

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RODRIGO PEREIRA CECCON

O DEBATE RELIGIÃO E PSICOLOGIA NAS PRIMEIRAS CARTAS ENTRE
CARL GUSTAV JUNG E VISTOR WHITE (1945-1948)

CURITIBA

2012

RODRIGO PEREIRA CECCON

O DEBATE RELIGIÃO E PSICOLOGIA NAS PRIMEIRAS CARTAS ENTRE
CARL GUSTAV JUNG E VISTOR WHITE (1945-1948)

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, no curso de Pós Graduação em Psicologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Arte, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda

CURITIBA

2012

Catálogo na Publicação
Aline Brugnari Juvenêncio – CRB 9ª/1504
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Ceccon, Rodrigo Pereira

O debate religião e psicologia nas primeiras cartas entre
Carl Gustav Jung e Victor White (1945-1948) / Rodrigo Pereira
Ceccon. – Curitiba, 2012.

98 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. 2. White, Victor,
1902-1960. 3. Deus. 4. Psicologia e religião. 5. Fé em Deus.
6. Imanência de Deus. 7. Individuação. 8. Self (Psicologia).
I. Título.

CDD 291.175



RODRIGO PEREIRA CECCON

**“O DEBATE RELIGIÃO E PSICOLOGIA NAS PRIMEIRAS CARTAS DE C. G. JUNG E VICTOR WHITE
(1945 – 1948)”.**

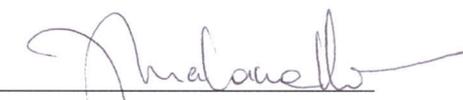
Dissertação apresentada como requisito obrigatório para a obtenção do
Título de **MESTRE EM PSICOLOGIA**, pelo Programa de Pós-Graduação de Mestrado
em Psicologia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR – Universidade
Federal do Paraná, e APROVADO (aprovado/reprovado) pela Banca Avaliadora
abaixo assinada.



Prof.º Dr.º Adriano Furtado Holanda
Universidade Federal do Paraná
Professor Orientador



Prof.ª Dr.ª Liliana Liviano Wahba
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Professora Titular



Prof.ª Dr.ª Jussara Janowski
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Professora Titular

Curitiba, 17 de abril de 2012.

CECCON, R. P. **O debate religião e psicologia nas primeiras cartas entre C. G. Jung e Victor White (1945-1948)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. 2012.

Resumo

No ano de 1945, o padre dominicano inglês Victor White (1902-1960) envia para o psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) quatro ensaios, que ele escreveu sobre algumas aproximações entre o Pensamento Católico e a psicologia desse último, comumente chamada de Psicologia Analítica, aqui tratada como Psicologia Complexa. Assim, inicia-se uma correspondência, colaboração e amizade, que durou até o ano de 1960, ano do falecimento de White. Tal colaboração gerou um profundo debate entre a Religião e a Psicologia, registrado não somente nas cartas entre ambos como em suas respectivas obras. Essa relação sofreu um abalo, a partir de 1949, com as diferenças entre os dois autores, no que tange à experiência ocidental sobre Deus e a realidade do Mal, culminado em 1952 com a publicação do livro *Resposta a Jó*, de Jung, e as críticas de White a esse trabalho. Nos últimos anos da relação, está registrada nas cartas a tentativa de um reencontro, que não ocorreu devido às limitações de White e à idade avançada de Jung. Nos anos iniciais, de 1945 a 1948, houve um grande furor criativo e produtivo entre Jung e White, com o estabelecimento de muitos paralelos epistêmicos entre a Religião e a psicologia moderna. Tais paralelos estão implícitos nas questões e intenções que os dois apresentaram, frente à colaboração que se estabelecia; Jung viu em White um guia dentro do conhecimento patrístico, importante para a elucidação sobre as manifestações do inconsciente coletivo; e White vislumbrou a possibilidade de uma síntese entre a *Suma teológica*, de Aquino, e os modelos teóricos de Jung, acerca dos fenômenos psíquicos.

Palavras-chave: Cartas Jung-White. Religião e Psicologia. Pensamento Católico. Psicologia Complexa.

CECCON, R. P. The Debate Religion and Psychology in the first letters between Carl Gustav Jung e Victor White (1945-1948). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. 2012.

Abstract

In 1945, the English Dominican priest Victor White (1902-1960) sends to the Swiss psychologist and psychiatrist Carl Gustav Jung (1875-1961) four essays, he wrote about some similarities between Catholic Thought and psychology of the latter, commonly called Analytical Psychology, here treated as Complex Psychology. So begins a correspondence, collaboration and friendship that lasted until the year 1960, the year of death of White. Such collaboration has generated a vigorous debate between religion and psychology, recorded not only in the letters between them as in their respective works. This relationship has been shaken, as of 1949, with the differences between the two authors, regarding the Western experience of God and the reality of evil, culminating in 1952 with the publication of the book *Answer to Job*, Jung, and criticism White to this work. In recent years the relationship is recorded in letters to attempt a reunion, which was not due to the limitations of White and the advanced age of Jung. In the early years, from 1945 to 1948, there was a great furor creative and productive between Jung and White, with the establishment of many epistemic parallels between religion and modern psychology. Such parallels are implicit in the issues and intentions that the two had in front of the collaboration that was established; Jung saw White in a tab within the patristic knowledge, important for the elucidation of the manifestations of the collective unconscious, and White saw the possibility of a synthesis between the *Summa Theologica*, Aquinas, and the theoretical models of Jung, about psychic phenomena.

Keywords: Jung-White Letters. Religion and Psychology. Catholic Thought. Complex Psychology.

SUMÁRIO

Introdução	6
1. Apontamentos históricos para o diálogo entre C. G. Jung e Victor White	14
1.1. C. G. Jung, Eranos e o desenvolvimento da Psicologia Complexa.	14
1.2. A posição antimodernista da Igreja Católica e Victor White e sua intenção de uma síntese entre o pensamento católico e a Psicologia Moderna.....	18
2. Questões tratadas nas cartas (1945-1948)	22
2.1. As intenções e questões de White.....	27
2.1.1. Concordâncias e distinções entre o clérigo e o psicoterapeuta.....	28
2.1.2. O “suplemento metafísico” ou um “transempirismo” para a Psicologia Complexa.....	34
2.1.3. Fé, gnose e imanência divina.....	36
2.1.4. Deus no inconsciente: unilateralidade racional ou dicotomia kantiana?.....	40
2.1.5. Constituintes e estados da alma: aproximações entre Aristóteles, Aquino e Jung.....	42
2.1.6. Revelação, encarnação e reparação: a meta da existência.....	48
2.2. As intenções e questões de Jung.....	58
2.2.1. Apontamentos a respeito da psique (existência).....	62
2.2.2. A importância da tradição católica.....	71
2.2.3. O interesse de Jung pelo dogma da Trindade.....	76
2.2.4. O “empirismo temperamental” de Jung.....	81

2.2.5. A questão <i>Deus</i> para Jung	85
2.2.6. Individuação e Self: a meta da vida.....	87
Considerações finais	91
Referências	94

Introdução

Entre os anos de 1935 e 1940, o padre inglês dominicano Victor White (1902-1960) é abalado por uma crise, quanto à sua posição religiosa, política e filosófica e, por indicação de um colega, inicia tratamento psicoterapêutico, com John Layard, um analista formado pela escola de Zurique. Em pouco tempo, começa a produzir textos, apresentando uma aproximação entre o pensamento católico e a psicologia desenvolvida por Carl Gustav Jung (1875-1961) e seus colaboradores.

Em 1945, White envia para Jung alguns de seus escritos, para que os lesse e verificasse se seus apontamentos, referentes ao que compreendia por “Psicologia Analítica” estavam de acordo. Não só estavam de acordo, como eram pertinentes a questões fundamentais da posição psicológica de Jung e do entendimento sobre a psique e seu dinamismo. Jung ficou espantado com a profundidade de conhecimento psicológico apresentada pelo desconhecido padre, algo que não havia acontecido, até então (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 5-6).

Em suas observações científicas e na sua prática como psicoterapeuta, Jung reconheceu a importância do simbolismo religioso. Porém, em muitos de seus dados observados, principalmente os que apontavam para a questão da Trindade, Jung notou que careciam de maior entendimento, e viu nesse padre a possibilidade de um guia, dentro da Teologia. Dessa forma, inicia-se, com mútua admiração e entusiasmo, uma relação, que se desenvolveu com furor criativo, provocação e rancor, durando quinze anos (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 5-8).

Posicionando-se em bases epistemológicas distintas, Jung e White tiveram um desacordo, no que tange ao entendimento sobre a realidade do Mal. Para Jung, o Mal é possivelmente um princípio que transcende a experiência humana e, enquanto um julgamento conceitual ou de valor, faz parte da experiência subjetiva de um indivíduo ou grupo. Para White, a realidade do Mal é entendida como ausência ou privação do Bem, sendo esse Bem o próprio Ser ou Deus – *Summum Bonum* –, que é ato puro, encontrando-se em potência, na criação. Esse disparate entre Jung e White, no que concerne à *privatio boni* – noção cristã de que o Mal não existe por si,

sendo meramente a ausência do bem –, é tratado por outros autores, porém não será abordado aqui, pois se refere ao período posterior ao que está sendo explorado, nesta dissertação.

O pacote de cartas, que corresponde aos quinze anos da colaboração, conta com um total de 170 cartas, sendo 51 enviadas de Jung para White, 76 enviadas de White para Jung, dezesseis cartas enviadas para outras pessoas envolvidas na relação e 27 intermediadas pelas secretárias de Jung (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007).

Essa correspondência pode ser dividida em seis partes. A primeira parte, referente ao ano de 1945, é a apresentação das intenções iniciais de ambos os autores, os principais assuntos abordados por White, em seus primeiros escritos sobre sua aproximação entre a Teologia Católica e a Psicologia Complexa¹, sua aproximação entre Aristóteles e Jung; entre a prática do clérigo e a prática do psicoterapeuta. Essa parte também conta com a resposta de Jung sobre sua posição científica, frente a dados que apontavam para a importância do simbolismo religioso, para a psiquiatria.

A segunda parte das cartas, de 1946 a 1948, é a fase do estabelecimento de pontes epistêmicas, em que surgem as principais aproximações e esclarecimentos entre a religião e a psicologia, firmados por White e Jung. Período no qual discutem as possibilidades de abordar a Teologia Católica por termos psicológicos, em que se desenvolvem discussões sobre o fenômeno religioso, o simbolismo cristão e suas implicações para o homem moderno, principalmente para a psicologia. Nessa segunda parte, também acompanhamos, nas cartas, as pinceladas que Jung executa, ora corrigindo White, ora ampliando suas colocações, por meio de explicações sobre seus modelos de compreensão psicológica.

Já a terceira parte se caracteriza pelo aparecimento de um obstáculo epistêmico, que até então estava na penumbra. Aqui é onde a questão do entendimento sobre o Mal se pronuncia e se torna uma barreira, na relação entre White e Jung, um tentando convencer o outro de seu ponto de vista. Os

¹ Explicaremos adiante, neste texto, a expressão Psicologia Complexa, já que a psicologia de Jung é comumente chamada de Psicologia Analítica.

desentendimentos culminam em 1952, com a publicação de *Resposta a Jó*, de Jung.

Nesta pesquisa, reconhecemos também uma quarta parte, especificamente no ano de 1954, em que White lamenta seu papel de padre, duvidando de sua vocação e tecendo críticas à forma como a Igreja Católica compreende o mito cristão. A que Jung responde – em sua maior carta de toda a colaboração –, de forma afetuosa para com o amigo, expondo como ele se posiciona diante de um grande impasse, ao mesmo tempo em que aborda a figura de Cristo, individuação, psicoterapia e suas percepções, quanto ao rumo da humanidade.

A quinta parte das cartas, entre Jung e White, refere-se ao ano de 1955, quando o *Resposta a Jó* é publicado em inglês, contra a vontade de White, e ao qual White reage de forma agressiva, proferindo críticas pesadas contra Jung. White fica numa posição difícil, frente às autoridades de Roma, pois, no ano de 1952, ele havia publicado seu livro *Deus e o inconsciente* com o prefácio de Jung. Nessa época, a Igreja Católica mantinha uma dura posição contra o modernismo, contra as noções de uma imanência divina e, portanto, contra uma experiência subjetiva de Deus, que Jung abordava em seus escritos e reconhecia – visto sua postura kantiana – como a única válida.

A última parte corresponde aos anos de 1956 a 1960, período que revela poucas cartas (apenas 21 delas). Além do abalo na relação, devido às críticas de White e à morte de Emma Jung, em 1955, Jung se encontra velho e sem forças, e White descobre, em 1959, um tumor maligno, no estômago. Assim, algumas desculpas são pedidas, mas algumas posições teóricas ainda permanecem; permanecendo, também, a possibilidade de um reencontro, que não acontece, visto que White vem a falecer, em maio de 1960.

O foco desta dissertação é apresentar e discutir as duas primeiras partes das cartas entre Jung e White, em que discutem a religião e a psicologia, que se estabeleceu nos quatro anos iniciais da troca de correspondência entre ambos (1945-1948). Para tanto, serão primeiramente traçados alguns apontamentos históricos sobre os dois protagonistas, para, então, apresentar e discutir as questões e pretensões de cada um, nessa colaboração entre psicologia e teologia, que estava no começo de seu estabelecimento. As cartas

aqui utilizadas se referem às editadas por Lammers e Cunningham (2007), sob consultoria de M. Stein, no livro *As cartas Jung-White (The Jung-White letters)*. Como foram muitos os assuntos tratados em suas cartas – muitas discutem assuntos de ordem particular, pessoal e profissional, como sonhos, relatos de situações, pacientes, outras figuras do meio científico e religioso, política e opiniões –, nem todas serão utilizadas aqui. O que será tratado aqui são as questões de ordem religiosa e psicológica; dessa forma, tais assuntos do âmbito particular somente serão citados caso seja pertinente às questões referentes ao objetivo.

Consoante esses objetivos, foi feita uma seleção das cartas entre White e Jung, de modo que utilizaremos as seguintes: de 1945, são utilizadas as cartas de três de agosto, de nove de outubro, de 23 de outubro e de dezesseis de novembro, por parte de White; e de cinco de outubro, por parte de Jung. De 1946, são utilizadas as cartas de treze de fevereiro, de treze de abril e de seis de novembro, por parte de Jung; e de primeiro de abril e de 31 de agosto, por parte de White. De 1947, são utilizadas as cartas de treze de janeiro, de 23 de janeiro, de 27 de março, de 23 de abril, de dezenove de dezembro e de 27 de dezembro, por parte de Jung; e de dezenove de janeiro, de vinte de abril e de 27 de dezembro, por parte de White. De 1948, são utilizadas as cartas de três de janeiro e de primeiro de junho, por parte de White; e de trinta de janeiro, de 21 de maio e de 24 de setembro, por parte de Jung. Contabilizam, então, onze cartas, por parte de White, e doze, por parte de Jung, num total de 24 cartas abordadas, no que se refere ao debate entre religião e psicologia.

Também serão considerados, nesta dissertação, como parte integrante da correspondência entre Jung e White, os escritos enviados juntamente ou separados das cartas de um para o outro; porém, não tivemos acesso a todos os escritos e, em alguns casos, utilizamos versões publicadas posteriormente, algumas revisadas. São apresentados e discutidos, como parte do debate entre religião e psicologia, os ensaios *As fronteiras da teologia e da psicologia* (1942), *São Tomás de Aquino e a psicologia de Jung* (1944) e *Psicoterapia e ética* (1945); escritos por White e enviados por este a Jung, juntamente com a carta de três de agosto de 1945 (a carta que inicia a correspondência e colaboração entre ambos). Durante esses quatro anos iniciais de

correspondência, White envia também outros seis escritos seus para Jung: (1) *Escolasticismo*, (2) *Walter Hilton: um guia espiritual inglês*, (3) *A concepção aristotélica-tomista sobre o homem*, (4) *A concepção de São Tomás sobre revelação*, (5) *Notas sobre o gnosticismo* e (6) *O analista e o confessor*.

Com relação aos escritos enumerados no parágrafo anterior, o primeiro foi publicado no *London: catholic truth society* (n.º 126, 1934); não sendo este utilizado na discussão e apresentação aqui proposta, pois não tivemos acesso a esse texto. Utilizamos o livro *Na sombra de Deus: a colaboração de Victor White e C. G. Jung*, em que a autora, Lammers (1994), aborda esse texto. O segundo foi publicado pela *Guild of pastoral psychology* (lecture 31, Londres, 1944); esse escrito não é utilizado. O terceiro e o quarto foram lidos no Encontro de Eranos², Ascona, Suíça, em 1947; utilizamos as versões que são os capítulos seis (*Aristóteles, Aquino e o homem*) e sete (*Revelação e o inconsciente*), que compõem o livro de White *Deus e o inconsciente*, de 1952. O quinto foi proferido no Clube de Psicologia Analítica de Nova Iorque, em 1948; utilizamos o capítulo onze (*Gnose, gnosticismo e fé*) do *Deus e o inconsciente*. O sexto apareceu na revista norte-americana *Commonweal* (*The Commonweal: a review of religion, politics, and culture*), em 1948; utilizamos o capítulo nove (sob o mesmo título) do livro *Deus e o inconsciente*.

Nesse período inicial da correspondência, Jung enviou uma cópia do seu livro *Psicologia e alquimia*. Há, também, (“aparentemente”, segundo Lammers e Cunningham, 2007, p. 81), outros dois textos que Jung enviou para White, nesse período, *Sobre a psicologia dos espíritos*, de 1945, e *O espírito da psicologia*, de 1946, sendo esse último apresentado em Eranos, nesse mesmo ano. Com referência a esses três textos, são aqui utilizadas as versões do volume XII das obras coletadas, o *Psicologia e alquimia*; e o texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico* (obras coletadas, volume VIII/2, *A natureza da psique*).

São utilizadas aqui as duas principais comentadoras da colaboração entre White e Jung, a já citada Lammers (1994), e seu *Na sombra de Deus*, e Weldon (2007), com seu livro *Fr. Victor, O. P.: a estória do corvo branco de Jung*. Esses dois trabalhos foram lançados sem que o público tenha tido

² Falaremos sobre os Encontros de Eranos mais adiante.

acesso às cartas propriamente ditas (as mesmas apenas tiveram sua edição em 2007). Lammers (1994) trata da questão que foi o principal entrave na relação dos dois – a realidade do Mal em relação à imagem divina –, analisando as diferenças hermenêuticas, teóricas e epistemológicas entre White e Jung. Weldon (2007) traça uma biografia de White, com base em seus escritos e na influência que este sofreu do pensamento de Jung.

Ainda como comentadores da relação entre Jung e White, também são utilizados aqui dois ensaios do livro *Cultures and identities in transition: Jungian perspectives*, editado por M. Stein e publicado por Raya A. Jones, em 2010. Esses ensaios são de Segal (2010) – *Jung e White sobre o gnosticismo* – e Weldon (2010) – *Tipos de tomismo: o uso de Victor White de Aquino como um exemplo de uma síntese dialética*.

Também são utilizados três artigos sobre a relação entre Jung e White: dois de M. Stein – *O papel de Victor White nos escritos de Jung* (2003) e *De textos e contextos: reflexões sobre a publicação das cartas Jung-White* (2007) – e outro de A. C. Lammers (2007) – *Jung e White e o Deus do terrível duplo aspecto*.

Esta dissertação conta com duas partes em seu desenvolvimento. A primeira parte contém alguns apontamentos históricos sobre ambos os protagonistas, iniciando com White e seguindo com Jung. Na segunda parte, apresentamos e discutimos as questões e pretensões iniciais, nesses quatro primeiros anos de colaboração mútua (1945-1948), que ambos travaram, no que concerne ao debate entre psicologia e religião. Essa segunda parte também está subdividida em duas seções; a primeira para as questões e intenções de White e a segunda para as intenções e questões de Jung. Para White, são destacados seis grandes núcleos de debate: (1) Concordâncias e discordâncias entre o clérigo e o psicoterapeuta, (2) O “suplemento metafísico/trans-empírico” para a Psicologia Analítica, (3) Questões relativas à fé, gnose e imanência divina, (4) As reflexões de White sobre a possível causa da cisão entre a razão e o irracional repousar sobre a dicotomia kantiana, ficando Deus relegado à esfera irracional e inconsciente, (5) Os paralelos entre Aristóteles, Aquino e Jung, no que tange a psique, seus constituintes e seus estados e (6) Reflexões sobre a meta da existência a partir das noções de

Revelação, Encarnação e Reparação, e seus paralelos com a Psicologia Complexa. Em Jung, também destacamos seis núcleos fundamentais nesses anos iniciais: (1) Os apontamentos sobre seus modelos teóricos na observação e compreensão do fenômeno psíquico, (2) A importância da tradição católica, tanto no sentido de uma “higiene mental” quanto no sentido de um repertório simbólico refinado e desenvolvido, (3) Questões relativas ao dogma da Trindade, (4) As explicações e elucidações sobre as características e o propósito de seu discurso científico, que o próprio Jung chama nas cartas de “empirismo temperamental”, (5) Como Jung compreende e o que significa para ele a questão “Deus” e (6) Reflexões sobre a meta da vida, a partir dos conceitos de Individuação e Self.

Julgamos importante a presente discussão e apresentação do debate entre a religião e a psicologia, a partir de alguns ângulos, sendo os primeiros o histórico e o cultural. Esse período inicial das Cartas Jung-White toca e aponta questões da história do pensamento, desenrolando discussões sobre a posição consciente do homem ocidental moderno, frente ao desconhecido e àquilo que chamamos “sagrado” ou “divino”.

Além do apelo histórico, é importante notar que Victor White é um dos principais fomentadores e colaboradores de Jung, e o principal no que tange às últimas formulações teóricas de Jung, com relação à experiência moderna quanto ao dogma cristão e à Teologia. Nesses quatro anos iniciais de colaboração com White, as ideias de Jung, no quadrante teológico, ainda não haviam tido um embate de peso, o que viria a ocorrer nos anos seguintes a essa colaboração, a partir de 1949.

Outro aspecto importante da pesquisa, que pode justificá-la, é o aprofundamento de forma reflexiva e provocativa de alguns dos principais conceitos que fundamentam a prática da clínica junguiana. White, em suas reflexões sobre uma leitura científica psicológica moderna do tomismo, vislumbrou e trabalhou a possibilidade de uma síntese entre sua teologia e a psicologia de Jung, indagando e revisando as formulações e a posição, frente às demandas hipotéticas deste. As reflexões de White são como que um convite a uma elaboração e explicação mais concisas de alguns conceitos que abarcam a simbologia católica, concernentes à psicologia. Muitos dos escritos

tardios de Jung, principalmente o *Resposta a Jó*, tem grande influência da colaboração com White (STEIN, 2003; 2007). Por isso, a importância de o psicólogo ou o estudioso do trabalho de Jung conhecer tais reflexões.

Portanto, este trabalho de alguma forma chama a atenção para a obra de Victor White, pouco conhecido dentro da psicologia, mesmo dentro da Psicologia Complexa. Temos que lembrar que Jung o chamou para visitá-lo, em Bollingen, no ano seguinte ao em que se conheceram, demonstrando o apreço que Jung desenvolveu de imediato, no contato com White e seus escritos. Ele foi convidado pelo próprio Jung para participar e se apresentar em Eranos, e para ser um dos fundadores do Instituto C. G. Jung. O trabalho de White, que não apresenta uma distinção entre a Teologia, a Psicologia, a Ética, a Patologia e a Filosofia, dado que todas fazem parte de uma mesma esfera, a humana, também não apresenta uma descontinuidade acentuada entre os pensamentos antigo, medieval e moderno.

Também é dada a atenção nesta dissertação, por meio das questões de White, para as similaridades e distinções entre os papéis do sacerdote e do psicoterapeuta, muitas vezes confundidos e incentivados a tomarem um o lugar do outro. Chamamos a atenção para o fato de as manifestações religiosas, assim como a experiência individual e coletiva desta, estarem em íntima relação com as noções de doença, saúde, cura, desenvolvimento da personalidade e adaptação psíquica.

Outra coisa que julgamos importante nesta apresentação e discussão é que ambos os autores apontam possíveis problemas para o ser humano enquanto espécie, considerando a posição consciente do ocidental moderno frente à religião. Dessa forma, a pesquisa aqui discutida também abordará dois problemas com relação ao coletivo, à experiência religiosa, que se tornou algo massificante e inibidora de um amadurecimento ético, trazendo consequências destrutivas e pretensivas, e a necessidade de um olhar para tal experiência, enquanto algo imediato e vivo no indivíduo.

1. Apontamentos históricos para o diálogo entre C. G. Jung e Victor White

Neste capítulo, estão expostos, de maneira breve, alguns aspectos históricos referentes aos dois autores em questão, neste trabalho. Primeiro, é desenvolvido um breve comentário sobre Jung, considerando a construção de sua Psicologia Complexa e os Encontros de Eranos, que se referem à sua psicologia num estágio maduro e apurado, em contato com outros campos da experiência humana. É nesse contexto, de diálogo e conexão com outros campos do saber, que se insere a colaboração com White.

Em seguida, são tratados alguns pontos sobre a arriscada posição política e ideológica em que White se colocou, ao aproximar o pensamento católico tradicional com a psicologia moderna. Essas breves considerações históricas deixarão alicerces para entender as questões e intenções de ambos, frente a uma possível colaboração.

1.1. C. G. Jung, Eranos e o desenvolvimento da Psicologia Complexa

Jung foi o criador do sistema psicológico comumente chamado de Psicologia Analítica, e que foi posteriormente nomeado, em função de seu método, modelo teórico e sentido, de “Psicologia Complexa” (*Komplexe Psychologie*). Jung emprega o termo Psicologia Analítica pela primeira vez em 1911, para diferenciar sua teoria, em processo de construção, da expressão anteriormente utilizada por Bleuler: “psicologia profunda”. Insatisfeito com esse termo, pois estava ligado a um interesse exclusivo pelo fenômeno inconsciente, Jung caracterizou como “analítica” aquela psicologia interessada tanto na consciência quanto no inconsciente ou, melhor dito, nas relações existentes entre essas duas instâncias da psique. Além disso, Jung emprega o termo, também, para diferenciar sua abordagem da psicanálise de Freud e da psicologia individual de Adler. A partir de 1930, e seguindo uma sugestão de Toni Wolff, em seu texto *Introdução aos conceitos básicos da Psicologia Complexa (Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie)*, Jung passa a utilizar a expressão Psicologia Complexa para diferenciar a perspectiva teórica e cultural do seu pensamento da sua aplicação clínica, que seria a Psicologia Analítica.

O termo “Complexa” não está ligado de forma alguma à teoria dos complexos, embora em algumas traduções apareça a expressão Psicologia dos Complexos, para se referir à teoria de Jung; o uso dessa expressão não se sustenta, pois estaria reduzindo a teoria de Jung a uma teoria da consciência e do inconsciente pessoal, o que não é o caso. “Complexa” está diretamente relacionada ao termo *complexidade*, uma psicologia das funções complexas (de acordo com o prefácio de Jung ao livro de Kranefeldt, vol. IV das *Obras completas*; e também o prefácio ao livro de Robert Aldrich, vol. XVIII das *Obras completas*). A Psicologia Complexa está suportada por duas ideias: um relativismo epistemológico e uma necessária visão relacional da psique. Nesse sentido, argumentou Jung (1931/2011): “A psicologia de que se necessita deve ser uma psicologia das funções complexas, isto é, uma psicologia que não reduz as complexidades da mente a seus elementos hipotéticos [...]” (§. 1.298). Ainda: “[...] fica patente que minha atuação de investigador no campo da psicologia constitui até agora em acabar com uma situação de simplicidade – que chegava a monotonia [...], e chamar a atenção para a complexidade inconcebível da psique” (JUNG, 1930/2011, §. 763).

No seu ensaio *Psicologia do inconsciente*, Jung (1942/1983) explica que a Psicologia Complexa faz referência enquanto título para seus “ensaios teóricos” (§.191). Como esta dissertação discute aspectos teóricos da psicologia de Jung, utilizamos nela, como já evidenciado, a expressão do próprio Jung – Psicologia Complexa – para referenciar sua psicologia.

A ideia da Psicologia Complexa vai se delimitar mais claramente a partir da participação de Jung em Eranos, esse ambicioso espaço para o estudo comparativo do humano. Um verdadeiro diálogo interdisciplinar se estabelece entre o pensamento de Jung e outras ciências – história da religião, filosofia, teologia, antropologia, história da arte, ciências naturais etc. A palavra Eranos³ deriva de *eroté* ou *eorté*, serviço divino, sacrifício, festa religiosa ou solenidade, e de *erotis* ou *eortis*, oferta divina ou festa sacrificial. O essencial da palavra é o sentido de divisão, compartilhamento do alimento, solidariedade.

³ Para aprofundamento da palavra Eranos, Eranos como fenômeno cultural e a participação de Jung, ver: *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, de R. Bernardini (2011).

Em 1933, a holandesa Olga Fröbe-Kapteyn propõe o Eranos⁴ em Ascona-Moscia, na Suíça Italiana, próximo ao lago Maggiore. O termo foi sugerido pelo historiador da religião Rudolf Otto, que, além de sugerir o nome, inspira Olga com o subtítulo do seu projeto *Local de encontro entre o Oriente e o Ocidente (Begegnungsstätte für Ost und West)*, fornecendo alguns nomes de pessoas que poderiam participar das reuniões; infelizmente, Otto não pôde ver o projeto se realizar, pois faleceu em 1937.

O grupo Eranos se reunia para discutir questões relacionadas ao estudo da religiosidade e da espiritualidade, e se constituiu em torno de um diálogo interdisciplinar, com intelectuais das mais diversas orientações de pensamento. Os encontros aconteciam durante um período de oito dias, e uma de suas características era que todos os participantes mantinham uma vida comunitária, além de realizarem todas as atividades juntos, com ênfase na abertura do diálogo e do debate. A cada ano, um novo tema era proposto, e cada intelectual convidado tinha duas horas para sua apresentação. Dentre os nomes que participaram dos encontros, podemos destacar – além de Jung – as figuras de Paul Tillich, G. van der Leeuw, Marie-Louise von Franz, Richard Wilhelm, Alain Daniélou, D. T. Suzuki, Karl Kerényi, Mircea Eliade, Jacob von Uexküll, entre outros.

No projeto Eranos, que se inicia em 1933 e continua até hoje (apesar de uma cisão ocorrida em 1988 e de dois grupos diferentes se fixarem, a Fundação Eranos e a Associação Amigos de Eranos), é possível estabelecer algumas etapas de seu desenvolvimento. Estaremos, aqui, citando aquelas que correspondem ao período de participação de Jung⁵, seja como palestrante ou meramente como ouvinte: a primeira fase, de 1933 a 1937, caracterizou-se por uma abordagem comparativa entre as tradições espirituais do Oriente e do Ocidente. A segunda fase, de 1938 a 1946, teve um aumento de pensamento junguiano e se caracterizou por um único tema, arquétipo, e um estudo

⁴ Além do Eranos proposto por Olga Fröbe-Kapteyn, dois outros grupos podem ser localizados anteriormente, o primeiro ligado ao físico matemático James Clerk Maxwell, um grupo de pensadores ligados à Universidade de Cambridge (final do século XIX) e, no começo do século XX, um outro grupo ligado ao teólogo protestante Gustav Adolf Deissmann, em Heidelberg, e as reuniões mensais giravam ao redor da temática histórico-religiosa. Um participante importante desse ciclo foi o sociólogo Max Weber.

⁵ Jung apresentou 14 conferências. Esteve ausente, por motivo de saúde, em 1944 e em 1947; em 1949, 1950 e 1952, esteve apenas como ouvinte.

comparativo, e sua relação com as tradições ocidentais e orientais. Uma terceira fase, de 1947 a 1962, caracterizou-se como um ambicioso programa de antropologia da cultura, centrada na ideia do homem interior⁶.

Além de participante fundamental do fenômeno Eranos e da construção da Psicologia Complexa, Jung foi quem pensou a análise didática (prática recorrente da psicoterapia hoje), integrou os primeiros pilares da institucionalização psicanalítica, participou da compreensão moderna da esquizofrenia e de outras formas de psicose, reconhecendo a causação psíquica destas (SHAMDASANI, 2005, p. 16). Alguns de seus conceitos são utilizados não somente pela comunidade científica e psicológica, como também pelo senso comum, como é o caso dos conceitos “introvertido” e “extrovertido”.

A psicologia de Jung foi e continua sendo muito criticada pelos acadêmicos e cientistas, por seu aspecto religioso, que em muito se aproxima de algo metafísico; por outro lado, também recebe críticas da parte de filósofos e teólogos como alguém que “psicologizou” a religião. Sobre essas críticas, Jung (1954/1980, p. 448) se posicionou:

Considerar um enunciado metafísico como processo psicológico não implica absolutamente que ele seja meramente “psíquico”, tal como meus críticos se comprazem em dizer. Como se o termo “psíquico” expressasse algo universalmente conhecido! Será que ninguém ainda percebeu que ao empregarmos a palavra “psique” estamos indicando simbolicamente aquilo que se poderia imaginar de mais obscuro? Faz parte da ética do pesquisador o poder confessar o ponto que seu saber chega ao termo. Este termo significa o começo de conhecimentos mais altos.

No período entreguerras, no ano de 1931, Jung conhece Wolfgang Pauli, que, assim como Victor White, veio a manter um extenso pacote de cartas (de 1932 até 1958, ano da morte de Pauli) com alguém de outro campo do conhecimento, nesse caso, com a Física. Essa relação foi importante para o desenvolvimento da noção de complementaridade entre consciente e inconsciente, como também para o desenvolvimento da Teoria da

⁶ Agradecemos Armando de Oliveira e Silva pelas informações e indicações, a respeito do termo Psicologia Complexa e sobre os Encontros de Eranos.

Sincronicidade, que veio a público em 1952, ano também em que ambos publicaram em colaboração *A interpretação da natureza e da psique*. Em 1945, Jung recebe a primeira carta de Victor White, vindo a conhecê-lo no ano seguinte, em 1946, quando White vai visitá-lo, na Suíça.

1.2. A posição antimodernista da Igreja Católica e Victor White e sua intenção de uma síntese entre o pensamento católico e a Psicologia Moderna

Victor White foi um padre dominicano inglês, que levou em consideração a noção tomista de que cada ciência – no sentido medieval do termo – tem seu modo próprio de razão e compreensão, mas que todas levam a uma única verdade, a Deus. Como ele mesmo afirmou: “(São Tomás) sabia que toda verdade vem de Deus e leva até Deus, e fechar os olhos ao novo saber é repudiar um patrimônio Católico” (WHITE citado por LAMMERS, 1994, p. 51).

A Igreja, no século XIX e início do século XX, evitava que o pensamento cristão fosse influenciado ou mesclado às noções filosóficas modernas de que o mundo exterior, objetivo e transcendente não é passível de apreensão direta, como a realidade divina; algo diferente da noção de Aquino, que entendia o mundo como algo que o intelecto tem a possibilidade de apreensão, sendo o intelecto um dom divino. O papa Pio X, no sentido de ir contra as correntes filosóficas e teológicas modernas, lançou o *Decreto do S. Ofício “Lamentabili”* e a Encíclica *“Pascendi dominici gregis”*, em 1907, e o juramento antimodernista *Motu próprio “Sacrorum antistitum”*, em 1910, em que consta que:

[...] sustento com plena clareza e sinceramente professo que a fé não é um cego sentimento religioso que emerge dos esconderijos do subconsciente, por impulso do coração e inclinação da vontade moralmente formado, mas verdadeiro assentimento do intelecto à verdade recebida de fora, pela auscultação, pela qual cremos ser verdadeiro tudo o que foi dito [...]. (DENZINGER, 2007, p. 760).

Em meio ao movimento antimodernista da Igreja Católica, White produziu, em proximidade com a experiência moderna, mais especificamente

com a Psicologia Complexa, elaborando trabalhos que apontavam não somente os aspectos racionais e transcendentais da alma, mas, também, em concordância com sua corrente de pensamento, os aspectos irracionais e sensíveis com relação a Deus, considerando a posição científica moderna. Nessa época, o pensamento cristão apresentava três correntes principais, o Movimento Oxford, com uma tendência neoescolástica, sendo uma resposta antimodernista e uma volta às tradições ortodoxas e dogmáticas; a Teologia de Princeton, nos movimentos evangélicos; e um terceiro movimento, que procurava preservar o pensamento tradicional católico, porém reinterpretá-lo em paralelo com as descobertas científicas modernas, com a história e com as experiências sociais (LIVINGSTON, 2006, p. 2). Parece que White se encaixou nesse último movimento.

White trouxe à tona o que São Tomás chamou de “conhecimento afetivo”, reconhecendo nos ensinamentos desse santo que não é somente pela dedução e abstração de conceitos metafísicos, tidos como objetivos, que podemos nos aproximar da realidade e de Deus, mas também pela experiência interna e subjetiva. Diz Lammers (1994, p. 56) que:

O que White entendeu teologicamente pelo termo “experiência”, e a evidência que ele encontrou de um recurso implícito à experiência na teologia de São Tomás, é explorado num grande ensaio em três partes, “Tomismo e ‘Conhecimento Afetivo’”, publicado por *Blackfriars*, em Janeiro e Abril de 1943 e Setembro de 1944.

E continua: “Sua interpretação sobre o pensamento de Aquino enfatiza movimento dinâmico mais do que forma, focando a subjetividade humana, e permite um conhecimento a respeito de Deus na experiência direta da alma” (LAMMERS, 1994, p. 57). Weldon (2010) afirma que White abriu este diálogo entre a teologia católica e o pensamento de Jung pelo “caminho que ele fez teologia. [...] utilizou o Tomismo de uma maneira específica, ou seja, ele foi um tipo particular de Tomista” (p. 175).

Na tentativa de abarcar o conhecimento tradicional católico pelo viés da Psicologia Complexa, White se colocou numa difícil posição, de um lado era

malvisto e lido com suspeita pela Igreja, a qual representava, e de outro lado, devido a disparates verbais e epistemológicos, também não se sustentou dentro de tal campo psicológico. Ainda que enfrentando dificuldades políticas dentro da Igreja, e problemas na assimilação de princípios fundamentais da psicologia de Jung, ainda assim White buscou e pensou uma síntese entre essas duas concepções de mundo; síntese esta que, conforme Lammers (1994, p. 90), ele viveu.

Mesmo antes de se envolver e refletir sobre os ensinamentos católicos, em aproximações com conceitos da psicologia moderna, White (1937/1956) já pensava no dogma como algo em desenvolvimento, como algo em movimento, “vivo” e “dinâmico” (p. 195). Ele entendia que o magistério da palavra e a Revelação não ocorrem meramente por uma teoria mecânica, que “Jesus não compõe catequismo algum, nenhuma *Suma teológica*: ele demanda fé, não em um sistema teológico ou em uma série de proposições, mas nele mesmo; não em meras palavras, mas na Palavra” (WHITE, 1937/1956, p. 190). A redenção através de Cristo não deve ocorrer por mera imitação ou imputação de regras e palavras, mas em se tornar um com ele:

A verdade de Deus não é uma filosofia especulativa; nem o Velho ou o Novo Testamento são uma história com a qual alguém pode consentir com desapego impessoal. Seu próprio conteúdo demanda um assentimento vivo: uma entrega, de tal modo que não podemos fingir ter apreendido até termos realizado isto em nós mesmos. (WHITE, 1937/1956, p. 191).

Com o velho mundo em guerra, White inicia, em 1940, uma cobrança para com as autoridades pelo fim da guerra e o cessar das mortes de civis, enquanto a Igreja mantinha uma posição apaziguadora, mas sem um envolvimento ativo nas decisões governamentais e militares. Ora ela se mantinha de um “lado” da Europa, ora do outro, revelando o que White chamava de “maquinações”, mantendo o povo em “um estado de infantilismo” (WHITE citado por LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 312-313). Nesse período, ele parece ter desgostado daquilo que ele desfrutava e defendia, a

teologia católica. Numa nota de uma leitura que realizou em 1954, em São Francisco, sob o título de *Good and evil*, ele lembrava:

Sou por profissão um teólogo. Mas um teólogo que... algo aconteceu. De repente, ou talvez, não tão de repente, teologia deixou de ter qualquer significado para mim: não podia colocar minha mente sobre isto, ou qualquer coisa que tivesse a ver com isto, exceto com horror, aborrecimento e repugnância. Vocês devem imaginar que era algo muito sério para acontecer a um teólogo. Outros teólogos e pastores de forma alguma foram capazes de me tirar desta dificuldade. Então fui forçado a me voltar para os psicólogos. Não tinha, até então, interesse particular algum pela psicologia, mas tinha lido certo tanto de Freud e Jung, e tive um pressentimento de que o método e aproximação de Jung podiam ter algo que dissesse respeito à minha condição. (WHITE citado por WELDON, 2007, p. 16).

Por ocasião, então, de uma crise quanto ao seu papel enquanto um teólogo católico, White, por indicação de seu amigo, o filósofo e teólogo Donald MacKinnon, procurou atendimento psicológico com John Layard, um analista junguiano. Começa, nesse momento, a ter um contato mais profundo com o pensamento e a experiência da psicologia de Jung, agradando-lhe escutar a forma como esse pensamento lia as escrituras, além de considerar a interpretação dos sonhos uma exegese (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 314). A partir de 1942, tece aproximações entre as observações de Jung e o mito da Queda da humanidade, psicoterapia, moral e ética; escreve, então, *Algumas orientações da religião sobre a Psicologia Analítica (Bearings of Religion on Analytical Psychology)* e apresenta o texto, em outubro, na *Guild of pastoral psychology*, numa mesa presidida por Layard.

A versão publicada dessa apresentação levou o nome de *Fronteiras da psicologia e da teologia* (*Frontiers of Theology and Psychology*), iniciando, assim, suas publicações e escritos, na tentativa de aproximar não somente a prática “de cura das almas” (WHITE, 1942, p. 22) com a psicoterapia, mas, principalmente, a psicologia desenvolvida por Jung e o pensamento Cristão. Além desta, ele publica também *São Tomás de Aquino e a psicologia de Jung (St. Thomas Aquinas and Jung's Psychology)* (1944), *Psicoterapia e ética*

(*Psychotherapy and Ethics*) (1945) e *Pós-escrito (Postscript)* (1945). Com o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, o correio internacional volta a funcionar e White envia esses escritos para Jung, em cinco de agosto desse ano.

É bom destacar que White começou suas aproximações com a psicologia moderna nos anos 1940, porém a intenção de uma síntese entre o tomismo e a ciência já era algo que aparecia em seus escritos nos anos de 1930. Lammers (1994) traz uma citação de White, de 1932:

O Tomista moderno visa integrar todas as descobertas modernas e realizações científicas, tudo o que é verdadeiramente valioso e permanente no pensamento pós-medieval, na síntese Tomista, pelo bem do homem e pela glória de Deus: em resumo, fazer pela nossa era o que São Tomás fez pela sua. (WHITE citado por LAMMERS, 1994, p. 71).

2. Questões tratadas nas cartas (1945-1948)

Em 1945, White pronunciava palestras e proferia aulas com tópicos relacionados à psicologia de Jung, e treinava para ser um analista, o que o deixou, como vimos, sob suspeita pelas autoridades eclesiásticas, em Roma. Em três de agosto de 1945, ele envia uma carta, na qual parabeniza Jung pelo seu septuagésimo aniversário e informa o quanto a psicologia deste tem sido aceita, estudada e praticada, na Inglaterra. Solicita, também, que Jung leia os seus escritos enviados juntamente com sua carta, para que, assim, seus desentendimentos, no que concerne ao modelo teórico de Jung, sejam esclarecidos. Ele faz esse pedido, pois tais escritos, conforme ele afirma nessa carta, tratam da psicologia de Jung de “um ponto de vista Católico” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 3).

Em outra carta, datada de dez de outubro, White continua com seu interesse de que Jung lance alguma luz sobre sua exploração, dentro do campo da psicologia, reconhecendo a “inadequação de sua experiência no lado psicológico” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 15). Em seguida, ele relata um pouco de seu trabalho enquanto professor e padre dominicano, confessando que tem “se encontrado mais e mais compelido a expor o *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino em termos psicológicos e com constante

referência a sua vasta relevância e implicações psicológicas” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 16).

White também demonstrou sua simpatia pelos problemas que Jung encontrava, no que diz respeito aos teólogos e filósofos, alegando que se depara com as mesmas dificuldades, e indagou:

Apesar das balelas (*lip-service*) pagas a São Tomás de Aquino, sua concepção magnífica (tanto, eu penso, semelhante à sua própria) da autonomia relativa das várias ciências, diferenciadas por seus métodos e suas “formas características de raciocínio” (*rationes cognoscibiles*), parece ter sido largamente esquecida em nossos dias. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 17).

Jung responde, primeiramente, em vinte e seis de setembro, agradecendo White e explicando que ainda não havia tido tempo de ler os artigos. Em cinco de outubro, Jung responde o pedido de White. Nessa carta, Jung se mostra surpreendido pelo até então desconhecido padre, pois este entendeu:

[...] algo do que o problema da psicologia significa em nosso mundo presente. Você enxergou as enormes implicações disto. Não posso te contar o quanto estou satisfeito de conhecer um homem, um teólogo, consciente o bastante do peso de minhas opiniões com base num estudo cuidadoso de meus escritos! Isto é realmente uma ocasião rara. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6).

Diante dessa surpresa e do que Jung chamou de uma “ocasião rara”, este diz que White é para ele um “corvo branco” (*white raven*) (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6). Com relação a esse “apelido”, outros autores deram algumas suposições. Os próprios editores das cartas indicam uma expressão alemã usada para ilustrar algo raro, tal coisa é “um corvo branco” (*ein weisser rabe*) (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6); além de fazerem referência à figura bíblica de Elias sendo alimentado por corvos (I Reis 17: 1-6). Weldon (2007), além de supor sobre a possibilidade de o apelido estar relacionado à figura de Elias, apontou o fato de que, nessa época, Jung estava

escrevendo, a partir de tratados alquímicos, o *Mysterium coniunctionis* (1957/2010). Ela chama a atenção para a imagem do corvo branco na alquimia, um símbolo de estado ideal num processo de transformação, nesse caso, Jung pode ter visto em White a possibilidade de “transformação da imagem do Deus Ocidental” (p. 49).

Fato é que Jung, ao abordar o cristianismo a partir de sua psicologia, foi criticado por repudiar tal crença, como alguém que subestimava a religião cristã. Jung reconhecia que seu conhecimento dentro do campo teológico era menor do que os proferidos e defendidos por seus críticos, como fica claro neste trecho da carta de 22 de setembro de 1944, a H. Irminger: “Em vez dessa crítica descabida, preferiria ter a colaboração de um católico culto, que corrigisse com sensatez e boa vontade minha maneira teologicamente insatisfatória de expressão, de modo que eu pudesse evitar tudo o que parecesse, mesmo remotamente, uma crítica ou subestima da doutrina da Igreja” (JAFFÉ; ADLER, 2002, p. 355).

Em 1945, Jung – então com setenta anos, se recuperava de cinco meses de internamento por complicações no coração e nos pulmões, após ter quebrado a fíbula – tinha reduzido consideravelmente suas atividades profissionais e se dedicava ao seu último grande trabalho, sua “*opus magnum*” (HANNAH, 1976, p. 284), o *Mysterium coniunctionis* (1957/2010). No início desse escrito, a respeito da união dos opostos, Jung escreveu, a partir de uma série de gravuras alquímicas, o *Rosarium philosophorum*, um escrito sobre a relação terapêutica e seu desenvolvimento, considerando o processo de individuação, sob o título de *Psicologia da transferência*, publicado em 1946.

No ano seguinte, em 1946, em carta de primeiro de abril, White expressa sua vontade de ir até a Suíça conversar com Jung, a que este responde informando que seria bom se White fosse visitá-lo em agosto, avisando:

Estarei no campo, na parte superior do lago de Zurique, onde possuo um pequeno lugar campestre. Se você é um amigo da vida simples terá aqui o conforto que precisa. Se seus gostos forem um tanto fastidiosos você achará lá um pouco rude. Para ter uma ideia: eu mesmo preparo minha refeição, corto a minha lenha e cultivo minhas próprias batatas. Mas você terá uma cama

decente e um teto sobre sua cabeça, e teremos bastante tempo para discutir qualquer coisa sob o sol. [...] Mas devo alertá-lo de trazer algo velho e batido, para que você poupe suas roupas boas, e um par de calçados leves para o caso de velejarmos no lago. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 32).

Esse local é a Torre em Bollingen, um local simples que Jung construiu para ficar mais retirado, onde ele recebia apenas pessoas mais próximas, algo que mostra o apreço que já havia desenvolvido por White. White vai visitá-lo, então, em 1946, participando também do décimo quarto encontro de Eranos, que, nesse ano, teve o tema “Espírito e natureza”, em que Jung apresentou *O espírito da psicologia*, que, posteriormente, ampliado, viria a ser *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, publicado em 1947, compondo hoje o volume VIII/2 das obras coletadas. No final desse ano, Jung sofreu outro ataque cardíaco, ficando em casa se recuperando, e voltando a suas atividades no verão de 1947.

Em 1947, Jung convida White para se apresentar em Eranos, pedindo: “Não se esqueça dos anjos e suas hierarquias. Eles são muito interessantes para nós” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 97). Quando Jung se referia a essas imagens, ele estava fazendo referência às imagens arquetípicas, por isso o interesse que White tratasse disso em Ascona. Jung havia escrito na carta de vinte e três de Abril de 1947:

Não estamos acostumados com isto (psicologia medieval de São Tomás) como os seus colegas estão. Ademais, um gênio como São Tomás, que leva em consideração a ação de anjos e demônios, será aceito com grande atenção, já que isto nos fornece a chance de entender como uma mente medieval aborda o problema moderno do inconsciente coletivo. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 84).

Também, nesse ano, Jung informa White sobre a fundação do Instituto de Psicologia Complexa (*Institut für Komplexe Psychologie*) – que, contra a vontade de Jung, acabou tendo seu nome, Instituto Jung de Zurique –, convidando White para ser um dos fundadores, o que ocorre no ano seguinte.

White apresentou duas palestras, em 1947, em Eranos, *A concepção aristotélica de psique* e *Concepção de São Tomás sobre revelação* (artigo que White enviou para Jung, em oito de março de 1947). Essas falas, revisadas, compõem hoje os capítulos seis e sete do seu livro *Deus e o inconsciente*, sendo *Aristóteles, Aquino e o homem* e *Revelação e o inconsciente*, respectivamente. No ano de 1947, o tema de Eranos foi “O homem”.

Também em dezembro de 1947, White foi para os EUA, onde ficou instalado, em Nova Iorque, até setembro de 1948, proferindo uma série de palestras e entrevistas sobre a psicologia de Jung. Ele retorna para Oxford com muito pesar: “Confesso que não estou desfrutando nem um pouco a ideia de deixar os U.S.A. e retornar para a Inglaterra e voltar novamente para os arreios, e para a velha rotina e responsabilidades. Eu realmente gostaria imensamente de ficar por aqui [...]” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 124).

Ainda nos EUA, em vinte de fevereiro, White apresenta, no Clube de Psicologia Analítica de Nova Iorque, a palestra *Notas sobre o gnosticismo*, que ele volta a apresentar no Clube de Londres, em dez de dezembro do mesmo ano. Em três de janeiro de 1948, ele enviou essa palestra para Jung, que responde em vinte e um de maio: “Estou muito agradecido por sua excelente palestra sobre o Gnosticismo. Admirei muito seu julgamento equilibrado e sua íntegra avaliação do assunto, que tem sido muitas vezes representado por um ponto de vista incorreto e mal-entendido por toda a sorte de preconceitos compreensíveis e incompreensíveis” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 118-119). Essa palestra também compõe o capítulo onze do livro *Deus e o inconsciente*, com o título *Gnose, gnosticismo e fé*. Ele também se apresenta no Clube de Psicologia Analítica de São Francisco, em vinte e três de abril de 1948, com a palestra *O problema do analisante católico* e publica, n’*O bem comum: uma revista de religião, política e cultura*, o artigo *O analista e o confessor*. Esse último é o capítulo nove de *Deus e o inconsciente*; nas palavras de Jung, “[...] uma exposição notavelmente limpa da diferença entre os dois métodos” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 131).

Lammers (1994) identificou a discussão entre White e Jung em três níveis – epistemológico, hermenêutico e doutrinário –, cada qual levando ao nível seguinte. Afirma que, embora observemos, já no nível epistemológico,

diferenças na formação filosófica de cada um, alega ser “mais complexa a teoria do conhecimento de White” (LAMMERS, 1994, p. 21), que “tentava juntar autoridades teológicas clássicas – Escritura, razão, credo, tradição – com a autoridade da experiência subjetiva (Kantiana)” (p. 23); em contrapartida à “epistemologia neo-Kantiana de Jung” (p. 21). Para ela, nesse período inicial da troca de correspondência entre White e Jung, houve mútuo entendimento sobre questões da experiência subjetiva e sobre a alma, “parecendo representar um genuíno encontro de mentes” (LAMMERS, 1994, p. 35), que circulou “em torno de uma relativa observação filosófica básica com potentes ramificações” (LAMMERS, 1994, p. 75).

Agora, o que se segue nesta dissertação, para dar conta de seu objetivo principal, é a apresentação e discussão sobre as questões e pretensões de White e Jung, nos quatro primeiros anos (1945-1948) de sua correspondência.

2.1. As intenções e questões de White

O que White tratou nas cartas, nesses quatro anos iniciais, e que aparece em seus escritos, aulas e palestras, pode ser compreendido basicamente em dois eixos: a) da forma de entendimento e b) do que é entendido; ou, sobre o método e também sobre o objeto. Nesse sentido, White aborda as diferenças entre o clérigo e o psicoterapeuta, tanto no seu método, quanto na sua ocupação; abordando, também, as diferenças e concordâncias, nesse sentido, de objeto e método, entre Aquino e Jung. Reconhecendo as limitações da Psicologia Analítica, enquanto uma práxis fundamentada na esfera científica, ou dentro de um dito empirismo; e, também, baseado na noção de Tertuliano de que a natureza da alma é cristã – *anima naturaliter christiana* –, White propõe um complemento metafísico ou um “transempirismo”, como uma ajuda do clérigo para o psicoterapeuta.

Dentro do segundo eixo, o do objeto, White apresentou e discutiu, nas cartas e em escritos sobre os constituintes e estados da alma, tecendo aproximações entre Aristóteles, Aquino e Jung. Refletiu sobre a meta da vida humana, considerando a revelação, redenção e graça. Observando a alma por esse viés, ou por esse conjunto de vieses, ele questionou se a cisão, no homem moderno, e a renegação de Deus, no inconsciente, não seria resultado

da dicotomia kantiana, ao invés de um unilateralismo racional e moral, como pensou Jung.

Essas questões, sobre o entender a alma, e sobre a própria alma, se desenrolam a partir do interesse de White em realizar uma síntese entre a Psicologia Complexa e o sistema de São Tomás. Ao que parece, nesses anos iniciais da colaboração com Jung, seu projeto de abordar a *Suma*, de São Tomás, ocorreu com bons frutos, para o debate entre a religião e a psicologia.

2.1.1. Concordâncias e distinções entre o clérigo e o psicoterapeuta

Na correspondência, principalmente nesse início, entre 1945-1948, White traça paralelos entre a psicoterapia e algumas questões do clero. Em 1946, ele comenta sobre uma diferença na questão transferencial para o clérigo, em relação ao psicoterapeuta, de que esta:

[...] é um problema maior para o clérigo do que para o médico (“protegido” como ele usualmente é pela sala de consulta, horas de consulta, recepcionista – e honorários!), e nós (clero) de alguma forma parecemos largamente ter perdido o senso de ser capaz de “resolver” ou “carregar” isto – com os resultados mais deletérios para ambos, nós mesmos e nossos “rebanhos”. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 30).

Paralelos entre o psicoterapeuta e o clérigo são tratados diretamente no texto *O analista e o confessor*, no qual White (1948/1982b, p. 173) concluiu:

[...] embora confissão sacramental e análise psicológica sejam duas coisas completamente diferentes, possuindo dois propósitos diferentes, porém relacionados, o propósito de um acontece (*per accidens*) de às vezes ser alcançado através do outro. Mas quando a prevenção, ou mais raramente a cura, da psicose resulta ocasionalmente da confissão sacramental, isto surge da atividade humana consciente envolvida. Se, no entanto, graça divina e perdão são atingidos por vezes através do processo de análise psicológica, isto pode vir somente da resposta do paciente ao misericordioso pacto rompido com Deus, por meio da vida interior de sua alma.

White (1942) questiona se a religião seria causa da neurose ou se a ausência dela estaria ligada à presença de uma neurose. Apresenta as posições metodológicas e interpretativas entre Freud, Adler e Jung, concordando com esse último. Ele notou que “não é demais dizer que, enquanto que para Freud religião é um sintoma da doença psicológica, para Jung a *abstinência* da religião é a *causa* raiz de toda doença psicológica adulta” (p. 4). Em 1944, White (1944, p. 210) discorreu:

A crença de que o transtorno mental e o espiritual são independentes um do outro evita muitos problemas para os profissionais no tratamento de qualquer um deles; mas é tão insustentável pela teologia católica da *gratia perficit naturam* (graça aperfeiçoa a natureza) como foi provado ser doentia e desastrosa terapêuticamente.

White (1942) afirma que um paciente, que sofre de uma neurose, possui sua religião “deslocada”, incapacitando a consciência dessa pessoa em realizar ou deixar acontecer a “função transcendente e integrativa”. Ele conclui:

Ocasionalmente, uma análise profunda e bem-sucedida é mais como um retiro religioso do que o mais religioso dos retiros, por focar a demanda mais profunda, particular e exata; por ser menos estereotipada, menos convencional, mais comvente, mais pessoal, mais imperativa. (p. 6).

No final desse ensaio, White (1942) diz que, na “cura das almas”, o clérigo deve ser “o canal da graça divina, proclamar o Evangelho da reconciliação e reparação, administrar os significados da graça nos Sacramentos” (p. 23), enquanto que o papel do psicoterapeuta é “interpretar, consideravelmente de forma objetiva, sem buscar impor qualquer padrão de vida pronto, o material fornecido pelo paciente e acompanhá-lo em suas viagens psicológicas”.

A prática e teoria do confessor, que embasa seu proceder frente ao fiel, diferem quase que diametralmente à postura e ao entendimento do

psicoterapeuta, frente ao doente. Seria, para White (1948/1982b), um erro um atuar a partir do campo teórico-prático do outro, assim como achar que a confissão pode ser um substituto para a cura do transtorno mental, através da psicoterapia (p. 164). Ele alerta para o cuidado em não se assumir ingenuamente o papel um do outro. O teólogo, enquanto pastor, padre, conselheiro ou ministro, não deve deixar sua função de representante da palavra sagrada e do evangelho tentando ser um psicólogo; assim como o psicólogo não deve deixar sua postura científica e assumir um papel de pregador (WHITE, 1944, p. 210).

White (1948/1982b) demonstra que o procedimento e o caráter de um processo psicoterapêutico não possuem uma formulação predeterminada, e o curso do processo segue por livres associações, sobre o material espontaneamente gerado pelo inconsciente.

Exatamente como uma análise irá proceder, no que exatamente ela consistirá, qual parte dela será assumida pelo analista, qual será pelo paciente, o que alcançará ou não e qual caminho será seguido: nada disso pode ser determinado com antecedência. O ponto de partida da análise, seu desenvolvimento, seus procedimentos e seus termos, serão determinados pelo material que irá emergir da própria análise, pela reação do paciente e pela perícia do analista. (WHITE, 1948/1982b, p. 164).

Já por outro lado, confissão é predeterminada, já sabendo de antemão, confessor e quem confessa, como se deve proceder.

Com notável contraste, graças a séculos de efetiva prática e reflexão teológica, os ingredientes do sacramento da penitência são ordenadamente e definitivamente resolvidos. Tais ingredientes, com seus nomes técnicos, são familiares à maioria dos Católicos, a partir de sua própria catequização. O Católico instruído “vai” ao confessionário sabendo exatamente bem o que irá acontecer; o que ele terá que fazer e como o confessor irá proceder. (WHITE, 1948/1982b, p. 165).

Além dos devidos procedimentos se diferenciarem numa análise psicológica e numa confissão, além de numa o paciente estar relativamente confortável e relaxado, enquanto que na outra ele se prostra de joelhos, na análise trata-se, conforme White (1948/1982b), de um mal que a pessoa sofre (*malum poenae*), e na confissão de um mal que a pessoa realizou (*malum culpae*). Ele notou que a confissão lida com uma postura e escolha consciente, e a psicoterapia lida com a perturbação da consciência por parte de conteúdos inconscientes, o que reflete diretamente nas questões transferenciais. Ele observou que:

[...] as palavras de perdão pronunciadas pelo padre: são os elementos específicos e determinantes que fazem o sacramento da penitência ser o que é, o eficaz sinal de reconciliação com Deus, sendo também o autêntico remédio para o mal que é a “matéria remota” do sacramento. Nada desta espécie é encontrado na análise psicológica. Alguma semelhança muito superficial pode-se suspeitar em certos casos em que a reconciliação é efetuada com alguma *imago* projetada sobre o analista. Mas não terá nenhum “remédio” exceto na medida em que a transferência é resolvida, em que é retirada e assimilada pelo próprio ego consciência do paciente. (WHITE, 1948/1982b, p. 168).

A confissão se constitui de três aspectos, a “matéria remota”, a “matéria aproximada” e a “forma”. A forma é o perdão, as palavras proferidas pelo sacerdote, que garantem a reconciliação com a graça divina; a matéria aproximada são os três atos que fazem parte da confissão: a confissão, a contrição e a satisfação. Não vamos nos ater aos detalhes dessas questões, pois fugiremos do foco deste trabalho, importando-nos, para compreender a citação do parágrafo anterior, que a matéria remota é o “do que se trata”, qual foi ou quais foram os pecados cometidos.

Para White (1948/1982b), do ponto de vista católico, o pecado (*malum culpae*) é a “causa última” do infortúnio (*malum poenae*); o pecado leva à desarmonia e à desordem do estado natural de graça.

Na relação entre pecado, infortúnio, graça e moral, os campos práticos do psicoterapeuta e do clérigo começam a se sobrepor. Na elaboração da “matéria remota”, a pessoa que se confessa desloca o centro de sua

personalidade para algo maior e mais além do que ela mesma, influenciando, muitas vezes, na dissolução de uma postura unilateralmente egoica (WHITE, 1948/1982b, p. 170-171). Pode-se considerar, também, que, num processo psicoterapêutico, para sanar o infortúnio e a repetição do pecado, faz-se necessária a tomada de consciência, que inclui assumir uma responsabilidade ética por suas escolhas (WHITE, 1948/1982b, p. 171).

A prática da confissão, no sentido de uma relação com o inconsciente, pode ser – como aponta White (1948/1982b) – um preventivo contra a formação de estados neuróticos (p. 171), e a análise psicológica pode possibilitar um trabalho de reparação, frente à graça de Deus. Ele afirmou que Jung “também comentou sobre as similaridades, ambas em seus modos e nos seus resultados, dos fatores de cura e experiências na análise com o que a crença religiosa reconhece como sendo os efeitos das operações da graça divina” (WHITE, 1948/1982b, p. 173).

No escrito de 1945, *Psicoterapia e ética*, White trata da psicoterapia como algo que inevitavelmente traz e trata de implicações espirituais, morais e convicções religiosas. Dessa forma, ele chama a atenção para a postura do psicoterapeuta, quando este intenta uma neutralidade moral e religiosa; no caso, algo impensável. As posições morais e religiosas do psicoterapeuta, ou que ele recebe, projetadas pelo paciente, assim como suas escolhas de valor cultural e ético, influem diretamente no rumo da psicoterapia. Com os apontamentos sobre a questão da posição religiosa e moral na psicoterapia, White (1945) considera que, no neurótico, sua religião “é precisamente um dos elementos ou fatores na desordem: é precisamente o não cumprimento desta função de integração e coordenação, [...] sua religião pessoal está infectada com a desordem” (p. 292).

Conforme White (1945), a noção de uma neutralidade moral e religiosa acarreta uma série de atos grotescos, em prol da “cura”, como a relação sexual entre analista e analisando ou sugestões para divórcios, reflexos da ausência de uma postura moral e religiosa (p. 287). Outro problema dessa suposta neutralidade religiosa é a sua falsidade em si, pois White, em concordância com Jung, admite que, na busca pela cura ou transformação da personalidade, está presente a implicação do aspecto religioso.

Para uma aproximação entre Aquino e Jung, inicialmente, White (1944) também esclareceu questões, pertinentes aos paralelos entre o clérigo e o psicoterapeuta, do método e do objeto, com relação a ambos (p. 213). Para ele, tanto Aquino quanto Jung partem dos mesmos dados, “os únicos dados disponíveis, o funcionamento presente da psique humana” (WHITE, 1944, p. 213). A diferença está na maneira como tais dados são tratados; sobre isso, ele discorre:

São Tomás é um filósofo; percebendo os fatos ele argumenta sobre suas causas, observando atos ele infere potência – ele *infere* a psique, a alma em si mesma. Enquanto um filósofo, seu interesse é com a *explicação* do fenômeno. Tal não é o papel de Jung; repetidamente e rigidamente ele tem negado isto. Para ele, com razão, dentro dos limites de sua metodologia empírica, a psique não é uma conclusão estabelecida, mas um postulado. Observando o mesmo fenômeno, seu interesse primário não é com a explicação racional, mas com os problemas práticos da doença e da saúde; com a coordenação e equilíbrio das partes com uma visão de saúde e completude. (WHITE, 1944, p. 213).

Para White, então, o clérigo e psicoterapeuta diferem na forma de lidar e entender a condição humana, diferem nos métodos e nas intenções primárias de seu trabalho de cura, mas que, em sua visão, os dois concordam no que seria a meta da alma. Ele viu que tanto a visão psicológica de desenvolvimento psíquico, quanto a visão de redenção, levam unicamente à graça divina. Mas reconheceu que o psicoterapeuta, sendo um cientista, estava impossibilitado de trabalhar a partir de enunciados metafísicos ou entendimentos além daqueles determinados pela realidade psíquica. Assim, ele propôs que o clérigo ajudasse com um complemento metafísico o esforço de observação e experiência da meta humana.

2.1.2. O “suplemento metafísico” ou um “transempirismo” para a Psicologia Complexa

White elegeu para suas aproximações, e síntese do sistema tomista com a ciência moderna, a psicologia de Jung, em contrapartida a Freud, Adler e os comportamentalistas. Elogiou o posicionamento filosófico de Jung, alegando que “não são somente os teólogos e filósofos que têm falhado em apreciar seu rígido e austero empirismo” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 19). Ele concordou com os postulados propostos por Jung, na observação dos fenômenos psíquicos, como libido e inconsciente coletivo, porém reconheceu também a limitação da autorreferida esfera empírica em que este se encontrava. Igualmente em concordância com Jung, e baseado em Tertuliano, White reconheceu, na alma, a natureza dos símbolos religiosos, como são encontrados no cristianismo. White também se pautou em Aristóteles e Aquino, para tecer explicações sobre a psique, apontando inclusive formulações baseadas em observações empíricas de ambos. Mas ele sugere:

[...] que menos em *suas próprias* esferas empíricas que Aristóteles e São Tomás têm algo a oferecer para a psicologia analítica, do que em *suas próprias* esferas da filosofia e teologia transempírica. Suas contribuições, como eu as vejo, são para suplementar e complementar, mais do que suplantar, os achados e métodos da psicologia moderna. (WHITE, 1947/1982a, p. 84).

Possuindo uma proximidade aparentemente íntima entre os dois sistemas de pensamento e experiência, o da Psicologia Complexa e do Católico, reconhecendo que Tertuliano e Aquino observaram as “operações divinas” também no “interior da alma”, White vê a possibilidade de um complemento metafísico para tal campo psicológico. Ele escreveu que “os achados e técnica da Psicologia Analítica (Psicologia Complexa) confirmam o ensinamento Cristão tradicional, ao invés de se opor a ele, e que tal ensinamento, por sua vez, pode fornecer o amplo complemento metafísico para a teoria e prática de Jung” (WHITE, 1942, p. 15).

White (1847/1982a) afirma que os postulados da psicologia de Jung, como libido, inconsciente e psique, transcendem a observação empírica, como

também há a impossibilidade de uma posição puramente empírica em argumentar sobre transcendência das imagens e processos da psique (p. 84). A psicologia pode pensar suas hipóteses através de observações empíricas, porém, em algum momento, ela terá que desenvolver e definir suas formulações e postulados, sendo “impossível interpretar o fenômeno psicológico mais simples sem ao menos implicar suposições transempíricas” (WHITE, 1947/1982a, p. 85).

A partir do reconhecimento de que, em camadas não tão profundas da psique, há sedimentada a experiência e imagética cristã, White (1942) sugeriu que o psicoterapeuta deveria levar em consideração o trabalho do teólogo. Disse ele que Jung apresentava grande intuição, porém, no que dizia respeito ao pensar conceitual fora do seu âmbito de reflexão, este se mostrava um amador (p. 17). Perante a posição de Jung frente a Deus, ele comentou:

Uma questão básica que precisa ser esclarecida diz respeito a suas objeções a um Deus absoluto, uma ideia que ele visivelmente compreendeu muito mal e, conseqüentemente, rejeitou totalmente – com o resultado que, profundamente esclarecedor como ele pode ser em relação às formas e símbolos religiosos e sua função nos processos psicológicos, a própria essência da relação religiosa é raramente apreciada, ou mesmo suficientemente considerada, ao menos em seus escritos publicados. (WHITE, 1942, p. 17).

Entender a psique como um sistema energético, chamar a força motriz desse sistema de libido, supor uma matriz inconsciente para tal energia e afirmar que isso seja a existência, para White são inferências a partir do ego e do reconhecimento do não eu, mas redundam em inferências (WHITE, 1947/1982a, p. 99).

White – na longa carta de 23 de outubro de 1945 – responde a uma nota de Jung (referente à nota 42 do seu livro *Psicologia do inconsciente*), em que este explica como entende e reconhece Deus, enquanto uma imagem psicológica e, portanto, relativa. Levando em conta o quanto essa definição é mal interpretada por leitores de fora da esfera psiquiátrica, Jung pede a White para lê-la. Nessa nota, Jung (1916/1991) explica que ele desenrola suas

reflexões e conclusões sem a pretensão de fazer declarações “aliadas ao transcendentalismo” (p. 307), que se posiciona na “teoria da cognição, estabelecida por Kant”. Portanto, para Jung, a existência é determinada pela realidade psíquica, sendo a psique “a própria existência” (JUNG, 1939/1980a, p. 18). White respondeu:

Deixando de lado a questão de qual significado expressões espaciais sobre “para fora” e “para dentro” podem ter em relação à psique (que, como você diz, “pode ser *considerada* como um sistema *relativamente* fechado” – *Contributions*, p. 6) – há alguma garantia para este tipo de afirmativa sobre *existência*? Parece-me que nem há, nem pode haver... (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 19).

2.1.3. Fé, gnose e imanência divina

Lendo a história da cultura ocidental, Jung analisou que o cristianismo se tornou cindido em duas correntes de experiência, sobre a imagem e o entendimento a respeito de Deus e do homem. Uma dessas correntes, a escolástica, seguiu pela via da razão, de um Deus uno e ao mesmo tempo trinitário, entendendo a Trindade como um símbolo arquetípico da expressão masculina, do espírito, em que não havia a “corrupção” do quarto elemento, da matéria (JUNG, 1940/1980). A ideia conceitual e racional de Deus, um Deus transcendente, para Jung, impossibilitou o europeu, a partir da Idade Média e culminando no Iluminismo, de experimentar o outro caminho dessa cisão, do Deus subjetivo e imediato da experiência imanente, possibilidade esta que ele viu nos sistemas gnósticos (JUNG, 1931/1983, p. 7).

Para Jung, até então, a filosofia escolástica, como o sistema tomista, renegaram muitos dos aspectos tidos como divinos no inconsciente, e que, após os gregos, quem manteve essas imagens próximas da consciência no ocidente foi a alquimia. É importante notar que a religião, para Jung, é a observação da consciência sobre as imagens que brotam do inconsciente, sendo para ele, portanto, uma função psíquica integrativa entre a consciência e os conteúdos de caráter numinoso que brotam do inconsciente (JUNG, 1939/1980a).

Por outro lado, White (1948/1982a) chama a atenção para a importância de entender melhor a questão da gnose e do gnosticismo, que Jung compreende como um dos primórdios da experiência psicológica moderna e outras formas de pensamento, para destacar “o contraste entre a ‘fé que é essência da religião Ocidental’ e a experiência psíquica e o conhecimento” (p. 192). Primeiro, ele reconhece que não havia uma gnose no sentido de uma seita, mas sim uma profusão de movimentos no segundo e terceiro séculos, da Era Cristã, que se proclamavam gnósticos.

Dessa forma, White (1948/1982a) diferencia gnose de gnosticismo, não sendo o primeiro algo exclusivo dos movimentos gnósticos, que representam o segundo. Ele demonstra que os antigos gregos e judeus, assim como alguns pensadores medievais e contemporâneos seus, podiam ser considerados gnósticos, por buscarem o conhecer. Mesmo dentro da Igreja Católica, havia padres, como Clemente de Alexandria, que praticavam a gnose, entendendo o praticante como o “sábio maduro, contemplativo, Católico” (p. 194).

Devemos lembrar que a palavra “gnose” é simplesmente uma palavra Grega que significa conhecimento; é semelhante ao Sânscrito *jnana*, ao Latim *cognoscere*, ao Inglês *I know*. Um gnóstico, portanto, é um Conhecedor: aquele que sabe, ou clama saber, coisas desconhecidas (= inconscientes) da generalidade do homem. (WHITE, 1948/1982a, p. 194).

White continua indagando se os grandes filósofos antigos eram gnósticos, assim como os cientistas, mas conclui que estes seguem pela via da sensação e do intelecto, enquanto que os gnósticos, no sentido do termo que principalmente Jung utiliza, seguem – por valorizar as emanções inconscientes – a fantasia e a intuição.

[...] todo escrito verdadeiramente gnóstico é a suposição da possibilidade de liberação (deste mundo, da matéria), não pela fé, amor ou obras, mas primariamente, e tão somente, pelo conhecimento – conhecimento daquele tipo do “intuitivo” introvertido que nós vemos ser a gnose, entendo como Jung a “intuição” como a “percepção pela via do inconsciente”. (WHITE, 1948/1982a, p. 197).

Além de os gnósticos se caracterizarem por várias seitas distintas, White (1948/1982a) os reconhece como um movimento “esotérico, sectário e (no sentido Grego) aristocrático” (p. 197), sendo a humanidade dividida entre os iniciados ou praticantes, e o resto. Também dividiam em duas partes a realidade: uma, o mundo da Matéria, que é “Caos, hostil, inerentemente mau” (WHITE, 1948/1982a, p. 198); a outra parte, o local de onde saímos, do Pleroma, “a Totalidade, o Tudo” (WHITE, 1948/1982a, p. 198). O movimento gnóstico enxergava, então, a matéria e a própria vida, nesse sentido, como algo ruim, como um peso, o lugar onde caímos depois de sairmos de nossa casa, do mundo do espírito. Havia, então, um foco, por assim dizer, no mundo interior e nas visões que dele emanavam, ao mesmo tempo em que experimentavam o mundo externo como algo ruim, ao que White (1948/1982a) chamou de “uma racionalização do unilateral, uma atitude introvertida” (p. 199). Essa leitura do gnosticismo, conforme Segal (2010), é contrária à leitura de Jung, ainda que dentro de uma “interpretação Junguiana” (p. 172). Conforme Segal (2010), a leitura de Jung foi uma leitura equivocada, tanto no sentido psicológico, quanto no sentido de considerá-la predecessora da alquimia e de sua própria noção de adaptação psíquica.

Continuando sobre o sectarismo da realidade pregada pelo gnosticismo, White (1947/1982b, p. 137) explanou sobre Aquino:

Não é por nada que São Tomás se juntou à Ordem dos Pregadores, que vinha a combater o esotérico, dualístico Gnosticismo Albigensiano que equiparava visão espiritual com bondade e santidade, e matéria – especialmente sexo e ocupações mundanas – com maldade e pecado.

White (1948/1982a) utiliza um mito gnóstico sobre o começo de tudo e criação das coisas, para ilustrar que, de fato, as “visões” ou elaborações alegóricas do gnosticismo estavam mais para um pensar filosófico e conceitual, do que para um desenvolvimento imagético ou mítico (p. 201). E que, por outro lado, contrariamente ao que Jung afirmava, o catolicismo, como o próprio nome diz *kath holon* (católico, para todos e Tudo em todos), por meio da noção de

encarnação, graça e revelação, considera e abarca o humano como um todo, o espírito e a carne.

O testemunho apostólico, ao contrário, foi para efeito que Jesus era ele mesmo o Logos, não um inferior Aeon, mas o *Nous* coigual com o Todo-Pai, e que ele foi feito carne e habitou entre nós no tempo e no espaço – o mundo do fato e da sensação. O mistério escondido da existência foi manifestado precisamente no espaço, tempo e história, no campo dos sentidos externos. (WHITE, 1948/1982a, p. 208-209).

Também, ao contrário do que Jung argumentava, a escolástica, dessa forma, não excluía a gnose, ela “é parte e parcela dos dons para *Ecclesia* de fé” (WHITE, 1948/1982a, p. 210). Ou seja, para o católico, tanto o amor no mistério, quanto a busca por conhecê-lo fazem parte, juntamente com a fé, a esperança e a caridade, da união com Deus. Na carta de 21 de maio de 1948, Jung elogia a aula que White havia enviado, *Notes on gnosticism*, e responde que, para ele – Jung –, fé é o equivalente de respeito, sendo o respeito “involuntário, é um ‘datum’ de natureza irracional” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 119). Jung esclarece que seu respeito não é específico para o dogma cristão, também o é pelos “ensinamentos básicos do Budismo”, pelas “ideias fundamentais do taoismo” e por “certos aspectos do Islã” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 119). Diz, ainda, que respeita mas não entende, embora tenha afirmado que seu trabalho “é essencialmente uma tentativa de entender o que os outros aparentemente podem acreditar” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 119).

White responde, na carta de primeiro de junho de 1948, que ele sente um respeito involuntário, sim, pelo budismo e pelo taoismo, mas que não enxerga nenhum mistério nesses sistemas, sendo estes “sensatos, sensíveis e racionais”; e diz não conseguir colocar qualquer fé nisso (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 125). Como dito anteriormente, a união com Deus, para o pensamento católico, faz-se pelo amor, pela fé e pelo conhecer o mistério. Então, ele cita Santo Anselmo: “Não busco entender na condição de que devo acreditar, acredito na condição de que devo entender” (LAMMERS;

CUNNINGHAM, 2007, p. 125). Diz, nessa carta, que, para ele, buscar Deus é “somente ser capaz de coordenar Pistis (fé) e Gnosis (conhecimento), ou – digamos – ‘Acredito porque é impossível’ (*Credo quia impossibile*) e ‘Indago sobre o impossível’ (*Quaero quod impossibile*)” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 125).

No seu texto *Tomismo e o “conhecimento afetivo”*, de 1943, que citamos aqui indiretamente por Lammers (1994), White explora em São Tomás uma outra maneira para conhecer Deus, fora a apreensão intelectual da divindade transcendente, o “conhecimento afetivo” (*cognitio affectiva*). Assim, Deus não é somente aproximado “objetivamente” pelo intelecto, mas também de maneira subjetiva e imanente.

Estes dois tipos de conhecimento (pela razão e pelo sentimento), White explica, são distintos em Aquino, mas não conflitantes; de fato, eles não entram em conflito, pois ambos levam a alma até Deus, no qual toda verdade é uma. De acordo com São Tomás, conhecimento afetivo conecta a alma a Deus tão bem quanto ou senão melhor que o conhecimento racional, porque aquele envolve a pessoa como um todo por meio do amor. (LAMMERS, 1994, p. 59).

Não é somente a noção de fé, gnose e imanência divina que White demonstra não estar de acordo com os argumentos de Jung, no que ele se refere a um possível unilateralismo racional, na escolástica. White concordou que no europeu moderno havia uma cisão entre fé e razão, mas não a partir do cristianismo católico e, posteriormente, no protestantismo, mas sim a partir da renascença, mais especificamente a partir da crítica de Kant.

2.1.4. Deus no inconsciente: unilateralidade racional ou dicotomia kantiana?

White ainda indaga, reconhecendo a forte posição kantiana de Jung, se a cisão no europeu moderno, que banuiu Deus do campo da razão e da sensação, não estaria ligada à dicotomia kantiana.

Ainda me pergunto, o quão longe a dicotomia Kantiana não é causa e sintoma das neuroses do homem moderno? As “duas realidades” não implicam uma

profunda ruptura na psique; e quando “Deus” foi banido da “Razão Pura” e totalmente divorciado do campo da Sensação, Ele não foi compelido a deslizar para a inconsciência e se tornar, primeiro, puramente irracional, depois uma função antirracional e até mesmo patológica? (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 18).

White volta a fazer referência, na carta de 31 de outubro de 1946, à dicotomia kantiana como causa e sintoma das neuroses modernas, acrescentando, também, ser uma possível causa da cisão entre espírito e natureza. Relata ter gostado do possível tema, a “ciência natural”, para o encontro de Eranos do próximo ano, e faz duas sugestões. Primeiro, que o Dr. Sherwood Taylor – historiador da ciência e curador, na época, do Museu de História Natural Ashmolean – fosse convidado para apresentar algo da história da ciência natural, descrita por uma visão não kantiana. Depois, sugeriu que alguém apresentasse uma fala sobre Aristóteles, também não sobre uma visão kantiana, alguém que pudesse demonstrar que “a descontinuidade do método científico moderno, em relação ao *autêntico* pensamento Grego & Medieval, de modo algum é tão marcado quanto os detentores da ‘mythe scientiste’ amam manter” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 40).

Pensando a partir de viés não kantiano, White levanta a possibilidade de utilizar o conhecimento tomista, na práxis da psicoterapia:

Minha pequena experiência em psicologia tem me ensinado a apreciar o valor *terapêutico* de (por exemplo) São Tomás de Aquino em contraste com Kant e os pós-kantianos. Para ele, “aquele que todos chamam de Deus” (*quod omnes dicunt Deum*), mantendo-se super- (ou, se você preferir, extra) racional é necessariamente implícito (SUMA, I. ii. 3) e imanente (I. viii) “naquilo que é conhecido pelos sentidos” (*quod sensu constat*), além de ser somente expresso no símbolo (I. i. 8) e na analogia (I. xiii), e ser o objeto presente (embora não necessariamente à consciência) de todo Amor e Desejo. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 118).

Porém, White entendeu que a mentalidade medieval puramente não conjugava mais com o espírito moderno, a não ser como tese para a tentativa

de uma síntese. No trabalho de Jung, em que White afirmou ter encontrado uma “ponte transcendente” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 19) para a “dicotomia Kantiana”, para que a modernidade não seguisse, necessariamente, pelos caminhos de Aquino, pelos caminhos da mentalidade medieval. White não convida somente Jung e Aquino para pensar a alma e seus constituintes, seu movimento, estados e meta, também utiliza, no seu constructo teórico, Aristóteles.

2.1.5. Constituintes e estados da alma: aproximações entre Aristóteles, Aquino e Jung

Numa tentativa de olhar a história e o desenvolvimento da consciência moderna, de um ponto de vista não kantiano, e sintetizar esse olhar com os achados e desenvolvimentos teóricos da Psicologia Complexa, White traça uma série de paralelos e junções simbólicas, conceituais e de processos dos ensinamentos e pensamento cristão, com a noção de psicoterapia, doença mental e adaptação psíquica de Jung. Aponta que, para o teólogo, é difícil não reconhecer na “libido indiferenciada de Jung algo muito parecido com o *‘naturale desiderium’* de Aquino; nas figuras dos símbolos arquetípicos da Mãe a *Ousia* Divina indiferenciada; em seus ‘benignos’ e ‘terríveis’ aspectos, a Primeira e a Segunda Eva” (WHITE, 1942, p. 14).

White (1942, p. 7) entra em concordância com a formulação teórica sobre uma energia indiferenciada – a libido, para Jung, em contrapartida à de Freud, identificada com o desejo de incesto – e discorre que a:

[...] libido é atualmente realizada em Deus, ou que nestas manifestações múltiplas há a indicação de uma aspiração inata – um *naturale desiderium* – por Deus [...] energia amorfa é sinônimo de *actus purus*, e *actus purus* (sob um nome ou outro) é, como os teólogos naturais têm apontado, o que o homem chama de Deus.

Em 1944, White explica que “neste *amor* (de Aquino), ou *libido*, encontra-se implícito um ‘desejo natural’ pela posse de Deus – uma

conclusão que o próprio trabalho empírico de Jung constantemente sugere e confirma, mas é incapaz de estabelecer” (p. 214).

Com relação à aproximação que White fez, nesse início de colaboração com Jung, no que concerne à libido e ao ato puro, Lammers (1994) enxergou aí um engano. Primeiro porque a primeira das cinco vias de São Tomás, para saber sobre a existência de Deus (AQUINO, 2001, p. 164), aponta para o “fato” de que todas as coisas que se movem o fazem em potência e tiveram um primeiro motor, que é o *primum movens* de todas as coisas, nesse caso, Deus. Por isso, São Tomás entende Deus como ato puro, pois ele é puro movimento, absoluto, simples e perfeito, não sendo potência em nada; as coisas e criaturas, sim, são em potência para seu ato. Já a libido de Jung, conforme aponta Lammers (1994), é desenvolvimento, é inacabada, mórfica e pura em potência, além de carregar em si a experiência da contradição moral. Mas, ao que parece, o que White quis, ao estabelecer tais paralelos, foi demonstrar que há um princípio regulador das incongruências humanas, de um lado o princípio compensatório de Jung e, por outro lado, a graça divina. Além do que, a libido inconsciente se expressa em sintomas, fantasias e sonhos, expressa-se por imagens e símbolos, assim como a Revelação, para São Tomás.

White ainda destacou, em Aquino, outras instâncias que fazem parte ou influem na alma, seus estados e movimento, que não diretamente Deus. Na carta de 19 de janeiro de 1947, ele relata que está preparando uma palestra, para março, sobre a concepção de revelação, para Aquino, dizendo que “esta é mais uma questão fascinante do ponto de vista da psicologia analítica, sendo também extraordinário o quanto ela tem sido negligenciada mesmo pelos tão chamados Tomistas” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 68). Para ele, essa questão da revelação está aquém dos teólogos modernos, a saber, que a interpretação de Aquino para os sonhos e as fantasias repousam de um lado sobre os processos biológicos, e por outro nos agentes pessoais (anjos e demônios) e nos agentes impessoais (a influência e os movimentos dos astros).

Essa aula se torna um escrito, com título *A concepção de revelação de São Tomás*, que White envia para Jung, em cinco de março de 1947. Jung sugere, então, como exposto anteriormente, que White apresente essas

explicações de São Tomás, que, para ele, são uma forma de compreensão e imaginação medieval sobre o inconsciente coletivo. Então, ainda em 1947, White apresenta essa palestra no encontro de Eranos, sendo publicada no *Eranos Jahrbuch*, do mesmo ano; também no *Dominican Studies* e em francês no *L'Année théologique*. Em 1952, é publicado como o capítulo sete do *Deus e o inconsciente*, sob o título de *Revelação e o inconsciente*.

É interessante notar que nas cartas, e assim como em seus escritos e aulas, White destacou em Aquino fatores que influem na alma. Ele apontou para o fato deste reconhecer que, em paralelo aos processos biológicos, existem os fatores de ordem pessoal e de ordem transcendental, e que tais conclusões conjugam com as observações da psicologia moderna.

Podemos ser tentados a rejeitar toda esta ideia de causação espiritual tão bem quanto de causação mecânica na formação da fantasia como inteiramente alienada da experiência moderna e do conhecimento científico. Porém, isto pode ser superado ao lembrar que a psicologia profunda testemunhou traços de agentes pessoais e intencionais quanto impessoais e mecânicos no fenômeno no qual atribuí o que esta metodologia empírica compele a chamar de “o inconsciente” [...]. (WHITE, 1947/1982b, p. 122-123).

Além do conceito de libido e das manifestações inconscientes, relacionadas aos sonhos e à fantasia, White (1942) também correlaciona o que ele chamou de “mapas de Jung a respeito da psique” (WHITE, 1942, p. 14) com os “sucessivos ‘estados’ da natureza humana – *integra*, *lapsa*, *reparata*, *glorificata*” da “teologia tradicional”.

A condição humana é um rompimento do estado original de inocência, o *integra*, passando então para uma existência a partir do pecado original, o *lapsa*. Com o batismo, começa o trabalho de expiação ou reparação da graça perdida, o *reparata* – que depende da intenção ou do perdão de Deus e não somente do esforço humano –, para, após a morte, encontrar-se totalmente em sua luz, o *glorificata*. No processo de reparação, não só aquilo que constitui o humano vai se tornando integral, mas também como reflexo, o social (WHITE, 1942, p. 20).

Integra é o estado primeiro de total identificação ou contato com Deus, de imersão absoluta na graça divina. Ele explica que na teologia esse primeiro estado também é chamado de “*estado de natureza integral*” ou “*de justiça original*” ou “*inocência*” (p. 20). Nesse estado, está estabelecida a identificação absoluta com Deus:

A condição original do homem é chamada de estado de “justiça original”, na medida em que era uma condição de harmonia e proporção balanceada: em primeiro lugar, do próprio homem com Deus, e depois, como consequência disto, dos constituintes da natureza humana entre eles mesmos, do homem com homem na sociedade; do homem com o resto da criação [...]. (WHITE, 1947/1956, p. 134).

Num ato de soberba, o homem coloca suas intenções em desacordo com a justiça divina, em que partes da personalidade e da sociedade tornam-se desintegradas e autônomas em “vários meios e graus” (WHITE, 1942, p. 21), caracterizando, pelo pecado, o “*estado de natureza caída*” (p. 19 e 20). Ele descreve como a “rebelião contra Deus (i.e., a substituição de Deus pelo ego individual como o centro da personalidade) é necessariamente a desarticulação da integridade e harmonia do ‘homem natural’” (WHITE, 1942, p. 21). A fonte da graça é rompida, assim como é abalada a relação entre humano e Deus, os constituintes da alma entram em desarmonia, e essa desordem atinge o meio social. White (1947/1956, p. 134) explica:

Procurando ser como Deus, conhecendo o bem e o mal, tentando ser o mestre de sua própria fé, se recusando a aceitar a justiça “vertical” de Deus por si mesma, usurpando o Senhorio Divino, a fonte da justiça (*Fons iustitiae*); o homem traz inevitavelmente a desarmonia no interior da própria criação, um estado de injustiça no “plano horizontal”.

Essa desarmonia nos constituintes da alma, reflexo da *hybris* do humano perante a ordem divina, White correlacionou com o transtorno mental, configurando uma diminuição ou rompimento do contato com a graça de Deus, em que se tornam autônomas as partes desintegradas. Nota-se, novamente, a

importância da questão religiosa com relação à neurose, em que ele escreveu que "obviamente o fato de o paciente estar sofrendo de uma neurose é indício de que sua religião está envolvida na desarticulação (dos constituintes psicofísicos com a graça de Deus)" (WHITE, 1942, p. 5).

Ainda pautado na "teologia tradicional", White (1942) aponta outro estado da natureza humana, o estado de *reparata*; um segundo aspecto, em contrapartida à *lapsa*, da condição humana. Ele chama a atenção para o fato de que esse estado de reparação é um processo contínuo, durante a vida. Ele escreveu que a "Cristandade Católica entende isto (a reparação) como um processo progressivo, começando no Batismo, continuado e desenvolvido na vida Cristã, mas nunca totalmente consumido neste mundo" (WHITE, 1943/1956, p. 22).

O efeito da progressão ou do processo de reparação é entendido por White como uma transformação, a integração dos constituintes da carne e do espírito humano à graça divina; a cura da neurose e reintegração. Esse processo de integração, ou de se estar cada vez mais próximo da graça divina, é um contínuo durante toda a vida cristã, o *glorificata*, só sendo definitivamente concluído após a existência. No processo de reparação, o esforço humano, ou a atuação do ego, vai até certo ponto, o restante acontece por meio do perdão divino, ou a partir do inconsciente; sendo uma participação em dois sentidos.

White (1942) aponta a "aceitação e o sacrifício como caminhos indispensáveis para a reparação" (p. 21), mas afirma que esse processo de "reparação, redenção, deve ser a realização da graça de Deus, e não puramente um 'trabalho' humano" (p. 21). Concluindo, não é somente pelo esforço e pela intenção do homem, mas também pelo perdão divino, num movimento que envolve as duas instâncias, humano e Deus.

Na compreensão dos estados da alma, do seu balanço e movimento, White (1944, p. 216) também utiliza a psicologia de Aristóteles, aproximando este a Jung:

Para ambos igualmente, embora em linguagens diferentes, o caminho final é o caminho da aceitação e integração consciente do inconsciente; fazer o instinto participar no logos. [...] Jung reafirma não somente a transformabilidade do

instinto, mas que o instinto é concebido para ser transformado, e que nele está o caminho para a integração da personalidade.

White (1947/1982a) lembra que, para Aristóteles, a psique não é um postulado ou um conjunto de formulações hipotéticas, mas um fato em que sua compreensão, embora não imaginativa ou mitológica, é lógica; sabendo, todavia, que não se trata de uma entidade puramente racional. Ele cita a definição de psique para Aristóteles: “A primeira enteléquia (ato ou realização) de um corpo natural em potência para receber vida, por exemplo, de um corpo orgânico” (ARISTÓTELES citado por WHITE, 1947/1982a, p. 90). A psique, dessa forma, pode ser compreendida por processos e partes, que em si são definidas aqui em ato e potência, o que implica considerações metafísicas e dialéticas, quanto à consideração de fatos observáveis (WHITE, 1947/1982a, p. 95-96). A combinação de ambos os métodos e conclusões, da pura metafísica e das ciências naturais, concebe o humano como um todo, na “definição Aristotélica, sendo o princípio anímico do corpo, da totalidade do homem, e não mera parte dele” (WHITE, 1947/1982a, p. 97).

Ainda sobre Aristóteles, White demonstra uma contradição natural à ética humana, demonstrando que surgem duas posições contraditórias: a ética individual subordinada à ética social e a finalidade do humano enquanto livre em suas ações. Manter-se em uma ou em outra se mostra impraticável, ao mesmo tempo em que uma atitude, em direção a uma posição, gera invariavelmente a anulação da outra. Aristóteles “oscila entre a visão de que o bem, mesmo do homem individual, é pelo bem do altíssimo, a parte divina no homem; e a (incompatível humanamente falando) visão de que isso é o bem da completude racional e do *animal* social” (WHITE, 1944, p. 217). White (1947/1982a) afirma, ainda: “Devemos lembrar que Aristóteles é antes e acima de tudo um rigoroso lógico, e a força da lógica poderia levá-lo somente às antinomias que a razão pura – sem revelação – é incapaz de resolver, por serem inerentes à natureza humana como a conhecemos” (p. 100).

Inferindo potência e ato à existência e seus processos, Aristóteles chegou à conclusão de que a psique carrega em si contradições e antinomias, sendo o equilíbrio de suas partes a *eudaimonia*, a boa vida. Porém, esse

equilíbrio e essa dissolução da contradição entre a autorrealização, o bem comum e as paixões, não acontece em última análise pela intenção humana, mas sim por um dom Divino. Esse dom divino é entendido por Aquino como a revelação e a obra de Jesus Cristo, é isso que “traz a resposta à contradição humana que Aristóteles tinha tão destemidamente investigado e exposto (WHITE, 1947/1982a, p. 104). Ele apresenta a graça divina como meta da existência humana e seus efeitos de reparação e cura. Ele afirma que “somente o poder divino e a graça *podem* solucionar as contradições inerentes a qualquer ética natural, teleológica” (WHITE, 1944, p. 217).

White enxergou nos sistemas de compreensão psicológica de Aristóteles, Aquino e Jung pontos de ligação em suas inferências, deduções e postulações sobre o fato observado, a existência. Para eles, na opinião de White, existem instâncias constituintes da psique, numa relação de balanço e equilíbrio entre elas; em Aristóteles e Aquino, os constituintes se regulam se aproximando do ser absoluto ou do ato puro, em potência no ser humano; enquanto que, em Jung, os constituintes se regulam por uma relação compensatória entre os elementos opostos. O equilíbrio entre a razão, as paixões e o social, ou a extinção da contradição dessas instâncias da alma, é fornecido pela graça de Deus e seu perdão. Esse processo de reparação, de se tornar um com Deus novamente, juntamente com as noções de revelação e encarnação, parecem ser o ponto nodal da síntese de White.

2.1.6. Revelação, encarnação e reparação: a meta da existência

Todo o projeto inicial de White em expor o sistema de São Tomás, pela via teórica da psicologia de Jung, seus tratados nas cartas e nos seus escritos, sua explanação teórica e apontamentos para a prática da cura, gira em torno de um tema principal: a relação de homem com Deus. White havia percebido, na Psicologia Complexa, o reconhecimento da esfera divina sob conceitos modernos, como libido, Self e inconsciente, e todo o dinamismo e a expressão que esses constructos teóricos abarcam. Os movimentos vivos por trás desses nomes estabelecidos cientificamente parecem estar em paralelo com o desenvolvimento da simbólica e do pensamento cristão, representando, para ele, a natureza da alma. Como Tertuliano notou, a alma é cristã por natureza –

anima naturaliter christiana – não no sentido de uma elaboração intelectual ou de um desenvolvimento cultural tradicional, mas que aquilo que está na matriz da alma, que é de sua natureza, expressa-se e funciona pelos mesmos símbolos que compõem o cristianismo.

Para White, houve, por parte de Jung, uma inédita proclamação dos pontos explanados por Tertuliano, em relação a uma possível naturalidade cristã da alma (WHITE, 1942). Na nota 17, subsequente a essa colocação, White explica que Tertuliano reconhecia uma naturalidade ou algo de primal na alma, “simples e rude, não aculturado e impensável” (citado por WHITE, 1942, p. 26), que gerava noções e imagens básicas para a crença Cristã. Ele aproxima essa ideia da formulação de Jung sobre o inconsciente e suas emanções, que dão expressão natural ao mito cristão, em contraposição às conceituações construídas pelo ego.

Jung vai mais além e diz que esses mesmos símbolos vistos na alma, por Tertuliano, como a cruz, a trindade, o homem divino e seu fim trágico, são expressões psíquicas que, conforme leituras etnográficas, remontam anteriormente à Era Cristã. Mas ele afirma que é no cristianismo que esses símbolos e imagens, e o que elas englobam, encontram um desenvolvimento mais apurado, “uma marca e plenitude de sentido que dificilmente podem ser comparadas às de outras religiões” (JUNG, 1939/1980b, p. 81). Porém, é controverso se a Psicologia Complexa realmente, como White percebeu, trabalha a partir e em direção à centelha divina.

Do ponto de vista católico, o que a psicologia de Jung aponta para o aspecto divino pode, conforme White, ser entendido como questões importantes de tal ponto de vista. Talvez isso tenha representado, pelo lado de White, o principal debate entre a psicologia e a religião.

Na busca por reparação para com a graça de Deus, White viu o processo psicológico de integração entre as instâncias inconscientes e o ego. Onde há, no reconhecimento científico da época, uma relação entre a matéria e o espírito, White enxergou o dogma da Trindade. Aquilo que a psicologia moderna entende por emanções espontâneas do inconsciente, como sonhos, fantasias e imaginação passiva, está, nesse sentido, em paralelo com a noção de revelação discutida por Aquino. A revelação, que se transfigurou, no novo

testamento, na encarnação de Cristo e toda a sua obra, sua expiação, morte e sacrifício, liga-se intimamente com os processos que um indivíduo passa em seu desenvolvimento e adaptação ao meio e às imagens que emanam do inconsciente, que Jung chamou de individuação.

Na carta de primeiro de abril de 1946, White conta que a leitura de *Psicologia e alquimia* tinha sido fonte de muitas reflexões e escreve: “É também enormemente iluminador; e é claro que toda a questão que isto levanta sobre a compatibilidade do ‘processo de individuação’ (se o método é alquímico ou analítico) com o padrão Católico é de importância vital para mim e meus colegas” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 30-31). No escrito de 1942, White reconhece, na colaboração com Jung, um ponto de contato entre a Psicologia Complexa e o pensamento católico que, em sua opinião, mostrou-se muito importante:

Mas é claro que é na Revelação Cristã da natureza e destino do homem, dos efeitos da graça divina na natureza humana, e no modo da reparação (*at-one-ment*) através de Cristo, que podemos encontrar o mais esperançoso ponto de contato entre a Psicologia Analítica e o ensinamento Cristão. (WHITE, 1942, p. 19).

White explicou que a condição de pecado equivale a um estado desintegrado da alma, estado este que não representa uma total desconexão, por assim dizer, com a graça de Deus, com a bondade que é, em sua opinião, inerente à natureza humana. Assim como a psicoterapia, nos moldes de Jung, busca o cumprimento do indivíduo, realizando uma integração com elementos inconscientes, recebendo destes certo potencial de cura, também o é pelo preceito cristão de que a graça aperfeiçoa a natureza (WHITE, 1942, p. 19).

O que está por trás do trabalho de reparação e como ele opera, conforme White (1943/1956), está além da capacidade de apreensão total por parte do intelecto humano, apresentando-se, por vezes, de modo contraditório (p. 96). Mas a tentativa de compreensão desse acontecimento nos mostra que o pecado “arruína a imagem divina e destrói a base da ‘conciliação’ (*one-ment*) primordial do homem com Deus” (WHITE, 1943/1956, p. 100). Essa quebra, ou

rompimento com Deus e sua graça, gera, como discutido no tópico anterior, um estado desintegrado e de contradições, que somente a reconciliação ou reparação (*at-one-ment*) pode sanar.

A graça de Deus só pode ser concebida pelo seu perdão, e não pela ação humana, esta o faz pelo sacrifício, representado pelo filho divino crucificado. White (1943/1956) afirma: “O homem não pode encontrar Deus sem Deus primeiro encontrar o homem; o homem não pode ascender a Deus sem Deus primeiro condescender com o homem, o elevando para si pela sua graça” (p. 103). Aqui, White enxerga uma diferença entre o católico e o protestante, que ele deixa expressa na correspondência aqui tratada.

Na carta de três de janeiro de 1948, White expõe sua reflexão a respeito da opinião de Jung de que o protestante está, de certa maneira, desprovido da tradição católica, que o protege contra as invasões dos conteúdos inconscientes, de que para o protestante “não há confissões, absolvição ou qualquer possibilidade de cumprir uma obra de divina expiação. Tem de digerir sozinho seus pecados, sem a certeza da graça divina, que, por falta de ritual adequado, tornou-se-lhe inacessível” (JUNG, 1939/1980b, p. 86). White enxerga, na posição protestante de “digerir sozinho seus pecados”, uma “terrível HYBRIS escondida” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 114) (grifo no original), que o católico, em sentido contrário, depende de Deus para a dissolução da condição de *lapsa*, que inclui o aspecto natural e “terreno” do humano. Sobre a condição do católico, White afirmou, na carta de três de janeiro de 1948:

O Católico deve reconhecer e aceitar o próprio final, especialmente no próprio final, sua dependência sobre a Terra que propriamente o suporta – mesmo fisicamente: sempre há gravitação! No final, ele deve submeter o espírito através da matéria: o óleo, o pão, o vinho, as mãos e o perdão e a simpatia de seus semelhantes, representando a sociedade terrestre. [...] Encarnação significa que a Graça e a Paz vêm – do Espírito de fato – mas ATRAVÉS dos frutos da terra e dos semelhantes [...]. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 114-115, grifo no original).

Esse balanço – entre o indivíduo, a sociedade e sua porção animal –, que acontece por meio da graça de Deus, White reconheceu na noção de individuação, proposta por Jung, que requer uma série, por assim dizer, de procedimentos. Conforme White (1942, p. 23-24), esses procedimentos casam com o trabalho de reparação e com a obra de Cristo:

A ativação dos arquétipos, o sacrifício da função superior, a aceitação e transmutação da sombra, a transferência da liderança vinda do ego consciência, o aumento da autoconsciência, a humilde aceitação da realidade do “outro lado” da nossa natureza, mais especificamente a busca pela meta da integração em si mesma – todos esses recursos

familiares de um analista “Junguiano”, dirigem-se pela receptividade e pelo princípio integrativo que é a graça de Deus.

Lammers (1994) considera que o sacrifício do ego, em função do Self, exposto anteriormente por White, como uma doutrina de Jung, à qual se soma o conceito de Self, enquanto um complexo de opostos, é “o ensinamento de que o mal é um contrário positivo e igual do bem” (p. 19).

Ao pensar a reparação, invariavelmente nos deparamos, conforme White, com a questão da revelação e da encarnação. Esses dois aspectos conhecidos no mundo cristão também estão, por seu caráter de relação com Deus, e do espírito feito carne ou verbo, ligados às noções modernas de inconsciente. Ao tratar da revelação, Aquino estava se referindo a um acontecimento, no sentido de ser algo fora da intenção humana, ou consciente, algo não produzido pelo intelecto; White (1947/1982b) relaciona esse último com o pensamento dirigido de Jung (p. 108). Com isso, White retira Aquino do campo puramente racional, demonstrando como este, ao se referir às manifestações proféticas, estava se direcionando à fantasia e à imaginação. A consciência no acontecimento da revelação toma um papel passivo, porém sua transmissão é ativa (WHITE, 1947/1982b, p. 115). Além disso, os “modos” como a revelação pode ocorrer são indefiníveis e infinitos.

Não há um modo. O Espírito de Deus sopra onde quer (*The Spirit of God bloweth where it listeth*)⁷, e é anticientífico tentar circunscrever a rica infinidade e diversas operações da autorrevelação de Deus em qualquer categoria humana preconcebida. [...] não é um retrato simples do Deus transcendente periodicamente “invadindo” a ordem natural, conforme a um único esquema estabelecido, e independente das causas, necessidades e fatores naturais. São Tomás encontrou a revelação sendo trazida através das mais naturais e baixas causas, refletida nos processos mais comuns, tão quanto por causas e processos do caráter mais transcendente. (WHITE, 1947/1982b, p. 112-113).

White (1947/1982b) aponta trechos de Aquino em que este observa que a revelação nem sempre é de maneira esclarecida, não sabendo, muitas vezes, para quem a revelação acontece, o que está sendo visto ou escutado, se algo provindo de uma fonte divina e supra-humana, ou se do próprio espírito ou do instinto (p. 109). Assim, para Aquino, a revelação tem mais a ver com a “bondade da imaginação” (*goodness of imagination – bonitas imaginationis*) do que com a “bondade da moral” (*goodness of morals – bonitas morum*) (citado por WHITE, 1947/1982b, p. 109). Em resumo, a revelação não é algo criado ou primariamente abarcado pela razão ou pela moral, mas é sim algo provindo de uma fonte indefinida, não do núcleo consciente.

Pensando sobre a questão da revelação, White (1947/1982b) demonstra como, tanto em Aristóteles quanto em Aquino, a questão dos sonhos era relevante (p. 110). Em Aristóteles, ele aponta o tratado *Sobre adivinhação pelos sonhos*, e em Aquino, além de algumas questões da *Suma*, ele aponta o *De prophetia*. Ele demonstra também, dessa forma, que Aquino, apesar de sua formação, método e uma habilidade lógica e racional, nunca quis que sua teologia substituísse a originalidade da revelação, apesar da tentativa deste em clarificá-la.

Por ser a natureza da revelação de uma origem inteligível, White traça aproximações das noções de não dimensionalidade e estados conscientes como reflexos da realidade subatômica explanadas por Jung, com as reflexões

⁷ *Listeth*, do verbo *list*, no sentido de inclinação ou desejo. É possível que essa frase faça referência à sentença bíblica “o vento sopra onde quer” (João, 3, 8). Do Dicionário de Palavras da *King James Bible* para a palavra *listeth*, “*the wind bloweth where it listeth*” (*John, 3: 8*).

de Aquino sobre a influência dos corpos celestes, anjos e demônios: “Os fatores requeridos que o Professor Jung procura na física nuclear de nossos dias, São Tomás enxergou na astronomia de seu tempo” (WHITE, 1947/1982b, p. 119).

Respondendo à carta de White de 19 de janeiro de 1947, em que este fala sobre sua aula a respeito da revelação, da questão dos astros, anjos e demônios, Jung, que também se correspondia na época com Pauli, respondeu:

Sua psicologia da revelação, a despeito de sua terminologia altamente medieval, coincide com os fatos como os vemos agora. [...] O Inconsciente Coletivo contém a esfera da psicologia pessoal e estes conteúdos característicos retratam a si mesmos no Subconsciente pessoal na forma de personalidades relativamente autônomas (fragmentárias), que correspondem aos anjos e demônios. [...] O caráter impessoal do I. Col. Todavia tem sido amplamente expresso por deuses assim como por planetas e constelações que Paracelsus chamou de “firmamento interior” ou o “Olimpo”. Individuação significa algo próximo de uma relativização do ego, tempo e espaço, ou um desenvolvimento do Self, uma aproximação para com a eternidade e uma contração do espaço. Peculiarmente suficiente, nosso raciocínio psicológico coincide aqui com os princípios explanatórios aplicados aos fenômenos subatômicos. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 70-71).

A revelação é como a retirada ou o descobrir de um véu, uma melhor visualização da face Deus, quando “falamos de revelação divina, é como se quiséssemos dizer que Deus de alguma maneira removesse coberturas e véus de si mesmo” (WHITE, 1947/1982b, p. 116). A revelação funciona, então, no mesmo sentido da graça, significa uma aproximação de Deus ocorrida mais pela intervenção deste do que pela ação do homem.

Deus não é ausente em nós; mas nossas mentes são em maior ou menor grau ausentes dele, e de fato elas se mantêm assim até possuírem a consumação final da revelação que é em si mesma a visão beatífica. [...] em diferentes modos e graus, a visão profética remove os véus que turvam nossas mentes e,

assim falando, reduzem a distância que as separam de Deus. (WHITE, 1947/1982b, p. 117).

O movimento etéreo e os corpos celestes, apesar de influírem na imaginação, sendo esta “*par excellence* o veículo da visão profética” (WHITE, 1947/1982b, p. 123), nós apenas as apreendemos pelo intelecto, através das coisas criadas e dos efeitos finitos. Esse acontecimento, entre uma coordenação da cognição com a graça, da participação do transcendente no tempo e no espaço, ocorre por meio de imagens, que White (1947/1982b) relacionou com a noção de símbolo de Jung.

Símbolo, para Jung, é um acontecimento psíquico imagético que carrega uma porção conhecida e outra desconhecida, quando esgotado ou conhecido, passa a ser um signo ou um conceito (JUNG, 1946/2009, p. 366). O símbolo é a expressão de formas do funcionamento psíquico, tendo um aspecto formulado de conhecimento e de valor, mas também um aspecto estético e irracional.

O inconsciente pode somente ser alcançado e expresso pelo símbolo [...]. O símbolo é, por um lado, a expressão primitiva do inconsciente, enquanto que, por outro lado, é uma ideia que corresponde ao mais alto pressentimento da consciência. (JUNG, 1931/1983, p. 44).

O símbolo, ou a entidade, as “inteligências separadas da especulação metafísica”, que são responsáveis pela fronteira entre o ser humano e Deus, entre a consciência e o inconsciente, White (1947/1982b) indica como sendo os anjos (p. 125). Para São Tomás, “anjo indica uma *função* mais do que substância [...]. O nome geral ‘anjo’, contudo, significa portador da mensagem (*message-bearer*), uma função, portanto, de mediador do desconhecido com a consciência” (WHITE, 1947/1982b, p. 125). Novamente, White estabelece um paralelo entre a Psicologia Complexa e o pensamento católico, explorando a noção de revelação, fantasia, imaginação e sonho, emparelhando o símbolo com o anjo como intermediários da consciência e do inconsciente.

A respeito da revelação, São Tomás diferencia, conforme White, entre a revelação divina e a revelação natural, diferenciando-se em função de seu propósito ou meta. A profecia natural estaria ligada à observação das cadeias de causa e efeito, como, por exemplo, a previsão do tempo. Já a revelação divina ou sobrenatural estaria ligada, embora por meio dos efeitos, com o propósito maior da existência humana, que foi exposto anteriormente, a posse da graça divina e o ajustamento à imagem de Deus.

Enquanto a *propheta* natural, no seu melhor, se atém com o bom futuro ou com a má “fortuna” enquanto predeterminada pelos “Fados” – as leis mecânicas de causa e efeito imanentes na natureza (*karma*) – o profeta sobrenatural se atém com os projetos finais do Autor e Modelo Último do homem e estrelas. (WHITE, 1947/1982b, p. 130).

A revelação passa, no Novo Testamento, a ser a experiência da obra de Cristo, a revelação na Pessoa de Cristo. Dessa forma, Cristo, sua crucificação, morte e ressurreição, passam a ser em si o símbolo de intermediação com o Deus-Pai, o modelo que revela a modo do processo de reparação (WHITE, 1947/1982b). White (1942) explica que é “Deus em Cristo que reconcilia o mundo a Si mesmo (II. Cor. V. 19). Não é somente *por* Cristo, mas *em* Cristo que esse trabalho reparativo é eficaz, Ele não é somente causa externa, mas o modelo no qual o homem deve se conformar” (p. 21-22).

A ideia de revelação leva à questão cristã da encarnação, pois, no acontecimento da revelação, da aproximação do humano com Deus, do acomodamento da alma ao ato puro, ação esta que nos é inerente – *naturale desiderium* –, o espírito é feito carne.

Unicidade Cristã é nada mais nada menos do que participação na união da Trindade, através da Encarnação; ela é a identificação da consciência do Filho de Deus, que foi constituída como uma Pessoa distinta por sua relação filial com Deus como seu Pai, unido a ele num hipostático Amor do Espírito Divino. (WHITE, 1942/1956a, p. 163).

A expressão máxima da encarnação é o dogma da Trindade, que retrata a relação paternal na qual pai e filho se tornam um só, através da Terceira Pessoa. Nesse momento inicial da relação com Jung, White não tratou muito da questão da Trindade, apesar de Jung pedir ajuda específica nesse ponto, conforme será explorado mais adiante. O que ele aponta, nesse sentido, é que o Deus uno, revelado como Pai, Filho e Espírito, representa a relação entre o espírito e a materialidade, concluindo que a “*Imago Trinitatis* é atingida somente através da *Imago Christi*, e em conformidade por meio da graça para a Vida, Morte e Ressurreição do Homem que é a palavra de Deus para o homem na carne humana, com corpo humano e psique humana (WHITE, 1947/1982a, p. 106).

White (1942) também aponta para a ignorância do caráter absoluto de Deus e sua transcendência, por parte de Jung, afirmando que este comete um “amadorismo” (p. 17) teológico, que estaria ignorando “os fatos psicológicos empíricos por eles mesmos: o problema último que todas as religiões tentam resolver, e para o qual o Cristão encontrou a única resposta satisfatória, na revelação da Trindade” (p. 18). Assim, ele afirma que Deus, enquanto Trindade, satisfaz o paradoxo – que supostamente Jung não reconheceu por omitir um Deus transcendente – entre a transcendência do absoluto e a imanência, por meio de uma experiência relativa. Tratando dessas questões da relação do humano com Deus, White demonstrou como os pontos principais da formulação desta, por parte de São Tomás, encontra-se com os desenvolvimentos da Psicologia Complexa. Demonstrou o quanto “São Tomás pode muito bem nos surpreender pela sua ‘modernidade’” (WHITE, 1947/1982b, p. 120), e que a aproximação e integração daquilo que a psicologia moderna chama de inconsciente – nesse caso, Deus –, por meio da revelação, encarnação e graça, é a meta da existência.

Graça aperfeiçoa a natureza, de fato; justificação efetiva de uma transformação ontológica no senso de que ela reestabelece a relação existencial com Deus, em quem e em cuja chamada à vida divina é o único a ser encontrado o sentido último e pleno da existência humana. (WHITE, 1942/1956b, p. 148).

Jung reconheceu que, no desenvolvimento do indivíduo, a atenção deste, seu esforço consciente, deve levar em consideração dimensões indefinidas e misteriosas da existência. É necessária uma assimilação desse aspecto da psique, que Jung, em concordância com as filosofias românticas alemãs e com a psicologia moderna, chamou de inconsciente. Nesse sentido, White também enxergou que, para Aquino, a meta da condição humana é entrar em concordância com o Deus e sua graça, por meio da reparação, revelação e encarnação. O paralelo, entre a noção de inconsciente e Deus, das expressões psíquicas desse inconsciente com os meios cristãos e tomistas de aproximação entre Deus e o homem, White julgou ser de grande importância para a teologia e para a psicologia.

2.2. As intenções e questões de Jung

Jung reconheceu que muito do que influenciava na causação e manutenção de uma neurose estava ligado à ausência de uma atitude religiosa, principalmente na segunda metade da vida. Para ele, a religião é uma função da existência humana, em dois sentidos; primeiro, no sentido de uma observação e um cuidado – do latim *religere* – sobre aquilo que “Rudolf Otto acertadamente chamou de numinoso” (JUNG, 1939/1980a, p. 6). Em segundo lugar, no sentido de ser algo fundamental para o desenvolvimento humano, englobando o aspecto instintivo e natural, assim como o aspecto cultural e espiritual; já que o fator de transformação do excedente de libido, qualitativamente arcaico e primitivo, para o qualitativamente criativo e cultural, encontra-se na religião, sua simbologia e seus rituais (JUNG, 1928/1980).

Ao apresentar a noção de numinoso, Otto (1917/2007) propôs uma forma de entender o aspecto irracional do sagrado, que, para ele, é a matriz e o “pano de fundo” (p. 100) da religião, sem o qual não haveria religião e esta passaria a ser somente um sistema racional e moral. Essa noção é uma forma de se aproximar da esfera sagrada e uma tentativa de tateá-la, de maneira indireta, por efeitos análogos ou contrários, já que ela se mostra inteligível, o “totalmente outro”. Esses efeitos são experimentados de maneiras fascinantes e magníficas, assim como aterrorizantes e assombrosas, tomam a pessoa gerando a impressão de uma presença supra-humana ou divina.

Apesar de Jung (1944/1991) não concordar com a característica de “totalmente outro” (p. 23, nota 4) para o numinoso, já que, para ele, toda a realidade é determinada pela psique, e que não há nada que seja mensurado sem ser psíquico, ele utilizou esse conceito para compreender aquilo que arrebatava emocional e volitivamente a consciência, tanto no sentido positivo quanto no negativo. Numa carta de 1932, destinada a um pastor, Jung escreveu:

A psique humana e os planos de fundo psíquicos são subestimados em larga escala. Como se Deus falasse aos homens exclusivamente através do rádio, dos jornais ou dos sermões. Deus nunca falou de outro modo aos homens que não pela psique; e a psique o compreende, e nós o experimentamos como algo psíquico. Quem diz que isto é psicologização nega o olho que enxerga o Sol. (JAFFÉ; ADLER, 2002, p. 114).

Não somente a questão religiosa, para Jung, repousa sobre a relação da consciência com o numinoso, ou com os conteúdos inconscientes, mas também sua proposta terapêutica e até mesmo sua psicologia. Podemos dizer que o estudo dos efeitos numinosos, do funcionamento e das expressões dos complexos abordam os fundamentos de toda experiência consciente, seja ela coletiva ou individual, seja ela religiosa, científica ou artística, seja ela racional ou irracional, seja ela pessoal ou impessoal.

Antes de continuarmos, é necessário esclarecer o que Jung conceituou como sendo um *complexo*. Ele evidenciou que a psique é composta não somente por aquilo que é referido e reconhecido como *eu*, e que nem somente esse *eu* é unicamente responsável pela orientação e pelo curso do movimento psíquico, mas que “conteúdos anímicos autônomos fazem parte, portanto, de nossa experiência habitual” (JUNG, 1931/1983, p. 48). Os complexos, ou “conteúdos relativamente autônomos”, como Jung também os chamava, foram definidos por ele como “a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou a atitude habitual da consciência. Essa imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria, e goza de um grau relativamente alto de

autonomia” (JUNG, 1934/2009, p. 201). Os complexos fazem parte do cotidiano, pois são componentes constantes da estrutura psíquica, variando em seu grau de autonomia e força, conforme seu caráter arcaico mais ou menos assimilado pela consciência. Quanto mais afastado e menos integrado está um complexo, em relação ao ego, maior é o seu efeito numinoso, pois “tais complexos – presumivelmente em proporção com sua distância relativamente à consciência – assumem, por autossimplificação, um caráter arcaico e mitológico e, conseqüentemente, também uma certa numinosidade [...]”. (JUNG, 1946/2009, p. 383).

A atuação dos complexos abarca, inclusive, a observação científica, as deduções e inferências, assim como as formulações lógicas e metafísicas. Todas essas instâncias estão, em alguma medida, influenciadas pela subjetividade de quem é sujeito, pelos complexos inconscientes, sejam eles pessoais ou culturais. Na psicologia, não “há um ponto de Arquimedes a partir do qual se possa julgar, pois não é possível distinguir a psique de suas manifestações. A psique constitui o objeto da Psicologia e também é, infelizmente, o seu sujeito” (JUNG, 1939/1980b, p. 87). Com relação à autonomia da psique, à qual o ego está sujeito, Jung (1934/2009, p. 216) alerta:

Todos os teóricos que se dedicam a este campo da psicologia (estudo dos complexos) correm o mesmo perigo, pois tratam de alguma coisa que afeta o que existe de indomado no homem, o *numinoso*, para empregar a notável expressão de Otto. A liberdade do eu cessa onde começa a esfera dos complexos, pois estes são potências psíquicas cuja natureza mais profunda ainda não foi alcançada.

A questão do perigo, apontada por Jung, no parágrafo anterior, é justamente o que, para ele, a tradição católica previne; ou seja, uma identificação com um complexo, o que a *sola fides* dos protestantes abandonou. Essa é uma das questões levantadas nas cartas, nesses anos iniciais, sendo inclusive seu ponto de interesse em White.

A tradição religiosa e os rituais, como os católicos, servem como canalizadores da energia psíquica que, naturalmente, dirigiria-se para um fim de caráter instintivo. O processo civilizatório desconsidera, ou mesmo considera como errôneos, destrutivos ou incompatíveis, esses fins instintivos, tendo o humano civilizado que conter e reprimir tais direcionamentos naturais, porém, ainda assim, a psique mantém a energia destinada a tais direcionamentos. No sentido de transformar esse montante de energia instintiva para uma forma cultural ou tida como espiritual é que entra a função da religião, que, devido à construção do humano civilizado, tal fim se tornou ausente. Esse montante que excede da energia psíquica se manifesta em sonhos, fantasias e sintomas, perturbando muitas vezes o curso consciente. Por isso é um problema, na observação de Jung, a perda da credibilidade nas religiões, pelo europeu moderno. Tendo os símbolos religiosos perdido sua efetividade, a psicoterapia entra como uma espécie de substituto para a canalização e transformação da energia psíquica, porém, diferentemente das instituições religiosas, a psicoterapia gera símbolos com aspectos únicos.

Os complexos ou imagens psíquicas podem ser percebidos, como o foram por muitos séculos, como entidades com personificações próprias, como, por exemplo, a imagem do Deus guerreiro e justiceiro Yahweh. Isso leva a outra questão tratada por Jung, nos primeiros quatro anos das cartas trocadas com White, à exposição de seu discurso tido como empírico. Trataremos, ainda, enquanto uma pretensão inicial de Jung, de seu pedido de ajuda para esclarecimentos maiores sobre o dogma da Trindade, que, conforme ele, é algo que surgiu no seu material empírico. E, por último, como questão que também aparece nas cartas, nesses anos iniciais, por parte de Jung, é o que ele pode dizer e apontar no que se refere à meta da vida humana, aquilo que ele chamou de individuação.

2.2.1. Apontamentos a respeito da psique (existência)

Para Jung, a religião é uma observação sobre os efeitos numinosos (JUNG, 1939/1980a, p. 9); é uma função psicológica, atuando como fornecedora ou geradora de símbolos que estabelecem uma ponte entre a consciência e o inconsciente, possibilitando a transformação da libido e o surgimento de um novo centro para a personalidade. Quando Jung se refere à psique, ele não está se direcionando para algo inteiramente conhecido. Esse postulado, enquanto um conjunto de fenômenos e modelos de compreensão, apresenta aspectos bem definidos e conhecidos, aspectos estes que levam também a concluir que operam forças e efeitos obscuros, ainda não esgotados pela consciência, algo que possivelmente nunca ocorra. Jung concluiu que a “esperança de Freud no sentido de que se poderia esgotar o inconsciente não se realizou. [...] as instruções do inconsciente continuam – *mutatis mutandis* – desimpedidas” (1916/2009, p. 141); já que a “psique tem também uma forma obscura de existência não diretamente acessível à consciência, todos os nossos conhecimentos devem ser incompletos, em proporção que é impossível determinar” (1946/2009, p. 358). Lammers (1994) diz que igualmente a “Kant, Jung mantém que nem Deus nem a psique podem ser inteiramente conhecidos” (p. 126). Para Jung (1939/1980a), a psique é justamente a existência, ele afirmou que a “única forma de existência de que temos conhecimento imediato é a psíquica. [...] A psique existe, e mais ainda: é a própria existência” (p. 16; 18).

A existência ou a psique é composta, na opinião de Jung (1946/2009), por aspectos conscientes e aspectos inconscientes (p. 385), sendo a consciência “constituída de imagens reflexas de processos cerebrais simples, e das reproduções destas imagens em uma sucessão quase infinita. Estas imagens reflexas têm o caráter de consciência. [...] Do ponto de vista puramente formal, contudo, podemos dizer que um fator psíquico assume a qualidade de consciência quando entra em relação com o eu” (JUNG, 1926/2009, p. 610). O centro da consciência é o ego, Jung também o chamava de consciência subjetiva do eu, eu, ego consciência ou complexo do eu, sendo também então o ego um complexo. Esse complexo se forma pela união das ilhas de autoconsciência, que vão se formando em momentos distintos da

maturação da criança, formando um arquipélago que vai se agrupando até formar um centro estruturado de memórias, imagens, pensamentos, impressões estéticas e corporais, sentimentos e emoções aos quais se atribui o sujeito eu (JUNG, 1931/2009a, p. 755). Portanto, aspectos coletivos culturais e físicos, assim como imagens provindas do inconsciente, nas quais esse complexo está identificado, atravessam o ego.

Já o aspecto inconsciente da psique se caracteriza pela estruturação dos complexos, sendo eles formados por partes dissociadas, em relação ao ego, o que lhes confere certa autonomia e volição própria. Na carta de 23 de abril de 1947, Jung afirma que, por ser inconsciente, essa instância psíquica não está relacionada ao ego consciência e, assim como White, ele concorda que seus efeitos sejam de natureza psíquica, querendo dizer por psíquico “os fenômenos biológicos ‘psíquicos’, que ao menos demonstram traços de uma *vontade, que interfere com a função regular e automática dos instintos*” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 83).

Essa relativa autonomia dos complexos inconscientes pode ser observada em transtornos mentais, em fenômenos coletivos e no reconhecimento cultural de entidades sobrenaturais: “É como se o complexo fosse um ser autônomo, capaz de perturbar as intenções do eu. Na realidade, os complexos se comportam como personalidades secundárias ou parciais, dotada de vida espiritual autônoma” (JUNG, 1939/1980a, p. 21).

O inconsciente, por ser composto de conteúdos dissociados do ego, é a instância psíquica dos conteúdos que foram, devido a um trauma ou alguma espécie de negação moral, racional ou física, reprimidos. Essa característica de trauma ou negação fica evidente pelo afeto com que é carregado um complexo, quando uma situação tende a despertar ou acionar tais afetos, a força de repulsão e repressão da consciência é tão imediata e forte quanto o valor do risco de tais conteúdos inconscientes ameaçarem seu curso e estruturação. No inconsciente, “estão” os conteúdos não só reprimidos durante o desenvolvimento da consciência, como os conteúdos que nem chegaram a se tornar conscientes.

Ao se desenvolver, a consciência sacrifica, reprime, não matura e deixa de lado partes da psique, que comporta no nível pessoal toda a história do

indivíduo, e no nível impessoal toda a história humana. Conforme Jung (1939/1980a), estabelece-se uma relação de compensação (p. 35) entre a consciência e o inconsciente e, quanto mais fechada, intensa e unilateral for a atitude consciente, mais abrangente e intensa será a reação do inconsciente, seja na formação de sonhos, fantasias etc. Pode ser um conjunto de sintomas que arrebatam toda a vida de um indivíduo ou o surgimento de um novo ícone cultural, como um “novo Deus”, que pode mudar toda a moral, os valores e o pensamento de uma sociedade.

Na realidade, as representações de Deus assim como todas as imagens oriundas do inconsciente se comportam de maneira compensatória ou complementar, em relação à disposição fundamental, ou à atitude global do homem num dado momento; somente com seu aparecimento se cumpre uma totalidade psíquica no homem. [...] Os deuses são personificações de conteúdos inconscientes, pois sempre se revelam através de uma atividade inconsciente da alma. (JUNG, 1940/1980, p. 242).

Percebemos que tanto a consciência quanto o inconsciente possuem um caráter coletivo, sendo então a psique não somente composta de aspectos conscientes e inconscientes, como de aspectos pessoais e impessoais. Jung identificou na sua compreensão psicológica uma consciência e um inconsciente pessoal, assim como uma consciência e um inconsciente que apresentem tendências e padrões coletivos. Esses padrões coletivos, que Jung observou, ele chamou de imagens ou temas arquetípicos, sendo o aspecto coletivo, em sua consideração, o aspecto objetivo da psique. Numa carta de 1945, expondo suas conclusões acerca da parapsicologia, Jung esclarece sobre o âmbito coletivo e objetivo da psique e sobre questões tratadas nas cartas com White, assim ele explicou:

Do ponto de vista psicológico, a percepção extrassensorial parece uma manifestação do *inconsciente coletivo*. Essa psique especial comporta-se como se fosse *única* e não como dividida entre muitos indivíduos. Ela é *não pessoal*. (Eu a chamo de “psique objetiva”). É a mesma em toda a parte e em todos os tempos. (Se assim não fosse, a psicologia comparativa seria

impossível). Como não está limitada à pessoa, também não está limitada ao corpo. Manifesta-se, por isso, não apenas nos seres humanos, mas também, ao mesmo tempo, em animais e inclusive em circunstâncias físicas. (Cf. a técnica oracular do *I Ching* e os horóscopos do caráter). Eu chamo esses últimos fenômenos de sincronicidade de acontecimentos arquetípicos. (JAFFÉ; ADLER, 2002, p. 399).

O conjunto de complexos e seus núcleos arquetípicos, que demonstram a multiplicidade de campos conscientes dentro de uma mesma psique individual, conforme Jung, foi ilustrado por alguns alquimistas e astrólogos como luminosidades ou constelações. Logicamente que esses alquimistas e astrólogos não estavam se referindo aos conceitos de complexo e arquétipo, mas sim aos fenômenos psíquicos a que eles correspondem.

A hipótese da existência de múltiplas luminosidades se baseia, parcialmente, como já vimos, no estado semelhante à consciência dos conteúdos inconscientes, e parcialmente sobre a ocorrência de certas imagens que devem ser consideradas simbólicas e que podemos descobrir nos sonhos e fantasias visuais dos indivíduos modernos ou nos documentos históricos. [...] O céu estrelado é, na verdade, o livro aberto da projeção cósmica na qual se refletem os mitologemas, ou arquétipos. Nessa visão, a Astrologia e a Alquimia, as duas representantes da psicologia do inconsciente nos tempos clássicos, dão-se as mãos. (JUNG, 1946/2009, p. 388; 392).

Na carta de seis de novembro de 1946, Jung conta que participou das recepções a Winston Churchill, que esteve em Berna e Zurique, e que no último jantar sentou ao seu lado e reparou que este estava mais cansado do que ele. Jung afirmou que estava cansado por ocasião de ter seguido para tal recepção logo após as palestras que proferiu em Eranos. Nessa ocasião, em Eranos, ele apresentou um “extensivo material ilustrando as múltiplas ‘luminosidades’ do inconsciente, representando, ‘como a consciência’ núcleos de atos volitivos (presumivelmente idênticos aos arquétipos)” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 54).

Arquétipo, no uso expresso de Jung, é o fundamento hipotético de tais padrões e temas coletivos e impessoais observados em toda a sorte de manifestações psíquicas; é, enquanto hipótese, o núcleo energético e criativo dos complexos, por conseguinte é a matriz da existência e experiência humana (JUNG, 1934/1987, p. 155; 1940/1980, p. 195; 1946/1988, p. 384; 1946/2009). Em 1919, na sua aula *Instinto e inconsciente*, Jung (1919/2009) atribuiu, erroneamente, o termo arquétipo a Santo Agostinho, ao que ele explica, na carta de 24 de setembro de 1948, a White: “S. Agostinho não usa ‘archetypus’ como em outra ocasião eu supus erroneamente, apenas a ideia, mas ela ocorre em *Dionysius Areopagita*” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 131). Na versão integral do volume VIII/2 das Obras Completas, revisada em 1948, já consta, na nota referente ao parágrafo 275, que o “termo *archetypus* se encontra em Dionísio Areopagita e no *corpus Hermeticum*”.

Os arquétipos são como programas psíquicos, padrões de comportamento e reação, no caso dos humanos, também padrões de representações imagéticas, processos cognitivos, reações estéticas e intuitivas e formulações conceituais. Nos animais, como, por exemplo, no comportamento de tecer da aranha, no padrão de voo das abelhas, ou no comportamento de matar os filhotes de outros machos – como nos casos dos gorilas e dos leões –, o arquétipo se caracteriza como instinto. No caso dos humanos, além da característica instintiva, o arquétipo apresenta, também, conforme o sistema psicológico de Jung, a característica espiritual, como padrões que se repetem na história, nos indivíduos e nas produções etnográficas, independentemente do tempo e do espaço geográfico. Como, por exemplo, a cruz, a ideia de renascimento, o humano-divino – como argumentou Tertuliano –, o mandala, a criança, o conceito de mana ou energia, a trindade, a quaternidade etc. Dessa forma, Jung explica, na carta de 23 de janeiro de 1947: “O arquétipo (a substância do Inconsciente Coletivo) possui dois aspectos ou modos de operar (*modus agendi*): a) o padrão biológico do comportamento, b) o arquétipo mitológico. a = homem instintual; b = homem “espiritual”. a é coletivo, b idem” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p 70).

Com o processo de aculturação e desenvolvimento da consciência, a energia instintiva foi barrada por preceitos racionais, valorativos e morais,

sendo a condição humana caracterizada por essa cisão (JUNG, 1942/1983, p. 17). Assim, tanto a função instintiva quanto a função cultural são aspectos intrínsecos da psique, e a tensão gerada por esses dois polos determina o dinamismo psíquico, e o posicionamento consciente perante esse conflito determina um desenvolvimento cultural (JUNG, 1946/2009, p. 377). Cada instância desta é vivenciada por meio de imagens, não há como visualizar diretamente um instinto ou a verdade última da matéria, assim como a matriz de um conceito ou o espírito, nem afirmar que eles existem de fato. O que podemos perceber, nesse sentido, é a ideia sobre eles e seus efeitos, e isso é a imagem, a imagem arquetípica, seja ela de base instintiva ou de base mitológica (JUNG, 1946/2009, p. 398).

Se a condição humana se caracteriza pela tensão entre instinto e cultura, ou entre matéria e espírito, o conflito de fato nunca cessa, a tensão por vezes diminui, por vezes aumenta e por vezes gera um novo acontecimento psíquico, a partir do que excede da energia psíquica, transformando essa energia original, criando uma nova condição de vida e conflito. É aqui que entra a função psicológica da religião, fornecer símbolos que escoam a energia gerada por essa tensão.

A história da civilização nos mostra amplamente que o homem possui um excedente de energia que é capaz de outra aplicação, além do fluxo natural. [...] Este excedente de libido (energia psíquica) dá origem a certos processos psíquicos que não podem ser explicados – ou só o podem de modo muito inadequado – como resultado de condições meramente naturais. São processos religiosos cuja natureza é essencialmente simbólica. Sob a forma abstrata, os símbolos são ideias religiosas; sob a forma de ação, são ritos ou cerimônias. (JUNG, 1928/1980, p. 91).

Na carta de treze de fevereiro de 1946, Jung comenta para White que leu novamente seus escritos, pois os “doutores” com os quais, na época – entre 1940 e 1948 – se reunia todas as quartas à noite, se interessaram pelos paralelos traçados por White; e encontraram algo que chamou a atenção no texto *São Tomás de Aquino e a psicologia de Jung*, de White. Segue o trecho a que Jung se refere:

A substituição de Jung por uma “libido” indeterminada pela “sexualidade” determinada de Freud foi uma provocação ao desastroso erro contemporâneo – tão comumente aceito hoje em dia pelos moralistas e amoralistas igualmente – de que os instintos são predeterminados por seus objetos, e que se eles não podem ser exercidos sobre estes objetos não podem ser exercidos sobre nenhum outro. Jung reafirmou não somente a transformabilidade do instinto, mas que o instinto se *destina* a ser transformado, e que nisso reside o caminho para a integração da personalidade. (WHITE, 1944, p. 216).

Ao que Jung responde: “Sua afirmação sobre a transformabilidade do instinto está correta no princípio, mas ela pode ser alvo de criticismo dos quadrantes biológicos. Instinto, visto de um ponto de vista biológico, é algo *extremamente conservativo*, tanto que ele parece ser quase inalterável” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 27). Jung explica que no Homem a funcionalidade do instinto apresenta “certa falibilidade” e que “é somente o Homem civilizado que é capaz de perder de vista dos seus instintos para uma certa dimensão e sobre certas condições” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 27).

Assim, a transformação dos instintos leva “milhares de anos até que se note uma efetiva mudança” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 28). Toda essa discussão se monta sobre uma posição biológica, que não é a mesma coisa do ponto de vista psicológico: “[...] o tipo de transformação que o psicólogo tem em mente é outra coisa e não pode ser comparado ao efeito biológico, na medida em que não há uma mudança ‘real’ como a entendida pelo cientista natural” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 28).

Jung segue explicando, na carta de treze de fevereiro de 1946, que a energia é liberada de sua forma instintiva para outra forma, a cultural ou, em suas palavras, “espiritual” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 28). O que ajuda esse processo é um arquétipo preexistente, em que a transformação ocorre por meios simbólicos e ritualísticos de uma imagem arquetípica. Jung, então, ilustra esse acontecimento com mistérios de renovação e renascimento, pela invocação de espíritos ancestrais, com a concepção hermenêutica do Cântico dos Cânticos “onde Cristo corresponde ao ‘espírito ancestral’ ou o

arquétipo do Homem (como ‘Adam secundus’), enquanto a base instintiva fundamental é representada por meio de uma indubitável situação erótica” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 28). É válido lembrar que Lammers (1994) ressalta uma maneira particular e psicológica de Jung ler as Escrituras.

Ainda na carta de Jung, de treze de fevereiro de 1946, este elucida que nesses processos de transformação, representados por mitologemas de renascimento e renovação, a imagem do arquétipo constela – estimula – e a fascinação ou numinosidade leva a energia de um curso biológico para um curso espiritual. No texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, de 1946, Jung aplica as concepções de Pierre Janet, sobre a parte superior e inferior de uma determinada função (*partie supérieure et inférieure d’une fonction*), à sua teorização das bases instintivas ou inferiores e das bases psicológicas – espirituais – ou superiores (p. 374-376). Nesse escrito, ele argumenta:

Com a libertação crescente em relação ao meramente instintivo, a *partie supérieure* atinge por fim um nível em que a energia intrínseca à função eventualmente não está mais orientada pelo instinto, no sentido original, mas alcançou uma forma dita *espiritual*. Isto não implica uma alteração substancial da energia instintiva, mas apenas uma mudança em suas formas de aplicação”. (JUNG, 1946/2009, p. 377).

Para ele, o que capacita essa passagem, enquanto função, do homem instintivo para o homem espiritual é a religião: “As organizações ou sistemas são *símbolos* (profissão de fé) que capacitam o homem a estabelecer uma posição espiritual que se contrapõe à natureza instintiva original, uma atitude cultural em face da mera instintividade. Essa tem sido a função de todas as religiões” (JUNG, 1928/1980, p. 111).

Dessa forma, a presença do conflito é uma constante da existência e da vida, uma constante humana, seja ele consciente ou não. É nesse sentido que nem todas as pessoas desenvolvem conflitos psicológicos, pois ele permanece inconsciente e sem perturbar de forma significativa – numinosa – o limiar consciente. Jung chama a atenção, na carta de dezenove de dezembro de

1947, para um indicativo, no caso de uma neurose, de que é “melhor deixar os neuróticos por eles mesmos *na medida em que* eles não estejam sofrendo ou estejam buscando saúde. Já há tarefa o suficiente para o psicoterapeuta” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 104).

Nesse trecho utilizado, de uma carta de Jung datada de 1945, este se refere a “fenômenos de sincronicidade de acontecimentos arquetípicos” (JAFFÉ; ADLER, 2002, p. 399), a que ele se refere, novamente, na carta de 23 de janeiro de 1947, para White, afirmando:

A Psique, sendo um fenômeno *energético*, possui *massa*, presumivelmente um pequeno valor, mas obviamente suficiente para estabelecer um reflexo de condições subatômicas, sendo necessário ser explanada por um continuum 4-dimensional. Ainda esta é a razão pelas quais você descobre fenômenos sincronísticos quando inicia a integração do inconsciente. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 71-72).

Os fenômenos sincronísticos, fundamentados no conceito de *sincronicidade*, proposto por Jung, em 1952, pautam-se em sequências, ligações ou coincidências significativas de eventos fora de uma cadeia de causa e efeito. O termo significativo corresponde ao estado psíquico de um indivíduo ou do observador, que pode, simultaneamente, ou fora do campo de percepção espacial, ou anteriormente no tempo, coincidir com um objeto ou acontecimento externo (JUNG, 1952/2011, p. 974). Por isso, a relação que ele estabelece da psique objetiva com as formas de oráculo, pois há uma coincidência da imagem externa, o conjunto das figuras, posições, cálculos, regras e composição do que se propõe tal oráculo, com a experiência psíquica – vivência – do espectador, experiência esta que possui uma base arquetípica.

Apesar de Jung fazer referência aos “eventos sincronísticos” desde o início dos anos de 1920, quando teve contato com o *I Ching* (HANNAH, 1976, p. 305), ele só publicou algo direto sobre tais eventos em 1952, juntamente com um artigo do físico ganhador do prêmio Nobel Wolfgang Pauli, sob o título de *A Interpretação da natureza e da psique*. Hannah (1976) afirmou que a “chance de combinar seu artigo sobre sincronicidade com o trabalho de

Wolfgang Pauli – que assim como White foi um dos fundadores do Instituto C. G. Jung de Zurique – sobre Kepler foi, portanto, extremamente bem-vindo, como uma ajuda para fazer os cientistas levarem sua ideia mais a sério” (p. 305).

Neste tópico, tratamos da proposta de Jung a respeito da maioria de seus modelos para compreensão do dinamismo psíquico, pois de forma pincelada ele os expôs nas cartas para White, nos quatro anos iniciais da troca de correspondência entre ambos. Jung tratou desses assuntos de modo breve, em alguns momentos, para complementar o entendimento psicológico de White e, em outros momentos, para amplificar discussões sobre teoria científica, ora sobre assuntos teológicos e ora sobre temas pessoais, como sonhos. Essa explanação nos dará certo fundamento para as próximas questões.

2.2.2. A importância da tradição católica

Sendo a religião uma atitude frente às forças supra-humanas – algo análogo ao trabalho realizado numa psicoterapia –, a de assumir uma posição consciente frente aos complexos inconscientes; sendo também a religião uma função psíquica de transformação do homem instintivo em homem mitológico-cultural, fica evidente a importância da religião para Jung e seu sistema psicológico. A religião, tanto como atitude quanto como uma instituição, propõe-se, na visão de Jung, a considerar a experiência humana como um todo, pois “somente as religiões ultrapassam os sistemas racionalistas, referindo-se *tanto ao homem exterior quanto ao homem interior*” (JUNG, 1944/1991, p. 7). A religião, nesse entendimento, é um acontecimento imediato que ocorre entre a consciência e o inconsciente, algo como uma ponte ou uma relação estabelecida, seja para o bem ou para o mal.

Essa eclosão provinda do inconsciente, por meio de um acontecimento ou uma reação coletiva, através de um quadro sintomático, sonho ou fantasia, leva o homem a entrar em contato e, muitas vezes, ser arrebatado por aquilo que não cabe no âmbito do que é bom, correto, bonito e merecedor de orgulho. Na sociedade europeia:

A Guerra Mundial foi como uma irrupção que deixou claro, como nada mais poderia, quão tênue são as paredes que separam o mundo bem ordenado do caos à espreita. Ocorre o mesmo com cada ser humano singular e seu mundo razoável e ordenado. Sua razão tem violentado as forças naturais que procuram sua vingança e esperam somente o momento quando a divisória cai sobrecarregando a vida consciente com destruição. [...] Ainda acredito que o retrato que tenho desenhado da perspectiva espiritual do homem moderno corresponde ao atual estado das coisas – embora, é claro, não clamo à infalibilidade. (JUNG, 1932/1980, p. 531; 537).

Em todas as eras, a religião teve a função de um aparato e expressão da lida do ser humano com tais forças naturais, supra-humanas e transpessoais, de fornecer sentido e transformação (renascimento), mesmo que num formato pronto, para a própria existência. Porém, as “classes educadas” e protestantes não se sentiam, nas observações de Jung, mais confortáveis nesses formatos e sistemas prontos, não viam mais a salvação na rude imitação de Cristo. Foi nesse sentido que Jung vislumbrou um trabalho conjunto entre o clero e os psicoterapeutas, pois esses últimos começavam a entrar em contato com aspectos da psique com que há muito os religiosos lidam. Já os religiosos necessitam de um novo recipiente para sua verdade e razão, o recipiente da experiência subjetiva e o reconhecimento de uma fé, de um sentido e significado individualizado e não preestabelecido, algo que ocorre numa psicoterapia.

As expressões religiosas de culturas antigas mostraram-se presentes na mente moderna, e as manifestações psíquicas observadas pela psiquiatria e outros ramos da ciência demonstraram paralelos com imagens e descrições de povos de outros tempos e lugares. A psique, por mais que seja expressa e apreendida em subjetividades individuais ou de grupo, ainda assim comporta, em sua natureza, padrões de reação e funcionamento coletivos, além de elementos primordiais e arcaicos. Os padrões observados por Jung nas expressões psíquicas indicaram ser de “*alta importância* que o público educado e ‘esclarecido’ reconheça a verdade religiosa como uma coisa viva na alma humana e não como uma relíquia obscura e irracional do passado” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 10).

Foi enxergando a importância do simbolismo religioso que Jung escreveu o livro *Metamorfoses e símbolos da libido* (1912): “Você deveria saber que este livro foi escrito por um psiquiatra com o propósito de submeter o material necessário para seus colegas psiquiatras, um material, que deveria mostrar a eles a importância do simbolismo religioso”, escreve Jung, na carta datada de cinco de outubro de 1945, para White (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6). Nesse livro, Jung desenvolve pareamentos e ampliações, em torno e a partir de uma série de imagens literárias, religiosas, mitológicas e folclóricas, que representam o dinamismo psíquico. Trata do desenvolvimento da cultura, em relação às “antigas fundações da mente humana” (JUNG, 1916/1991, p. 50), do desenvolvimento da consciência e sua relação com o inconsciente representado pela Mãe, de como a libido é transformada nesses processos. A consciência desenvolvida e o comportamento cultural, como a fala e a atitude de lidar com o excedente da libido, o foco no trabalho, na moral; Jung identificou como sendo o “pensamento dirigido”. As produções espontâneas provindas do inconsciente, reconhecidas tanto em indivíduos como em produções folclóricas e mitológicas, ele chamou nesse trabalho de “pensamento onírico ou fantasioso” (JUNG, 1916/1991).

Por meio do *Metamorfoses*, Jung fornece aos psiquiatras de sua época um vasto material, que indicava serem imagens das matrizes da psique e seu processo de desenvolvimento. Imagens estas que até então haviam sido reconhecidas por grande parte da ciência moderna como ficções e superstições da mentalidade humana, que não passavam de relíquias ultrapassadas. Com esse corte entre essas tradições e com a nova postura racional que havia se instaurado, os representantes dessa nova consciência humana, por seu descaso e ignorância, careciam de um sentido e um discurso sobre tais tradições.

No seu escrito *Psicoterapia e atualidade*, publicado em 1945, Jung traça uma relação entre a neurose e a ausência de credibilidade na religião, no europeu moderno, citando um material estatístico do professor Murray, da Universidade de Harvard, que comparou a incidência da atuação de complexos psíquicos em judeus, protestantes e católicos. Os resultados apontavam para uma maior incidência em judeus e uma menor incidência nos católicos. Em

outro momento, Jung comenta sobre uma observação que realizou durante seus trinta anos de trabalho – esse momento se refere a uma conferência proferida em 1932, compondo a primeira parte da quinta seção, do volume XI, das obras sob o título em português de *Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual* – em que constatou que dos seus clientes, nesse tempo, a “grande maioria eram protestantes; havia uma minoria de judeus, e não tratei mais do que cinco ou seis católicos praticantes” (JUNG, 1932/1980, p. 509).

Jung percebeu um afastamento do sentido religioso no homem moderno, devido à descrença numa verdade coletiva e metafísica, e a uma formação estritamente intelectual, principalmente com relação aos protestantes. Como efeito desse distanciamento, que se inicia entre as duas grandes esferas da religião e da ciência, houve uma baixa na valoração das teologias e filosofias tradicionais, que ditavam grande parte dos preceitos racionais e morais. Com isso, a modernidade perdeu seus modos de lidar e se proteger “contra os poderes das trevas – isto é, do inconsciente. [...] A abertura do inconsciente significa sempre a eclosão de intenso sofrimento espiritual” (JUNG, 1932/1980, p. 531).

Para Jung, os protestantes tinham se distanciado do conhecimento e tradição que há na Igreja Católica, com respeito àquilo que representa a psique objetiva. Na carta de cinco de outubro de 1945, ele escreveu: “Se os Reformadores, por exemplo, tivessem mesmo entendido o que é a Santa Missa ou para o que serve o rito em geral, certamente não os abandonariam” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 10). No seu texto sobre o dogma da Trindade, Jung (1940/1980, p. 285) aponta três situações ou modos com que a Igreja Católica lida com a relação entre a consciência e as forças do inconsciente:

[...] em primeiro lugar, o rito com sua ação sagrada, ilustrando o acontecimento vivo que é o sentido do arquétipo, e tocando diretamente o inconsciente. [...] Em segundo lugar, a Igreja Católica tem a instituição da confissão e a do ‘Directeur de conscience’ (o diretor espiritual) [...]. Em terceiro lugar, a Igreja Católica possui um universo de representações dogmáticas bastante desenvolvidas e intactas, que oferecem um digno receptáculo para a riqueza

de formas do inconsciente, conferindo portanto uma expressão plástica e intuitiva a certas verdades vitais, com as quais a consciência deve estar ligada.

Os efeitos psíquicos da tradição católica – missa, confissão e força do dogma – convenceram Jung (1939/1980b) da “extraordinária importância do dogma e dos ritos pelo menos enquanto *métodos de higiene*” (p. 75). Porém, essa proteção que o dogma exerce, que “é sempre o resultado e o fruto do labor de muitos espíritos e de muitos séculos” (JUNG, 1939/1980b, p. 88), priva o indivíduo de uma experiência imediata do inconsciente, o que, apesar dos perigos, algumas vezes fatais, possibilita uma tomada de consciência. Era assim que Jung enxergava a maioria dos protestantes, como entregues por conta própria às forças suprapessoais:

Mas por isto mesmo o protestante tem a oportunidade única de tomar consciência do próprio pecado, em grau dificilmente acessível à mentalidade católica. [...] Ao protestante que sobrevive à perda total de sua Igreja e continua protestante, isto é, ao homem desamparado perante Deus, sem a proteção de muros ou comunidades, é dada a possibilidade espiritual única da experiência religiosa imediata. (JUNG, 1939/1980b, p. 86).

Para Jung, assim como para Rudolf Otto, a experiência imediata sobre o numinoso é o que caracteriza de fato a religião. É a experiência religiosa genuína, para Jung (1939/1980b), o que promove o “sustentáculo da vida” (p. 88), e para Otto (1917/2007) seu “pano de fundo” (p.100) ou sua “antessala” (p. 155). Nesse sentido, o protestantismo está em contato com o aspecto vivo da religião; o católico, ao contrário, está intermediado com essa experiência pela tradição.

Lammers (1994) aponta para a intenção de Jung em tentar acabar com a cisão cristã, que se instaurou desde a Reforma, em construir uma ponte entre o contato individual com as fontes inconscientes e a utilização de alegorias coletivas, como o dogma católico, para o tratamento do Homem europeu moderno (p.150-152). Além de reconhecer na tradição católica algo de “salutar” (1945/1988, p. 221) contra as forças arcaicas do inconsciente, Jung também

enxergou, em tal tradição, paralelos com fantasias e sonhos observados por ele em indivíduos.

Os arquétipos do inconsciente são correspondentes aos dogmas religiosos, fato que pode ser demonstrado empiricamente. Na linguagem hermenêutica dos Padres, a Igreja possui um tesouro de analogias com os produtos individuais espontâneos que encontramos na psicologia. Aquilo que o inconsciente expressa não é arbitrário, nem corresponde a uma opinião, mas ocorre pelo fato de ser assim mesmo, como em qualquer ser natural. (JUNG, 1944/1991, p. 20).

Reconhecendo na tradição católica expressões elaboradas durante séculos sobre o inconsciente, Jung apontou, na carta de cinco de outubro de 1945, a importância de integrar o material científico psicológico com a doutrina eclesial (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 10). As descobertas e frutos da psicologia demonstravam a necessidade de esclarecimentos que o conhecimento dos Padres poderia fornecer. Já com setenta anos ele escreveu que “somente muito tarde cheguei ao tesouro da sabedoria patrística, tão tarde de fato, que meus limitados poderes não são suficientes o bastante para adquirir tudo aquilo que seria necessário para elucidar e explicar as perplexidades da experiência psicológica moderna” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 5). Ele pede ajuda para White principalmente, nesse sentido, com relação ao dogma da Trindade.

2.2.3. O interesse de Jung pelo dogma da Trindade

Ao reconhecer, no conhecimento tradicional dos padres da Igreja, paralelos imagéticos com as manifestações inconscientes de indivíduos, Jung enxergou em White alguém que poderia, por meio da “Tradição da doutrina”, ajudá-lo a “desemaranhar dos nós do material empírico” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 8). Ele aponta que um trabalho de integração entre a doutrina eclesial e os frutos da psicologia seria de grande valia e que ele estaria entre os primeiros que apoiaria tal integração. Agradece White por executar isso em seus escritos – os quatro escritos iniciais que White envia

para Jung, na primeira carta, em três de agosto de 1945 – destacando grande interesse no que é dito sobre a terceira pessoa da trindade (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 8). Sobre a questão da trindade, Jung expõe:

Gostaria que me esclarecesse um pouco mais sobre o assunto. Poderia indicar-me as fontes onde encontrar maiores esclarecimentos? Talvez o senhor possa fazer uma ideia do meu sentimento de insuficiência quando devo abordar este assunto sem preparo adequado. Em geral, acontece que me conservo calado por anos sobre assuntos complicados como a Trindade. Mas de repente o assunto vem à baila numa discussão ou numa conferência e alguém o aborda de maneira realmente inadequada; sinto então que alguém deveria dizer algo mais adequado, e eu me lanço totalmente desesperado, apoiado em minha experiência, com praticamente nada do outro lado, do lado teológico. Neste caso precisaria de uma ajuda teológica bem sólida. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 8).

O dinamismo psíquico, Jung reconhece como sendo supostamente o resultado da tensão entre a matéria e o espírito, da interseção entre a realidade a-espacial e a-temporal (espírito, logos, masculino, bem, trinitária) com a realidade concreta (matéria, eros, feminino, mal, quaternária). Dessa tensão resulta a psique, a própria existência em seus aspectos conscientes e inconscientes, individuais e coletivos, civilizados (desenvolvidos/superiores) e arcaicos (subdesenvolvidos/inferiores); que geram os diversos componentes intermediários psicológicos, inerentes à realidade quaternária.

Grosso modo, isso é o que Jung discute no texto *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade*, que foi produzido a partir do esboço de uma conferência que ele proferiu, em Eranos, em 1940, com o título de *A respeito da psicologia da ideia da trindade (Zur psychologie der trinitätsidee)*, hoje correspondendo à segunda seção, do volume XI, das obras coletadas. Nesse texto, Jung deixa claro que:

O fato de justamente eu tomar o mais sagrado dos símbolos, isto é, o dogma da Trindade, como objeto de uma investigação psicológica, constitui um empreendimento de cujos riscos estou plenamente consciente. Não disponho

de um conhecimento teológico notável e, por isto, sob este ponto de vista, devo basear-me em exposições gerais, acessíveis a qualquer leigo. Entretanto, como não alimento a menor pretensão de me aprofundar na metafísica da Trindade, devo contentar-me, quanto ao essencial, com a fórmula dogmática fixada pela Igreja, sem, no entanto, ver-me obrigado a discutir todas as complexas especulações metafísicas que a história reuniu em torno desse dogma. [...] O objetivo principal do meu trabalho é fazer uma exposição detalhada daqueles pontos de vista psicológicos que me parecem indispensáveis para uma compreensão do dogma enquanto símbolo, no sentido psicológico. (JUNG, 1940/1980, p. 171).

Nesse texto, Jung explica sobre a realização da fantasia ou dos elementos etéreos na matéria: “A matéria é o extremo oposto do espírito. É verdadeiramente a morada do Diabo, que tem seu inferno e o fogo de sua fornalha no interior da terra, ao passo que o espírito luminoso paria no éter, livre das cadeias da gravidade terrestre” (JUNG, 1940/1980, p. 251). A realização do que é ideal, cognitivo, fantasioso, a realização do que é em pensamento, em intuição, enfim, do que é mental, espiritual ou psíquico, na realidade concreta, na cadeia causal de tempo e espaço, portanto na matéria, é percebido muitas vezes como uma negação ou limitação, como uma corrupção do princípio, como algo mau. Tal realização do espírito na matéria é a passagem da realidade trinitária para a realidade quaternária.

Jung (1940/1980) reconheceu no dogma da Trindade a expressão de um arquétipo, pois, conforme exposto no seu texto *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade*, ele observou a organização de rituais trinitários ou a representação de divindades tríades, em outros contextos históricos que não o catolicismo, até em momentos anteriores, como na civilização egípcia. Relaciona tal manifestação trinitária com sociedades que têm sua organização pautada em modelos patriarcais, representando a história do dogma trinitário, “a manifestação gradativa de um arquétipo, que organizou as representações antropomórficas de Pai, Filho, Vida, Pessoas distintas, numa figura arquetípica numinosa, ou seja, a ‘Santíssima Trindade’” (JUNG, 1940/1980, p. 224).

Porém, para Jung (1944/1991), conforme suas observações, o “número três não é uma expressão natural da totalidade, ao passo que o número quatro representa o mínimo dos determinantes de um juízo de totalidade” (p. 31). Falta, como é possível facilmente observar no dogma da Trindade, o elemento feminino, o campo da terra, da sensação, do eros; a expressão trinitária carrega em si o logos, o espírito, elementos masculinos, tidos como incorruptíveis. Tal dogma:

[...] insiste que “três” são “um”, mas se recusa a reconhecer que o “quatro” seja “um”. Sabe-se que os números ímpares sempre foram masculinos não só para nós, ocidentais, como também para os chineses; quanto aos números pares, são femininos. Assim, a trindade é uma divindade explicitamente masculina, para a qual a androginia de Cristo e a posição específica e elevação da mãe de Deus não oferecem um equivalente pleno. (JUNG, 1944/1991, p. 25).

O que Jung observou como movimento cultural compensatório, relativo a tais ausências no dogma trinitário, foram as representações e formulações alquímicas:

A alquimia constitui como que uma corrente subterrânea em relação ao cristianismo que reina na superfície. A primeira se comporta em relação ao segundo como um sonho em relação à consciência e da mesma forma que o sonho compensa os conflitos do consciente, assim o esforço da alquimia visa preencher as lacunas deixadas pela tensão dos opostos no cristianismo. (JUNG, 1944/1991, p. 26).

Na alquimia, “os números ímpares da dogmática cristã são entremeados por números pares que significam o feminino, a terra, o subterrâneo e até mesmo o próprio mal” (JUNG, 1944/1991, p. 26). Mas o que White diz sobre a Terceira Pessoa, em seus escritos enviados para Jung na primeira carta, que foi pelo que Jung comentou ter se interessado? White (1942) aponta para o fato de a Terceira Pessoa ser algo inteligível e irracional, “impossível de formar qualquer nome próprio (*nomen proprium*)” (p. 18). Na carta de 23 de outubro de 1945, White responde a Jung:

Você encontrará a ideia de Espírito Santo (diferente do Pai e do Filho) “não tendo um nome próprio” (*non habet nomen proprium*) desenvolvido por São Tomás na *Suma* I. xxxvi sqq. O pormenor parece ser que enquanto a Primeira e Segunda Pessoa podem ser representadas por conceitos lógicos próprios (embora é lógico somente analogicamente), a Terceira não pode, sendo somente concebida ou nomeada por conceitos ou palavras que pertencem *igualmente* ao Pai e ao Filho. (“Pai” NÃO é “Filho” nem “Filho” “Pai”; “Gerado” não é “Ingênito” etc. etc. Mas “Pai” e “Filho” são IGUALMENTE “Santo”, “Espírito”, “Amor”, “Dom” e qualquer outro conceito ou nome que *possamos* dar à Terceira Pessoa). (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 20).

Então White demonstra seu espanto em reconhecer a “mesma verdade”, na seguinte fala⁸: “O Espírito Santo é como a vida... um conceito que de forma alguma pode ser deduzido logicamente a partir da identidade do Pai e do Filho; representa mais uma ideia psicológica, que é um dado que repousa sobre uma orientação primal e irracional” (JUNG citado por WHITE; LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 20). White conclui: “Para todos os eventos, a doutrina parece ser uma interessante confirmação da ‘irracionalidade’ da função ‘transcendente’” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 20-21).

No escrito anterior – que foi publicado em 1940, portanto antes do seu pedido de ajuda –, Jung (1940/1980) se refere ao Espírito Santo como um Númeno hipostasiado sobre a relação Pai-Filho, como “sopro vital e como relação amorosa, e ao mesmo tempo como terceira pessoa divina com sua significação de ‘terceiro elemento’ e ponto culminante do processo intranitário” (p. 236). Essa reflexão ou conceituação sobre um númeno, um elemento divino na relação Pai-Filho, deixado como legado na figura de Cristo, representa algo surgido entre a consciência e o inconsciente. Por um lado, a noção de Espírito Santo tem a característica de uma manifestação autônoma do inconsciente e por outra uma abstração racional de um conceito. Nesse sentido, sim, a leitura

⁸ White a transcreveu do original, em alemão, da apresentação de Jung em Eranos, de 1940, sob o título de *A respeito da psicologia da ideia da trindade* (*Zur psychologie der trinitätsidee*), o tema de Eranos esse ano foi “Trindade, cristianismo, gnose”; a tradução, em português, que segue foi feita sobre a tradução em inglês da Lammers, um dos editores das cartas publicadas.

de Jung sobre a Terceira Pessoa da Trindade parece ter um paralelo com sua ideia de uma função transcendente.

Aqui, foi apresentado que o símbolo tem a característica de portar em si os aspectos conhecidos e desconhecidos de um fato psicológico, ele tem a função de ser uma ponte entre a consciência e as tendências inconscientes. Essa função transcende o conjunto que representa a consciência e o conjunto que representa o inconsciente, formando um terceiro conjunto, uma conjunção entre elementos antes contrários, impossíveis de serem concebidos juntos de maneira racional. Por isso, a formação do símbolo é tanto um acontecimento natural da psique, quanto uma elaboração consciente:

Lidar com o inconsciente é um processo (ou, conforme o caso, um racional sofrimento ou um trabalho) cujo nome é *função transcendente*, porque representa uma função que, fundada em dados reais e imaginários ou e irracionais, lança uma única ponte sobre a brecha existente entre o consciente e o inconsciente. É um processo natural, uma manifestação da energia produzida pela tensão entre os contrários [...]. (JUNG, 1942/1983, p.121).

A questão sobre a função transcendente e os momentos de ampliação da consciência, de transformação dos valores, dos conceitos, das concepções estéticas e formas de imaginação, está ligada à noção de desenvolvimento e adaptação psíquica de Jung. Porém, antes de entrar nessa grande questão de sua psicologia, o Self e a individuação, vamos a duas outras questões que ele expôs, nos quatro anos iniciais de sua colaboração com White, as exposições sobre seu próprio discurso e seu entendimento psicológico, a respeito de Deus.

2.2.4. O “empirismo temperamental” de Jung

Com relação à sua postura dita “empírica”, tratada e defendida por White nesses anos iniciais, Jung – que a chamou de um “empirismo temperamental” (*temperamental empiricism*) (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6) – relata que assumiu tal postura para que conseguisse transmitir para seus colegas psiquiatras a importância do simbolismo religioso. O “discurso materialista” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6) que utilizou na produção e

explicação do livro *Metamorfoses e símbolos da libido* destinava-se então aos médicos da época, que, em sua opinião, eram carentes de um conhecimento amplo em matéria de religião. Jung se autorreferenciava como um empirista: “Rejeito o termo ‘romântico’ para meu conceito de inconsciente, porque é um conceito empírico e não filosófico” (carta a A. Künzli, quatro de fevereiro de 1943). Ainda: “Não sou filósofo, mas empirista [...]” (JUNG, 1926/2009, p. 604).

Sobre as questões religiosas inerentes à psique, Jung afirmou ter tomado uma postura científica, comentando que tinha a intenção, no início de sua carreira, de “repudiar tudo que cheirava a crença” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 6). Por isso, no trato com psiquiatras, que foi o público que ele disse querer atingir com a publicação do *Metamorfoses*, usou um “discurso materialista” para abarcar assuntos míticos e religiosos, tendo a intenção, conforme afirma, de evitar considerações metafísicas.

Jung enxergou que a questão religiosa era de grande importância, que as verdades da tradição cristã refletem, de certa forma, grande parte dos fundamentos da psique, tendo, então, o cuidado de tratar tal tradição com a consciência científica moderna. Demonstrou, assim, preocupação em dois sentidos, no sentido do que estava falando, do “mundo das ideias dogmáticas”; e no sentido de com quem estava falando, com a “mente educada” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 10), possibilitando, dessa maneira, uma ponte entre essas duas formas de consciência. Ele pontuou:

Esta é de fato uma questão gigantesca, criar uma nova aproximação de uma antiga verdade. [...] O velho modo de interpretação tem que ser ele mesmo interpretado, desta vez, com a ajuda da ciência. [...] Não combato a verdade cristã, somente argumento com a mente moderna. Já sabemos há muito e suficientemente bem como deveriam ser as coisas, mas não sabemos como fazê-lo. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 10).

O intuito de Jung em interpretar as explicações dogmáticas baseia-se na sua compreensão de que os diversos modos de apreensão e explicação do ser humano e do cosmo, nesse caso o dogma cristão, refletem o próprio humano que observa e o cosmo observado. A isto Jung chamou de projeção, a noção

de objeto carrega características e conteúdos do sujeito, sendo projeção “a transferência de processos subjetivos para um objeto” (JUNG, 1923/1949, p. 852). As diversas verdades em que se pautam os homens são produtos de suas próprias fundações psíquicas, fundações estas tanto da história do indivíduo quanto da história do humano. Isso foi um dos incentivos dele em entender a explicação cristã sobre a existência, porque observou que as imagens de tal explicação ocorriam na sua prática clínica com sonhos, fantasias, sintomas e representações coletivas, notando que a tentativa de entender a explicação é a tentativa de entender a própria existência.

Weldon (2007) aponta para o fato de que o empirismo de Jung não recai sobre concepções filosóficas tidas como empíricas, mas sim sobre uma postura kantiana, trabalhando sobre o fenômeno e não sobre a coisa em si, postura que ela chamou de “empirismo de Jung” (p. 51). Ela levanta a possibilidade de que, ao se referir como sendo um empirista, preferindo manter distância de afirmações metafísicas e de abordar um Deus transcendente, ele estaria sob influência de seus desentendimentos com seu pai e se “protegendo do criticismo e da rejeição tanto da academia psicológica, quanto da academia teológica” (WELDON, 2007, p. 54).

Para Lammers (1994, p. 116-117), Jung também se mostrou mais um fenomenólogo do que propriamente um empirista, chamando a atenção para o fato de o “empirismo” de Jung:

[...] referir mais a seu exame do fenômeno percebido da experiência individual e coletiva, do que resultados quantificáveis e testes passíveis de repetição das ciências experimentais de “dados brutos”. [...] Os métodos de Jung deveriam ser, portanto, chamados corretamente de “empíricos” no senso fenomenológico e subjetivo, consistentes com suas categorias de percepção neo-Kantianas.

Nesse sentido, é possível considerar a colaboração entre Jung e White como um cruzamento de experiências fenomenológicas. Lammers (1994), demonstrando as explanações de White sobre a importância que Aquino colocava na experiência imediata e no mundo em movimento, afirma que o

primeiro enquadrava o segundo como um “bom fenomenologista” (p. 80). Já Weldon (2010) considera que White, reconhecendo a “dimensão afetiva” de Aquino tão negligenciada pelos Tomistas, demonstrou que a “aproximação de Aquino sobre a teoria do conhecimento é muito mais fenomenológica do que muito se supôs” (p. 181).

Não é o objetivo deste trabalho discutir e analisar se é ou não empírica a posição epistêmica de Jung e, se não, o que ele quis dizer com tal termo quando fazia referência ao seu trabalho. O que podemos vislumbrar nessa direção é que ele sabia que seus modelos teóricos eram, em última análise, constructos teóricos provisórios – como cabe a toda ciência – para tentar, de alguma forma, compreender e em alguma medida intervir naquilo que é desconhecido, como a própria psique (JUNG, 1946/2009). Também entendeu que, na psicologia, de certa maneira, o objeto é o próprio observador:

[...] a alma é o ponto de partida de *todas* as experiências humanas, e todos os conhecimentos que adquirimos acabam por levar a ela. A alma é o começo e o fim de qualquer conhecimento. Realmente, não é só objeto de sua ciência, mas também o seu sujeito. (JUNG, 1937/2009, p. 261).

É válido lembrar também que Jung entendia os pensamentos, sentimentos, as percepções, fantasias, sonhos, delírios e toda a sorte de conteúdos ou manifestações mentais como fatos reais, assim como os objetos externos, compreendendo que a realidade, tanto interna quanto externa, é o psíquico, e que o psíquico é a única realidade da experiência humana (JUNG, 1933/2009). Seu trabalho partiu de considerações práticas e teóricas sobre a ideia de algo, a experiência ou imagem psíquica de algo, e não sobre o algo; tecendo, por exemplo, explanações e reflexões sobre a imagem psíquica de Deus, e não a respeito de Deus.

2.2.5. A questão *Deus* para Jung

A religião, na psicologia de Jung, conforme discutido, é aspecto essencial. Ela é o acontecimento que se estabelece, seja uma atitude consciente, seja uma função psíquica, entre a consciência e o inconsciente. Ao considerar a religião, inevitavelmente esbarra-se ou insere-se na questão sobre Deus, já que toda forma de experiência e desenvolvimento abstrato, material e institucional dessa natureza reconhece uma instância, um campo maior carregado de atributos sagrados, ou sendo o próprio sagrado. Não seria diferente com Jung.

Tendo Jung uma forte tendência kantiana, mesmo tendo declarado o contrário em 1925 (1925/2012, p. 50), sempre manteve suas formulações teóricas reconhecendo que a experiência é limitada naquilo que é cognoscível, ao mundo dos fenômenos. Aquilo que não provinha da experiência psíquica ele considerava ou uma elaboração metafísica, ou uma racionalização, uma hipóstase. Foi exposto anteriormente o quanto essa postura teve, também, o atributo de uma defesa contra as críticas, tanto do lado teológico e filosófico, quanto do lado científico, em que ele lutava para firmar seus modelos teóricos. Além disso, também remontamos à sua adolescência e juventude dentro de um ambiente religioso, que, em suas memórias, aparecem como algo não reflexível e afetivo (JUNG, 2006). Porém, ele tecia afirmações hipotéticas sobre “forças” ou “núcleos” moduladores do comportamento humano e das representações psíquicas, o arquétipo, assim o foi com a questão Deus.

Em suas publicações, Jung toma a preocupação de esclarecer que, quando se referia a Deus, estava na verdade se referindo à imagem ou experiência psíquica de Deus, sendo este uma experiência, esse Deus é sempre, nos moldes psicológicos, relativo. Na carta de cinco de outubro de 1945, Jung explica:

[...] quando disse que Deus é um complexo, eu pensei o seguinte: o que quer que ele seja, ele é *no mínimo* um complexo bem real. Pode-se dizer que ele é uma ilusão, mas é ao menos um fato psíquico. Nunca estive em minha intenção dizer: ele *nada mais* é do que um complexo. [...] Eu não prego, eu tento estabelecer fatos psicológicos. Posso confirmar e comprovar a inter-

relação da imagem de Deus com outras partes da psique, mas não posso ir além sem cometer o erro de uma afirmação metafísica que está fora do meu objetivo. Não sou teólogo e nada tenho a dizer sobre a natureza de Deus. Não há lugar para confissões subjetivas na ciência. O que eu disser sobre “Deus” é dito *expressis verbis* sobre a imagem de Deus. E a imagem é relativa [...]. (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 7).

Quando estamos refletindo a partir da Psicologia Complexa, temos que estabelecer a diferença entre a imagem de Deus, um fato psicológico, e Deus em si, uma hipótese que foge ao escopo da ciência. A imagem ou experiência arquetípica, o fenômeno, é algo observável, seja lá quais nomes damos para isso ou a forma como abstraímos tais acontecimentos, se consideramos como deuses, complexos, figuras folclóricas ou conceitos científicos. Já o arquétipo é algo que tateamos indiretamente, por analogias, antinomias ou qualificação negativa, é algo que podemos, no máximo, pelo menos nesse nível científico e tecnológico, supor.

Além de esclarecer sua postura científica sobre Deus, na carta de cinco de outubro de 1945, Jung também escreveu sua *opinião particular* sobre essa questão, dizendo que “a energia vital ou a libido da pessoa humana é o pneuma divino, e foi minha intenção secreta aproximar esta convicção do entendimento de meus colegas” (LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 7). Apesar de particularmente acreditar que a energia psíquica seja o sopro ou a vontade de Deus, e ter como objetivo “secreto” tentar de alguma maneira incutir isso no meio psiquiátrico, Jung trabalhou sobre o que julgou ser mais importante, elucidar os efeitos ou os reflexos disso na consciência, na psicopatologia e no dia a dia das pessoas. Ele alegou que: “Pouco me importa que a energia seja Deus, ou que Deus seja energia, porque isto jamais chegarei a saber, mas tenho obrigação de saber as explicações psicológicas que é preciso dar” (JUNG, 1931/2009b, p. 678).

Na observação do movimento psíquico e da sua adaptação, com relação à tensão resultante entre aquilo que consideramos o substrato biológico e fisiológico, e entre aquilo que consideramos cultural e social, Jung reconheceu a participação fundamental da esfera religiosa. No desenvolvimento e na

diferenciação da consciência humana, com relação a tais considerações coletivas, Jung cunhou dois conceitos que estabelecem ligação direta com a meta humana e com a imagem ou imagens de Deus, os conceitos de *individuação* e *Self*.

2.2.6. Individuação e Self: a meta da vida

No desenvolvimento do indivíduo e na sua adaptação ao meio, Jung observou que ocorre uma guinada, com relação à participação do aspecto coletivo. Ele indicou que, primeiramente, como parte natural do desenvolvimento humano, o ego amadurece no solo físico, cultural e biológico. Primeiro, é necessário, conforme suas formulações, que na primeira etapa da vida, na juventude, que pertençamos às esferas sociais, como trabalho, família, ideologia, posição política, para assim nos firmarmos na vida.

Depois de cumprida essa primeira etapa do desenvolvimento dentro da esfera dos instintos e da cultura, Jung notou que, em alguns indivíduos, essas mesmas esferas, antes fundamentais, perdem seu sentido. Como foi citado, ele percebeu que à frente da segunda metade da vida muitas pessoas desenvolvem um estado neurótico, mesmo cumprindo seu papel, por assim dizer. A postura consciente, necessária para o amadurecimento inicial, por seu unilateralismo – imprescindível, pois apenas dessa forma haveria consciência – renega e deixa muitos conteúdos psíquicos no inconsciente, o que lhes confere um atributo arcaico e numinoso. Esses conteúdos, então, que em muito não são condizentes com o local e o momento social e cultural em que se desenvolveu tal consciência, mostram-se presentes. O cumprimento básico da vida instintiva e cultural, o aparecimento do “outro lado” da existência com seu caráter numinoso e a atitude religiosa frente a esse caráter marca o início daquilo que Jung chamou de *individuação*.

Aquilo que antes era certo para a pessoa como seu local, suas verdades, valores, ideias e costumes passam, afirma Jung, na segunda metade da vida a apresentar uma certa relatividade. Aquilo que era desnecessário, ruim, feio, errado, projetado em lugares e pessoas, aparece agora como forças perturbadoras e partes integrantes ou influentes para com a consciência. O ego fica como que num jogo entre essas instâncias coletivas, que parecem

disputar sua supremacia na existência, e a tensão gerada incapacita a capacidade volitiva e o bem-estar do indivíduo. O que resta a esse indivíduo é observar tais forças e ter uma participação consciente nessa disputa ou tensão, sempre correndo o risco de estar demasiado identificado com um dos lados (JUNG, 1942/1983).

Tomando conhecimento das oposições coletivas inerentes à psique, existe a possibilidade de iniciar um processo de diferenciação do ego, em relação às instâncias da consciência coletiva e do inconsciente coletivo. Esse ego passa a não estar mais identificado com esses aspectos coletivos, porém ainda assim está imerso neles. Logicamente, esse é um processo contínuo, pois um ser humano totalmente diferenciado das porções instintivas, sociais e culturais é algo ideal. Só é possível se diferenciar do coletivo se antes houve uma identificação, a consciência nasce da inconsciência coletiva. Para um melhor entendimento sobre essa guinada observada por Jung, de num primeiro momento se inserir na cultura e viver o instinto, para em seguida se diferenciar destes para assim brotar o indivíduo, recomendamos a leitura d' *As etapas da vida humana*, que compõe o volume VIII/2 e a interpretação psicológica de Jung sobre o primeiro e o segundo chacra, pelo sistema da ioga Kundalini, que pode ser lido na *Spring*, de 1975, ou no livro *Psicologia da ioga Kundalini*.

O processo de individuação não pode ser confundido com individualismo, pois não se trata de considerar somente as “vontades” do ego, mas sim em considerá-la levando em conta também a consciência coletiva e as imagens que surgem do inconsciente coletivo.

Muito embora a tomada de consciência da individualidade possa corresponder ao destino natural do ser humano, ela não é o fim último. Isso porque não é possível que o objetivo da educação do homem se reduza a produzir um conglomerado anárquico de existências individuais. Isso equivaleria a um ideal inconfesso de extremado individualismo, o que não é mais do que uma reação doentia ao coletivismo, e tão insatisfatória quanto este. Contrapondo-se a isso, o processo da individuação natural produz uma consciência do que seja a comunidade humana, porque traz justamente à consciência o inconsciente, que é o que une todos os homens e é comum a todos os homens. A individuação é

o “tornar-se um” consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos. (JUNG, 1945/1988, p. 227).

O momento de produção teórica amadurecida de Jung aconteceu na época das duas grandes guerras, na época do surgimento e instauração dos movimentos estatais totalitários e do comunismo. Jung enxergou nesses regimes um abafamento do indivíduo e algo que comprometia o desenvolvimento deste e, conseqüentemente, o desenvolvimento da sociedade. Essa opinião de Jung, que se tornou evidentemente pública, gerou insatisfação e reações perigosas, por parte do nazismo, chegando Jung a estar incluído na “lista negra” do regime (HANNAH, 1976, p. 269). Por outro lado, ele também estava sendo acusado de ter se encontrado com Hitler e de ser um nazista, inclusive de ser responsável pela morte de seiscentos judeus, o que foi contestado por alguns de seus discípulos judeus (nota 14, em LAMMERS; CUNNINGHAM, 2007, p. 29). Sobre isso, Jung escreveu na carta de treze de fevereiro de 1946:

Recentemente, descobri o interessante fato, que não somente os comunistas, mas também os socialistas começaram a rosar contra minha insistência no valor espiritual do indivíduo. Eles estão espalhando o rumor de que eu sou um nazista. Na verdade, o esforço deles em suprimir o individual em favor da psicologia de massa e o “estadismo” (*étatisme*) é Nazismo, que prospera agora na ala esquerda. [...] Num futuro estado socialista ou mesmo comunista, Psicoterapia será um movimento subversivo, se ela de fato perdurar.

Com a observação dos fatores coletivos por parte do ego, e se reconhecendo imerso na tensão resultante do entrave desses fatores, ocorre a função transcendente e a formação de símbolos de totalidade. A função transcendente, que possibilita então a passagem de um estado de consciência unilateral, para um estado em que uma relação mais consciente com o inconsciente é estabelecida, já foi discutida anteriormente. Também, já foi discutida a questão da formação do símbolo e o que este representa na psicologia de Jung, demonstrando o caráter numinoso da individuação (JUNG, 1944/1991, p. 564). Jung (1931/1983) afirmou que é somente por meio do

símbolo que o “inconsciente pode ser atingido e expresso; este é o motivo pelo qual a individuação não pode, de forma alguma, prescindir do símbolo” (p. 44). Já a indicação de uma totalidade psíquica está em relação direta com o conceito de Self. Esse conceito demonstra grande importância nas cartas entre Jung e White, Lammers (2007) afirma que a ideia de Self é o tema principal no diálogo entre ambos.

Jung usou a expressão Self “para designar a totalidade do homem, a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente” (1939/1980c), e também como meta humana. Na carta de cinco de outubro de 1945, ele explicou que:

[...] não se pode dizer que a meta das pessoas se realiza em Deus, mas é preciso de novo apresentar fatos que mostrem em que a meta se realiza. O que se pode apresentar neste sentido é o símbolo do Self, um fenômeno psicológico bem definido, que alguém poderia chamar Deus, mas que o cientista não pode provar ser Deus.

Jung se preocupou em separar a imagem de Deus do Deus em si, e em seus estudos ele demonstrou o quanto tais imagens de atributos divinos são expressões psíquicas do Self. Tecendo explanações psicológicas sobre os sonhos de Pauli, que foi seu paciente, ele demonstrou o quanto as imagens do Self, pela introjeção no homem moderno daquilo que seria Deus, agora exteriormente morto e enquanto uma experiência imediata, apresentaram, em paralelo com outras manifestações imagéticas, um pronunciamento unificador, uma expressão e função do Self. Tais explanações podem ser lidas na primeira seção, do volume XI, das *Obras completas, Psicologia da religião ocidental e oriental* e em parte do livro *Psicologia e alquimia*, volume XII.

As expressões do Self ocorrem por imagens tidas como divinas. Nas cartas de dezenove de dezembro de 1947, e de 21 de maio de 1948, para White, Jung relata sobre um escrito que tem tomado forma, no qual ele aborda a figura de Cristo como representação do Self. Escrito este em que trata do arquétipo Homem-Deus e dos fenômenos sincrônicos relativos à era de Cristo e à profecia do Anticristo. Esse escrito foi apresentado com o título de

Sobre o Self, em Eranos, em 1948, posteriormente se tornou o *Aion*, o volume IX/2 das *Obras completas*. Os detalhes dessa discussão se desenvolvem posteriormente a 1948, motivo pelo qual não serão objetos aqui. Todavia, ainda com relação às representações do Self, ele afirmou:

Daí se depreende que em tais representações não se trata de um ser identificável com o *eu* empírico, mas sim de uma natureza divina, diversa dele ou, em termos psicológicos, de um conteúdo que se origina no inconsciente e transcende os limites da consciência. (JUNG, 1939/1980c, p. 94).

O ponto que se estabelece aqui é com relação à meta da vida, sobre o desenvolvimento dos indivíduos e o conseqüente desenvolvimento do social, da realização da totalidade psíquica.

Esta formulação não seria má, dado que o *Si mesmo* tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena. (JUNG, 1934/1987, p. 404).

De fato, Jung reconheceu uma meta e uma finalidade para a meta humana, como White observou, porém não afirmou que esse fim é a ideia de Deus ou algum tipo de concepção metafísica ou racional. Ele observou que na adaptação da consciência ao corpo, à cultura, às imagens e aos afetos provindos do inconsciente e ao meio social, o indivíduo experimenta de forma subjetiva princípios universais da existência humana.

Considerações finais

As cartas Jung-White demonstram ser de grande importância para o estudo da Psicologia Complexa, pois as discussões aí contidas abarcam essa psicologia num estágio avançado de seu desenvolvimento. Temos que lembrar que, no início da correspondência, Jung contava com setenta anos de idade, com suas ideias já consolidadas, encontrando-se bem estruturada sua teoria.

Demonstramos aqui o reconhecimento de Jung sobre os desenvolvimentos filosóficos de Aristóteles e Aquino, a respeito daquilo que ele chamou de Inconsciente Coletivo; porém, isso ocorre no início da correspondência e cabe verificar como essa discussão se desenrola até o ano de 1960, quando da última carta entre ambos, o que abre perspectiva para novas pesquisas, em torno da correspondência entre Jung e White. No que concerne à leitura sobre o dogma da Trindade, sobre a imagem do Deus cristão e sobre a realidade do Mal, Jung manteve sua posição sobre a experiência da imagem do Self, que, em sua observação, comporta também a matéria, o feminino e o Mal; ausentes nessas expressões e ideias cristãs. Porém, para acomodar suas ideias frente às de White, podemos afirmar que sua leitura sobre tais fenômenos teve que ser mais bem elaborada, como vemos em *Aion* e, em alguma medida, no *Resposta a Jó*, que são trabalhos subsequentes ao período discutido no presente texto.

Seguindo o objetivo desta dissertação, percebemos que os desdobramentos no plano vertical e horizontal das questões aqui apresentadas são enormes, o que demandaria um retorno às bases históricas e epistemológicas dessas duas correntes de pensamento que se encontram (a Católica e a Psicologia Complexa) nesse diálogo. Podemos nos aprofundar, como projeto para adiante, na história do pensamento cristão e suas transformações durante a história, levando em consideração o desenrolar político e econômico da Europa, que influenciou diretamente o sistema filosófico, no dogma e na tradição católica. Abordamos brevemente a influência do Iluminismo sobre a diminuição da soberania territorial e ideológica da Igreja, que teve seu ponto alto na era medieval, e não abordamos a participação dos movimentos românticos nesse processo. Em muitos aspectos, tais movimentos foram de encontro ao ideal racional dos séculos XVII e XVIII, além de serem o fundamento da formação filosófica de Jung.

Podemos olhar, hoje, como essas questões sobre a imagem do Deus cristão se apresentam, como a Igreja e os pensadores cristãos têm olhado para a questão do Mal, do feminino e dos instintos como parte da “criação de Deus”. Há uma necessidade, também, de visualizar o que dentro da Psicologia

Complexa foi desenvolvido nessas questões, lançar um olhar sobre os estudos a respeito das expressões arquetípicas trinitárias e quaternárias.

Destacamos seis eixos principais nas intenções e questões de Jung e de White, nos quatro anos iniciais (1945-1948) de sua correspondência, que no plano horizontal se estendem por inúmeros caminhos. Somente por essa apresentação aqui discutida não podemos afirmar se os caminhos abertos levam a um lugar comum e criativo, entre a religião e a psicologia, mas podemos observar que foram locais de provocação, que levaram a pesquisas e produções de corpo, por parte dos dois autores. Podemos pensar se Jung realmente compôs inferências sobre os fatos e expressões do inconsciente, se ele conjecturou sobre algo que transcende os limites do fenômeno. Se sua psicologia de fato não leva a supor a existência de uma esfera divina e, se não, em que grau há a necessidade de um complemento metafísico para a prática da psicoterapia. De por que Jung e White tiveram ideias distintas sobre o dogma da Trindade; por que White enxergava na Trindade a relação do absoluto e do relativo, do espírito e da matéria, enquanto que Jung via a ausência da matéria e uma ideia arquetípica que não representava uma totalidade teológica e psicológica. Pensar também em que patamar epistêmico repousa o discurso de Jung, quando ele aborda tais questões: o inconsciente; o fenômeno e númeno; Deus ou a esfera divina; as expressões trinitárias e quaternárias; quando falava da matéria e do espírito; de totalidade psíquica. Um estudo específico, de maior abrangência em cada um dos doze eixos, seria interessante para a psicologia e para a religião, visto os assuntos de valor que ficaram à margem de tais núcleos e que, por motivos de operação, tempo e espaço, não foram trabalhados aqui.

Esta apresentação e discussão servem de abertura para um estudo maior sobre o diálogo entre Jung e White, no qual a atenção deverá recair sobre o debate entre a religião e a psicologia. Tal debate – antigo e necessário –, que se desenrola nas cartas entre Jung e White, lança luzes sobre sentidos diversos, que envolvem aqui tanto a prática do clérigo e do psicoterapeuta, quanto seus objetivos de trabalho. O diálogo que encontramos nas cartas de White e Jung apontam para possibilidades de aproximação entre religião e psicologia, como dois campos humanos em comunhão.

Referências

- AQUINO, S. T. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. 1
- DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007.
- HANNAH, B. **Jung, his life and work: a biographical memoir**. Nova Iorque: Putnam, 1976.
- JAFFÉ, A.; ADLER, G. **C. G. Jung: cartas, 1906-1945**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1.
- JUNG, C. G. **Psychology of the unconscious: a study of the transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought**. New Jersey: Princeton University Press, 1916; 1991.
- _____. A função transcendente. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 1-23. Petrópolis: Vozes, 1916; 2009.
- _____. Instinto e inconsciente. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 63-74. Petrópolis: Vozes, 1919; 2009.
- _____. **Psychological Types**. Great Britain: T. and A. Constable LTD., 1923; 1949.
- _____. **Introduction to Jungian psychology**. New Jersey: Princeton University Press, 1925; 2012.
- _____. Espírito e vida. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 263-281. Petrópolis: Vozes, 1926; 2009.
- _____. **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/1: A energia psíquica. 1928; 1980.
- _____. Introdução a "A psicanálise de W. M. Kranefeldt". In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. IV: Freud e a psicanálise, p. 319-327. Petrópolis: Vozes, 1930; 2011.
- _____. Prefácio ao livro de Aldrich: "The primitive mind and modern civilization". In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XVIII/2: A Natureza da Psique, p. 143-145. Petrópolis: Vozes, 1931; 2011.
- _____. **O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês**. Petrópolis: Vozes, 1931; 1983.
- _____. As etapas da vida humana. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 337-352. Petrópolis: Vozes, 1931; 2009a.

- _____. O problema fundamental da psicologia contemporânea. **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 285-302. Petrópolis: Vozes, 1931; 2009b.
- _____. Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental, p. 1-32. Petrópolis: Vozes, 1932; 1980.
- _____. O real e o suprarreal. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A Natureza da Psique, p. 329-334. Petrópolis: Vozes, 1933; 2009.
- _____. **Obras completas de C. G. Jung**. v. VII/2: O eu e o inconsciente. Petrópolis: Vozes, 1934; 1987.
- _____. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 25-40. Petrópolis: Vozes, 1934; 2009.
- _____. Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/2: A natureza da psique, p. 49-62. Petrópolis: Vozes, 1937; 2009.
- _____. A Autonomia do Inconsciente. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental, p. 1-32. Petrópolis: Vozes, 1939; 1980a.
- _____. Dogma e símbolos naturais. In: **Obras completas de C. G. Jung**. vol. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental, p. 33-62. Petrópolis: Vozes, 1939; 1980b.
- _____. História e psicologia de um símbolo natural. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental, p. 63-106. Petrópolis: Vozes, 1939; 1980c.
- _____. Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental, p. 107-202. Petrópolis: Vozes, 1940; 1980.
- _____. **Obras completas de C. G. Jung**. v. VII/1: Psicologia do inconsciente. Petrópolis: Vozes, 1942; 1983.
- _____. **Obras completas de C. G. Jung**. v. XII: Psicologia e alquimia. Petrópolis: Vozes, 1944; 1991.

- _____. Psicoterapia e atualidade. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XVI: A prática da psicoterapia, p. 90-105. Petrópolis: Vozes, 1945; 1988.
- _____. Psicologia da transferência. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XVI: A prática da psicoterapia, p. 155-324. Petrópolis: Vozes, 1946; 1988.
- _____. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. **Obras completas de C. G. Jung**. vol. VIII/2: A natureza da psique, p. 97-174. Petrópolis: Vozes, 1946; 2009.
- _____. **Obras completas de C. G. Jung**. v. VIII/3: Sincronicidade. Petrópolis: Vozes, 1952; 2011.
- _____. O símbolo da transformação na missa. In: **Obras completas de C. G. Jung**. v. XI: Psicologia da religião ocidental e oriental, p. 203-302. Petrópolis: Vozes, 1954; 1980.
- _____. **Obras completas de C. G. Jung**. v. XIV: *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis: Vozes, 1957; 2010.
- _____. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- LAMMERS, A. C. **In God's shadow: the collaboration of Victor White e C. G. Jung**. Nova Iorque: Paulist Press, 1994.
- _____. (2007). Jung and White and the God of terrible double aspect. **Journal of Analytical Psychology**, n. 52, p. 253-274, 2007.
- LAMMERS, A. C.; CUNNINGHAM, A. **The Jung-White letters**. Nova Iorque: Routledge, 2007.
- LIVINGSTON, J. C. **Modern christian thought: the enlightenment and the nineteenth century**. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- OTTO, R. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 1917; 2007.
- SEGAL, R. A. Jung and White on gnosticism. In: **Cultures and identities in transition: Jungian perspectives**, p. 168-174. Nova Iorque: Routledge, 2010.
- SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência**. Aparecida: Ideias&Letras, 2005.
- STEIN, M. The role of Victor White in C. G. Jung's writings. Oxford: **The Guild of Pastoral Psychology**, Lecture 31, 2003.

- _____. Of texts and contexts: reflections upon the publication of the Jung-White letters. **Journal of Analytical Psychology**, n. 52, p. 297-319, 2007.
- WELDON, C. **Fr. Victor White, O. P.:** the story of Jung's white raven. Chicago: The University of Scranton Press, 2007.
- _____. Types of thomists: Victor White's use of Aquinas as exemplar of a dialectical synthesis. In: **Cultures and identities in transition: Jungian perspectives**, p. 175-182. Nova lorque: Routledge, 2010.
- WHITE, V. The Background to Papal Infallibility. In: **God the unknown**, p. 188-205. Nova lorque: Harper & Brothers, 1937; 1956.
- _____. The frontiers of theology and psychology. Oxford: **The guild of pastoral psychology**, Lecture 19, october, 1942.
- _____. The church unity octave. In: **God the unknown and others essays**, p. 157-171. Nova lorque: Harper & Brothers, 1942; 1956a.
- _____. Western and eastern theology of grace and nature. In: **God the unknown and others essays**, p. 145-153. Nova lorque: Harper & Brothers, 1942; 1956b.
- _____. The atonement. In: **God the unknown and others essays**, p. 96-115. Nova lorque: Harper & Brothers, 1943; 1956.
- _____. St. Thomas Aquinas and Jung's psychology. In: **Blackfriars issues**. v. XXV, june, p. 209-219, 1944.
- _____. Psychotherapy and ethics. In: **Blackfriars issues**. v. XXVI, August, p. 287-300, 1945.
- _____. The concept of justice in St Thomas Aquinas. In: **God the unknown and others essays**, p. 133-144. Nova lorque: Harper & Brothers, 1947; 1956.
- _____. Aristotle, Aquinas and man. In: **God and the unconscious**, p. 81-106. Dallas: Spring Publications, 1947; 1982a.
- _____. Revelation and the unconscious. In: **God and the unconscious**, p. 107-140. Dallas: Spring Publications, 1947; 1982b.
- _____. Gnosis, gnosticism and faith. In: **God and the unconscious**, p. 191-214. Dallas: Spring Publications, 1948; 1982a.

_____. The analyst and the confessor. In: **God and the unconscious**, p. 163-173. Dallas: Spring Publications, 1948; 1982b.