquétipo, símbolo** - na Psicologia de C. G. Jung. São Paulo: Cultrix, 1986.

_____. **La Psicología de C. G. Jung**. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1947.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JEEVES, Malcolm A. **Neuroscience, psychology, and religion**. West Coshohocken: Penguin Books, 2002.

JUNG, C. G. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A dinâmica do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1984a.

_____. **Aion - estudos sobre o simbolismo do Si - Mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1986a.

_____. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 1984b.

_____. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Estudos experimentais**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Estudos sobre psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 1981a.

_____. **Freud e a psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

_____. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O homem à descoberta de sua alma**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

_____. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1981b.

_____. **Psicologia em transição**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia**. Petrópolis: Vozes, 1986b.

_____. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.

KAPLAM-SOLMS, Karen e SOLMS, Mark. **O que é a neuro-psicanálise?** A real e difícil articulação entre a neurociência e a psicanálise. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

KAST, Verena. **A dinâmica dos símbolos**: fundamentos da psicoterapia junguiana. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **Sonhos**: a linguagem enigmática do inconsciente. Petrópolis: Vozes, 2010.

KEENAN, J. P. et al. Self-recognition and the right hemisphere. *Nature*, v. 409, n. 305, 2001 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KIERKEGAARD, S. *Sickness unto death*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KIRKPATRICK, L. A. Attachment, evolution, and the psychology of religion. New York: The Guilford Press, 2005 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KNOX, Jean. **Archetype, attachment, analysis**: jungian psychology and the emergent mind. London and New York: Routledge, 2008.

KNOX, J. Mirror neurons and embodied simulation in the development of archetypes and self-agency, *Journal of Analytical Psychology*, 54, 307-323, 2009.

KRIS, Ernst. **Psicanálise da arte**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1968..

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LHERMITTE, F. Human autonomy and the frontal lobes. Part II: patient behaviour in complex and social situations: the “environmental dependency syndrome”. *Annals of neurology*, v. 19, n. 4, p. 335-343, 1986 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARINO JÚNIOR, Raul. **A religião do cérebro**: as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana. São Paulo: Editora Gente, 2005.

MARKUS, H.; NURIUS, P. Possible selves. *American Psychologist*, v. 41, p. 954-969, 1986 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MASSIH, Eliana. Psicologia evolucionária e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 347-366.

MCGUIRE, William. **A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl Gustav**

Jung, Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MCNAMARA, Patrick (Ed.). **Where God and Science meet: how brain and evolutionary sciences alter our understanding of religion**. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006. 3v.

METZINGER, T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MILLER, B. et al. Neuroanatomy of the self: evidence from patients with frontotemporal dementia. *Neurology*, v. 57 n. 1, p. 817-821, 2001 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MILLER, B. L.; CUMMINGS, J. L. (Eds.). *The human frontal lobes: functions and disorders*. New York: the Guilford Press, 2007 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MURAMOTO, O. The role of medial prefrontal cortex in human religious activity. **Med Hypotheses**, v. 62, n. 4, p. 479-85, 2004. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0306987703003773>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

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

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência**. São Paulo: Cultrix, 1995.

NEWBERG, A.; D'AQUILI, E.; ALAVI, A.; BLAIME, M.; POURDEHNAD, M.; SANTANA, J. The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive meditation: a preliminary SPECT study. *Psychiatry Research*, 106, p. 113-122, 2001 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NEWBERG, A.; D'AQUILI, E.; ALAVI, A.; POURDEHNAD, M. Cerebral blood flow during meditative prayer: preliminary findings and methodological issues. *Perceptual Motor Skills*, 97, p. 625-630, 2003 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NICOLAU, Paulo Fernando M. **Psiquiatria Geral**: glossário de termos técnicos. Disponível em: <<http://www.psiquiatriageral.com.br/index.htm>>. Acesso em: 10 set. 2014.

NORMAN, C. C.; ARON, A. Aspects of possible self that predict motivation to achieve or avoid it. *Journal of experimental social psychology*, v. 39, p. 500-507, 2003 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge:

Cambridge University Press, 2009.

OLIVEIRA, J. H. Barros de. **Psicologia da religião**. Coimbra: Almedina, 2000.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1981.

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

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 367-382.

PIERI, Paolo Francesco. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Vozes, 2002.

PAHNKE, Walter N. Drugs and mysticism. **The international journal of parapsychology**, v. VIII, n. 2, p. 295-313, 1966. Disponível em :

<http://www.erowid.org/entheogens/journals/entheogens_journal3.shtml>. Acesso em: 10 jul. 2014.

PAHNKE, Walter N. LSD and religious experience. In: DEBOLD, Richard C.; LEAF, Russel C. **LSD, man & society**. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1967. Disponível em: < <http://www.druglibrary.org/schaffer/LSD/pahnke3.htm>>. Acesso em: 16 jul. 2014.

PAIVA, Geraldo José de. Os substratos neurológicos da experiência religiosa: a estrutura subjacente ao desejo. **Temas em psicologia da SBP**, v. 8, n. 1, p. 35-38, 2000.

_____. Teorias contemporâneas da psicologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 347-366.

PERSINGER, M. A. Neuropsychological bases of God beliefs. New York: Praeger Publishers, 1987 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

RAMACHANDRAN, V. S. et al. The neural basis of religious experience. New Orleans, LA: 27th Annual meeting. Society for neuroscience abstracts, 23, 519, 1997 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

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

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do inconsciente**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1982.

_____. **Jung: vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

SOSIS, R. Religious behaviours, badges and bans: signaling theory and the evolution of religion. In: MCNAMARA (Ed.), Patrick. **Where God and Science meet: how brain and evolutionary sciences alter our understanding of religion**. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006. 3v. p. 61-86.

STARKSTEIN, S. E.; ROBINSON, R. G. Mechanism of disinhibition after brain lesion. *Journal of nervous and mental disease*, 1997, v. 185, n. 2, p. 108-114 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

STERELNY, Kim. Externalism, epistemic artefacts and the extended mind. In: SCHANTZ, Richard (Ed.). **The Externalist Challenge: new studies on cognition and intentionality**. Berlin & New York: De Gruyter, 2004. p. 239-254. Disponível em: <<http://www.victoria.ac.nz/hppi/about/staff/publications/artefacts.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2014.

TRIMBLE, M. R. The soul in the brain: the cerebral basis of language, art, and belief. Baltimore, MD: John Hopkins Press, 2007 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

TYCKO, Benjamin; MORISON, Ian M. Physiological functions of imprinted genes. **Journal of cellular physiology**, Hoboken, NJ, v. 192, n. 3, p. 245-258, 2002. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/jcp.10129/pdf>>. Acesso em: 30 nov.2014.
VEZZOLI, C. Introduction to Papers from the Conference on 'Neuroscience and Analytical Psychology: Archetypes, Intentionality, Action and Symbols'. **Journal of Analytical Psychology**, 54, 303-305, 2009.

VALLE, Edenio. Neurociências e religião: interfaces. **REVER: revista de estudos da religião**, n. 3, p. 1-46, 2001.

VON BALTHASAR, H. Tragedy under grace. San Francisco: Ignatius Press, 1997 apud MCNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WERNER, Heinz. **Comparative psychology of mental development**. New York: Science Editions, 1961.

WHITMONT, Eduard C. **A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

WINCKEL, Erna van de. **Do inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Paulinas, 1990.

YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence (Org.). **Manual Cambridge para estudos junguianos**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.