

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA *STRICTU SENSU***

**ALBERTINA LAUFER**

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO SER HUMANO: EVIDÊNCIAS EM CARL  
GUSTAV JUNG E EDITH STEIN**

**CURITIBA**

**2013**

**ALBERTINA LAUFER**

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO SER HUMANO: EVIDÊNCIAS EM CARL  
GUSTAV JUNG E EDITH STEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia Strictu Sensu da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.  
Orientador: Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes

**CURITIBA**

**2013**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

L373e  
2013 Laufer, Albertina  
A experiência religiosa do ser humano: evidências em Carl Gustav Jung e Edith Stein / Albertina Laufer; orientador, Márcio Luis Fernandes. -- 2013. 159 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2013  
Bibliografia: f. 153-159

1. Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. 2. Stein, Edith, Santa, 1891-1942. 3. Autobiografia. 4. Teologia. I. Fernandes, Márcio Luiz. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 200



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 044  
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE  
ALBERTINA LAUFER

Aos vinte e oito dias, do mês de fevereiro de dois mil e treze, às dez horas e trinta minutos, reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Márcio Luiz Fernandes, Tommy Akira Goto e Clélia Peretti, para examinar a Dissertação da candidata, **Albertina Laufer** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no segundo semestre de dois mil e dez. Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: “A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO SER HUMANO: EVIDÊNCIAS EM CARL GUSTAV JUNG E EDITH STEIN”. A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, a candidata foi Aprovada pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 12 h 00 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Membros da Banca:

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes

Presidente/Orientador.

Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Convidado Externo

Profª. Drª. Clélia Peretti

Convidada Interna CIENTE

Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*  
PPGT - PUCPR



Aos meus pais,  
*in memoriam*

Minha vida é a história de um  
inconsciente que se realizou.

Carl Gustav Jung

Nos meus planos eu via sempre um  
futuro brilhante diante de mim. Eu  
sonhava com a felicidade e a glória,  
pois estava persuadida de que era  
destinada a algo de grande e que não  
era absolutamente feita para o quadro  
acanhado e burguês do qual tinha  
nascido.

Edith Stein

## RESUMO

A dissertação discute a experiência religiosa do ser humano a partir da leitura das autobiografias e obras significativas de Carl Gustav Jung (1875-1961) e de Edith Stein (1891-1942). No estudo das vivências se apreende o percurso que o ser humano faz para chegar ao núcleo, ou seja, ao princípio de identidade da pessoa. Os fatos da existência humana descritos no primeiro e no segundo capítulos, permitem compreender as vivências dos autores e as suas respectivas concepções antropológicas. Também foram objetivos do nosso estudo, evidenciar o percurso e os meios que cada autor adotou para chegar ao centro da interioridade humana, além de identificar algumas categorias fundamentais por meio das quais se pode notar o entrelaçamento entre a antropologia filosófica e teológica. Para o aprofundamento dos objetivos adotou-se uma abordagem do tipo qualitativa, servindo-se tanto da pesquisa bibliográfica quanto do método das histórias de vida fundado sobre documentos pessoais como a escrita autobiográfica e as cartas. Percebeu-se que, embora os autores adotem diferentes abordagens existe uma preocupação comum: a alma humana. Ambos preocupam-se também com a temática da dimensão religiosa. Em Jung essa se constitui na experiência *numinosa* como possibilidade da relação dialógica do encontro entre ego e Si-Mesmo ou *Self*. Em Edith Stein está relacionada ao encontro com Deus que acontece na interioridade humana, o que permite constatar que o ser humano não é comandado apenas pela dimensão psíquica. É necessário ativar a dimensão espiritual a fim de poder tomar posse de sua liberdade. Elemento chave na sua experiência religiosa é a *entropatia*, pois permite o reconhecimento da alteridade por meio da qual é possível perceber o outro como alguém semelhante e digno de compaixão. Inspira-se nos grandes pensadores cristãos, como Santo Agostinho, São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila, reconhecendo em seus escritos um caminho relevante para o encontro com a verdade: Deus que habita no centro da alma. Neste sentido, o centro transcende o eu. É a morada de Deus na alma e as diversas moradas do castelo trazem presentes situações da condição humana a caminho da divinização. A comunicação a partir deste centro depende da comunicação instaurada com o totalmente Outro, não apenas pelos conteúdos inconscientes, como acena a psicologia. Depreende-se daí que a experiência religiosa quando percorrida pela experiência mística, torna-se uma via de conhecimento direto e intuitiva que envolve a totalidade das dimensões humanas.

**Palavras chave:** Autobiografia - Carl Gustav Jung – Edith Stein - Experiência Religiosa – Ser Humano – Dimensão Religiosa.

## ABSTRACT

The dissertation discusses the religious experience of the human being from reading the autobiographies and significant works of Carl Gustav Jung (1875-1961) and Edith Stein (1891-1942). In the study of the experiences one learns the way that humans do to get to the core, ie, the principle of identity of the person. The facts of human existence described in the first and second chapters, allow to understand the experiences of their respective authors and anthropological. Were also objectives of our study highlight the route and means that each author has taken to get to the center of human interiority, and identify some fundamental categories through which one can notice the entanglement between the philosophical and theological anthropology. To furthering the goals we adopted a qualitative approach, using both the literature as the method of life stories based on personal documents such as letters and autobiographical writing. It was noticed that, although the authors adopt different approaches is a common concern: the human soul. Both are concerned also with the theme of the religious dimension. Jung In this constitutes the numinous experience as possible dialogical relation of the encounter between the ego and the Self, or Self. In Edith Stein is related to the encounter with God that happens in human interiority, which reveals that the human being is not only controlled by the psychic dimension. You need to activate the spiritual dimension in order to take possession of their freedom. Key element in their religious experience is empathy because it allows the recognition of otherness through which to perceive the other as someone similar and worthy of compassion. Inspired by the great Christian thinkers such as St. Augustine, St. John of the Cross and St. Teresa of Avila, recognizing in his writings a path relevant to the encounter with the truth that God dwells in the center of the soul. In this sense, the center transcends the self. It is the dwelling place of God in the soul and the various mansions of the castle bring gifts situations of the human condition the way to deification. The communication from this center depends on communication established with the totally Other, not only by unconscious contents as waves psychology. It appears then that the religious experience when traveled by mystical experience, becomes a means of direct and intuitive knowledge that involves all the human dimensions.

**Keywords: Autobiography - Carl Gustav Jung - Edith Stein - Religious Experience - Being Human - Religious Dimension.**

## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>06</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>07</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPITULO I</b>	
<b>1. CARL GUSTAV JUNG: ASPECTOS AUTOBIOGRÁFICOS .....</b>	<b>15</b>
1.1. Infância e anos de colégio .....	16
1.2. Anos de estudo e atividade psiquiátrica .....	23
1.3. Encontro com Freud .....	27
1.4. O confronto com o inconsciente .....	32
1.5. As visões .....	36
1.6. A vida depois da morte .....	40
<b>1.1. CARL GUSTAV JUNG: A CONSTRUÇÃO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA ...</b>	<b>44</b>
1.1.1. O conceito de psique .....	44
1.1.2. O inconsciente .....	47
1.1.2.1. O inconsciente pessoal e os complexos .....	48
1.1.2.2. O inconsciente coletivo e os arquétipos .....	51
1.1.3. Eu – persona – sombra .....	58
1.1.4. Anima/animus .....	66
1.1.5. O Self ou Si-Mesmo e a individuação .....	70
<b>CAPITULO II</b>	
<b>2. EDITH STEIN: ASPECTOS AUTOBIOGRÁFICOS .....</b>	<b>76</b>
2.1. Motivos do surgimento da autobiografia .....	76
2.2. Primeiros anos .....	78
2.3. Na Universidade de Breslau .....	83
2.4. Na Universidade de Gotinga .....	88
2.5. Conversão e entrada no Carmelo .....	95
<b>2.1. EDITH STEIN E A ANTROPOLOGIA: ETAPAS FUNDAMENTAIS .....</b>	<b>102</b>
2.1.1. Corpo .....	103
2.1.2. Alma .....	105
2.1.3. Espírito .....	108
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>3. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: EVIDÊNCIAS EM CARL GUSTAV JUNG E EDITH STEIN .....</b>	<b>112</b>
3.1. A dimensão simbólica .....	112
3.2. A cruz como destino da experiência religiosa .....	117
3.3. O percurso para o centro da alma .....	127

<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>147</b>
<b>5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>153</b>
5.1. Obras de Carl Gustva Jung .....	153
5.2. Obras de Edith Stein .....	154
5.3. Comentários e literatura crítica .....	155

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação constitui-se no resultado da proposta de analisar a experiência religiosa do ser humano, percorrendo os escritos autobiográficos e algumas obras significativas de Carl Gustav Jung e Edith Stein. Foi realizada uma análise dos elementos pertinentes à experiência religiosa nas autobiografias que auxiliaram na construção de suas teorias. Também foram objetivos do nosso estudo perceber o percurso que cada um adotou para chegar ao centro da interioridade humana, evidenciando algumas categorias pertinentes e os efeitos que este processo tem na alma, uma vez realizado. Constatam-se nos escritos de ambos um percurso e abordagens diferenciadas, mas ao mesmo tempo, se percebe uma preocupação comum: o interesse pela interioridade humana.

Em se tratando de Jung, no Brasil, nota-se que os estudos são desenvolvidos na área da psicologia, haja vista a existência dos Institutos Junguianos nos vários estados, cujos profissionais ocupam-se com a leitura e aprofundamento de suas obras, embora direcionados, na sua grande maioria, à abordagem clínica. Por outro lado, há também grande interesse pela temática e uma série de estudos vem sendo realizados academicamente, nos últimos tempos, relacionando-o com as diversas áreas de estudo, entre elas a filosofia e a pedagogia.

Sobre Edith Stein, os estudos vêm ganhando cada vez mais corpo e importância nas áreas da filosofia, da psicologia, da psicopatologia fenomenológica e da teologia. Nas pesquisas sobre o seu pensamento no contexto brasileiro, destaca-se as obras publicadas pela Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC), que sob a coordenação e incentivo da irmã Jacinta Turolo Garcia, realizou a tradução de algumas obras da filósofa Angela Ales Bello<sup>1</sup>, que tanto tem contribuído na difusão do pensamento de Edith Stein no Brasil, por meio da sua participação, a cada ano, desde 2001, proferindo conferências em Simpósios e Congressos nas Universidades dos diversos estados brasileiros. Em particular,

---

<sup>1</sup> Licenciada e Especialista em Filosofia pela Universidade dos Estudos – La Sapienza. É Professora Doutora em História Contemporânea na Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Foi Diretora da Faculdade de filosofia e professora da Pontifícia Universidade Antonianum, Roma, onde coordena o Centro de Pesquisas Fenomenológicas. Escreveu diversos livros e ensaios sobre a escola fenomenológica, examinando de modo específico a contribuição de algumas pensadoras, como Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius e Gerda Walter. Algumas de suas obras foram traduzidas em várias línguas, dentre as quais se destaca a portuguesa e a espanhola.

devem-se destacar os cursos apoiados pela Universidade Federal de Minas Gerais e pela Universidade de São Paulo, com a atuação dos grupos de pesquisa dos professores Miguel Mahfoud e Marina Massimi.

De especial modo, intervindo na divulgação de pesquisas e estudos sobre as questões em torno da memória e da história em Psicologia temos a Revista *Memorandum*. Desde o ano de 2001, em suas publicações, tem reservado espaço para a publicação de artigos e pesquisas realizadas a partir das reflexões de Edith Stein. Além disso, podem-se destacar também as produções científicas com dissertações de mestrado e doutorado em diferentes áreas do conhecimento.

O motivo que nos levou a aprofundar esta temática se deve ao fato de não se ter encontrado ainda, nas leituras e pesquisas realizadas sobre Carl Gustav Jung e Edith Stein elementos que identifiquem o modo pelo qual acontece a experiência religiosa do ser humano nas suas autobiografias. Sua relevância consiste no fato de se tratar de dois autores com profunda experiência de vida interior e, conseqüentemente, de grande preocupação com um terreno comum: a alma humana.

Objetivou-se, ainda, identificar como a partir das suas vivências souberam construir uma base teórica da experiência religiosa, caracterizada também como processo de individuação. Deu-se maior ênfase no caminho autobiográfico percorrido por cada autor para chegar à interioridade humana, considerando as diferenças com relação à concepção antropológica. Desde já, cabe ressaltar que em Jung o processo constitui-se na experiência psíquica do Self, em Edith Stein, pela experiência mística.

A experiência religiosa ou individuação significa o processo de construção da personalidade. Seus caminhos podem ser variados, mas em todos é necessário um constante empenho de disposição e abertura. Sua finalidade é levar a pessoa, passo a passo, à descoberta das suas disposições e capacidades, em um processo em que se pode despertar o desenvolvimento das dimensões psíquicas e do espírito em direção do núcleo da personalidade. Segundo Edith Stein a responsabilidade em reconhecer as características do núcleo, como um elemento de identidade, passa pelas dimensões coletivas (as instituições) e individuais.

Há evidente paralelo entre o processo de individuação traçado por Jung e o processo e a experiência religiosa em Edith Stein evidenciada em suas autobiografias. Ambos apresentam preocupação com a individuação humana,

apontando para a construção de uma subjetividade que se distancia do individualismo. Essa preocupação se delineia a partir de uma visão integral de amadurecimento humano, pelo qual o indivíduo se desenvolve, tornando-se capaz de ter responsabilidades em constituir sua vida a partir de seu centro. Centro este que segundo Jung, permite a pessoa fazer a experiência psíquica do *Self*, e para Edith Stein possibilita abertura à alteridade e o contato com o totalmente Outro que habita nas profundezas do centro da alma. É importante destacar que em Edith Stein não há dicotomia, mas sim um processo de integração harmônica, e “isso demonstra que interioridade e exterioridade encontram nela um equilíbrio extraordinário” (ALES BELLO, 2009, p. 19). Jung, por sua vez, afirma ter sido a sua “vida a história de um inconsciente que se realizou” (JUNG, 1975a, p. 19).

Nesse sentido compreende-se que os autores em análise são referências para o resgate do caminho rumo à interioridade humana. Suas análises e reflexões marcaram a cultura ocidental e representam um legado profundo e decisivo, seja para a psicologia, a filosofia e a teologia.

Para o aprofundamento dos objetivos deste trabalho adotou-se uma abordagem do tipo qualitativa, servindo-se tanto da pesquisa bibliográfica quanto do método das histórias de vida fundado na análise do percurso autobiográfico dos dois autores. Campelli (1977), estudioso no campo das pesquisas sociais, classifica as histórias de vida em três categorias fundamentais, a saber: 1) as autobiografias, diários e cartas pessoais redigidas sem as indicações de um pesquisador; 2) As histórias de vidas escritas a partir da solicitação de pesquisadores de grupos sociais; 3) e, por fim, histórias de vidas recolhidas sob a solicitação explícita de um pesquisador para um grupo determinado de pessoas. O estudo da autobiografia, como gênero literário surge por volta do século XVIII, e só a partir da década de 1980 é que se intensificam os trabalhos com estes materiais para a pesquisa, sobretudo, no campo das ciências sociais. Seu intuito é expressar o que foi escrito a respeito da própria vida, o que dá a entender que é oposta à biografia, porque aqui a pessoa constitui-se em ator e autor de suas próprias experiências, sem que haja uma mediação externa de outros.

Na abordagem autobiográfica, o objeto de estudo é a pessoa, na sua singularidade ou individualidade. “Na autobiografia, forma escrita e autorreflexiva, o sujeito que lança solitário, um olhar retrospectivo sobre sua vida passada, a considera na totalidade e como uma totalidade” (BERTAUX, 2010, p. 49). No ato de

narrar a própria história através do texto escrito, a pessoa vai organizando sua narrativa num constante diálogo interior e, a partir disso, evidencia as vivências acumuladas no decorrer do tempo, bem como as transformações sofridas em decorrência das mesmas. Para Bolívar (2002), ao relatar, a pessoa repensa e ao mesmo tempo reinventa sua vida, tomando consciência dos fatos, criando com eles, possibilidades de atuações futuras e de tomadas de posições diferentes. Além do que, a escrita narrativa tem efeito formador por si próprio, pelo fato de colocar a pessoa que escreve num campo reflexivo de tomada de consciência sobre sua existência, sentidos e conhecimentos que foram adquiridos ao longo da vida.

Segundo Massimi, é característica da narrativa autobiográfica, transmitir, além de outras, as “dinâmicas psicológicas vivenciadas ao longo da elaboração do percurso pessoal, conhecimento este adquirido e relatado pelo próprio sujeito-autor” (2011, p. 11). Massimi parte do fato de que a própria Edith Stein na sua obra *Introdução à Filosofia*,<sup>2</sup> aponta para a referida fonte. Neste sentido, ela enfatiza que na obra de Edith ela evidencia o fato de a fonte autobiográfica estar submetida a

dois tipos de ordens: de ordem causal, ou seja, a apreensão das conexões necessárias, como por exemplo, as leis naturais ao ambiente e ao corpo vivo da pessoa; e ordens de outro tipo, por exemplo, a ordem teleológica das motivações (2011, p. 12).

Em relação a este segundo tipo de conexão, afirma ainda Massimi que “é preciso definir diferentes camadas da experiência individual que se pretende atingir e analisar” (2011, p. 12) e caso se queira uma maior aproximação do núcleo da pessoa, a análise deve também ser realizada em maior profundidade ao ponto de se chegar “até aos níveis mais profundos”<sup>3</sup> (2011, p. 12).

---

<sup>2</sup> STEIN, Edith. **Introduzione alla filosofia**. Tradução de A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova, 2001.

<sup>3</sup> Edith caracteriza este nível mais profundo ou o núcleo da pessoa como o “fundo da alma” ou seja, um “ponto ou espaço da alma onde o eu encontra o seu lugar próprio, o lugar de sua paz que deve procurar até encontrá-lo e aonde sempre deve voltar quando o abandona, o ponto mais profundo da alma”, lugar no qual ela pode se recolher e tomar decisões: o “eu pessoal” (STEIN, 2000, p. 131-132). Jung caracteriza esse aspecto mais profundo da pessoa como *Self* ou Si mesmo, que é considerado a matriz, isto é, o lugar de onde se parte e também a meta que se pretende alcançar. “Como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos do homem” (JUNG, 1991, par. 902). É considerado a expressão da totalidade e da unidade global ou do “centro ordenador e unificador da psique total (consciente e inconsciente)” (EDINGER, 1972, p. 22).

A ênfase, portanto que aqui se quer dar é no sentido de apreender como Edith Stein e Carl Gustav Jung construíram o seu percurso existencial, como este percurso foi revestido de significados na construção do caminho da Experiência Religiosa ou Individuação. Devido à grande abrangência das obras dos autores, foi necessário fazê-la em nível de recorte de literatura, dando prioridade à análise de suas autobiografias. De Carl Gustav Jung as obras *Memórias Sonhos e Reflexões* e *A Dinâmica do Inconsciente*. De Edith Stein, as obras são: *Da vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*, *A Estrutura da pessoa humana*, *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz* e *O Castelo da Alma*, obra na qual Edith Stein faz seu comentário sobre o *Castelo Interior* ou *Moradas*, de Santa Teresa de Ávila.

O estudo foi dividido em três capítulos: no primeiro capítulo, se optou pela abordagem dos aspectos autobiográficos de Carl Gustav Jung, dentre eles a infância e anos de colégio, os anos de estudo e atividade psiquiátrica, o encontro com Freud, o confronto com o inconsciente, as visões e a vida após a morte. Abordou-se ainda o modelo junguiano da psique, incluindo os principais conceitos por ele desenvolvidos: psique, inconsciente, inconsciente pessoal e os complexos, inconsciente coletivo e os arquétipos, eu – persona – sombra, anima/animus, o *Self* ou Si-Mesmo e a individuação. Já o segundo capítulo, apresenta o percurso autobiográfico de Edith Stein, cuja ênfase priorizou os motivos do surgimento da autobiografia, primeiros anos, estudos em Breslau, na universidade de Gotinga, conversão e entrada no Carmelo. Foram abordadas também as etapas fundamentais da antropologia por ela desenvolvida, na sua tríplice dimensão: corpo, psique e espírito. O terceiro capítulo referente a Experiência Religiosa ou processo de Individuação faz uma análise retrospectiva da autobiografia dos autores em estudo e apresenta os elementos em comum que retratam o caminho realizado para o centro. Tais elementos são: a dimensão simbólica, a cruz e o percurso das moradas.

Ao investigar o que se chamou processo de individuação – compreende-se que é um processo tecido de diversos fios por meio de um percurso evolutivo e que as contribuições dos autores problematizam as possibilidades de abordagem das questões de alteridade, cultura, religião e processos de subjetivação.

## CAPITULO I

### 1. CARL GUSTAV JUNG: ASPECTOS AUTOBIOGRÁFICOS

Carl Gustav Jung (1875-1961) é considerado um dos grandes estudiosos da psique humana. Ele mesmo constituiu-se em sujeito para suas próprias descobertas, cujo relato das experiências, emoções e percepções está descrito no seu livro *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1975a), obra de caráter autobiográfico, cujos extratos das lembranças mais significativas servirão como base para nossa análise e discussão.

Jung inicia a narração de sua autobiografia aos 83 anos, a fim de poder elencar cada uma de suas vivências, por meio do relato das realidades por ele experimentadas. Não foi sua preocupação afirmar o fato de serem verdadeiras ou não, uma vez que intentava evidenciar o desabrochar, na consciência, das realidades inconscientes. Descrever tal desenvolvimento constituiu-se para ele uma verdadeira aventura. Assim afirma:

Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade. A fim de descrever esse desenvolvimento, tal como se processou em mim, não posso servir-me da linguagem científica; não posso me experimentar como um problema científico (JUNG, 1975a, p. 19).

Quando alguém pretende escrever uma autobiografia, deve estar consciente de que não irá dispor dos meios e das medidas utilizadas pela pesquisa e linguagem científica, de caráter objetivo, mas poderá explorar os conteúdos das vivências interiores, de caráter subjetivo. Não há a possibilidade da comparação exata. Sua forma de evidenciar uma história de vida é pelo desencadeamento psíquico, cujo desabrochar não “se pode dominar a não ser parcialmente” (JUNG, 1975a, p. 19). Por essa razão, não estabelece um julgamento a respeito de si mesmo ou da sua própria vida. É impossível, segundo o autor, conhecer a totalidade de qualquer assunto pelo fato de se iniciar de um ponto qualquer guardado na lembrança, o que torna complicada a sua exatidão. No entanto, o que essa vida se tornará não se pode saber. “Por isso a história é sem começo e o fim é apenas aproximadamente indicado” (JUNG, 1975a, p. 19).

Sua intenção foi narrar cada um dos fatos da vida a partir dos acontecimentos interiores, em que “o mundo eterno irrompeu no mundo efêmero” (JUNG, 1975a, p. 20). Por essa razão parte essencialmente das experiências interiores, de modo particular de seus sonhos e fantasias, que desabrocharam dentro de si “como que uma lava ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha” (JUNG, 1975a, p. 20). No entanto, o trabalho de desenvolvimento interior poderia ser comparado ao do artista que talha a rocha e resgata de dentro dela a imagem trabalhada.

Para Jung, diante dos acontecimentos interiores, (sonhos e fantasias), as demais lembranças se ofuscam: viagens, relações humanas e as relações com o ambiente não têm tanta importância. Aliás, a lembrança dos fatos exteriores de sua vida esfumou-se com seu espírito e desapareceram. Entretanto, “os encontros com a outra realidade, o embate com o inconsciente, se impregnaram de maneira indelével em minha memória. Nessa região sempre houve abundância e riqueza: o restante ocupava o segundo plano” (JUNG, 1975a, p. 20). Considerou que somente poderia compreender-se “através das ocorrências interiores” (1975a, p. 20) como partes essenciais da particularidade de sua vida e, por essa razão, foi com elas que se ocupou na redação de sua autobiografia.

### **1.1. Infância e anos de colégio**

Carl Gustav Jung nasceu em Kesswyl, uma cidade no Lago Constance, no Cantão de Thurgau, Suíça, em 26 de Julho de 1875. Seis meses após o seu nascimento, seus pais passaram a habitar no presbitério do castelo de Laufen. Cresceu na Basileia. Seu pai era pastor protestante da Igreja Reformada Suíça, assim como outros parentes da mesma religião.

Enfatiza que suas lembranças iniciaram por volta dos dois ou três anos de idade. Diz ele se lembrar do “presbitério, do jardim, da casa, da Igreja, do castelo, das quedas do Reno, do solar de Worth e da quinta do sacristão” (JUNG, 1975a, p. 21). Ao escrever sua autobiografia, atribui significado particular para suas lembranças, pois acreditava que essas teriam se constituído em estímulos para o desenvolvimento de sua personalidade:

Surge aqui uma lembrança, talvez a mais remota da minha vida e que, por isso mesmo, não é senão uma vaga impressão: estou deitado num carrinho de criança à sombra de uma árvore. É um belo dia de verão, quente, céu azul. A luz dourada do sol brinca através da folhagem verde. A capota do

carrinho está erguida. Acabo de acordar nesta radiante beleza e sinto um bem estar indescritível. Vejo o sol cintilante das folhas e flores das árvores. Tudo é colorido, esplêndido, magnífico (JUNG, 1975a, p. 21).

Em outro momento, lembra estar sentado na sala de jantar, numa cadeira alta, bebendo a colheradas leite quente, no qual estão mergulhados pedacinhos de pão. Recorda-se do gosto bom do leite, bem como seu cheiro característico e alude que nesse momento tomou consciência da existência do olfato, podendo então perceber o odor ali existente.

É significativo a lembrança a respeito da tia, que o fez apreciar a beleza dos Alpes em uma tarde de verão, onde pôde perceber o vermelho flamejante da tarde. Sobreveio-lhe o desejo de ir a todo custo àquele lugar, mas disseram-lhe “que as crianças tão pequenas não poderiam participar [...]”. Não havia nada a fazer. A partir desse momento, Zurique e Uetliberg foram para mim a inacessível terra prometida” (JUNG, 1975a, p. 22). Quando, posteriormente, fez uma viagem com a mãe para Turgóvia, em visita a amigos que habitavam um castelo à beira do lago de Costança, ninguém conseguia afastá-lo da margem do lago pela imponente sensação de beleza produzida em sua alma:

O sol cintilava sobre as águas. As vagas produzidas pelos barcos a vapor chegaram até a margem, desenhando nervuras delicadas na areia do fundo. O lago se estendia por uma distância incalculável e esta amplidão era uma delícia inconcebível, um esplendor sem igual. Foi então que se fixou fortemente em mim a ideia de que eu deveria viver à beira de um lago. Parecia-me impossível viver sem a profundidade da água (JUNG, 1975a, p. 21-22).

Outro dado que considera significativo é a lembrança de ter visto muitas pessoas desconhecidas, cuja cena era constituída por grande alvoroço, pois os pescadores haviam encontrado um cadáver nas quedas do Reno. Recorda que logo queria vê-lo, mas foi impedido. No entanto, às escondidas, seguiu em direção ao lugar onde o haviam depositado. Estando a porta fechada, fez a volta na casa e viu, atrás dela no alto, uma vala em declive “através da qual escorria uma água sanguinolenta. Este fato interessou-me extraordinariamente. Nesta época eu ainda não tinha completado quatro anos” (JUNG, 1975a, p. 22).

Afirma ainda que lhe vinham à mente obscuras alusões às dificuldades da vida conjugal de seus pais e que sua mãe denominava de eczema generalizado. Pensa que esse problema pode ter sido em decorrência de uma separação

momentânea dos mesmos. Nessa época sua mãe permaneceu internada no hospital da Basileia e ele sofreu com a sua longa ausência, fato que o ocupava intensamente:

A partir desse momento a palavra amor sempre me suscitava a desconfiança. O sentimento que associei com a palavra feminino foi durante muito tempo a desconfiança. Tal é a *handicap* com que comecei. Mais tarde esta impressão inicial foi reconsiderada. Acreditei ter amigos e fui decepcionado por eles: quanto às mulheres, embora desconfiasse delas, nunca fui por elas decepcionado (JUNG, 1975a, p. 22).

Ainda a respeito da infância, narra a experiência do encontro com um padre jesuíta de chapéu, que caminhava trajando as vestes negras que lhe causaram tanto terror, de tal forma, que apresenta esse acontecimento como um trauma consciente. Narra que ao vê-lo com aquelas vestes, despertou nele um medo que rapidamente se tornou pavor mortal. Em sua mente, considerava aquela imagem apavorante, embora nem soubesse o que significava um jesuíta. Assustado, veio à sua mente que aquele homem pudesse ter más intenções. Tomado pelo medo, declara: “corri a toda pressa para casa, subi a escada que levava ao sótão e me escondi sob uma viga, num canto escuro” (1975a, p. 24). Continuou por vários dias, tomado por esse medo, fato que também o mantinha em casa. Somente mais tarde compreendeu “naturalmente que essa figura negra nada mais era do que um inofensivo padre católico” (JUNG, 1975a, p. 24).

Dado significativo em sua memória é também o sonho que teve por volta dos três ou quatro anos, em que se deparou com um orifício cercado de pedras, com uma escadaria que o conduzia a um grande cômodo, sob o qual havia um tapete vermelho. Lá uma forma gigantesca que quase alcançava o teto. “Era feito de pele e carne viva, terminando sua parte superior numa espécie de cabeça arredondada com um único olho que, imóvel, fitava o alto” (JUNG, 1975a, p. 25 ss). Este foi o sonho que o iniciou nos mistérios da terra e vem à sua lembrança como o momento do início da experiência espiritual:

Houve nesta época uma espécie de catacumba onde os anos se escoaram até que eu pudesse sair de novo. Hoje, sei que isto aconteceu para que a mais intensa luz possível se produzisse na obscuridade. Foi como que uma iniciação no reino das trevas. Nessa época principiou inconscientemente minha vida espiritual (JUNG, 1975a, p. 28).

Por volta dos seis anos, sua tia o levou para Basileia, onde teve a oportunidade de visitar o museu. Foi o seu primeiro encontro com a arte. “Lá permanecemos muito tempo, pois eu queria ver tudo, minuciosamente. [...] Não me cansava de olhar [...]. Foi assim que se deu meu primeiro encontro com as belas artes” (JUNG, 1975a, p. 29). Ainda aos seis anos, começou a estudar Latim com seu pai. “Não me desagradava ir à escola. O estudo era fácil para mim. Eu estava sempre adiantado em relação aos outros. Antes de frequentá-la, já sabia ler” (JUNG, 1975a, p. 29-30). Lembra que nessa época exortava a sua mãe para que lhe lesse um antigo livro no qual havia descrições de religiões exóticas, particularmente da Índia.

As imagens de Brahma, de Vixnu e de Siva o inspiravam e despertavam nele grande interesse. “Olhando-as, eu experimentava o sentimento obscuro de um parentesco com a minha revelação originária sobre a qual nada dissera a ninguém. Tratava-se de um segredo que eu não devia trair” (JUNG, 1975a, p. 30).

Ainda na infância, experimentou o ambiente de uma família cuja dinâmica era permeada por buscas e conflitos. Recorda de modo particular o fato de ter sido criado em um ambiente de pobreza e marcadamente protestante. Relata que aos onze anos foi arrancado do convívio de seus amigos para então ingressar no ginásio da Basileia, passando a viver em um mundo de pessoas bem mais ricas: Diante dessa realidade, Jung declara:

Meu pai, nada mais do que um pobre pastor luterano de aldeia, e eu – assistindo com os sapatos furados e as meias molhadas a seis horas de aulas a fio – o filho ainda mais pobre deste pastor! [...] meu boletim geralmente era bom, mas a angústia de poder fracassar e a insignificância de minha existência diante da grandeza do mundo provocavam em mim não apenas mal estar, mas também uma espécie de desalento mudo que acabou por me indispor profundamente com a escola (JUNG, 1975a, p. 36.40).

É desse período que nasceu também o interesse pela Filosofia, pelas questões espirituais e pelo papel da religião no processo de maturação psíquica dos indivíduos, dos povos e das civilizações. Aos 18 anos, manteve várias discussões com seu pai, alimentando sempre a esperança de ajudá-lo “em seus conflitos de consciência” (JUNG, 1975a), pois estava convencido de que, caso ele cumprisse a vontade de Deus, a solução para sua dificuldade lhe viria da melhor forma possível.

Observando a experiência um tanto contraditória de seu pai, relata-nos que quando ouvia seus sermões, pensava em sua própria existência. Sentia que as

palavras pronunciadas por ele no sermão eram vazias e sem sabor, como as de alguém que conta uma história e nela não acredita, ou que conhece apenas porque dela ouviu falar. Em relação às conversas tidas com seu pai, relata que infelizmente as discussões com ele jamais chegavam a uma solução satisfatória, uma vez que o irritavam e entristeciam:

Pois bem – costumava dizer – você só quer pensar, mas não é isso que importa: o importante é crer. E eu pensava: não! É preciso experimentar e saber; e acrescentava: ‘Dê-me essa fé’. Ele se erguia e ao afastar-se encolhia os ombros, resignado (JUNG, 1975a, p.50).

Em relação aos seus anseios, desejos e inquietações, confessa que sempre estavam voltados na direção de algo maior. No que diz respeito à questão de Deus, alega que os sistemas religiosos costumam denominar de Deus a este Tu misterioso que entra no horizonte do ser humano como uma potência atrativa e impossível de descrever. Aos poucos a Igreja foi se tornando uma fonte de suplício, em que se falava em voz alta “quase sem pudor – de Deus, de suas ações e intenções” (JUNG, 1975a, p. 52). No seu entendimento, o povo ali era exortado a viver e crer em seus mistérios, o que para ele nenhuma certeza poderia testemunhar e que, segundo o que percebia, ninguém conhecia esse mistério, nem mesmo o pastor. Caso conhecesse, não teria exposto “publicamente o mistério de Deus, profanando com aquele sentimentalismo insípido, sentimentos inefáveis” (JUNG, 1975a, p. 52).

Observa-se do exposto, que um número crescente de perguntas o assediavam e o desconforto era cada vez maior ao ouvir os sermões enfáticos de seu pai, “elogiando e recomendando ao bom Deus, sublinhando o amor de Deus pelo homem e do homem por Deus” (JUNG, 1975a, p. 53). Ao ouvir os sermões, começou a duvidar se realmente seu pai sabia o significado das palavras de sua pregação. E, desde então, ao interrogar-se sobre a bondade ou não desse Deus, fez a seguinte interrogação dirigida ao seu próprio pai: “Teria ele a coragem de decapitar-me em holocausto, como a um outro Isaque, ou de entregar-me a um tribunal injusto, para que me crucificassem como Jesus” (JUNG, 1975a, p.53). No seu modo de ver, seu pai não teria tamanha coragem e, caso essa situação se apresentasse, sabia que seu pai não cumpriria a vontade de Deus. Com isso, compreendeu “que as exortações usuais no sentido de obedecer mais a Deus do que aos homens eram superficiais e irrefletidas” (JUNG, 1975a, p.53). Acredita que ali ninguém conhecia a vontade de Deus, caso contrário a abordagem em relação a

ela teria sido com um pudor sagrado, pois “o temor de Deus de que se falava era considerado em geral como algo de antiquado, de judaico, e fora substituído há muito pela mensagem cristã do amor e da bondade de Deus” (JUNG, 1985a, p. 53).

Aos poucos foi perebendo que era responsável pelo seu próprio destino. Uma vez que estava só diante de Deus, compreendeu que era ele quem lhe propusera um destino singular. Diante dessa realidade, o sentido da sua vida estaria em cumpri-lo. A realidade de Deus lhe dava segurança interior a ponto de nunca ter conseguido prová-la, mas de ser por ela provado:

Não tinha esta certeza, mas ela me possuía, apesar de todas as convicções contrárias. Ninguém conseguiu demover-me da certeza de que estava no mundo para fazer o que Deus queria e não o que eu queria. [...] Este diálogo com o Outro constituiu minha mais profunda vivência: por um lado, luta sangrenta e, por outro, supremo arrebatamento (JUNG, 1975a, p. 54).

Jung ficou sozinho. Não havia ninguém com quem pudesse partilhar seus sentimentos. Nem mesmo a própria mãe, que de início mostrou-se ser sua confidente. Solitário com seus pensamentos, brincou consigo, caminhou, sonhou sozinho e passou a viver envolto por um mundo misterioso e apartado.

Em relação à sua mãe, afirma ser boa e simpática. Gostava de conversar e sabia ouvir. Possuía evidentes dons literários aliados ao bom gosto e profundidade, qualidades estas que não eram manifestadas exteriormente; “permaneciam ocultas numa velha senhora gorda, muito hospitaleira, que cozinhava muito bem e tinha muito senso de humor” (JUNG, 1975a, p. 54). Por outro lado, revelava um aspecto sombrio, imponente e dotado de uma autoridade que lhe parecia intangível. Jung acreditava no fato de que nela existiam duas personalidades: uma muito humana e inofensiva e a outra que lhe parecia temível, manifestando-se sempre em momentos inesperados.

Outro membro da família que exerceu intensa significância em sua vida foi o relacionamento com seu tio, irmão de sua mãe, pastor em St Alban, na Basileia. Estando em sua casa, Jung percebia que o tio e seus primos discutiam tranquilamente questões dogmáticas dos Pais da Igreja, bem como da teologia mais recente:

Na época em que frequentava o ginásio, meu tio costumava convidar-me para almoçar em sua casa todas as quintas-feiras. Sentia não só gratidão pelo almoço, como pela oportunidade que ele me proporcionava de acompanhar uma conversa inteligente e intelectual entre adultos. Que tais conversas existissem, já era para mim um grande acontecimento, pois no

meio em que vivia nunca ouvira alguém falar sobre temas eruditos (JUNG, 1975a, p.74).

É importante enfatizar aqui a sua atitude: ao mesmo tempo em que muito lhe apetecia estar à mesa de discussão com seu tio, sentia-se constrangido diante dele e de sua família pelo fato de não estar habituado com as discussões teológicas. Esse fato tornou as quintas-feiras dias sombrios, pois se sentia cada vez mais deslocado, embora considerasse esses encontros como gotas de estímulo que contribuía para saciar sua sede espiritual.

Era também uma expectativa que nutria em relação ao seu pai, mas nunca pôde saciar essa sede, uma vez que encontrava por parte dele recusa e impaciência. Somente anos mais tarde compreendeu que seu pai evitava se confrontar com suas profundas dúvidas. Escreveu: “Fugia de si mesmo, insistindo na necessidade da fé cega que esperava atingir mediante um esforço desesperado e uma contração de todo o seu ser. E isto o fechava ao afluxo da graça” (JUNG, 1975a, p.74).

Enfatiza que o ser humano vem ao mundo com certas “disposições físicas e espirituais particulares” (1975a, p. 87) que, em primeiro lugar, toma contato com o ambiente familiar, “com os quais se harmoniza numa certa medida, conforme sua individualidade” (1975a, p. 87-88). Embora o espírito familiar possa oferecer a marca do espírito do tempo, permanece de forma inconsciente. Quando este mesmo espírito traz consigo um consenso, passa a significar segurança, mas quando em oposição com o ambiente ou em contradição a este, “criará um sentimento de insegurança diante do mundo” (1975a, p. 88). Sendo que as crianças passam a reagir mais ou menos de acordo com aquilo que lhes é apresentado pelos adultos, acabam por adaptar-se inconscientemente, nascendo ali correlações que são de natureza compensatória:

As ideias religiosas que me assaltaram desde a mais tenra infância nasceram espontaneamente como reação ao meu ambiente familiar, e é desta forma que devem ser entendidas. As dúvidas religiosas às quais meu pai sucumbira mais tarde há muito se preparavam em seu íntimo (JUNG, 1975a, p. 88).

Afirmando isso, acredita que essa é uma forma de revolução, não somente no mundo interior, mas também no mundo em geral, que lança precocemente a sua sombra. Quanto maior for a dimensão da revolta da consciência contra o poder da

sombra, maior tempo será exigido para chegar a uma percepção madura da realidade. Dessa forma, é possível compreender que muitos pressentimentos de seu pai podem tê-lo atingido. Embora cada um tenha uma vida pessoal, nem por isso se deixa de ser “em larga medida, os representantes, as vítimas e os promotores de um espírito coletivo, cuja duração pode ser calculada em séculos” (JUNG, 1975a, p. 88). Assim sendo, pode-se pensar uma vida toda que se está seguindo as próprias ideias, no entanto, ninguém deixa de ser coadjuvante no “palco do teatro universal” (JUNG, 1975a, p. 88).

De 1892 a 1894 teve sérias discussões com seu pai. Ele sublinha que o mesmo refutou, após um esplendoroso exame heróico na universidade, seus dons filosóficos e acabou por entregar-se a um entusiasmo sentimental. Sua vida conjugal o decepcionara, mas mesmo assim praticava o bem em demasia, no entanto quase sempre estava de mau humor e “sofria de uma irritação crônica” (1975a, p. 89). Embora seus pais se empenhassem no sentido de levar uma vida piedosa, continuavam sempre mais com a repetição de cenas desagradáveis.

Em relação às dúvidas vividas por seu pai pensava fosse a decorrência da falta de uma vivência coerente, honesta e profunda com relação às perguntas que o angustiavam e que vinham a tona nos momentos de discussão. Reconhece que todas as suas perguntas “eram seguidas de respostas teológicas sem vigor” (JUNG, 1975a, p. 89). Parecia-lhe “inconcebível, que ele não tivesse a experiência de Deus, a mais evidente de todas” (1975a, p. 89).

Após a morte de seu pai em 1896, Jung passa a ter dificuldades em seus estudos, pois parte da família desejava que fosse imediatamente inserir-se no mundo do trabalho. Foi auxiliado pelo seu tio, irmão mais moço de sua mãe, uma vez que a família possuía apenas o suficiente para viver. Outro tio paterno o socorreu e quando terminou os estudos estava com dívidas para com ele. Trabalhando como subassistente e auxiliando uma tia na venda de objetos, obteve renda suficiente para fazer frente às dívidas e dificuldades.

## **1.2. Anos de estudo e atividade psiquiátrica**

Apesar de seu interesse pelas ciências naturais, vez ou outra se voltava para os livros de Filosofia, mas era comumente assaltado pela dúvida, se deveria estudar História ou Filosofia. Seu interesse também se dirigia para as civilizações do Egito e

da Babilônia, sobretudo era tentadora a ideia da Arqueologia. Mas como suas condições não o permitiram, acabou por abandonar tal plano. Convencendo-se de que vivia em um tempo e lugar onde se deveria ganhar a vida, nutriu ainda a possibilidade de se tornar Zoólogo, pois poderia atuar como professor ou ser empregado no Jardim Zoológico. Diante desse impasse, ocorreu-lhe também a ideia de que poderia estudar medicina. Para tanto, “foi preciso então enfrentar o penoso problema de arranjar o dinheiro para os estudos. Meu pai podia fornecê-lo apenas em parte. Solicitou uma bolsa junto à universidade” (JUNG, 1975a, p. 84).

Em 1898, começou a se preocupar com sua carreira de médico, pensando até em se especializar, considerando apenas a possibilidade de chegar à cirurgia ou à medicina. Inclinou-se pela primeira devido à sua formação particular em anatomia, bem como pela sua preferência por anatomia patológica. Caso não lhe tivesse faltado o dinheiro necessário, afirma ter sido bem provável que teria escolhido a cirurgia.

Graduou-se em medicina em 1900, aos 25 anos, lendo nessa época o livro *A Interpretação dos Sonhos* de Sigmund Freud, por sugestão de seu mestre Eugene Bleuler. Declara que seus anos de universidade foram felizes, pois tudo era intelectualmente vivo e foi o tempo em que construiu grandes amizades.

No dia 10 de dezembro do mesmo ano, ocupou o lugar de assistente no Hospital de Burghözli em Zurique. Estava satisfeito em poder instalar-se ali, pois na sua concepção, a Basileia estava se tornando cada vez mais acanhada, embora considerasse sua atmosfera espiritual superior. Para ele, ali o lastro da tradição era muito pesado. Já em Zurique, afirma ter sentido a diferença, pois não era o espírito, mas o lastro do comércio que regia as relações de Zurique com o mundo. O trabalho no Burghözli levou-o a tomar maior consciência da própria vida nos seus aspectos de dever e responsabilidade:

Era o ingresso no claustro do mundo, da submissão ao voto de acreditar apenas no verossímil, no médio e no banal, naquilo que tivesse escassa significação, era o voto de renunciar a tudo o que fosse original e significativo e de banalizar tudo aquilo que não o real [...]. Durante seis meses encerrei-me nas paredes desse claustro para habituar-me à vida e ao espírito de um asilo de alienados (JUNG, 1975a, p. 107).

Em 1905, tornou-se professor de psiquiatria, ocupando no mesmo ano o cargo de médico-chefe da clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique, tendo

permanecido na função por quatro anos. Como o seu trabalho se tornou excessivo, pois sua clientela particular tinha aumentado de tal forma que já não era mais possível enfrentar esse trabalho, abandonou-o em 1909. Porém, continuou a atividade docente até o ano de 1913.

Nos anos de sua atividade na clínica psiquiátrica de Burghözli da Universidade de Zurique, ocupou-se, em primeiro plano, das pesquisas com os doentes mentais, interessado em saber o que se passava no espírito dessas pessoas. Nos anos de sua atividade na clínica psiquiátrica de Burghözli da Universidade de Zurique, ocupou-se, em primeiro plano, das pesquisas com os doentes mentais, interessado em saber o que se passava no espírito dessas pessoas. A realidade acima descrita se constituía fonte de constantes questionamentos. Julgava necessário ao médico ter conhecimentos dos métodos, porém, alertava para o fato de que tais métodos não deveriam ser utilizados com engajamento fixo de um único caminho possível ou rotineiro. Enfatizava também a necessidade da utilização da prudência nas hipóteses teóricas, pois elas poderiam ser válidas para um determinado tempo e contexto e não deviam ser absolutizadas. Diante de cada paciente, era necessária a abertura do médico para a compreensão individual com a consciência de que cada doente exigia uma linguagem diferenciada. Foi decisivo o fato de que na clínica se dá um encontro entre os seres humanos. Daí ser a análise “um diálogo que tem necessidade de dois interlocutores. O analista e o doente se encontram, face a face, olhos nos olhos. O médico tem alguma coisa a dizer, mas o doente também” (JUNG, 1975a, p. 121).

Enfatiza a necessidade de a terapia começar, antes de tudo, na pessoa do médico, pois este, uma vez conhecendo a si mesmo e a seus problemas, terá condições de cuidar do doente. Segundo ele, “o médico deve aprender a conhecer a sua alma e a tomá-la a sério para que o doente possa fazer o mesmo” (JUNG, 1975a, p. 122). Portanto, não é suficiente para o médico o fato de ter se apropriado de um conjunto de conceitos mesmo que bem elaborados. É necessário que o analista esteja atento aos sinais e às provocações que o paciente traz para a vida do médico:

Enquanto médico, eu sempre me pergunto, que mensagem traz o doente. O que significa ele para mim? Se nada significa, não tenho um ponto de apoio. O médico só age onde é tocado. ‘Só o ferido cura’. Mas quando o médico tem uma persona, uma máscara que lhe serve de couraça, não tem eficácia (JUNG, 1975a, p. 123).

Outro elemento importante que destaca enfaticamente é a necessidade de o médico ou terapeuta estar sob a supervisão de um terceiro. Com isso, ampliam-se os horizontes da análise e se tem a possibilidade de outro ponto de vista. Dizia ele: “o próprio Papa tem um confessor. Sempre aconselho aos analistas. Tenham também um ‘confessor’, homem ou mulher” (JUNG, 1975a, p. 123).

Diante de seus pacientes, afirma que nunca tentava convertê-los, dizendo que não exercia qualquer pressão sobre os mesmos, importando apenas que eles chegassem à sua própria concepção. “Um pagão continuará um pagão, um cristão, cristão, um judeu, judeu, se for isso que exigir seu destino” (JUNG, 1975a, p. 126). Constatou que as pessoas adoecem a partir do momento em que encontram satisfação com as respostas externas que não são suficientes. Essas “procuram situação, casamento, reputação, sucesso exterior e dinheiro; mas permanecem neuróticos e infelizes, mesmo quando atingem o que buscavam” (JUNG, 1975a, p. 127). Trata-se de pessoas cujo espírito é limitado e que acabam por viver uma vida sem conteúdo, isto é, sem sentido. Na medida em que permitem expandir mais amplamente a personalidade, geralmente a neurose cessa. Por essa razão, a temática do desenvolvimento ou da evolução adquire, desde o início, lugar de destaque.

A grande maioria de seus pacientes não era crente, mas pessoas que haviam perdido a fé e que iam até ele como se fossem ovelhas desgarradas. Assegura que o crente tem na Igreja a ocasião para a vivência dos símbolos, basta que se pense no sacrifício da missa, no sacramento do batismo, na Imitação de Cristo, dentre outras realidades. “Mas viver e sentir o símbolo, desta maneira pressupõe a participação viva do crente e é ela que falta frequentemente ao homem de hoje. Em geral o neurótico não a tem” (JUNG, 1975a, p. 128).

Depositou grande confiança em cada um de seus analisandos, também chamados doentes, pois foram eles que lhe permitiram tocar a realidade concreta da vida e, com isso, ele próprio foi levado a um processo de crescimento. Tornou-se ainda mais consciente do valor e da beleza do mundo interior do ser humano. Esses encontros foram para ele de suma importância e não havia nada com o que se pudesse comparar. O valor desses diálogos com os pacientes era bem maior do que o das conversas eloquentes com personalidades célebres. “Os diálogos mais belos e cheios de consequências que tive na vida foram anônimos” (JUNG, 1975a, p. 132).

### 1.3. Encontro com Freud

Jung recebeu forte influência de Freud, principalmente devido às suas pesquisas sobre a psicologia da histeria e do sonho. Relata que foi Freud o responsável por indicá-lo para estar à frente do movimento psicanalítico, cuja intenção era de que pudesse ser o herdeiro, sucessor e continuador de suas pesquisas. Inicialmente seguiu esse caminho, embora com certa discrição. Somente mais tarde, com maior abertura, manifestaria suas reservas.

E noutro lugar reagirá considerando toda espécie de obediência e de ortodoxia, de sorte que ele logo se encontra só, vivenciando as mais turbulentas e violentas emergências interiores, ao mesmo tempo em que devia fazer face, sem mais pontos de referência, à demanda e ao sofrimento de seus pacientes (LYRA, 2001, p. 53).

Afirma que foi Freud, com suas considerações, quem lhe mostrou o caminho para o prosseguimento de suas pesquisas, bem como para “a compreensão dos casos individuais. Freud introduzia a questão psicológica na psiquiatria, se bem que não fosse psiquiatra, mas neurologista” (JUNG, 1975a, p. 108).

Segundo Lyra, Jung inicia a “carreira como médico psiquiatra e psicólogo, quando divulgava e defendia a psicanálise de Freud; apenas alguns anos mais tarde, Jung veio a nomear sua psicologia de Psicologia Analítica” (2001, p. 53). Mas em suas obras encontram-se também os termos Psicologia Médica e Psicologia Profunda.

A aventura do meu desenvolvimento interior, intelectual e espiritual, havia começado pela escolha da profissão de psiquiatra. Com toda a ingenuidade, comecei a observar os doentes mentais clinicamente pelo exterior [...] Sobretudo as primeiras tentativas de Freud em busca do método de análise e de interpretação de sonhos, foram fatores decisivos para a minha compreensão das formas de expressão esquizofrênicas (JUNG, 1975a, p. 133).

O próprio Jung relata ainda que já em 1900 havia lido a *Interpretação de Sonhos* de Freud, mas que tinha deixado de lado pelo fato de não se sentir competente para examinar e compreender sua teoria, devido à sua experiência. Em 1903, quando retomou a leitura do livro, percebeu a grande relação que havia entre suas ideias e a obra de Freud. No entanto, já discordava do pensamento de Freud no que concerne ao conteúdo do recalque apontado como sendo o trauma de origem sexual ao que Jung não percebia como sendo insatisfatório.

Através do trabalho prático, conheceu numerosos casos em que a sexualidade desempenhava papel secundário enquanto outros fatores ocupavam lugar principal: por exemplo, o problema da adaptação social, da opressão pelas circunstâncias, as exigências de prestígio, etc. Mais tarde apresentei a Freud casos deste gênero, mas ele não quis admitir como causa qualquer outro fator que não fosse a sexualidade. Isso me parecia altamente insatisfatório (JUNG, 1975a, p. 134).

Mesmo assim, continuou por um bom tempo defendendo Freud, mas com um diferencial. Afirma que fazia isso apoiado em suas próprias experiências, não podendo concordar que “todas as neuroses fossem causadas em decorrência de recalques ou traumas sexuais. Tal hipótese era válida em certos casos e não em outros” (JUNG, 1975a, p. 135).

É importante considerar também que o primeiro contato pessoal de Jung com Freud aconteceu somente em 1907. O autor escreve: “Ele me convidou para ir à sua casa e, em fevereiro de 1907 encontramos-nos pela primeira vez em Viena. Conversamos a partir de uma hora da tarde, quase ininterruptamente, durante treze horas” (JUNG, 1975a, p. 135). Freud era a primeira personalidade com a qual Jung se relacionara até então, não existindo ninguém que pudesse ser comparado a ele. No entanto, foi para Jung principalmente a atitude em relação ao espírito que lhe pareceu problemática. “Cada vez que a expressão de uma espiritualidade se manifestava num homem ou numa obra de arte, ele desconfiava e recorria à hipótese da sexualidade recalcada” (JUNG, 1975a, p. 135).

Em 1911, as relações entre ambos começaram a enfraquecer, devido às divergências sobre o conceito de libido. “Freud tinha então, em 1911, perdido sua autoridade sobre mim” (JUNG, 1975a, p. 146). E continua afirmando ter ainda viva lembrança a respeito do que Freud lhe dissera: “Meu caro Jung, prometa-me nunca abandonar a teoria sexual. É o que importa, essencialmente! Olhe, devemos fazer dela um dogma, um baluarte inabalável” (JUNG, 1975a, p. 136). Para Jung, essa proposta lhe soou como vinda de um pai suplicando ao filho promessa de obediência, como algo que não mais se tratasse de um julgamento científico, mas como a revelação de uma vontade pessoal, provocando em Jung tamanho choque que feriu o cerne da amizade entre os dois. São palavras de Jung: “Eu sabia que jamais poderia concordar com essa posição [...] Dessa forma, a conversa, depois de algumas tentativas balbuciantes de minha parte, foi acabando” (JUNG, 1975a, p.

136-137). Demonstrou ter ficado profundamente impressionado, constrangido e perturbado. Parecia-lhe claro que Freud, tendo proclamado constantemente sua:

Irreligiosidade construía um dogma, ou melhor, substituíra o Deus ciumento que perdera, por outra imagem que se impusera a ele: a da sexualidade. Ela não era menos premente, imperiosa, exigente, ameaçadora e moralmente ambivalente [...] Só mudara o nome e, por conseguinte, o ponto de vista. Não se devia buscar no alto e sim no baixo aquilo que perdera (JUNG, 1975a, p. 147).

No final de 1912, interromperam as correspondências pessoais, quando da publicação de *Metamorfose e Símbolos da Libido*<sup>4</sup>, em que Jung expôs sua própria concepção de *incesto*, a transformação decisiva do conceito de libido, e outras ideias. No momento em que Freud manifestou sua intenção de identificar teoria e método para fazer dogmas, Jung sentiu que não poderia continuar a colaborar com ele. “Nada pude fazer, senão me afastar. Quando estava quase acabando de escrever *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, eu sabia de antemão que o capítulo “*O Sacrifício*” me custaria a amizade de Freud” (JUNG, 1975a, p. 149).

Em 1917, publicou seus estudos sobre o inconsciente coletivo no livro *A Psicologia do Inconsciente* e, em 1921, apresentou os conceitos de introversão e extroversão na obra *Tipos Psicológicos*<sup>5</sup>. Com esse trabalho, ele intentava demonstrar que as pessoas têm diferentes características comportamentais, habilidades, aptidões, atitudes e motivações que podem ser configuradas no que denominou de *Tipos Psicológicos*. Sustenta que o modo preferencial como uma pessoa reage ao mundo deve-se dentre outras à herança genética, às influências familiares e às experiências que se tem no decorrer da vida. Na referida obra, Jung delinea os conceitos a respeito de duas formas de atitudes: na pessoa que prefere focar a sua atenção no mundo externo de fatos e pessoas (extroversão), e/ou no mundo interno de representações e impressões psíquicas (introversão). Na extroversão, a energia passa a fluir naturalmente para o mundo externo e nele

---

<sup>4</sup> Hoje publicado com o título: JUNG C. G. **Símbolos da Transformação**. Vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1986.

<sup>5</sup> Jung escreveu em 1921 a sua importante obra, que foi fruto de cerca de 20 anos de observação e de exercício da Medicina Psiquiátrica e da Psicologia Prática. Com esse trabalho ele intentava demonstrar que as pessoas têm diferentes características comportamentais, habilidades, aptidões, atitudes e motivações que denominou de Tipos Psicológicos. (LESSA, Elvina Maciel. **Tipos Psicológicos de Jung**. <http://www.symbolon.com.br/artigos/tipospsi.htm>, acesso em 08|10|2011.

podem ser observados comportamentos de impulsividade, sociabilidade, expansividade e facilidade de expressão oral. Na introversão, a energia é direcionada para o mundo interno. Neste estado, observa-se em seu comportamento a postura reservada, retenção das emoções e maior facilidade de expressão no campo da escrita. Esses conceitos auxiliaram na construção dos fundamentos da Psicologia Analítica, desenvolvendo a teoria dos *arquétipos*, através da qual incorpora conhecimentos das religiões orientais e ocidentais, da alquimia e também da mitologia.

Com o termo Psicologia Analítica Jung designa:

Uma corrente especial da Psicologia que trata principalmente dos chamados fenômenos psíquicos, complexos, ao contrário da Psicologia fisiológica ou experimental que procura reduzir os fenômenos complexos, o quanto possível, a seus elementos. O termo analítico provém do fato de que esta corrente de Psicologia se desenvolveu a partir da psicanálise originalmente formulada por Freud (JUNG, 1984, p. 378).

Sua carreira, caracterizada por alta produtividade, consolidou-se com a publicação de dezenas de estudos, trabalhos, seminários, além de outras obras. Já octogenário, reuniu em um livro intitulado *Memórias, Sonhos e Reflexões* as memórias e as reflexões de toda a sua vida.

Como se percebe nos relatos acima, Jung foi o primeiro a colocar como condição a necessidade de que o analista se submetesse à análise para primeiramente compreender-se e só então poder compreender o processo de seu analisando. Disse de si mesmo: “A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade” (JUNG, 1975a, p. 19). Para ele, apropriando-se da teoria do conhecimento de filósofos, teólogos e místicos da tradição como Mestre Eckhart<sup>6</sup> e Nicolau de Cusa,<sup>7</sup> entre tantos outros, o encontro com Deus se dá na e a partir da alma, referindo-se à imagem de Deus na psique (*imago Dei*) como alguma

---

<sup>6</sup> Mestre Eckhart: Teólogo dominicano e filósofo místico alemão, nasceu em Hochheim, perto de Gotha, na Turíngia, região que hoje se situa no centro-oeste da Alemanha, em 1260 d. C., e morreu aos 1328 d. C., Avignon (França) ou Colônia (Alemanha) um dos mais importantes filósofos místicos medievais.

<sup>7</sup> Nicolau de Cusa. Cardeal, teólogo e filósofo alemão, nasceu aos 1401 em Cusa (Alemanha) e morreu aos 1464, Todi, (Úmbria (Itália)). As obras fundamentais de Nicolau de Cusa são três: “*De Docta Ignorantia*”, “*De Conjecturis*” e “*Apologia Doctae Ignorantiae*”, que tratam de Deus, do mundo e do homem.

coisa concebida e experimentada, sentida, intuída, representada e só então formulada pela razão.

Pouco antes de morrer, numa entrevista de televisão na BBC, quando perguntado se acreditava em Deus, respondeu: “Não preciso acreditar, eu sei” (JUNG, apud Bryant, p. 11). Para ele Deus era uma experiência *numinosa*, tremenda e fascinante, termo que ele resgatou de Rudolf Otto (2007), que descreve tais características na obra *O Sagrado*. Segundo Bryant, Jung tinha convicção de que, em todas as questões decisivas, “não estava mais entre os homens, mas sozinho com Deus” (1996, p. 11), a ponto de dizer mais tarde:

Descobri que todos os meus pensamentos giram em torno de Deus, como os planetas giram em torno do Sol e são atraídos com a mesma força irresistível por ele. Sinto que seria o maior dos pecados se eu tentasse opor qualquer resistência a essa força (JUNG, apud Bryant, 1996, p. 12).

Para Jung, Deus é antes uma experiência e depois um conceito. Tal experiência está na base de todas as religiões não sendo necessariamente única ou idêntica para os indivíduos particulares, podendo inclusive sofrer transformações ao longo da vida. O processo de desenvolvimento da personalidade, conforme o modelo Junguiano, conduz à transformação da alma religando-a com seu centro (*das Selbst*) e expressando-se através de símbolos, imagens do inconsciente. Com relação a esse processo evolutivo e essencialmente trans-formativo da alma, a psicologia de Jung dá as mãos à teologia de Johannes Tauler.<sup>8</sup>

#### 1.4. O Confronto com o inconsciente

Após a ruptura com Freud, deu-se início a um período de incerteza interior, “de desorientação” (JUNG, 1975a, p. 152) e profunda depressão, uma vez que se

---

<sup>8</sup> Johannes Tauler nasceu em Estrasburgo, 1300 – 15 de Junho 1361, ficou sendo também conhecido como Johannes Tauler. Foi um frade dominicano alemão e compõe a lista dos grandes místicos do cristianismo. Teve como formador, Mestre Eckhart que ali foi professor entre 1312 e 1320, o qual exercitou sobre ele grande influência. De Estrasburgo foi posteriormente para Colônia e provavelmente para Paris, regressando mais tarde a Estrasburgo. Entre 1338 e 1339 esteve em Basileia. Manteve correspondência com cidadãos distintos e o seu trabalho apostólico e de pregador, tornaram-no famoso em diversos lugares. Seus sermões são considerados de grande importância entre as obras-primas da literatura de língua alemã, intensamente práticas, e abordando todos os lados dos profundos problemas da moral e da vida espiritual. Foram primeiramente impressos em Leipzig, em 1498 e reimpressos com acrescentos de Mestre Eckhart e outros em Basileia (1522) e Colônia (1543) e Lisboa (1551). (HUBERT, 1997, p. 160).

sentia flutuando por não ter encontrado ainda a própria posição. Porém, foi um período de grande benefício, pois permitiu que ele encontrasse seu próprio caminho. Retirou-se em sua casa e ocupou-se em uma forma de brincadeira com pedras. Embora não tivesse clareza do que estava fazendo, sentia alívio em seu estado de perturbação e ansiedade e, com isso, deu-se um profundo processo de autoanálise, o qual ele denomina como confronto com o inconsciente.

Todos os dias depois do almoço, se o tempo permitia, eu me entregava ao brinquedo de construção. Mal terminada a refeição, brincava até que os doentes começavam a chegar: à tarde, se meu trabalho tivesse terminado a tempo, voltava às construções. Com isso meus pensamentos se tornavam claros e conseguia apreender de modo mais preciso fantasias das quais até então tivera apenas um vago pressentimento (JUNG, 1975a, p. 155).

Passou muito tempo sozinho gravando seus pensamentos, analisando os seus próprios sonhos, ocupando-se com desenhos, cuja tentativa era dar expressão às realidades inconscientes mais profundas. Sempre que se ocupava com a tradução das emoções em imagens, ou seja, quando encontrava as imagens que estavam ocultas nas emoções, “readquiria a paz interior” (JUNG, 1975a, p. 158). Temia que, permanecendo somente no plano da emoção, poderia ser dilacerado nos conteúdos do inconsciente. Ou como ele mesmo diz: “Se os tivesse reprimido, seria fatalmente vítima de uma neurose e os conteúdos do inconsciente destruir-me-iam do mesmo modo” (JUNG, 1975a, p. 158). Pela própria experiência, percebeu o quanto é salutar, do ponto de vista terapêutico, trazer à consciência as imagens subjacentes às emoções.

Em seu trabalho com as emoções, aplicou-se em anotar as fantasias que lhe ocorriam. Procurou exprimir as condições psíquicas nas quais elas apareciam, embora o fizesse por meio de uma linguagem considerada muito desajeitada e não sabendo do que se tratasse. Como se sentia privado de escolha, sua única condição era anotar seguindo o estilo que o inconsciente elegera:

Às vezes era como se ouvisse algo com meus próprios ouvidos; às vezes eu o sentia com minha boca, como se minha língua formulasse as palavras; acontecia-me também ouvir o que eu mesmo murmurava. Sob o limiar da consciência tudo era vivo (JUNG, 1975a, p. 158).

Diante desse confronto, elegera como a maior dificuldade a ser superada o fato de ter que suportar os sentimentos negativos. Uma vez que não compreendia o

significado das próprias resistências, elas lhe pareciam “uma mistura infernal de elementos solenes e ridículos” (JUNG, 1975a, p. 158). Evidencia que somente conseguiu sair dessa missão a duras penas e após ter empregado os maiores esforços, uma vez que para apreender as fantasias que lhe agitavam de forma mais subterrânea, desceu até o local onde se encontravam. Foi necessário vencer também as resistências e o sentimento de angústia, o temor pela perda do autocontrole e a possibilidade de tornar-se presa do inconsciente. Como psiquiatra, sabia claramente o que isso significava. No entanto, sentia a necessidade de ousar e tentar apoderar-se das imagens. “Se não o fizesse, corria o risco de ser tomado por elas” (JUNG, 1975a, p. 159). Além disso, tinha consciência de que não poderia exigir de seus pacientes aquilo que nem ele mesmo ousara fazer. “A ideia de que eu ousava aventurar-me numa empresa arriscada, na qual me obstinava, não somente para mim, mas também para meus doentes, socorreu-me poderosamente em muitas fases críticas” (JUNG, 1975a, p. 159).

De fundamental importância no trabalho interior é a figura do personagem Filêmon, cuja imagem apresentou-se a Jung por meio de um sonho:

Havia um céu azul, que também parecia ser o mar. Estava coberto não de nuvens, mas de torrões de terra que pareciam desagregar-se, deixando visível, entre elas, o mar azul. A água, entretanto, era o céu azul. Subitamente, apareceu um ser alado pairando à direita. Era um velho com chifres de touro. Trazia um feixe de quatro chaves, uma das quais estava em sua mão como se fosse abrir uma porta. As asas eram semelhantes às do martim-pescador, com suas cores características (JUNG, 1975a, p. 162).

Para melhor compreender esse sonho, pintou a imagem a fim de percebê-la com maior exatidão. Filêmon, personagem do sonho, proporcionou a ele o conhecimento de que existem algumas coisas que não são produzidas pelo eu, mas que existem ou se fazem por si mesmas, uma vez que possuem vida própria. Representava uma força que Jung não possuía e era um personagem misterioso. Por ele foi aos poucos compreendendo que havia em si uma instância com capacidade de evidenciar coisas ou fatos a respeito dos quais ele não sabia, nem mesmo pensava e com as quais não concordava:

Psicologicamente, Filêmon representava uma inteligência superior. Era para mim um personagem misterioso. De vez em quando tinha a impressão de que ele era quase fisicamente real. Passeava com ele pelo jardim e o considerava uma espécie de guru, no sentido dado pelos hindus a esta palavra (JUNG, 1975a, p. 163).

Na verdade, nessa época, imerso nas dificuldades, desejava de fato possuir um *guru* real e concreto, um guia que fosse dotado de saber e poder que o auxiliasse a desvendar as criações involuntárias desencadeadas pela sua imaginação. Jung reconhece que Filêmon exerceu essa tarefa, sendo para ele uma espécie de conselheiro, uma vez que o “encaminhou para muitos esclarecimentos interiores” (JUNG, 1975a, p. 163).

Mais tarde, ocupando-se com a redação das anotações sobre suas fantasias, questionou-se a respeito do que realmente estava fazendo. Para ele, era clara a ideia de que não estaria fazendo ciência. Indagando a si mesmo a respeito, percebeu uma voz de dentro lhe dizer: “O que fazes é arte” (JUNG, 1975a, p. 164). Surpreso com o que ouviu, questionou-se e, apesar das resistências, tentou explicar à voz que seu trabalho nada tinha a ver com arte. Percebendo que a voz que provinha de dentro era de uma mulher, sentiu-se extremamente interessado, pois poderia tratar-se da alma, no sentido primitivo do termo. Posteriormente compreendeu que essa imagem feminina correspondia à “personificação típica e arquetípica no inconsciente do homem” (JUNG, 1975a, p. 165), a qual designou com o termo de *anima*, e a imagem correspondente no inconsciente da mulher denominou de *animus*.

Em seu processo de autoanálise, com relação aos aspectos negativos, tratou de ocupar-se na diferenciação dos conteúdos conscientes e inconscientes. Para isso, isolou os últimos, personificando-os e só então, a partir da consciência, estabeleceu contato com os mesmos. Acreditava que somente dessa maneira era possível despotenciá-los, a fim de que não pudessem exercer poder sobre o consciente. “Como os conteúdos do inconsciente possuem certo grau de autonomia” (JUNG, 1975a, p. 166) a técnica não oferecia grandes dificuldades, uma vez que a familiarização com os mesmos potencia a inter-relação entre ambos. Em relação aos aspectos positivos, percebeu que era quem transmitia ao “consciente as imagens do inconsciente” (JUNG, 1975a, p. 166), tornando possível a transformação das energias de suas emoções. Com o passar do tempo, não mais necessitou recorrer a esses exercícios pelo fato de não mais lhe ocorrerem emoções dessa natureza. Tendo aprendido a aceitar e compreender os conteúdos do inconsciente, não necessitou mais de intermediação.

Ressaltou a importância de uma base real ao mesmo tempo em que se exerce o trabalho interior e salientou que a família e o trabalho eram realidades que o solicitavam e, de certa forma, traziam-no de volta ao seu mundo concreto. Tais realidades eram provas de que ele realmente existia e que sua existência não se constituía no fato de ser apenas uma folha a quem os ventos do espírito varriam. “[...] por mais absorto que estivesse em meus pensamentos e tangido por eles, sempre lembrava que toda esta experiência vivida dizia respeito à minha vida real, cuja extensão e sentido eu buscava cumprir” (JUNG, 1975a, p. 168).

Percebe-se, portanto, que a família e a profissão foram para Jung, durante essa jornada interior, a realidade sobre a qual poderia andar com pés firmes e a garantia de que sua existência estava sendo percorrida por caminhos normais e verdadeiros. Após 50 anos de intenso trabalho, afirma que jamais se afastou das experiências iniciais. Permaneceu com a certeza de que tudo o que realizou e criou no plano do espírito provinha de suas fantasias e sonhos iniciais. “Tudo o que fiz posteriormente em minha vida está contido nessas fantasias preliminares, ainda que sob a forma de emoções ou de imagens” (JUNG, 1975a, p. 170). Suas buscas científicas tornaram-se o meio e também a possibilidade de que o tiraram do caos das imagens: “de outro modo esse material se agarraria a mim como ferrões ou me enlaçaria como plantas palustres” (JUNG, 1975a, p. 171).

Como consequência de sua decisão de ocupar-se das realidades interiores, vivenciou uma grande solidão. Não podia conversar com ninguém a respeito dos pensamentos que o ocupavam, o que o levou a experimentar agudamente a “oposição entre o mundo interior e o mundo exterior” (JUNG, 1975a, p. 172). Além das imagens, ocupou-se também com os desenhos das mandalas e somente ali pode perceber que o caminho que teria que percorrer e que cada passo que deveria dar convergia para um dado ponto, o do centro. Observando esse percurso, pôde compreender com maior clareza que a mandala “exprime o centro e que é a expressão de todos os caminhos: é o caminho que conduz ao centro, à individuação” (JUNG, 1975a, p. 174).

Elementos importantes também no processo de confronto com o inconsciente foram os sonhos, por meio dos quais pôde chegar ao ápice do desenvolvimento da consciência. Mas todo o percurso de seu trabalho levou tempo. “Foram necessários quarenta e cinco anos para elaborar no quadro de minha obra científica os elementos que vivi e anotei nessa época de minha vida” (JUNG, 1975a, p. 176).

Foram esses os anos durante os quais Jung deteve-se nas imagens interiores que constituíram a época mais importante de sua vida e “neles todas as coisas essenciais se decidiram” (JUNG, 1975a, p. 176).

### **1.5. As visões**

Jung adoeceu gravemente, após ter fraturado o pé, em decorrência de um escorregão na calçada com neve, no início de 1944 e, na sequência, ter sido acometido por um “enfarte cardíaco” (JUNG, 1975a, p. 253). Contava na época com 68 anos. Conforme a sua narrativa, a lesão cardíaca foi extensa e o resultado, a necessidade de um tempo considerável de internação. Nesse ínterim, passou por uma experiência de quase morte e lhe foram administrados oxigênio e cânfora. Foi nesse período que teve uma série de visões, provavelmente auxiliada pelo uso da cânfora, cuja propriedade consiste em auxiliar o sistema nervoso. Pelo que se percebe, permaneceu em estado de coma superficial ou torpor e por essa razão as visões permaneceram em sua lembrança. Pode-se dizer que nesses instantes houve nele uma irrupção de conteúdos inconscientes que se introduziram no campo da consciência, na forma de uma experiência pessoal impressionante, representada em sua narração, em termos visuais pictóricos, fato que acontece quando a pessoa se encontra em estado de vigília.

Sua narrativa tem início em um espaço determinado, de onde olhava para a Terra, e percebia “o globo terrestre banhado por uma maravilhosa luz azul” (JUNG, 1975a, p. 253). Seu envolvimento é como quem dela se despede sentindo fortes impressões sobre a existência de si mesmo em diferentes formas, bem como pelo contato com pessoas que vão lhe revelando algumas respostas a respeito da vida. Esse estado proporcionou a Jung a possibilidade de estar afastado da visão terrena e do próprio mundo. Tendo a visão do espaço sideral, percebia-se suspenso a aproximadamente cerca de mil e quinhentos quilômetros, cujo espetáculo da Terra é considerado como a experiência “mais feérica e maravilhosa” (JUNG 1975a, p. 253) de sua vida.

Jung via a imagem do Ceilão a seus pés e a Índia bem à sua frente. Voltando-se para a esquerda, podia vislumbrar parte do mar Mediterrâneo. À sua direita, avistou um bloco de pedra. Anteriormente, tinha visto pedras parecidas na costa do Golgo de Bengala. Eram blocos de granito e alguns tinham sido escavados em

templos. Tratava-se de um gigantesco bloco escuro, com uma pequena entrada que dava passagem a uma antecâmara e à direita havia um hindu negro sentado em silêncio, na postura de lótus, sobre um banco de pedra:

Esperava-me sem dizer uma palavra. Dois degraus conduziam a este vestíbulo: no interior à esquerda, abria-se um portal do templo. Vários nichos cheios de óleo de coco em que ardiam mechas cercavam a porta com uma coroa de pequenas chamas claras. [...] Quando me aproximei dos degraus pelos quais se chegava ao rochedo, ocorreu-me algo estranho: tudo o que tinha visto até então, se afastava de mim. Tudo o que eu acreditava, desejava ou pensava, toda a fantasmagoria da existência terrestre se desligava de mim ou me era arrancada – processo extremamente doloroso. Entretanto, alguma coisa subsistia, porque me parecia ter ao meu lado tudo o que eu vivera e fizera, tudo o que se tinha desenrolado à minha volta (JUNG, 1975a, p. 254).

Assim relatando, torna evidente que viveu uma experiência de pobreza extrema e satisfação ao mesmo tempo. Passou pelo instante em que nada mais queria ou desejava no sentido de que não caía sobre ele nenhum pesar pelo fato de que algo lhe pudesse vir a ser tirado. Não obstante a isso, uma preocupação assediava-o quando tocava aproximar-se do templo, pois estava convencido de poder chegar a “um lugar iluminado e aí encontrar o grupo de seres humanos” (JUNG, 1975a, p. 254) aos quais, na realidade, pertencia. Por essa situação, acreditava poder saber o que houvera antes de si, o motivo pelo qual se tornara assim como era e a que sua vida tenderia. Da forma como vivera, tinha a impressão de que sua vida fosse uma história sem começo e sem fim, estando acometido pela sensação de ser apenas um fragmento histórico. Sua vida lhe parecia ter sido o produto de uma longa cadeia de eventos, pelo fato de não ter encontrado ainda as respostas para muitas das questões que lhe vinham. Sua certeza era de que tais respostas poderiam ser obtidas no instante em que entrasse no templo de pedra.

Enquanto pensava a respeito de tais questões, aconteceu-lhe algo que chamou a sua atenção. Avistou uma imagem a qual associou à figura do médico que o estava tratando, somente em forma primitiva. “Quando ele chegou diante de mim, pairando como uma imagem nascida das profundezas produziu-se entre nós uma silenciosa transmissão de pensamentos” (JUNG, 1975a, p. 255). Seu médico apareceu a fim de transmitir a mensagem de que deveria retornar à Terra e no instante em que Jung tomou consciência da mensagem, a visão desapareceu. “Decepcionei-me profundamente: tudo parecia ter sido em vão. O doloroso processo

de desfolhamento tinha sido inútil: não me fora permitido entrar no templo, nem encontrar os homens entre os quais tinha o meu lugar” (JUNG, 1975a, p. 255).

Depois desse acontecido, passaram-se ainda três semanas antes que Jung pudesse convencer-se de viver novamente. Não podia comer, porque a comida o enjoava. Não lhe era agradável o fato de ter que voltar novamente para o lugar considerado por ele como sendo uma prisão, mas precisava convencer-se de que era importante:

A vida e o mundo inteiro se me afigurava uma prisão e era imensamente irritante pensar que encontraria tudo na mesma ordem. Apenas experimentara a alegria de estar despojado de tudo e eis que de novo me seria – como todos os homens – preso por fios dentro de uma caixinha (JUNG, 1975a, p. 255).

De início, senti resistência pelo seu médico, porque o havia trazido de volta à vida e ao mesmo tempo porque percebeu que a vida dele estava em perigo. “Repentinamente tive o terrível pensamento de que ele deveria morrer no meu lugar. Procurei fazê-lo entender da melhor maneira, mas não me compreendeu. Então me aborreci” (JUNG, 1975a, p. 256). Na verdade, Jung foi o último paciente dele.

Depois desde fato, permaneceu por algumas semanas um tanto estranho, sendo que durante o dia sentia-se cansado e fraco e levantava raramente. Dormia até a meia-noite e quando acordava, passava uma hora acordado, em um estado bem particular, comparado a um êxtase ou a uma beatitude. Sentia-se pairando no espaço como se tivesse abrigado ao meio do universo, em um vazio imenso, “embora pleno do maior sentimento de felicidade possível. Era a beatitude eterna; não se pode descrevê-la, é extraordinariamente maravilhosa, eu pensava” (JUNG, 1975a, p. 256). Nesse estado, Jung percebia que até mesmo as pessoas à sua volta pereciam igualmente encantadas.

Segue-se também a visão do casamento do cordeiro, cujos pormenores afirma ser incapaz de descrever, mas tem consciência de que eram “inefáveis estados de beatitudes com anjos e luzes” (JUNG, 1975a, p. 257) e que em pouco tempo dissipou-se, dando lugar a uma última visão:

Eu seguia um largo vale até o fundo, aos pés de uma suave cadeia de colinas: o vale terminava num anfiteatro antigo que se situava, admiravelmente, na paisagem verdejante. E neste teatro desenrolava-se o *hieros gamos* (matrimônio sagrado): dançarinos e dançarinas apareceram e,

sobre um leito ornado de flores, Zeus Pai do Universo e Hera, consumavam o hieros gamos, tal como está escrita na Ilíada (JUNG, 1975a, p. 257).

Dada a magnitude de tais visões, relata que estava mergulhado noite após noite na mais pura beatitude, permeado pelas imagens de toda a criação e, aos poucos, tais motivos misturavam-se e empalideciam. Duravam cerca de uma hora e logo após adormecia. Quando acordava, a manhã lhe parecia cinzenta novamente. No entanto, esses eram para Jung estados interiores fantásticos de tal forma que o mundo se lhe afigurava grotesco. Tudo o irritava e lhe parecia muito material, grosseiro, pesado e espiritualmente limitado e, ao mesmo tempo, era claramente perceptível sua insignificância. “É impossível ter uma ideia da beleza e da identidade do sentimento durante as visões. Foi o que vivi de mais prodigioso” (JUNG, 1975a, p. 257).

Jung não utiliza a expressão *eterna* para explicitar suas visões, mas as qualifica como uma beatitude intemporal, de forma que por ela o presente, passado e futuro tornam-se uma única unidade. “Nada estava cindido no tempo e nem podia ser medido com conceitos temporais. Poder-se-ia antes evocar o que fora vivido como um estado afetivo, no entanto, inimaginável” (JUNG, 1975a, p. 258), do qual decorreu um período de grande produtividade. Muitas das suas obras principais surgiram a partir de então. A impressão que ele passa é de que o conhecimento ou a intuição do fim de todas as coisas o impulsionaram na coragem de procurar novas formas de expressão. “Não tentei mais impor meu ponto de vista, mas submetia-me ao fluir dos pensamentos. Os problemas apoderavam-se de mim, amadureciam e tomavam forma” (JUNG, 1975a, p. 259).

Diante dessa realidade, conclui que quando se segue o caminho da individuação, quando se vive a própria vida, a pessoa capacita-se a também conviver com os erros, sem os quais a vida não se torna completa e ninguém possui a garantia de que de uma hora para outra não se possa cair em um erro mortal. A vida possui sua dinamicidade e seguir em linha reta ou um caminho denominado seguro seria o caminho para a morte, mesmo estando vivo. Com a compreensão de que é importante aceitar o destino, que lhe veio após a doença, Jung evidencia a existência de um “eu que resiste, que suporta a verdade e que está à altura do mundo e do destino” (JUNG, 1975a, p. 259). Nesse caso, uma derrota pode ser considerada ao mesmo tempo uma vitória intensa. A experiência da unidade lhe proporcionou viver de tal forma que nada mais se perturbava, nem dentro, nem fora,

o que somente é possível acontecer para quem se torna capaz de não impedir “que o destino manifeste suas intenções” (JUNG, 1975a, p. 259).

### 1.6. A vida depois da morte

Pensar a respeito da continuidade da vida depois da morte biológica tem sido sempre uma necessidade e à tona de preocupações para toda pessoa e Jung não pôde ficar indiferente em relação a essa realidade. Na sua experiência autobiográfica, ocupa-se também em revelar as reflexões acerca de sua, questões essas que lhe ocuparam durante toda a sua vida, mas de modo particular e de forma mais direta, pouco tempo antes de sua morte (JUNG, 1975a, p. 260-282). Ao abordar essa temática, inicia dizendo que seus relatos constituem-se em “lembranças que estão na origem das reflexões que se seguem sobre o além e a vida depois da morte” (JUNG, 1975a, p. 260). Trata-se de imagens e pensamentos vividos por ele e que, de modo geral, fundamentam suas obras, uma vez que são “tentativas renovadas de dar uma resposta à questão das interferências entre o *aquém* e o *além*” (JUNG, 1975a, p. 260).

Ao tratar mais especificamente do assunto, manifesta-se dizendo que não é seu desejo o fato de que se tenha uma vida após a morte e que nem tampouco cultivava pensamentos dessa ordem, no entanto, não poderia fugir ou escamotear a realidade de que era acometido por essas ideias sem mesmo que antes as procurasse:

Eu ignoro, mas constato sua presença e sei que podem ser expressas desde que não as reprima constrangido por um preconceito qualquer. A ideia preconcebida é um entrave e prejudica a livre e plena manifestação da vida psíquica, à qual conheço e distingo pouco demais para querer corrigi-la, pretextando conhecê-la bem. (JUNG, 1975a, p. 260).

Embora sendo de postura agnóstica, tece importantes considerações sobre a sua limitação em compreender o além simplesmente refletindo sobre o *aquém*. Possui consciência de que não poderia representar uma gama de circunstâncias “totalmente diferentes das nossas, porque vivemos num mundo determinado que contribui para constituir e condicionar nosso espírito e nossos pressupostos psíquicos” (JUNG, 1975a, p. 261). De resto, o maior entrave para que pudesse aceitar abertamente o pensamento da imortalidade pessoal estaria relacionada à

concepção da psique como estrutura. No seu modo de pensar, embora houvesse casos que pudessem ser bem confirmados, as questões ainda assim ficariam em aberto,

Apesar dos argumentos razoáveis contra uma certeza neste domínio, é preciso não esquecer que para a maior parte dos homens é de grande importância supor que sua existência atual terá uma continuidade indefinida após a morte. Vivem então mais razoavelmente, comportam-se melhor e permanecem mais tranquilos (JUNG, 1975a, p. 261).

Alude também ao fato de que, para muitas pessoas, essa temática não se constitui em preocupação. Outras, porém, se amedrontam somente pelo fato de pensar em ficar durante um tempo considerável sentados em uma nuvem por milênios apenas tocando harpa. Por outro lado, outros ainda e em grande número, a quem um final absoluto representa uma grande melhoria, ocupam-se dela, uma vez que a vida já os maltratou consideravelmente. Devido ao fato, portanto, de que para a maioria das pessoas é uma temática de extrema relevância, percebe que merece ser abordada, embora perceba que a solução se encontra nos limites da capacidade racional:

Minha hipótese é de que podemos alcançar esse propósito graças às alusões que nos envia o inconsciente como, por exemplo, nos sonhos. Frequentemente recusamo-nos a levar a sério essas indicações porque estamos convencidos de que não há resposta à questão (JUNG, 1975a, p. 262).

Reconhece que a questão da imortalidade parte de uma necessidade interior e, assim sendo, não se pode negar a abordagem a respeito, uma vez que a vida é bem mais ampla do que os limites da razão e por isso não pode ser unilateral. Quem assim não o faz perde em muito:

Na realidade, nossa vida, dia após dia, ultrapassa em muito os limites de nossa consciência e, sem que saibamos, a vida do inconsciente acompanha a nossa existência. Quanto maior for o predomínio da razão crítica, tanto mais nossa vida se empobrecerá; e quanto mais formos aptos a tornar consciente o que é mito, tanto maior será a quantidade de vida que integraremos. A superestima da razão tem algo em comum com o poder de estado absoluto: sob seu domínio o indivíduo perece (JUNG, 1975a, p. 262).

Busca no inconsciente a base para poder pensar a imortalidade da alma, pois segundo seu modo de pensar, o inconsciente dá a oportunidade pela sua forma de

comunicação metafórica. “O inconsciente dera-me um sinal. Por que não me poderia dar outras informações?” (JUNG, 1975a, p. 263). Somente quem passa pela experiência de tal abertura sente respeito pelas possibilidades e capacidades do inconsciente, embora tais comunicações coincidam ou não com a realidade. “Aprendi, contudo, por experiência, que as concepções adquiridas a partir dessas alusões do inconsciente me trouxeram esclarecimentos e abriram perspectivas a novos pressentimentos” (JUNG, 1975a, p. 264).

Em suas análises dos mitos e dos sonhos de seus pacientes e de seus próprios sonhos, foi percebendo que eles possuem uma função compensatória da vida após a morte, que é inerente à natureza humana, pois toda vida aspira à eternidade. “Não foram somente meus próprios sonhos, mas, ocasionalmente, os de outras pessoas que, revisando ou confirmando os meus, deram forma as minhas concepções a respeito de uma sobrevivência” (Jung, 1975a, p. 265). É importante o fato de que as personagens criadas pelo inconsciente se mostrem desinformadas em relação ao que acontece no mundo consciente. Exemplo disso é a percepção das figuras imaginárias de Elias e Salomé, que em certo tempo desempenharam importante papel, passando em seguida para segundo plano. Somente apareceram mais tarde, ignorando todos os acontecimentos desse ínterim, apresentando comportamento como se nada tivesse acontecido:

Entretanto os acontecimentos mais inauditos tinham-se desenrolado em minha vida. Foi-me necessário, por assim dizer, recomeçar desde o início para lhes explicar e narrar tudo o que se passara. De início fiquei bastante espantado. Só mais tarde compreendi o que tinha acontecido: as figuras de Salomé e Elias haviam nesse meio-tempo soçobrado no inconsciente e em si próprias – poder-se-ia também dizer, fora do tempo. Elas ficaram sem contacto com o eu e suas circunstâncias variáveis e ignoravam por essa razão o que se passara no mundo da consciência (JUNG, 1975a, p. 266).

Na sua visão, o inconsciente possui muito mais saber do que o consciente, embora seu conhecimento não esteja ligado ao presente. O mesmo não é temporal e nem espacial e tampouco fala uma linguagem que possa ser entendida pelo intelecto. Devido ao seu caráter simbólico, necessita ser amplificada para que seja compreendida na sua totalidade. Afirma não ser possível provar com uma convicção válida a respeito da sobrevivência da alma depois da morte. “Considero tais fatos como indicações sem ter a audácia, no entanto, de conferir-lhes o valor de conhecimentos” (JUNG, 1975a, p. 270). No entanto, evidencia a existência de uma

probabilidade de que algo se conserve após a morte do corpo, mesmo tendo dificuldades para saber se mantém ou não a consciência. Mas, por meio da análise de evidências que ocorrem em estados de dissociação psíquica, pode-se apontar uma possível conclusão de seu pensamento a esse respeito:

Em favor desta hipótese, podemos citar as surpreendentes observações feitas quando ocorrem graves colapsos ou desmaios profundos, oriundos de lesões agudas do cérebro. Nos dois casos pode haver percepções do mundo exterior, assim como intensos fenômenos oníricos, mesmo que se trate de uma profunda perda de consciência. Como a superfície cerebral, que é a sede da consciência, é posta fora de circuito durante a síncope, estes fenômenos ainda hoje permanecem inexplicáveis. Eles poderiam testemunhar em favor de uma conservação, pelo menos subjetiva, da aptidão da consciência – mesmo no estado de aparente inconsciência (JUNG, 1975a, p. 279).

Mesmo evidenciando a possibilidade da existência da continuidade da consciência após a morte, não apresenta uma certeza, e em relação a esta, Von Franz tece uma consideração plausível, evidenciando que, mesmo que ele considerasse a existência dos espíritos, nesse período inicial, apenas como complexos psíquicos, posteriormente mudou sua postura. “É difícil perceber como um fantasma vinculado a um lugar, por exemplo, possa ter sido evocado pelos complexos de uma pessoa” (VON FRANZ, 1997, p. 54). Finalmente, em carta ao Dr. Fritz Künke, de Los Angeles, na Califórnia, escreve sobre a forma como pensava sobre o assunto, dizendo que, com base em suas próprias experiências, sentia a necessidade de apresentar razões nesse sentido. “Em cada caso particular preciso ser necessariamente cético, mas no geral devo conceder que a hipótese dos espíritos trouxesse melhores resultados na prática do que outra qualquer” (Jung, 2002c, p. 35).

Em 1956, respondendo a um senhor H. J. Barret, dos Estados Unidos, escreve na tentativa de responder algumas perguntas feitas por ele, uma das quais sobre a possibilidade da sobrevivência pessoal após a morte. Menciona o fato de não poder dizer que acredita, uma vez que não possuía o dom da fé. Afirma que a psique possui certas qualidades que ultrapassam os limites do tempo e do espaço. Por outro lado, existem fenômenos que não se consegue reduzir a ilusões subjetivas simplesmente:

Eu examino minuciosamente o meu material empírico e devo dizer que, entre muitíssimas suposições arbitrárias, há casos que me fazem titubear. Tomei

como regra aplicar a sábia frase de Multatuli: Não existe nada que seja totalmente verdadeiro, nem mesmo esta frase (JUNG, 2003b, p. 54).

Os dados dessa carta deixam rastros de que, embora não se pronunciasse a favor, Jung estava propenso a considerar que a imortalidade pessoal se constituía em um fator com fortes evidências de realidade.

No próximo item, passa-se a análise dos conceitos básicos formulados por Jung, por meio dos quais se podem ter uma melhor compreensão a respeito do seu pensamento.

## **1.1. CARL GUSTAV JUNG: A CONSTRUÇÃO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA**

A personalidade total ou psique, assim denominada por Jung, consiste num determinado número de sistemas que embora distintos, interatuam entre si. Os principais são: o ego, o inconsciente pessoal e seus complexos, o inconsciente coletivo e seus arquétipos, a persona, a anima e o animus e a sombra. Da integração destes elementos, depende também a integração do eu, ou seja, a constituição de uma personalidade sempre mais desenvolvida e amplamente unificada. Estes elementos constituem o modelo em torno do qual pensa a sua psicologia, cuja abordagem será delineada nos tópicos a seguir.

### **1.1.1. Conceito de psique**

Passa-se agora a analisar o conceito de psique em Jung. Para o autor, “Psique é um termo grego que etimologicamente indica o sopro, que o animando torna um corpo vivo”.<sup>9</sup> Aristóteles, por sua vez, definia a psique “como bios, isto é, o mesmo que vida”.<sup>10</sup> Posteriormente os latinos, “mantendo o dualismo que tinha sido implantado por meio de Platão, como um princípio até certo ponto diferente do corpo traduziram o termo como “alma”.<sup>11</sup> A partir daí abriu-se um dualismo entre o psíquico e o físico.

---

<sup>9</sup> “Termine greco che etimologicamente indica il “soffio” che, animandolo, rende vivo un corpo” (PIERI, 1998, p. 570). (Tradução nossa).

<sup>10</sup> “Come bios, cioè, lo stesso che vita”. (PIERI, 1998, p. 570). (Tradução nossa).

<sup>11</sup> “Mantenendo il dualismo, che attraverso Platone aveva veicolato un principio in qualche modo distinto del corpo, tradussero il termine come “anima”. (PIERI, 1998, p. 570-571). (Tradução nossa).

No contexto da “psicologia científica do século XIX o termo ‘alma’, pelas suas implicações metafísicas e morais, vem sendo por sua vez, substituído por “psique”, considerado mais neutro e técnico”.<sup>12</sup> Portanto, o termo refere-se a “alento, sopro de vida, alma” (CUNHA, 1999) e está documentado em diversos vocábulos da antiguidade e em outros introduzidos na linguagem científica internacional.

Explorando um pouco mais o seu significado, a palavra grega “*psykhé*” provém do verbo “*psykhein*”, que equivale a soprar ou emitir um sopro. É bem provável que o verbo tenha como origem a forma não sufixada (*psyo*), que representa a raiz “*bhes*”, equivalente a soprar, atestada no sânscrito “*bhas-trá*”, o que significa “fole”, védico “*á-psu*”, remetendo a “sem fôlego, sem força”. Portanto, em termos genéricos, o conceito de psique tem o significado de “o sopro, a respiração, o hálito, a força vital, a vida”, sentida como “sopro”, daí “alma do ser vivo, sede de seus pensamentos, emoções e desejos” (BRANDÃO, 1992, p. 336), isto é, o próprio ser, a individualidade pessoal, a pessoa, a parte imaterial e imortal do ser.

Jung utiliza o termo alemão *Seele*, que, segundo os tradutores italianos “pode ser utilizado indiferentemente como alma e como psique”.<sup>13</sup> Nessa perspectiva, “a psique é uma atividade funcional cuja dinâmica é constituída pelos (e os constitui) pares de opostos”,<sup>14</sup> tais como: eu-sombra, persona-anima, eu-Si-mesmo, dentre outros.

Também Samuels ao abordar a presença do conceito na obra de Jung faz uma afirmação com o seguinte teor:

Psique é usado por Jung intercambiavelmente com a palavra alemã “*Seele*”, não possuindo um equivalente único em Inglês. Na linguagem coloquial da língua alemã, “*seele*” pode ser traduzida por sua equivalente que significa “alma”, em oposição à “*körper*” ou corpo físico. Tem também o significado psicológico de que equivale a “mente” (1988, p.177).

O interesse pela Psicologia Analítica, assim denominada por Jung a partir de 1913, está voltado para a realidade da psique, isto é, para a “totalidade de todos os processos psíquicos, conscientes como inconscientes” (HARK, 2000, p.102). Jung

---

<sup>12</sup> “Psicologia scientifica del XIX secolo il termine “anima”, per le sue implicazioni metafisiche e morali, venne a sua volta abbandonato a favore di “psiche”, considerato più neutro e técnico”. (PIERI, 1998, p. 571). (Tradução nossa).

<sup>13</sup> “Hanno ritenuto di poter rendere indifferentemente con ‘anima’ e con ‘psiche’” (PIERI, 1998, p. 571). (Tradução nossa).

<sup>14</sup> “La psiche è un’attività fuizionale la cui dinamica è costituita dalle (e, insieme costituisce le) coppie di oposti bipolari” (PIERI, 1998, p. 571). (Tradução nossa).

incluía na *psique* a superposição e tensão entre os elementos pessoais e coletivos do homem. Dessa forma, a psique vem a significar também uma estrutura feita para o movimento, crescimento, mudança e transformação. O termo teria uma conotação de pluralidade e fluidez e nele existiriam componentes relativamente autônomos. A psique possui também uma tendência para funcionar através de imagens e de rápidas transições e associações. Para Jung, a psique luta para manter-se em equilíbrio, mesmo nos sonhos ou em situações de vida com sintomas. Nos casos em que o desenvolvimento de uma pessoa for unilateral, a psique contém em si todo o necessário para compensar, retificar essa condição, mas essa manutenção de equilíbrio exige sempre muito trabalho, bem como escolhas penosas e difíceis.

Quanto à estrutura do inconsciente, assegura que no decurso de suas pesquisas foi levado a estabelecer uma distinção entre os termos alma e psique:

Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconsciente. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como 'personalidade' (JUNG, 1991b, p, 388).

Enquanto totalidade dos processos psíquicos, a psique se diferencia segundo a consciência e o inconsciente, sendo que a primeira “deve ser compreendida como as possibilidades de adequação à realidade exterior e a segunda como as profundezas da psique” (HARK, 2000, p. 103). Para Jung, a psique não se constitui em enfeite da atividade cerebral ou dos processos orgânicos, mas é em si um fenômeno. Ela é um microcosmo e a consciência do ego representa apenas uma parte ou fragmento bem limitado e circundado pelo que se denomina inconsciência. Nela existem “padrões funcionais e comportamentais de cunho 'hereditário' que possibilitam certos modos de sentir e de imaginar” (HARK, 2000, p. 103).

Jung apresenta também uma distinção entre psique individual e psique coletiva, incluindo nela a superposição e tensão entre os elementos pessoais e coletivos do homem. Nessa concepção, a psique é também uma estrutura constituída para o movimento, crescimento, mudança e transformação, tendo uma conotação de pluralidade e fluidez, cujos componentes são relativamente autônomos, apresentando também uma tendência para funcionar através de imagens e de rápidas transições e associações.

A psique, assim como entendida por Jung, compreende a “totalidade da vida não física, tanto racional quanto irracional, tanto pessoal quanto coletiva” (HOPCKE,

2011, p. 48) e divide-se em duas partes: o *consciente* ou a *consciência* e o *inconsciente*. É considerada como algo maior que o sentido de si-mesmo, o essencialmente pessoal, que é também identificado como o eu. “Jung acostumou-se com a palavra *alma* como o equivalente atual apropriado da palavra grega *psique*” (HOPCKE, 2011, p. 49), sendo que esses dois termos foram utilizados indistintamente em seus escritos. De acordo com Hopcke, Jung examina, portanto, as:

Partes conscientes da psique – o ego, a percepção do si-mesmo, os tipos psicológicos - bem como os aspectos inconscientes da psique – sua relação com o instinto, sua relação com a escolha e a vontade, os símbolos recorrentes das funções psíquicas e os relacionamentos humanos. Ele examina a psique e sua relação com as crenças religiosas e com a espiritualidade (HOPCKE, 2011, p. 50).

A parte da psique que é denominada *consciência* tem como centro o *Eu*, que figurativamente se apoia sobre o campo global da *consciência*, o que não quer dizer que seja constituído por ele. O *Eu* é o ponto central da *consciência*, fundado e delimitado por fatores somáticos ligados ao seu caráter psíquico. Para que haja o seu desenvolvimento, é necessária a aquisição empírica da existência individual, resultando da dinâmica entre o mundo externo e interno, vindo assim a constituir um sujeito real.

### 1.1.2. O inconsciente

O Inconsciente é uma temática pertencente a todas as vertentes das psicologias que se ocuparam com a profundidade humana, sendo utilizado para elucidar os conteúdos que não estão presentes na *consciência*, cuja finalidade é especificar um lugar da psique. “O inconsciente inclui componentes que ainda não alcançaram o limiar da *consciência*. Constituem eles as sementes de futuros conteúdos conscientes” (JUNG, 1978a, p.117).

Na tentativa de esclarecer o conceito de inconsciente, relata que esse não é uma simples identificação com o desconhecido, mas podendo ser a realidade psíquica desconhecida. O inconsciente é:

Tudo aquilo que, supostamente, não se distinguiria dos conteúdos psíquicos conhecidos, quando chegasse à *consciência*, [...] assim definido, o inconsciente retrata um estado de coisas extremamente fluido: tudo o que eu

sei, mas em que não estou pensando no momento; tudo aquilo que um dia esteve consciente, mas de que atualmente estou esquecido; tudo o que os meus sentidos percebem, mas minha mente consciente não considera; tudo o que sinto, penso, recordo, desejo e faço involuntariamente e sem prestar atenção; todas as coisas futuras que se formam dentro de mim e somente mais tarde chegarão à consciência; tudo isto são conteúdos do inconsciente (JUNG, 1984, p. 191).

No entanto, existe a possibilidade de esses conteúdos se tornarem conscientes, e por essa razão o inconsciente é “uma franja da consciência” (JUNG, 1984, p. 191). A essa parte ou dimensão do inconsciente, Jung classificou como inconsciente pessoal ou individual, a fim de evidenciar as diferenças existentes entre este e o inconsciente coletivo.

#### **1.1.2.1. O inconsciente pessoal e os complexos**

Segundo Jung, o inconsciente pessoal “engloba todas as aquisições da existência pessoal: o esquecido, o reprimido, o subliminarmente percebido, pensado e sentido” (1991b, p. 426). Nota-se que, em relação a Freud, Jung alarga amplamente o conceito de inconsciente individual ou pessoal, englobando nele os “fatos que o indivíduo realmente conhece, mas que não se lembra em determinada situação” (ROTH, 2011, p. 73). Tais conteúdos outrora eram conscientes, mas “nesse meio tempo caídos no esquecimento, pousam no depósito do inconsciente pessoal” (ROTH, 2011, p. 73), podendo ser também impressões atuais dos sentidos que são percebidas no dia a dia, mas que só chegam à consciência em uma dimensão pequena.

O Inconsciente Pessoal ou Individual é aquela camada mais superficial de conteúdos que se acha contígua ao consciente. São materiais de natureza pessoal pelo fato de se caracterizarem, “em parte, por aquisições derivadas da vida individual e em parte por fatores psicológicos, que também poderiam ser conscientes” (JUNG, 1978a p. 125). Nesse sentido, segundo Jung, “os conteúdos inconscientes são de natureza pessoal quando podemos reconhecer em nosso passado seus efeitos, sua manifestação pessoal, ou ainda sua origem específica” (1978a, p. 125). São reconhecidos através dos sonhos ou fantasias e “são trazidos à consciência pelo indivíduo que progride no caminho da realização do si-mesmo, ampliando o âmbito da sua personalidade” (SANTOS, 2008, p. 40).

Pode-se dizer ainda que os conteúdos acima descritos subjazem no inconsciente por não possuírem carga energética suficiente para emergir na consciência. Caracterizam-se pelos aspectos que em uma fase da vida ou do desenvolvimento da personalidade não conseguiram emergir ou ser compatíveis com as tendências da consciência e, por essa razão, passaram a ser foco de repressão. Constam no inconsciente pessoal também as percepções que de uma ou de outra forma foram captadas pelos sentidos, mas de modo subliminar, sem que a pessoa tenha se dado conta de uma vez ter tido contato com tal fato. No Inconsciente Pessoal também estão presentes os conteúdos que não necessariamente precisam estar sempre presentes na consciência, formando ali como que um banco de dados que, a qualquer momento, podem ser acessados. Tal banco de dados é formado pelas lembranças, impulsos, desejos, percepções e outras experiências da vida da pessoa que foram suprimidas ou por ela esquecidas.

O Inconsciente Pessoal é habitado por elementos denominados por Jung de complexos, que “constituem as verdadeiras unidades vivas da psique inconsciente, cuja existência e constituição só podemos deduzir através deles” (JUNG, 1984, p. 104). Para Jung, os complexos são a “via regia que nos leva ao inconsciente” (1984, p. 104). Eles são os responsáveis pelos sonhos e sintomas e “são de tal modo desagradáveis, que ninguém, em sã razão, se deixa convencer que as forças instintivas que alimentam o complexo podem conter qualquer coisa de proveitoso” (JUNG, 1984, p. 104). São formados por sentimentos, pensamentos, percepções e memórias, o que pode determinar o modo como a pessoa percebe e avalia o mundo.

Os complexos são os “organizadores da nossa vida psíquica” (HARK, 2000, p. 35), que se expressa ou se concretiza sob as mais variadas formas. São os portadores de uma carga energética substancial e são estruturados como “porções autônomas da alma” (HARK, 2000, p. 35), comportando-se como seres independentes. Tornam-se perceptíveis particularmente nos afetos ou nos sentimentos mais fortes. Quando um deles se instala no inconsciente e pressiona a consciência, passa a ter um forte efeito sobre o comportamento e a disposição da pessoa. Pelo fato de possuírem forte carga emocional, os complexos podem ter tanto efeito positivo ou motivador, como também podem provocar certas perturbações na vida psíquica. Portanto, um complexo nunca é negativo, mas os seus efeitos podem ser. No entanto, estando carregados de energia, possibilitam a

movimentação da psique e acabam se tornando grandes aliados que impulsionam o ser humano rumo ao desenvolvimento psíquico.

Jung fala cientificamente a respeito do *complexo afetivo*, referindo-se a ele como a “imagem de uma situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência” (JUNG, 1984, p. 99). Segundo ele, essa imagem possui coerência interior bem como totalidade própria, possuindo também um grau de autonomia acentuado, isto é, “está sujeita ao controle das disposições da consciência até certo limite e, por isso, se comporta, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria” (JUNG, 1984, p. 99). O complexo pode ser reprimido através de algum esforço, mas a sua existência não pode ser negada, podendo ele voltar com toda a sua força original, sempre que uma ocasião lhe parecer favorável. Por isso, para evitar o aparecimento de perturbações na vida psíquica, é necessário que se estabeleça um canal de relação entre a consciência, o ego e os conteúdos do complexo. Caso não exista essa relação, ele pode instalar-se na:

Superfície da consciência, não sendo mais possível evitá-lo e, progressivamente assimila a consciência do eu, da mesma forma como esta tentava anteriormente assimilar o complexo. O resultado final de tudo isto é a dissociação neurótica da personalidade (JUNG, 1984, p. 102).

Jung aponta ainda para o fato de que os complexos são objetos da experiência interior, não podendo ser encontrados à luz do dia, nem tampouco nos caminhos ou nas praças públicas. Sendo eles as “manifestações vitais próprias da psique” (JUNG, 1984, p. 103), são também os construtores, tanto o bem estar quanto a infelicidade da vida das pessoas. Podem ser inconscientes, enquanto reprimidos por causa da sensação dolorosa do afeto ou da não aceitação das representações, podendo se tornar conscientes ou parcialmente resolvidos. Os complexos possuem elementos inerentes ao Inconsciente Pessoal, bem como ao Inconsciente Coletivo. A modificação de um complexo pode se dar através do conhecimento consciente do objetivo do mesmo, podendo sua utilidade servir para modificar suas consequências negativas, no momento em que um “estímulo particular constela o complexo” (HOPCKE, 2011, p. 29). Muray Stein compreende a constelação do complexo como a “criação de um momento psicologicamente carregado, um momento em que a consciência já está, ou está prestes a ficar

perturbada por um complexo” (1998, p. 47). É um termo que nos ajuda a compreender o fato de que uma situação do mundo exterior auxilia no desencadeamento de um processo psíquico. Tal processo consiste na aglutinação e também na atualização de determinados conteúdos. O fato de o complexo estar constelado significa que determinada pessoa vive um momento ou uma atitude preparatória e de expectativa por meio da qual terá reações de forma totalmente definida. No momento da constelação, a pessoa é ameaçada pela perda de controle sobre suas emoções e, de certa forma, também sobre o seu comportamento. É como se a pessoa estivesse sob uma força extremamente superior à sua vontade. Possuindo energia própria, os complexos são os verdadeiros arquitetos das referidas constelações. Poder-se-ia dizer ainda com a afirmação de Hopcke que os complexos são “como uma planta: parte dela existe e floresce acima do solo, na consciência, e parte dela se estende invisível por baixo do solo, onde está ancorada e se alimenta, fora da consciência” (2011, p. 29).

#### **1.1.2.2. O inconsciente coletivo e os arquétipos**

Como mencionado anteriormente, Jung viu em Freud um companheiro para desbravar os caminhos da mente. Depois do primeiro encontro em 1907, estabeleceram uma grande amizade, durante a qual trocavam informações sobre seus sonhos, análises, tornaram-se confidentes e discutiam casos clínicos. Após a separação com Freud, se empenhou na compreensão de tudo o que se originava naturalmente no seu inconsciente. Foi durante essa fase de confronto com o inconsciente que ele desenvolveu o que chamou de imaginação ativa, um método altamente rico que possibilita a integração da consciência com o inconsciente, em que este se investe espontaneamente de várias personificações ou imagens (pessoas conhecidas e desconhecidas, animais, plantas, lugares, acontecimentos, etc.). De acordo com Hopcke, Jung aprofunda o conceito de Freud e enfatiza que o inconsciente não é somente o “repositório de recordações pessoais reprimidas ou experiências esquecidas” (2011, p. 24). Para além do Inconsciente Pessoal existe um nível de maior profundidade, que se caracteriza como coletivo, possuindo caráter impessoal e universal, sendo assim comum a todas as pessoas:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência

peçoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos (JUNG, 2000, p. 45).

Segundo Jung, o inconsciente não depende da história pessoal nem é algo que se adquire no decorrer da vida, sendo ele suprapessoal, isto é, precede a pessoa no tempo e contém em si as imagens primordiais da vida ancestral. Nesse sentido, não se pode afirmar que a pessoa seria uma tábua rasa, mas possuidora de elementos provenientes do inconsciente coletivo. Tais elementos influenciam e operam independente do inconsciente pessoal e, por essa razão, asseguram em cada pessoa uma similaridade particular e, de certa forma, até mesmo uma igualdade na experiência e na representação. Para Jung, o “amadurecimento psíquico pressupõe certas disposições que são dadas necessariamente desde o começo” (ROTH, 2011, p. 98-99):

O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste em formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (JUNG, 2000, p. 540).

Não é intenção de Jung tentar provar a existência do inconsciente coletivo, mas tentar evidenciar o paralelismo quase universal das imagens que aparecem em sonhos infantis, nas fantasias e visões, na mitologia, bem como na cultura primitiva. Para ele, o inconsciente coletivo é o campo da experiência arquetípica e por essa razão é considerada como a camada mais profunda e, consideravelmente, de maior significado em relação ao inconsciente pessoal.

Não se pode ver o inconsciente coletivo, mas se pode “inferir sua existência, a partir de várias imagens e símbolos que, independentemente da raça ou da cultura, surgem de modo recorrente nos mitos, nos contos de fadas, nos sonhos e no folclore de todas as épocas e lugares” (GRINBERG, 2003, p. 135). O grande passo dado por Jung é o aprofundamento e a consideração em relação à existência dos conteúdos contidos no inconsciente coletivo, ampliando assim, a teoria dos arquétipos, passando essa temática a representar “o cerne” (ROTH, 2001, p. 107), ou o tema central da sua psicologia. Tais conteúdos, pelo fato de nunca terem estado na consciência, pode-se dizer que não foram adquiridos individualmente, mas devem a sua existência apenas à hereditariedade. “Enquanto o inconsciente

pessoal consiste na sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos.” (JUNG, 2000, p. 53).

Jung introduz, pela primeira vez, a sua visão de arquétipo, embora ainda não utilizando propriamente o termo. “Ele introduz este conceito de arquétipo em 1919, depois de ter usado, primeiramente em 1912, a expressão imagens primordiais.” (ROTH, 2011, p. 105).

Originalmente, a palavra arquétipo tem sua derivação das palavras “*arché*, que aponta para começo, origem, princípio, e *typus*, significando forma, imagem, modelo” (ROTH, 2011, p. 107). Se algo é:

Arquetípico é típico. Os arquétipos formam a base dos padrões de comportamento instintivos e não aprendidos, que são comuns a toda espécie humana e que se apresentam à consciência humana de certas maneiras típicas (SANFORD, 2006, p. 13).

O termo arquétipo provém de Platão e é aqui aplicado como paráfrase da ideia ou *eidos* platônica. Jung admite ter se utilizado do termo de Platão (em grego, *archetypon*), que “primeiro colocou em um lugar celeste as ideias todas, isto é, os modelos originários ou Urbilden (em alemão) considerados mais reais do que as próprias coisas.” (PIERI, 1998, p. 44). Para Jung, portanto, o arquétipo nada mais é do que uma expressão já existente na Antiguidade e que é sinônimo da ideia no sentido platônico.

Arquétipos, portanto, são as “formas preexistentes” (JUNG, 2000, p. 54), ou seja, os “tipos primordiais cuja existência se pode fazer remontar às mais remotas épocas da humanidade” (JUNG, 2003a, p. 33). No entanto, não são caracterizados somente como formas do passado, mas sim como manifestações da natureza da própria psique, como expressão de um substrato universal comum, presente em todas as pessoas, operando de modo constante e dinâmico. São considerados arcaicos, mas ao mesmo tempo sempre presentes, indicando assim que toda pessoa, mesmo com desenvolvimento inconsciente elevado, é ainda arcaica nos níveis mais profundos da sua psique.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Como exemplificação referimo-nos ao *arquétipo da Grande Mãe*, que pode ser observado nas deusas das diversas religiões e também em outras culturas e lugares, em vários símbolos recorrentes da fertilidade da fecundidade; existe também o arquétipo da criança divina, que pode ser evidenciado nos nascimentos miraculosos de Jesus e de Moisés, nos contos de fada dos filhos do rei e da bruxa (possuídos por forças demoníacas); o arquétipo do herói, que se personifica nos vários ciclos do herói, presente em todas as culturas, onde a pessoa corajosa não é devorada pelo

Referindo-se ao conceito de arquétipo, Jung diz:

Por aquilo que nos ocupa, a denominação (arquétipos) é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos (JUNG, 2000, p. 16).

Portanto, a partir dessa visão, percebe-se que o arquétipo é uma aptidão inata para que a pessoa possa reproduzir, em qualquer tempo e lugar, as mesmas ideias míticas. As fantasias que emergem dos conteúdos do inconsciente coletivo originam-se das “imagens universais, primordiais, que fazem parte da constituição psíquica de toda a humanidade, não se limitando à esfera das reminiscências pessoais” (SANTOS, 2008, p. 42-43).

Segundo Jung:

Arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas ideias míticas; logo, é possível supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas. Ainda ressalta que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, é um elemento vazio e formal em si, isto é uma possibilidade a priori da sua apresentação (JUNG, 2002a, p. 352).

O estudioso Von Franz compara a psique a um campo eletromagnético, em que os arquétipos seriam os “núcleos ativados dentro desse campo, cuja função seria organizar as representações simbólicas em determinados comportamentos” (1992, p. 104). Já para Grinberg, é por intermédio dos arquétipos que a pessoa é levada a repetir certas “situações típicas de comportamento e adquirir determinadas experiências” (2003, p. 136), haja vista o fato de não ser uma experiência que se herda, mas o potencial que direciona para a repetição dessa mesma experiência. Como assinala, ainda, Von Franz, “os arquétipos são dinamismos [...] que criam as representações coletivas conscientes, sem, contudo ser idênticos a elas” (1992, p. 106).

Para Silveira, não importa qual a proveniência do arquétipo. O significativo é que esse possui a missão de funcionar como “nódulo de concentração de energia psíquica em estado potencial, que quando toma forma e se atualiza, produz a

---

monstro mas o domina, obtendo um prêmio como consequência (Davi, Golias, Hercules e o Leão, Teseu e o Minotauro). Existem também alguns eventos arquetípicos que se expressam no nascimento, na criação, na morte, nas bodas, na traição, além de alguns objetos arquetípicos tais como: o dragão, a serpente, a esfinge, os animais adjutores (RAMOS, sd, p 43-45).

imagem arquetípica” (1981, p. 87). Segundo Santos, Jung propõe a existência das imagens arquetípicas, presentes em todas as culturas humanas, que são expressas pela mitologia e pela religião, com a seguinte afirmação, quando diz que as “imagens são acessadas pelo inconsciente individual por meio do inconsciente coletivo, são força geratriz e motora de padrões de atitude e comportamento do indivíduo” (2008, p. 46).

Jung considera ainda que “as imagens primordiais são as formas mais antigas e universais da imaginação humana [...]. Têm como que vida própria, independente” (JUNG, 1978a, p. 58). A energia psíquica ou libido é atraída pelos conteúdos do inconsciente coletivo, dirigindo-se até as profundezas da psique, de forma a ativar os conteúdos arquetípicos.

Vale ressaltar ainda que para chegar à formação desse conceito, Jung se serviu de experiências realizadas durante vários anos no campo da psicologia dos sonhos e também no campo da mitologia. Durante esses estudos, ele pôde identificar, no material e na diversidade das imagens recolhidas a partir da análise de seus pacientes, a existência de estruturas e padrões básicos, aos quais denominou de arquétipo:

O conceito de arquétipo [...] é derivado da variada e repetida observação de que, por exemplo, os mitos e contos de fadas da literatura mundial contêm certos motivos que aparecem sempre e em todos os lugares. Esses mesmos motivos nós encontramos nas fantasias, sonhos, delírios e alucinações do ser humano de hoje. Essas imagens e associações típicas são designadas representações ou ideias arquetípicas. Quanto mais nítidas forem, tanto mais virão acompanhadas de tons sentimentais bem vivos [...]. São impressionantes, influenciam e fascinam. Têm sua origem no arquétipo que em si é uma forma irrepresentável, inconsciente e preexistente que parece ser parte da estrutura hereditária da psique e que pode, por isso, manifestar-se como fenômeno espontâneo em qualquer lugar (JUNG, 1993, par. 84).

Outro elemento importante que nosso autor evidencia em seus estudos é a distinção entre o arquétipo irrepresentável, ou seja, o “arquétipo em si” e as figuras ou “representações arquetípicas” (JUNG, 1984, p. 218). O arquétipo em si é uma das estruturas inerentes à psique humana, ao passo que as representações arquetípicas podem ser evidenciadas nas variadas formas de manifestação das imagens. De acordo com Hark, “os arquétipos são fatores irrepresentáveis e invisíveis que agem sobre o inconsciente do ser humano” (2000, p. 21) e cada vez que um deles “aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma

influência específica que lhe confere um efeito numinoso e fascinante ou que impele à ação” (JUNG, 1975b, par. 109). Como efeito da numinosidade do arquétipo, tem-se o grau ou a tonalidade emocional que leva a pessoa a agir, sem que tenha controle, como se estivesse possuída “por um instinto ou um demônio desenfreado” (GRINBERG, 2003, p. 135).

Ainda segundo Jung:

Não se deve confundir as representações arquetípicas transmitidas pelo inconsciente com o arquétipo em si. Essas representações são formações amplamente variadas, que nos remetem a uma forma básica irrepresentável, caracterizada por determinados elementos formais e por certos significados fundamentais, que, no entanto, só podem ser vagamente apreendidos (JUNG, 1984, p. 218).

Portanto, é necessário deixar claro que os arquétipos não são as representações, as figuras ou os símbolos, mas as possibilidades que os mesmos têm de manifestação e de concretização. Eles são os sistemas de disposição cuja finalidade é ordenar uma vivência psíquica, fazendo com que ela seja capaz de estruturar a maneira com que as imagens se manifestam. Não são “imagens prontas que teriam sua sede no inconsciente coletivo, mas instâncias ordenadas com a capacidade de produzir, de maneira significativa, imagens e símbolos e assim torná-los acessíveis à consciência” (ROTH, 2011, p. 108). Jung afirma também que os arquétipos:

Não são determinados pelo conteúdo mas pela forma, e de modo apenas bem restrito [...] o arquétipo é em si um elemento vazio e formal, que não passa de uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade de forma de representação dada a *priori* da forma de representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma (2000, p. 91).

Considera-se, pois, que os arquétipos advêm de uma estrutura a *priori* da psique, ou seja, da predisposição ou tendência inata, cuja função é criar uma imagem de caráter universal, comum a toda a humanidade e, portanto, uniforme. Logo, o seu conteúdo não possui esse caráter, mesmo a forma sendo inata. Sua concretização depende de cada pessoa dentro da sua experiência individual e social. Por outro lado, a imagem arquetípica é evidenciada ou se apresenta no decorrer da história de modos diferentes, na forma de símbolo, no mito e no ritual. Sendo os arquétipos uma realidade a *priori*, isto é, inerentes ao inconsciente coletivo, não estão sujeitos aos efeitos do crescimento e nem das decadências

individuais. Só podem ser observados em suas manifestações, não sendo, todavia, independentes delas. Por essa razão, o arquétipo em si não pode ser representado, só podendo ser visualizado nos seus efeitos, ou seja, nas imagens primordiais ou arquetípicas:

Para diferenciar as imagens coletivas provenientes dos arquétipos das imagens de caráter pessoal, Jung denominou de primordial a toda imagem que tem paralelos mitológicos de caráter coletivo e arcaico. Segundo ele, arcaico tem o sentido de relíquia e representa todos aqueles traços que possuem as qualidades do modo de pensar inconsciente. Assim são arcaicos: o pensamento associativo e a fantasia; a identidade entre o eu e os objetos, ou participação mística; a fusão de funções psicológicas, como por exemplo, sentir e pensar ao mesmo tempo; o pensamento e o sentimento concretos; os estados de êxtase e de possessão (GRINBERG, 2003, p. 135).

Toda pessoa possui uma predisposição arquetípica para desempenhar determinados papéis, podendo eles ser de mãe, pai, filho, filha, irmão, irmã, amigo, amiga, professor, aluno. Impulsionada pelos arquétipos, ela faz suas escolhas, exerce a capacidade criadora, enfrenta de forma heroica ou covarde as mais variadas situações da vida. A herança arquetípica não é a experiência, mas sim o potencial que se possui para experimentar os papéis e as situações de uma maneira particular ou subjetiva. Sendo o arquétipo diferente em cada uma de suas manifestações, serve de interlocutor ou mediador da referida experiência. Pode-se dizer ainda que são as experiências da pessoa que dão preenchimento ao arquétipo e é em decorrência delas que ele sofre contínuas mutações. Como não se pode conhecer um arquétipo, pode-se, contudo, perceber as suas manifestações, que “tomam basicamente a forma de metáforas” (GRINBERG, 2003, p. 138).

O arquétipo pode atuar na pessoa, de forma positiva ou negativa, trazendo a ela tanto a cura como também o veneno. Na forma positiva, é o responsável por toda atividade de criação, sendo ele a “fonte de inspiração nas artes e nas ciências” (GRINBERG, 2003, p. 140), responsável pela formação das ideias e imagens que caracterizam uma época dentro da cultura. Tendo atuação na forma negativa, apresenta-se como “rigidez, fanatismo e possessão” (GRINBERG, 2003, p. 140) e pode ser fonte de grandes catástrofes, quando, na posse da pessoa, é projetado sobre determinados ambientes e grupos.

### **1.1.3. Eu – persona – sombra**

Do exposto no parágrafo anterior, torna-se impossível a existência de uma imagem, emoção, sentimento ou até mesmo ideia consciente sem que elas estejam associadas ao eu. O eu é a base da existência da consciência:

Entendemos por eu aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui como que o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o eu é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa (JUNG, 1988, par.1)

Referindo-se ao eu, assim se manifesta: “Entendo o eu como um complexo de representações que constitui para mim o centro de meu campo de consciência e que me parece ter grande continuidade e identidade consigo mesmo” (JUNG, 1975b, par. 796). Para ele, o eu é um complexo, ou seja, um “grupo de representações” (ROTH, 2011, p. 68), cuja função é de modular os sentimentos de uma pessoa, podendo apresentar aspectos tanto conscientes quanto inconscientes, sendo, ao mesmo tempo, pessoal e coletivo. Jung diz ainda que o eu é “aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam” (1988, par. 1). Por constituir também o centro da consciência, faz parte do eu também a personalidade empírica, e é ele o responsável também por todos os atos conscientes da pessoa:

Teoricamente, é impossível dizer até onde vão os limites do campo da consciência, porque este pode estender-se de modo indeterminado. Empiricamente, porém, ele alcança o seu limite, todas as vezes que toca o âmbito do desconhecido [...] é constituído por tudo quanto ignoramos, tudo aquilo que não possui qualquer relação com o eu enquanto centro da consciência [...] se divide em dois grupos: o concernente aos fatos exteriores que podemos atingir por meio dos sentidos, e o que concerne ao mundo interior que pode ser objeto de experiência imediata (JUNG, 1988, par. 1).

O primeiro representa o que é desconhecido fora da pessoa, no mundo ambiente, e o segundo, o desconhecido no seu mundo interior e a este é dado o nome de inconsciente.

O eu, enquanto centro da consciência, é considerado apenas um fragmento, ou uma parte de toda a personalidade. Sendo ele “o ponto de referência central da consciência” (GRINBERG, 2003, p. 69), constitui-se em sujeito das tentativas que a pessoa faz para adaptar-se por meio da vontade. Possui desse modo uma função de grande importância na atividade psíquica que é de “captar, avaliar, criticar, raciocinar, organizar, sentir ou intuir o significado” das várias situações trazidas pela

vida, estando em comum acordo com o “padrão de funcionamento da consciência naquele determinado momento” (GRINBERG, 2003, p. 69).

Jung fala também em *complexo do eu* dizendo que ele “é tanto um conteúdo quanto uma condição da consciência, pois um elemento psíquico me é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu” (1991b, par. 796). Sendo o eu apenas o centro da consciência, não pode, dessa forma, identificar-se com o todo da psique, tornando-se apenas um complexo dentre tantos outros. Por essa razão, faz distinção entre o eu e o si-mesmo, dizendo que “o eu é o sujeito apenas da minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente” (1991b, par. 796):

Por definição, o eu está subordinado ao si-mesmo, e esta para ele, assim como qualquer parte está para o todo. O eu possui o livre arbítrio - como se afirma, mas dentro dos limites do campo da consciência [...] o eu não é somente incapaz de qualquer coisa contra o si-mesmo, mas também é assimilado e modificado, eventualmente, em grande proporção, pelas parcelas inconscientes da personalidade que se acham em vias de desenvolvimento (1988, par. 9).

Portanto, enquanto o si-mesmo engloba a “totalidade da essência e da alma, o ego é um fator de ligação da consciência” (HARK, 2000, p. 46), cabendo a ele a coordenação e o controle das imagens memorizadas bem como das funções sensoriais. Cabe a ele também a responsabilidade pela “conservação da personalidade e por sua continuidade e identidade pessoal” (HARK, 2000, p. 46), na tentativa de constantemente assimilar os conteúdos inconscientes, traduzindo-os em possibilidades de experiência para a consciência. Quando ele se equipara ao si-mesmo, identificando-se com ele, vem à tona a inflação<sup>16</sup> da consciência e, com isso, a dificuldade de adaptação à realidade. Assim, afirma que o eu sempre deve estar em uma função de complementaridade em relação ao si-mesmo. À medida que a pessoa avança no autoconhecimento, os processos de autorregulação também podem se impor. Dessa forma, aumentam também as possibilidades de

---

<sup>16</sup> Para Jung, inflação é um tornar-se inconsciente da consciência. Ela ocorre quando a consciência atribui a si mesma conteúdos do inconsciente, perdendo o poder da discriminação. “[...] uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença. É incapaz de aprender com o passado, de compreender o que acontece no presente e de tirar conclusões válidas para o futuro. Ela se hipnotiza de si mesma e, portanto, não é aberta ao diálogo. Consequentemente está exposta a calamidades que até podem ser fatais.” (JUNG, 1991b, par. 563).

relacionamento com as demais pessoas, com o mundo ao seu redor, uma vez que não é mais controlada pelas motivações e pelos complexos inconscientes.

Segundo Pieri, o eu constitui o:

Centro da consciência na qual o sujeito experimenta como idêntico e contínuo consigo mesmo [...] contém tudo o que o sujeito sabe de si, ou seja, as características do seu modo de ser que ele aceita porque estão de acordo com princípios, os ideais e os valores do contexto social no qual o próprio sujeito se reconhece<sup>17</sup> (1998, p. 389).

Murray Stein relata que, enquanto centro da consciência, o eu aponta para a experiência que a pessoa tem de si mesma, “como um centro de vontade, de desejo, da reflexão e de ação” (1998, p. 23). Evidencia ainda que ele forma o “centro crítico da consciência e, de fato, determina em grande medida que conteúdos permanecem no domínio da consciência e quais se retiram pouco a pouco, para o inconsciente” (1998, p. 25). Possui a responsabilidade de reter os conteúdos na consciência, podendo também eliminá-los de forma a não mais refleti-los.

Não somente o corpo físico evolui, com seu conjunto de órgãos, músculos, ossos, sistema nervoso e cérebro, mas da mesma forma a consciência também cresce, desenvolve-se, adocece, requer cuidados especiais e sofre as transformações no decorrer da vida da pessoa. O mesmo ocorre com o eu que cresce a partir da interação com o inconsciente e com o ambiente. Observando um bebê, percebe-se que o eu tem uma atitude passiva. Na visão de Grinberg, surge um atrito entre as necessidades do corpo e aquelas requeridas pelo meio ambiente:

Uma vez estabelecido como sujeito, na infância, o ego vai se desenvolvendo a partir de uma atitude com o mundo interior e exterior. Aos poucos começa a ter uma atitude ativa diante do mundo. Ao buscarmos as soluções para atender nossas necessidades e realizar nossos desejos, estaremos formando o ego e ampliando a consciência. O caminho para o crescimento é feito a partir dos conflitos, medos e frustrações (2003, p. 71).

Grinberg diz ainda que quando a pessoa atinge a “idade adulta, o ego pode exercer as funções relativamente independentes, com autonomia” (2003, p. 71), mas

---

<sup>17</sup> “Costituisce il centro della coscienza e che il soggetto sperimenta come identico e continuo co se stesso [...] contiene tutto cio che il soggetto sa di sè, ossia, tutte quelle caratteristiche del suo modo di essere che egli accetta poichè risultano in accordo con principi, gli ideali e i valori del contesto sociale in cui il soggetto stesso si riconosce.” (PIERI, 1998, p. 389) (Tradução nossa).

mesmo assim, não está livre das influências do inconsciente, no qual ancora suas raízes.

A finalidade da consciência do eu é, portanto, a de levar a pessoa a adaptar-se à vida, tanto interna quanto externa. À medida que o eu se estrutura, o próprio viver tende a tornar-se mais fácil, o que não quer dizer que, na prática, deixa de ter problemas. O que acontece é que a pessoa torna-se mais apta para lidar com os mesmos a partir da apreensão de significados que imprimem um sentido ou um rumo à vida.

Além do eu, outro elemento que merece destaque na dinâmica da psique é *persona*. É um “termo latino para especificar a máscara que o ator teatral, seja cômico ou trágico, cobria o próprio rosto, no decorrer da recitação”<sup>18</sup> (PIERI, 1998, p. 536). Ainda segundo Pieri, Jung se utilizou desse mesmo termo latino para designar indistintamente:

a) um aspecto da personalidade e mais precisamente o representante mais conspicuo da psique coletiva externa e mundana que se encontra no interior da própria personalidade; b) uma estrutura da psique e, portanto uma das subpersonalidades que circundam o eu, cuja relação com o próprio eu muda continuamente no decurso da vida; c) a imagem que o indivíduo mostra externamente, ou seja, um dos aspectos mais externos do próprio indivíduo; d) o papel ou o status social do indivíduo nas relações com o mundo e, portanto, o aspecto que ele assume nas relações com a cultura e com a sociedade; e) a adaptação do indivíduo a tudo o que é coletivo e também a atitude que o indivíduo mostra como resposta aos outros e às situações dadas, para adaptar-se ao ambiente e interagir com o mesmo; f) o indivíduo definido através das relações que estabelece com os outros e, portanto, o indivíduo na sua, por assim dizer, *visibilidade* aos outros; g) o conjunto das atitudes convencionais que o indivíduo enquanto pertencente a uma tradição, pela qual se evidencia nos diferentes prejuízos que o indivíduo manifesta em relação aos outros, colhidos em torno deles, como pertencentes a outras tradições; h) o invólucro das modalidades expressivas, dos sentimentos e dos pensamentos dos quais o indivíduo é revestido na relação que estabelece com os estereótipos nela contidos (e junto, veiculado pela) psique coletiva, consciente ou inconsciente, isto é, a mediação entre a irreduzível individualidade singular e a mesma irreduzível exigência da cultura e da cultura humana em geral, pela qual estas, por assim dizer, necessitam de atores específicos que recitam determinadas partes<sup>19</sup> (1998, pg. 536-537).

---

<sup>18</sup> “termine latino indicante la maschera che l’attore teatrale, sia comico che tragico, appoggiava al proprio volto nel corso della recitazione” (PIERI, 1998, p. 536). (Tradução nossa).

<sup>19</sup> “a) un aspetto della personalità e più precisamente il rappresentante più cospicuo della psiche collettiva e esterna e mondana che si trova all’interno della personalità stessa; b) una struttura della psiche e quindi una subpersonalità che ruotano, all’lo, la cui relazione con l’lo stesso muta continuamente nel corso della vita, c) l’immagine che l’individuo mostra all’esterno, e in quanto tale uno degli aspetti più esterno della persona, d) il ruolo o lo status sociale dell’individuo nelle relazioni con il mondo e quindi l’aspetto che assume in relazioni alla cultura e alla società, e) l’adattamento dell’individuo a tutto ciò che è collettivo e cioè, l’atteggiamento che l’individuo mostra in risposta agli altri e alle situazioni date, per adattarsi all’ambiente e agire in esso; f)

Nesse sentido, a persona significa máscara de um ator e que alude ao papel o qual ele representa dentro de uma peça, ou seja, a persona ou o personagem. Para Jung, a persona passa a ser a parte da personalidade que o indivíduo desenvolve na interação, a face interna consciente ou a máscara social. É a “face e o papel mostrados aos outros e usados para dar forma à imagem exteriormente visível que fazemos de nós mesmos” (HOPCKE, 2011, p. 100). A pessoa que veste uma máscara aprende a corresponder tanto às suas intenções quanto às exigências e opiniões do meio em que está inserida naquele momento. É uma atitude que se assume *ad hoc*, ou seja, em um dado momento e que pode modificar-se em outro.

Segundo Hark, “persona é a face conscientemente representada da própria pessoa [...] é uma personalidade artificial com a função de máscara de proteção no sistema de relacionamentos com o próximo” (2000, p. 93). Fazem parte dessa mesma persona alguns títulos ou certos padrões de comportamento. Assim sendo, ela passa a ser uma “adequação necessária e relevante do indivíduo à sociedade e à realidade” (2000, p. 93). Para Jung:

A persona é um complexo de relações entre a consciência individual e a sociedade, propriamente uma espécie de máscara que, por um lado está determinada a produzir certo efeito sobre os outros e, por outro, a encobrir a verdadeira natureza do indivíduo (1978a, p. 182).

A sociedade sempre espera da pessoa um bom desempenho. Assim uma pessoa que possui uma função deve desempenhá-la, sempre, a qualquer hora e em qualquer circunstância. Essa exigência constitui-se em uma espécie de garantia, de forma que cada pessoa possa ocupar a função que a ela corresponder, ou seja, uma como professor, outra como pedreiro, poeta, não esperando que uma pessoa ocupe as duas coisas. Jung ainda aponta para o fato de que:

---

l'individuo definito attraverso i rapporti che intrattieni con gli altri e, quindi, l'individuo nella sua, per così dire, visibilità agli altri; g) l'insieme di atteggiamenti convenzionali dell'individuo come appartenente ad una tradizione, per cui si evidenzia nei differenti pregiudizi che l'individuo manifesta rispetto gli altri, colti, a loro volta, come appartenenti ad altre tradizioni; h) l'involucro delle modalità espressive, dei sentimenti e dei pensieri, di cui l'individuo è revestito in rapporto che intrattiene con gli stereotipi giacenti nella (e, insieme, trasmessa dalla) psiche collettiva, conscia o inconscia, e cioè la mediazione tra il irriducibile individualità di ciascun singolo e l'altrettanto irriducibile esigenza della cultura e della cultura umana in generale, per cui queste , per così dire, necessitano di specifici attori che recitano determinate parti” (PIERI, 1998, p. 536-537). (Tradução nossa).

A construção de uma persona coletivamente adequada significa uma considerável concessão ao mundo exterior, um verdadeiro auto-sacrifício, que força o eu a identificar-se com a persona. Isto leva certas pessoas a acreditarem que são o que imaginam ser (JUNG, 1978a, p. 182).

Para Jung, quase toda profissão exige uma identidade, ou seja, a persona que lhe seja característica. É uma imposição do mundo e por parte dos profissionais existe um contínuo esforço no sentido de corresponder às expectativas. Ora, ela é uma adequação necessária e relevante da pessoa à sociedade, mas o perigo consiste, quando há uma identificação da pessoa com a persona. O papel social pode conferir certo *status* e reconhecimento, mas ao mesmo tempo a humanidade da pessoa pode ficar ofuscada e até mesmo sufocada por detrás de máscara anímica. Alerta dizendo que “o único perigo é tornar-se idêntico à persona, como o professor que se identifica com seu livro ou o tenor com sua voz. Então acontece a desgraça. Passa-se a viver apenas na própria biografia.” (JUNG, 2002a, par. 221). Neste sentido, a persona não representa o que realmente é, “mas sim aquilo que os outros e a própria pessoa acham que se é” (JUNG, 2002a, par 221). Comentando Jung, Santos afirma que, como todo arquétipo, a persona possui também um lado positivo e negativo, ou sua luz e sua sombra. “O primeiro refere-se à adaptação social e o segundo à fixação da persona em um determinado papel social, impedindo o desenvolvimento adaptativo” (2008, p. 63), podendo, por vezes, chegar a certa hipocrisia, falsidade e fingimento.

A persona pode ser vista também como uma forma ou uma maneira de adaptação que permite à pessoa obter um distanciamento de sua “essência em detrimento de sua imagem ideal” (SANTOS, 2008, p. 63). Tem como função expressar uma individualidade de maneira que os expectadores se convençam de que a pessoa de fato é assim como se apresenta. Para Johnson:

A persona é o que gostaríamos de ser e como gostaríamos que o mundo nos visse. É a vestimenta psicológica, mediadora entre o nosso verdadeiro eu e o nosso ambiente, pois apresenta uma imagem às pessoas com as quais nos encontramos (2005, p. 17).

Pode-se dizer que a persona é o rosto que se usa para o encontro com o mundo, pois ela “desempenha um papel oficial no cotidiano, de adaptação ao mundo social” (STEIN, 1998, p. 100). Estando sempre relacionada com o desempenho de papéis na sociedade, passa a ser uma forma de “pele psíquica

entre o ego e o mundo”.(STEIN, 1998, p. 110). Embora o ego tenda a identificar-se com os papéis que desempenha na vida, usualmente as pessoas ainda reconhecerão uma diferença entre o papel e a verdadeira identidade íntima.

O ideal na persona é quando ela permite à pessoa ser flexível, adequando-se nos diferentes ambientes e situações. Quanto mais roupagens a pessoa for capaz de usar, maiores serão as chances de adaptação. “A persona pode contribuir tanto para o desempenho brilhante de uma pessoa carismática, quanto para a *performance* de um charlatão” (GRINBERG, 2003, p. 144). No entanto, ao se analisar a persona, desmonta-se a máscara e se chega enfim à sombra da personalidade.

Referindo-se à sombra, Jung aponta para a experiência humana, alegando o fato de que a pessoa não possui somente o lado bom e luminoso, mas também o lado sombrio, negativo. Por sombrio ele compreende:

Todos os traços obscuros do caráter e os aspectos obscuros da personalidade. Não apenas as pequenas fraquezas e defeitos, mas todas as porções inferiores da personalidade, cujas camadas mais baixas quase não se podem distinguir da pulsionalidade de um animal (HARK, 2000, p. 122).

Jung diz que a sombra apresenta coincidência com o inconsciente pessoal e que a sua figura “personifica tudo o que o sujeito não reconhece em si e sempre o importuna, direta ou indiretamente, como por exemplo, traços inferiores de caráter e outras tendências incompatíveis” (2002a, par. 513). A sombra engloba a personificação de alguns aspectos inconscientes da personalidade, em se tratando daquela parte do lado escuro que não é vivida e, por essa razão, fica reprimida.

Na visão de Muray Stein, a sombra engloba também as características e os “traços e qualidades que são incompatíveis com o ego consciente e a persona” (1998, p. 100). Portanto, o que a consciência do eu “rejeita torna-se sombra; o que ela positivamente aceita, aquilo com que se identifica e absorve em si, torna-se parte integrante de si mesma e da persona” (1998, p. 100).

Segundo Johnson, “a sombra é aquilo que não entrou adequadamente na consciência. É a parte desprezada de nosso ser” (2005, p. 18). Na maioria das vezes, ela é formada por um potencial energético equivalente ao do eu. Quando o acúmulo de energia se torna maior, pode irromper na forma de uma grande fúria avassaladora, causadora de certas depressões ou até mesmo de acidentes. Tamanho é o seu poder de autonomia que ela se torna como um monstro terrível o

qual habita a morada psíquica. Mas como a sombra também possui o seu lado de luz, não somente as características inferiores habitam o seu lar, como também parte “do ouro<sup>20</sup> puro da nossa personalidade é relegada à sombra porque não encontra lugar nesse grande processo de nivelamento que é a cultura” (JOHNSON, 2005, p. 20). No processo cultural, a pessoa nasce inteira, mas o nivelamento faz com que ela manifeste somente uma parte da sua natureza. Em geral, a regra é colocar em evidência as chamadas características mundanas. “Qualquer coisa menos ou mais vai para a sombra” (JOHNSON, 2005, p. 20). Johnson diz ainda que a sombra “contém também uma boa dose de energia e é a pedra angular da nossa vitalidade” (2005, p. 40) e quando a pessoa consegue juntar os dois lados dela, ou seja, unir o céu e o inferno interior, alcança a forma mais genuína e o grau mais elevado do potencial para a criatividade.

Na visão de Hopcke, Jung percebeu que a sombra, quando reprimida, continua sua ação nos bastidores da morada psíquica e é a “causadora de comportamentos neuróticos e compulsivos” (2011, p. 96). Mas não somente isso. Ela pode ser projetada<sup>21</sup> sobre objetos e outras pessoas, em que se atribui a estas as qualidades sórdidas e repugnantes que a pessoa gostaria de renegar nela mesma. Essa atitude de projeção não resolve o problema, antes age com o caráter de apenas exacerbar a “qualidade incômoda desse lado obscuro da nossa alma, injetando uma espécie de veneno nas relações interpessoais por meio de uma denegação moralista e de uma percepção distorcidas” (HOPKE, 2011, p. 96). Com esse intuito, Jung sempre defendeu a necessidade que a psique possui de reconhecer a sombra interior, trazendo-a à consciência. Só assim é possível a sua

---

<sup>20</sup> Por meio de um sonho, Jung relata como, pela primeira vez, descobriu que em sua psique, havia um lugar que continha ouro. “Na época tive um sonho inesquecível que me apavorou e encorajou ao mesmo tempo. De noite, num lugar desconhecido, eu avançava com dificuldade contra uma forte tempestade. Havia uma bruma espessa. Ia inaugurando e protegendo com as duas mãos uma pequena luz que ameaçava extinguir-se a qualquer momento. Sentia que era preciso mantê-la a qualquer custo, pois tudo dependia disso. Subitamente tive a sensação de que estava sendo seguido: olhei para trás e percebi uma forma negra e gigantesca acompanhando meus passos. No mesmo instante decidi, apesar do meu temor e sem preocupar-me com os perigos, salvar a pequena luz, através da noite e da tempestade. Ao acordar, compreendi imediatamente que sonhara com o fantasma de Brocken, com minha própria sombra projetada na bruma pela pequena luz que eu buscava proteger. Sabia que essa pequena chama era a minha consciência, a única luz que possuía. Apesar de infinitamente pequeno e frágil, comparados aos poderes da sombra, era uma luz, minha única luz”. (JUNG, 1975a, p. 80).

<sup>21</sup> Projeção para Jung “significa transferir para o objeto um processo subjetivo [...] é, portanto, um processo de dissimilação que é tirado do sujeito um conteúdo subjetivo e incorporado de certa forma ao objeto”. (JUNG, 1991b, p. 436).

despotencialização, privando-a do poder que ela tem. Hopke diz ainda que a sombra, "como figura arquetípica, não é, na verdade, um problema a ser resolvido, mas uma entidade interior a ser explorada, conhecida e reconhecida como uma parte de nossa vida psíquica comunal" (2011, p. 97). Entretanto, para evitar a projeção da sombra, é necessário um trabalho consciente de integração da própria sombra. Se assim não for, coloca-se ela sobre alguém ou alguma coisa como forma de anestésico e de isenção de assumir a responsabilidade por ela. Toda projeção da sombra priva a pessoa de uma parte dela mesma que lhe é essencial.

#### 1.1.4. Anima/animus

Em se tratando de características físicas e hormonais presentes no homem, percebe-se que algumas delas estão também presentes na mulher, assim como as da mulher estão presentes no homem. E esse não é apenas um fator biológico, mas também se expressa psicologicamente. Entende-se com isso que, em ambos os sexos, estão contidos elementos um do outro. Dessa forma, "no inconsciente de cada homem encontra-se uma personalidade feminina, e no de cada mulher, uma personalidade masculina" (GRINBERG, 2003, p. 150). Na realidade, "os homens costumam pensar e julgarem-se apenas como homens, e as mulheres pensam e julgam-se apenas como mulheres, mas os fatos psicológicos mostram que todo ser humano é andrógino"<sup>22</sup> (SANFORD, 2006, p. 9).

Em outras palavras, compreende-se que dentro de cada "homem existe o reflexo de uma mulher, e dentro de cada mulher há o reflexo de um homem" (SANFORD, 2006, p. 9). Ainda segundo Sanford, a ideia da natureza andrógina da pessoa é mais antiga e vem expressa na mitologia. No entanto, ele aponta Jung como um dos primeiros a evidenciar tal realidade psicológica da natureza humana, tomando em consideração no momento de analisar e descrever a pessoa humana na sua totalidade. Evidenciando a existência desses opostos no homem e na mulher, Jung os chamou de *anima* e *animus*. "*Anima* significa o componente feminino numa personalidade de homem, e o *animus* designa o componente

---

<sup>22</sup> A palavra andrógino foi criada pela composição de duas palavras gregas, andros e gynos, que significam homem e mulher, respectivamente, e aplica-se a uma pessoa que combina na sua personalidade tanto elementos masculinos quanto femininos. "A palavra hermafrodita é uma palavra análoga. Vem do deus grego Hermafrodito, que nasceu da união de Afrodite e Hermes e que encarnava as características sexuais de ambos" (SANFORD, 2006, p. 9).

masculino numa personalidade de mulher” (SANFORD, 2006, p. 12). Jung, em seus estudos:

Tirou tais palavras do termo latino *animare*, que quer dizer animar, avivar, porque sentiu que a *anima* e o *animus* se assemelhavam a almas ou espíritos animadores, vivificadores, para homens e mulheres (SANFORD, 2006, p. 12).

Empiricamente, a realidade da *anima* e do *animus* pode ser percebida ou encontrada toda vez que a psique “se expressa espontaneamente” (SANFORD, 2006, p. 12). Eles aparecem nos sonhos, nos contos de fadas, nos mitos, na literatura mundial, bem como em vários fenômenos do comportamento humano. Estão presentes em todos os relacionamentos humanos e também em toda busca por “plenitude individual por parte da pessoa” (SANFORD, 2006, p. 13). São denominados por Jung de arquétipos, porque entendidos por ele como os “blocos essenciais de construção da estrutura psíquica de todo homem e de toda mulher” (SANFORD, 2006, p. 13).

Em sua autobiografia, Jung relata o fato de como chegou à descoberta dessa realidade, que ele denominou de arquétipo da *anima*. Em suas experiências, percebeu que ela era uma voz autônoma e feminina, possuidora de um pensar interior próprio. Por isso ele a caracterizou como sendo a mulher que habitava dentro de si:

Sentia-me extremamente interessado pelo fato de que uma mulher, que provinha do meu íntimo, se imiscuísse em meus pensamentos [...] Compreendi mais tarde que esta figuração feminina em mim correspondia a uma personificação típica ou arquetípica no inconsciente do homem, designei-a com o termo de *anima*. À figura correspondente, no inconsciente da mulher, chamei *animus* (JUNG, 1975b, p. 121).

Como vimos, *anima* e *animus* são dois termos derivados da língua latina para indicar uma imagem da alma de uma individualidade, quer seja ela masculina ou feminina. Segundo Pieri, entende-se por alma “a atitude interior, isto é, a forma e o modo com os quais alguém se comporta em relação aos processos psíquicos internos” (2002, p. 27). Por atitude interna, ele compreende a atitude que a pessoa assume no que concerne ao próprio mundo interior e à própria vida privada.

Para Hark, “a *anima* é um arquétipo da vida psíquica e da feminilidade no inconsciente do homem” (2000, p. 16). Trata-se de uma figura anímica que vai desenvolvendo-se não somente no confronto, mas também nos inúmeros encontros

com a mãe. Enquanto imagem arquetípica contém todas as “experiências com a série de antepassados femininos que podem surgir nos sonhos, nas fantasias e nas visões que se manifestam” (HARK, 2000, p. 16-17). Inicialmente, como toda imagem inconsciente, estará projetada e a primeira mulher a receber tal projeção é a mãe, ou qualquer outra pessoa que venha a desempenhar tal papel. Com o passar do tempo, pode ser transferida à professora, à irmã, a uma atriz, ou principalmente à namorada ou esposa.

Como qualquer arquétipo, a *anima* pode aparecer de forma positiva ou negativa. Quando negativa, através de uma vaidade exagerada no homem, na forma de alteração de humor, em explosões emocionais e em certos caprichos. Positivamente se expressa por meio da sensibilidade, da sensualidade, ternura e paciência, passando a representar sua própria criatividade. Já o *animus*, que “é a personificação dos aspectos masculinos no inconsciente da mulher” (GRINBERG, 2003, p. 151), condensa as experiências que foram vivenciadas no decorrer de milênios, em se tratando de experiências vividas pela mulher, quando da sua relação com o homem. É um arquétipo que corresponde ao “modelo de homem que a mulher almeja encontrar” (GRINBERG, 2003, p. 151). Como primeiro objeto desse arquétipo é o próprio pai, sendo transferido posteriormente para o professor, irmão, avô, ator ou cantor, a algum campeão, político ou até mesmo a Deus.

Da mesma forma como a *anima*, o *animus* possui também as duas características: positiva e negativa. Negativamente, manifesta-se na mulher pela “retórica, intelectualidade indiferenciada, rigidez e autoritarismo nas opiniões” (GRINBERG, 2003, p. 152). Na forma positiva, tem “importante papel no desenvolvimento da criatividade, funcionando como mediador entre a consciência e o inconsciente e conferindo sensação de autoconfiança e força intelectual” (GRINBERG, 2003, p. 152).

Portanto, se a *anima* produz caprichos, o *animus* produz opiniões, sendo que ambos brotam de um fundo obscuro do inconsciente. Enquanto “a *anima* se personifica singularmente, o *animus* se personifica como uma pluralidade” (SANTOS, 2008, p. 54) ou nas palavras de Jung, “uma assembleia de pais e outras autoridades, que formula opiniões incontestáveis e racionais” (2001, par. 332).

Jung julga muito importante o desenvolvimento da *anima* e do *animus* na forma positiva, uma vez que ele evidencia que sua função psicológica tem por objetivo servir de ponte ou elo entre os dois mundos: consciente e inconsciente, de

forma que assim possa haver uma relação dialética entre eles. Para ele, *anima* e *animus* são “complexos autônomos que constituem uma função psicológica do homem e da mulher. [...] Sua autonomia retém o pleno desabrochar de uma personalidade. [...]. Ao conscientizá-los, podemos convertê-los em pontes que nos conduzem ao inconsciente” (2001, par. 339). Em relação a isso, Jung ainda se pronuncia:

A anima do homem é carregada de um caráter eminentemente histórico. Como personificação do inconsciente, é embebida de história e pré-história. Encerra os conteúdos do passado e substitui no homem o que ele deveria conhecer de sua pré-história. Toda a vida que se foi no passado e que nele ainda vive constitui a anima. Em relação a ela sempre tive a impressão de ser um bárbaro que no fundo não possui história, como um ser saído do nada, sem passado nem futuro (1978b, p. 251).

É importante frisar que quando Jung alude ao termo *anima* para designar a alma, não está se referindo ao seu significado religioso assim como é encontrado nos autores religiosos, nem se refere à parte imortal do ser humano. Igualmente, quando utiliza o termo *animus*, não se refere a ele no seu sentido metafísico e transcendente, como sendo o Espírito Santo, “mas antes, ao lado interno oculto da personalidade de uma mulher” (1978a, p, 123). Desse modo, quando atribui esses termos, um deles ao homem e o outro à mulher, ele está construindo a sua teoria e quer mostrar a existência de “diferenças fundamentais (isto é, arquetípicas) entre os sexos” (1978a, p. 123). Além da função de restabelecer a ponte com as raízes históricas, ambos, *anima* no homem e *animus* na mulher, são arquétipos que têm implicações no relacionamento com o sexo oposto, bem como na relação afetiva com o mundo exterior. Juntos eles são representações dos arquétipos da união, isto é, da *coniunctio*<sup>23</sup> conjugal.

#### 1.1.5. O Self ou Si-Mesmo e a individuação

O *Self*, ou *Selbst*, é a categoria fundamental da psicologia de Jung e é apresentado nas diversas traduções com o seguinte significado: em inglês - *Self*, em

---

<sup>23</sup> “A *coniunctio* é um processo contínuo de união dos opostos no ser humano. Jung transferiu esse símbolo da alquimia para a psicologia profunda, a fim de, com seu auxílio, descrever a transformação e o renascimento psíquicos” (HARK, 2000, p. 37).

francês – *Soi*, e em italiano - *Sé*. A palavra *Selbst* significa “o mesmo” e na língua portuguesa é encontrado como *Si-Mesmo*, como expressão da totalidade e da unidade global ou do “centro ordenador e unificador da psique total consciente e inconsciente”. (EDINGER, 1972, p. 22). Da mesma forma como o ego constitui-se no centro da personalidade consciente, “o ego é a sede da identidade objetiva, ao passo que o *Si-Mesmo* é a sede da identidade subjetiva” (EDINGER, 1972, p. 22). Por possuir autoridade psíquica suprema, mantém o ego submetido ao seu domínio.

O *Si-Mesmo* é considerado a matriz, isto é, o lugar de onde se parte e também a meta que se pretende alcançar. “Como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos do homem” (JUNG, 1991b, par. 902). Só pode ser consciente em parte, pelo seu caráter de participação inconsciente e o conceito é potencialmente empírico em parte e, por isso também proporcionalmente, apresenta-se como um postulado. Daí se entende que “engloba o experimentável e o não experimentável” (JUNG, 1991b, par. 902).

Como totalidade psíquica, comporta os fenômenos da consciência e do inconsciente. Empiricamente, aparece nos “sonhos, nos mitos, nos contos de fadas, na figura de personalidades superiores como reis, heróis, profetas salvadores” (JUNG, 1991b, par. 902). O *Si-Mesmo* aparece também em forma de símbolos numinosos ou figuras da totalidade, tais como: círculo, quadrilátero, cruz, etc. Apresenta-se também “empiricamente, como um jogo de luz e de sombra, ainda que seja entendido como totalidade e, por isso, como unidade em que se unem os opostos” (JUNG, 1991b, par. 902). Segundo Jung, o *Si-Mesmo* é transcendente pelo fato de não ser definido como domínio psíquico e nem nele estar contido. Situa-se para além dele. É subjetivo da pessoa, sendo mais do que isso, uma vez que está além do domínio subjetivo. Muray Stein compreende que, para Jung, “o *Si-Mesmo* forma a base para o que, no sujeito, existe de comum com o mundo, com as estruturas do Ser” (1998, p. 138).

O *Si-Mesmo* exerce sua função de orientador da psique, bem como de fonte e dirigente do impulso para a individuação. De início, segundo Von Franz, “aparece apenas como uma possibilidade inata” (2002, p. 162), podendo desenvolver-se de forma insuficiente ou de maneira quase completa no decorrer da vida da pessoa. O que determina “o quanto vai evoluir depende do desejo do ego de ouvir ou não as suas mensagens” (2002, p. 162). Segundo Von Franz, não se pode equiparar a totalidade inata, mas ainda escondida da psique, à totalidade plenamente

desenvolvida, realizada e vivida, uma vez que são realidades distintas. “O processo de individuação só é real se o indivíduo estiver consciente dele e, conseqüentemente, com ele mantendo viva ligação” (2002, p. 162).

Por essa razão, Jung apresenta a individuação “como a atuação ou a realização do próprio *Si-Mesmo*” (1978a, p. 163):

Uso o termo ‘individuação’ para designar o processo que produz um ‘indivíduo’ psicológico, isto é, uma unidade separada, indivisível, um todo, entendido como o processo de desenvolvimento que nasce do conflito entre consciência e inconsciente (JUNG, 2000, p. 269).

Para Jung, toda pessoa possui em si essa tendência para a realização plena de suas potencialidades. E essa realização, por estar designada a refletir a expressão mais completa da pessoa humana, é compreendida por individuação. Como se percebe, é um processo que ocorre por meio das vivências que “transcendem as experiências comuns do indivíduo” (SANTOS, 2008, p. 114) ao longo de toda a sua vida. Esse processo é necessário para que a pessoa saiba fazer a distinção entre aquilo que ela é na realidade, podendo diferenciar-se dos vários papéis que deverá assumir na vida social. Para Hark, a “individuação é um processo psíquico de amadurecimento e transformação ao qual se dá grande atenção na psicologia analítica” (2000, p.73). Nesse processo, faz parte de cada caminho o “confronto com a *sombra*, bem como a relação com as imagens anímicas – *anima* e *animus* e, finalmente, o encontro com o *Self* como centro da pessoa como um todo” (2000, p. 74).

Santos, comentando Jung, afirma que a individuação “está infinitamente ligada ao inconsciente pessoal e ao inconsciente coletivo” (2008, p. 114). Durante esse processo, a pessoa passa por diversas transformações e sai em busca do *Si-Mesmo*, a fim de alcançá-lo. Ainda, segundo Jung, “o *Si-Mesmo* é o centro e a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro desta totalidade, como o eu é o centro da consciência” (2002a, p. 358). Portanto, individuação para Jung é:

Um processo ou percurso de desenvolvimento produzido pelo complexo de duas realidades fundamentais: o modo pelo qual se obtém a harmonização de dados inconscientes e conscientes não pode ser indicado sob forma de uma receita. Trata-se de um processo de vida irracional, que se expressa em determinados símbolos [...] pois é nestes que se dá a união de conteúdos conscientes e inconscientes. Da união, emergem novas situações ou estados de consciência (2000, par. 523-524).

Nesse sentido, a individuação é um “processo que gera um indivíduo psicológico, ou seja, uma totalidade indivisível, um todo” (JUNG, 2000, par. 490). Para Hopke, esse processo é o resultado dessa união de opostos é a habilidade de a pessoa formar para si uma personalidade individual unificada, coerente. “A individuação, o processo de tornar-se um indivíduo autônomo, pode ser entendida a partir de sua etimologia, ou seja, como um processo de tornar-se indivisível ou de tornar-se um consigo mesmo” (2011, p. 76). Individuação significa atingir a intencionalidade ou o objetivo que deve ser alcançado, por toda pessoa, no decorrer da sua vida e consiste na realização da totalidade individual. A finalidade dessa realização é a integração de todos os aspectos da personalidade originária.

Segundo Grinberg, é a esse processo que Jung denominou de individuação, uma vez que leva a pessoa a “tornar-se um indivíduo, aquele que não se divide” (2003, p.176). Sendo a individuação o “realizar-se do *Si-Mesmo*” (JUNG, 2001, par. 266), é parte de seu conceito tornar-se aquilo que se é em potencial e implica na diferenciação entre individuação e individualismo:

Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano (JUNG, 2001, par. 267).

Cabe à individuação significar um processo de desenvolvimento psicológico que auxilie na realização das qualidades individuais que são dadas. De qualquer modo, é um processo pelo qual a pessoa humana se torna o ser único que de fato é. Não é meta do processo de individuação tornar uma pessoa egoísta, assim como o termo é entendido, mas auxiliar na realização da peculiaridade do seu ser e isso em nada condiz com o egoísmo ou o individualismo:

Uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente (JUNG, 2008, par. 825).

A individuação tem como meta alcançar a singularidade individual, que consiste em uma diferenciação gradual das funções ou faculdades que na sua potencialidade são universais. Para Jung, a individuação possui essa meta e ela consiste em “despojar-se do *Si-Mesmo* dos invólucros falsos da persona, assim

como do poder sugestivo das imagens primordiais” (2001, par. 269). Quando desprezada, a individualidade gera a asfixia do ser individual e com isso o elemento de diferenciação acaba sendo suprimido na comunidade. Portanto, “individualizar-se significa estar consciente de si mesmo” (SANTOS, 2008, p. 119). Sendo assim, é possível a pessoa estar no coletivo social e mesmo assim pensar, sentir, perceber e intuir de forma própria, individual.

Ressalta-se ainda que a “individuação se faz entre os homens” (GRINBERG, 2003, p. 176). A pessoa não se constrói separadamente e a plenitude da sua existência pressupõe a relação com as outras pessoas. Por essa razão, “a individuação deve levar a relações coletivas mais intensas e não ao isolamento” (GRINBERG, 2003, p. 177). A própria cultura, para renovar-se, depende sempre de indivíduos dotados de potencialidade para colocarem-se à frente do coletivo, uma vez que é, primeiramente nele, que algo novo (ideia, intenções artísticas, intuições coletivas) pode ser gestado. Grinberg aponta para o fato de que somente “depois de germinar e desenvolver-se no indivíduo, pode o novo passar ao coletivo para nele configurar uma nova forma de comportamento” (2003, p. 177).

Para Jung, “o conceito de individuação desempenha papel não pequeno” (2008, 2 ed, par. 825) em sua psicologia. Sendo a individuação esse processo de formação e particularização do ser individual e é também em especial o diferencial que permite o desenvolvimento do indivíduo psicológico distinguindo-o do conjunto, isto é, da psicologia coletiva. “É uma necessidade natural; e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderante ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade vital do indivíduo” (JUNG, 2008, par. 825). Além disso, Jung ressalta que a individuação não pode, em hipótese alguma, “ser o único objetivo da educação psicológica. Antes de torná-la como objetivo, é preciso que tenha sido alcançada a finalidade educativa de adaptação ao mínimo necessário de normas coletivas” (2008, par. 827). Jung compara esse processo ao de uma planta que, para poder atingir o máximo desenvolvimento específico de sua natureza, deve, antes de tudo, crescer primeiramente no lugar onde foi plantada.

Jung evidencia ainda que “a individuação está sempre em maior ou menor oposição à norma coletiva, pois é separação e diferenciação do geral e formação peculiar” (2008, par. 828). Ela já se encontra *a priori* na disposição natural da pessoa e esta não está orientada contra a norma coletiva, senão de outra forma. O caminho

individual, segundo Jung, não está direcionado como oposição à norma coletiva, pois se assim fosse, seria uma norma antagônica. O caminho individual jamais pode ser considerado como uma norma. Esta, por sua vez, surge da soma dos caminhos individuais que a cada época optam por orientar-se por ela. Porém, para nada serve uma norma se ela for absoluta por si só. O conflito entre a norma e o caminho individual, se este for elevado acima dela, seria “a intenção última do individualismo extremo” (JUNG, 2008, par. 828). Seria esta uma intenção claramente patológica que age de forma contrária à vida e essa realidade não tem a ver com a individuação. Mas mesmo tomando seu caminho próprio, o caminho individual necessita da norma para sua orientação diante da sociedade, bem como “para estabelecer o necessário relacionamento dos indivíduos na sociedade” (JUNG, 2008, par. 828).

A individuação é um processo de análise interior, “conceito central da psicologia analítica, é entendido genericamente como o devir da personalidade e, particularmente, do processo de contínua transformação dessa individualidade” (LYRA, 2012, p. 121). Comporta no desenvolvimento da personalidade e requer a “fidelidade à própria lei” (JUNG, 2006, p. 179), em atitude de confiança perseverança e lealdade, com a atitude que uma pessoa religiosa tem para com o seu Deus. Somente tem êxito no caminho, quem for designado e opta por ele de forma consciente, de forma que a *designação* age no indivíduo “como se fosse uma lei de Deus, da qual não é possível esquivar-se” (JUNG, 2006, p. 180). É um fator irracional, traçado pelo destino o que se pode aludir também com a voz interna o chamado religioso. Jung afirma que todas as pessoas têm designação. O que ocorre é que em grande parte, a voz torna-se imprecisa e inconsciente, confundindo-se com a voz do grupo e com as suas convenções, passando em seguida a ser substituída por elas.

Portanto, somente se torna personalidade quem é capaz de dizer um sim sempre mais consciente ao poder de sua voz interior, permitindo ser guiado por ela. Quem, de antemão, se torna infiel ou sucumbe diante dela, entregando-se ao desenrolar cego dos acontecimentos, deixa de tornar-se personalidade e perde o sentido de sua própria vida. Mas quem de fato decide lançar-se no aprofundamento da sua designação, este sim se torna personalidade e pode ser comparado a um rio cujo “curso de água que se movimenta inexoravelmente para a meta final” (JUNG, 2006, p. 192).

Uma vez desenvolvida e levada a termo a meta da individuação, traz melhorias para o resultado de uma harmonização psíquica sempre mais efetiva. Com isso dá possibilidade para a pessoa poder aprimorar sua capacidade de estabelecer melhorias nas relações com o mundo, com o outro e consigo mesma, bem como na resolução de seus conflitos interiores.<sup>24</sup> Além disso, pode-se afirmar também que o processo de individuação segue um padrão de regularidade, podendo-se nele perceber duas fases: uma na primeira metade da vida (da infância ao começo da idade adulta) e a outra na segunda metade da vida (da meia idade até a velhice). O início da primeira metade dá-se naturalmente com o nascimento, tendo o seu término por volta dos 35 ou 40 anos, ao que se segue a outra metade até o fim da existência.

Diante do exposto neste capítulo, ressalta-se a possibilidade de o ser humano individuar-se psicologicamente, porém, não sem antes entregar-se em um longo trabalho de análise e de autoanálise. Os escritos de Jung compõem o modelo de individuação que é representado pelo modelo junguiano da psique. Nesse modelo, o autor delinea uma forma de representar a totalidade da psique, realidade que não se compõe de um sistema fechado, embora possa ser representada de forma circular, mas que, transcendendo-a, possibilita o seu contínuo desenvolvimento.

No próximo capítulo, far-se-á o percurso autobiográfico de Edith Stein com a finalidade de perceber, também nessa autora, o modo como seu processo de individuação foi sendo construído e também sua concepção de ser humano.

---

<sup>24</sup> Exemplo disso é quando se consegue a aceitação da dimensão sombria de certos impulsos agressivos, pois esse fator capacita a pessoa para a melhora de sua capacidade de afeição espontânea e, assim sendo, a pessoa apresenta melhora significativa no trato tolerante com as demais, caso estas se mostrarem hostis e agressivas.

## CAPITULO II

### 2. EDITH STEIN: ASPECTOS AUTOBIOGRÁFICOS

No percurso autobiográfico de Jung, além de outros fatores já mencionados, percebe-se que o contato com o pensamento de Freud foi relevante na construção de seu pensamento. Para Edith Stein, considera-se o encontro com Husserl e, de maneira particular, o estudo da entropatia. Em ambos, é evidente a preocupação em relação à busca interior, considerada como processo de individuação. Ressalta-se que esse processo, para Jung, consiste em trazer para a consciência as realidades inconscientes e, para Edith Stein, passa pela empatia e isso se demonstra em cada acontecimento e a cada pessoa que ela encontra.

Para melhor compreender como se deu esse percurso em sua vida, passa-se ao estudo de algumas fases relatadas na autobiografia, consideradas decisivas e que a auxiliaram em sua busca pela verdade.

#### 2.1. Motivos do surgimento da autobiografia

Edith Stein, quando escreve sobre si na sua autobiografia, obra por ela intitulada *Da Vida de uma Família Judia e Outros Escritos Autobiográficos*<sup>25</sup>, evidencia também, mesmo que não intencionalmente, a imagem de sua personalidade. Seus escritos têm como motivação retratar os “dramas e as alegrias da vida de uma família judia em toda a sua profundidade e beleza” (STEIN, 1992a, apud PERETTI, 2009, p. 25), com o objetivo de deixar aos leitores uma ideia sobre a

---

<sup>25</sup> A obra citada foi redigida, em grande parte, no ano de 1933 em Münster. Voltando para Breslau se ocupa por um tempo de seis meses – de abril a setembro - na redação do primeiro capítulo intitulado: “Memórias de minha mãe”. Já o segundo capítulo, “O mundo de duas irmãs mais jovens”, é redigido nos seis meses que se seguem. Em maio de 1935, logo após a profissão dos primeiros votos religiosos, seguindo o pedido de seus superiores, Edith interrompe a elaboração da obra a fim de dar continuidade ao seu estudo filosófico “Ser finito e ser Eterno”. Pouco antes da sua fuga para o convento de Echt na Holanda, aos 7 de janeiro de 1939, retoma a redação dos últimos capítulos na intenção de concluí-los, o que não foi possível, pois conseguiu escrever apenas algumas páginas. Os motivos da interrupção não são claros, mas talvez fossem decorrentes das condições de vida pouco favoráveis, ou até mesmo, pelo fato de ter sido confiado a ela outra tarefa: escrever um ensaio sobre São João da Cruz por ocasião dos 400 anos de seu nascimento. (STEIN, 2007a, p. 541). (Tradução nossa).

forma com a qual ela “olhava para suas relações familiares mais íntimas” (PERETTI, 2009, p. 25)<sup>26</sup>.

Edith Stein dá início à narrativa fazendo uma análise sobre a crescente pressão vivida pelos judeus alemães pela emergência e recrudescimento do poder de Hitler, que fez com que os mesmos fossem “arrancados da tranquila obviedade da existência e constrangidos a refletir sobre si mesmos, sobre sua natureza e sobre o seu destino”.<sup>27</sup> Este fato a fez recordar um diálogo tido anos antes com um sacerdote religioso, o qual lhe sugeria escrever aquilo que ela, como pertencente a uma família judia, tinha conhecido a respeito da humanidade judaica, de modo que as pessoas não pertencentes ao povo da Antiga Aliança pudessem também conhecê-la. Porém, lembra que as diversas ocupações a impediram, na época, de acolher seriamente essa proposta. “Veio-me em mente, quando, no mês de março passado, com a revolução nacional, teve início na Alemanha a luta contra o judaísmo”.<sup>28</sup>

Esse diálogo foi decisivo para que a autora pudesse escrever sobre as suas próprias vivências. Não objetivada a fazer uma apologia do judaísmo, mas sim uma retrospectiva das realidades vividas para poder mostrar a todos o que havia experimentado “como humanidade Judia”.<sup>29</sup> Em um primeiro momento, pensou em escrever somente a memória de sua mãe, que na época já estava com 84 anos. No entanto, devido à necessidade de fazer conhecer a vida da família judia, como um todo, decidiu por ampliar sua narração:

Da vida de uma família judia é uma narração em grande parte autobiográfica, que permite aproximar-nos da personalidade de Edith Stein em uma pluralidade de perspectivas, as quais, no que concerne o aspecto intelectual e

---

<sup>26</sup> Para a elaboração deste capítulo tomamos como base alguns aspectos da tese de doutorado de Clélia Peretti onde delinea traços autobiográficos de Edith Stein, por serem considerados fundamentais para este estudo. Reiteramos também que serão utilizadas duas edições da autobiografia da autora em estudo. A edição de 1992 e a de 2007. Quanto às traduções retiradas da Autobiografia de Edith Stein publicada no ano de 1992, utilizaremos, em parte, as apresentadas na referida tese: PERETTI, Clélia. **Edith Stein, e as questões de gênero. Perspectiva Teológica e Fenomenológica**. São Leopoldo. EST/PPG: 2009, 302 f.

<sup>27</sup> “strappati alla tranquilla ovvietà dell’esistenza e costretti a riflettere su se stessi, sulla loro natura e sul loro destino”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 23). (Tradução nossa).

<sup>28</sup> “Mi è tornata in mente quando, il marzo scorso, con la rivoluzione nazionale, iniziò in Germania la lotta contro l’ebraismo”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 23). (Tradução nossa).

<sup>29</sup> “non vuol essere un’apologia dell’ebraismo [...] io vorrei semplicemente fare un resoconto di ciò che ho sperimentato come umanità ebrea”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 25). (Tradução nossa).

espiritual, serão depois separadas e documentadas, em várias ramificações, nas obras seguintes.<sup>30</sup>

O objetivo de tal escrito, portanto, era mostrar a forma como se desenvolvia a normalidade da vida de uma família judia. De certo modo, trata-se de uma crítica a partir da base, do modo de agir da ideologia governante da Alemanha. Não era sua intenção exaltar os eventos e as pessoas de sua família, mas tal como evidenciado no prefácio da obra, pensou em favorecer a compreensão e a tomada de consciência da realidade vivida, não só pela sua família, mas por qualquer família judia:

Foram os acontecimentos políticos do momento – estamos naquele ano terrível para a Alemanha que foi o ano de 1933 – que sugeriram a Stein algumas ações concretas. Também após a sua conversão ao catolicismo, e em parte graças a esta conversão, Edith Stein conservou uma ligação muito forte com o judaísmo. Tratava-se, em particular, da ligação com a mãe, com a sua família, com a comunidade judaica, que constituíam no lugar real e ideal da sua formação humana e, ainda mais amplamente, a ligação com o povo judeu, do qual ela sempre foi orgulhosa de pertencer.<sup>31</sup>

A finalidade de demonstrar a história da sua família é, portanto, para servir como um exemplo concreto de uma comunidade judaica que está ligada por relações espirituais. Enfaticamente contra a posição de exaltação da raça, amplamente difundida pelo Nazismo, em suas aulas (1932-1933), “ela sustenta que a análise da noção de povo conduz a relativizar as ligações de sangue e a tornar proeminente as ligações espirituais: o povo é uma comunidade espiritual”.<sup>32</sup>

## 2.2. Primeiros anos

---

<sup>30</sup> Dalla vita di una famiglia ebrea è uno scritto in gran parte autobiografico, che permette di avvicinarci alla personalità di Edith Stein in una pluralità di prospettive, le quali, per quanto riguarda l'aspetto intellettuale e spirituale, saranno dispiagate e documentate, in una sorta di ramificazione, nelle opere seguenti”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 14). (Tradução nossa).

<sup>31</sup> “Furono le vicende politiche del momento – siamo in quell'anno terribile per la Germania che è il 1933 – che suggerirono alla Stein alcune azioni concrete. Anche dopo la sua conversione al catolicesimo, e in parte proprio grazie a questa conversione, Edith Stein conservò un legame molto forte con l'ebraismo. Si trattava, in particolare, del legame con la madre, con la sua famiglia, con la comunità ebraica, che avevano il luogo reale e ideale della sua formazione umana e, ancora più ampiamente, il legame con il popolo ebreo, al quale ella è sempre stata fiera di appartenere”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 14-15). (Tradução nossa).

<sup>32</sup> “Ella sostiene che l'analisi della nozione del popolo conduce a relativizzare i legami di sangue e a rendere preminenti i legami spirituali: il popolo è una comunità spirituale”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 16). (Tradução nossa).

Edith Stein foi uma mulher que não somente sentiu e experimentou profundamente os acontecimentos e os dramas causados por duas guerras mundiais e as transformações sociais e culturais que foram ocorrendo na vida do povo em decorrência destas, mas procurou refletir sobre os eventos e posicionar-se frente às tentativas de redução do ser humano. Segundo Roman Ingarden sua preocupação constante era criar um ambiente no qual os homens pudessem se compreender, não só no plano teórico, mas que pudessem encontrar apoio para sua própria existência.<sup>33</sup> Por essa razão é que não se pode percorrer e compreender completamente a sua vida sem antes considerar essa realidade histórica por ela vivida ativamente de forma a despertar a sua “tomada de posição sob o ponto de vista moral e social”.<sup>34</sup>

Filha caçula dos onze filhos de Siegrid Stein e Auguste Courant, Edith Stein nasceu a 12 de outubro de 1891<sup>35</sup>, na então cidade alemã de Breslau, hoje Wrocław<sup>36</sup>, na Polônia. Dos onze filhos, quatro deles faleceram ainda quando criança, acometidos por uma “epidemia de escarlatina” (STEIN, 2007a, p. 42), epidemia essa que era comum surgir em Gleiwitz. Segundo Edith Stein, os anos ali vividos foram de grande luta, não somente pelo surgimento das necessidades materiais, mas também pela dor causada em decorrência da perda dos filhos.

No ano de 1890, quando a família Stein estabeleceu-se em Breslau, a cidade contava com meio milhão de habitantes. Era uma família essencialmente de comerciantes. A origem da família era polonesa e era marcada pelo espírito da religiosidade judaica ortodoxa e muito ligada à prática da religião. As leis econômicas da época “tinham aberto aos judeus novas possibilidades, os negócios com madeira dos Stein começavam a desabrochar” (FELDMANN, 2001, p.11). No

---

<sup>33</sup> “Il problema che la tormentava di più era chiarire la possibilità di una comprensione fra gli uomini, la possibilità di creare una comunità umana che non solo teoricamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente le era molto necessaria” (INGARDEN, 1987, p. 33).

<sup>34</sup> “presa di posizione dal punto di vista morale e sociale”. (ALES BELLO, 2003a, p. 14). (Tradução nossa).

<sup>35</sup> Nesta data comemorava-se a Festa da expiação, dia de penitência para os judeus e por essa razão a mãe de Edith Stein considerava como sinal de predileção do Senhor, a data do nascimento de sua filha.

<sup>36</sup> Wrocław (Breslávia, em alemão Breslau, e em latim Vratislavia) é uma cidade da Polônia em Silésia. Está localizada às margens do rio Oder, a uma distância de 350 quilômetros de Varsóvia, tendo mudado de estado por várias vezes. Essa região do ano de 990 ao século XIV pertenceu à Polônia, ao Reino da Boêmia (hoje República Checa), à Áustria (de 1526 a 1741), à Prússia (em 1871. Do ano de 1945 em diante, Wrocław torna-se novamente uma cidade polonesa. (PERETTI, 2009, p. 27, nota 24).

entanto, seu pai morreu repentinamente, quando ainda possuía apenas dois anos de idade, acometido por uma insolação no momento em que trabalhava. Em relação a esse fato, relata: “meu pai morreu por uma insolação, durante uma viagem de trabalho. Deveria examinar um bosque em um dia quente do mês de julho e deveria percorrer um longo percurso a pé”.<sup>37</sup>

Após a morte do pai, foi a mãe quem cuidou dos negócios da família e sustentou todos os filhos. A decisão de que deveria fazer por si mesma, rejeitando a ajuda de quem quer que fosse, indica a determinação e a personalidade forte da mãe de Edith. Queria dar continuidade ao comércio e tocá-lo em frente, embora reconhecesse a falta de conhecimento no ramo da marcenaria. Mas como era filha de comerciante, tinha por natureza um dom particular nesse sentido. Sabia fazer os cálculos, possuía boa intuição e principalmente tinha coragem e capacidade de decisão para aproveitar as ocasiões e as solicitações próprias do mercado. Era também prudente e isso fazia com que ela não arriscasse em demasia, assim como possuía o principal dom, que era saber tratar bem as pessoas. Outro elemento importante na vida da família é também relatado por ela:

Nunca passamos fome, mas fomos habituados a uma grande simplicidade e parcimônia e, ainda hoje a conservamos, de certa forma. Nos ambientes que mais tarde frequentava, sempre era vista de maneira diferente pelo fato de que não me apresentava de maneira adequada à posição e, embora isso fosse penoso para mim [...] nunca consegui corrigir-me verdadeiramente.<sup>38</sup>

Quando o pai faleceu, a mãe, personalidade forte que deixaria uma marca profunda nos filhos, passou a arcar com todos os cuidados da família. A relação com os irmãos e irmãs é muito intensa e profunda e com eles Edith começa a experimentar os sentimentos mais variados desde aqueles de grande alegria nos passeios em montanha, concertos e espetáculos teatrais até os sentimentos de grande dor própria das condições da Alemanha em relação ao povo hebreu. Embora judia, a família Stein não se distinguia externamente das outras famílias alemãs do

---

<sup>37</sup> “Mio padre morì per un colpo di sole durante un viaggio d'affari. Doveva esaminare un bosco in una calda giornata di luglio e dovette percorrere un lungo tratto a piedi”. (STEIN, 2007a, p. 44). (Tradução nossa).

<sup>38</sup> “Noi non abbiamo mai sofferto la fame ma siamo stati abituati ad una grande semplicità e parsimonia e, ancora oggi, la conserviamo in una certa misura. Negli ambienti che più tarde frequentavo, mi hanno sempre notata per il fatto che non mi presentavo in maniera adeguata alla posizione e, malgrado cio fosse penoso per me [...] non mi è mai riuscito correggermi veramente”. (STEIN, 2007a, p. 45-46). (Tradução nossa).

seu meio, mas era costume entre eles ajudar aos amigos necessitados. Edith cresceu muito mimada pelos irmãos mais velhos e talvez por isso dissessem ser ela uma criança caprichosa, difícil, assim como também muito atraente e inteligente:

Os meus pais moravam em Breslau já fazia um ano e meio quando nasci em 12 de outubro de 1891. Em julho de 1893, meu pai faleceu [...] Dormia no quarto com ela e, quando voltava para casa cansada do trabalho, vinha a mim em primeiro lugar [...] somente a sua presença tinha o poder de retirar de mim todas as dores e os sofrimentos.<sup>39</sup>

Edith foi colocada bem cedo no jardim de infância e a esse respeito diz: “porque em casa não tinha ninguém para me fazer companhia, fui inscrita em um jardim de infância”.<sup>40</sup> Afirma que chorou todos os dias e em cada um deles se renovava a batalha pela resistência em deixar a casa e se deslocar para o ambiente do jardim de infância. Não era nada cortês com as outras crianças e de difícil envolvimento nas brincadeiras:

Quando se aproximou dos seis anos, decidi dar um fim àquela odiada vida de jardim de infância. Daquele dia em diante quis de modo absoluto ir para a escola grande e como presente de aniversário queria somente isto; de qualquer modo, não teria aceitado outra coisa, sem antes obter isto.<sup>41</sup>

Por essa razão, a mãe decidiu por tentar incluí-la já na primeira série do ensino elementar, apesar da sua pouca idade. Mas mesmo assim em poucos meses ela se tornou a primeira da classe. Conta que no início não foi fácil, mas logo foi promovida e passou a ocupar um dos primeiros lugares. Seria interessante poder ler estas vivências da infância e da sua relação com a mãe estabelecendo uma comparação com aquilo que Stein mais tarde – como mestre e educadora – produz para as conferências radiofônicas em 1 e 3 de abril de 1932 a respeito da arte materna de educar. O texto que escreve nos faz lembrar muito de tudo o que Stein

---

<sup>39</sup> “I miei genitori abitavano a Breslavia un anno e mezzo quando nacqui, il 12 ottobre 1891. Nel luglio del 1893, mio padre morì [...] Dormivo nella stanza con lei, e quando ritornava a casa stanca dal negozio, veniva prima di tutto da me [...] la sua sola presenza aveva il potere di scacciare via da me tutti i dolori e le sofferenze”. (STEIN, 2007a, p. 81). (Tradução nossa).

<sup>40</sup> “Poichè a casa non avevo più nessuno a farmi compagnia, fui iscritta ad un asilo infantile”. (STEIN, 2007a, p. 86). (Tradução nossa).

<sup>41</sup> “Quando il mio sesto compleanno si avvicinò decisi di mettere fine all’odiata vita all’asilo. Dichiarai che da quel giorno in poi avrei voluto assolutamente andare alla scuola grande e come regalo di compleanno volevo soltanto questo; in ogni caso non mi avrei accettati altri senza prima avere questo”. (STEIN, 2007a, p. 87). (Tradução nossa).

tinha vivido na relação com a própria mãe, são descrições muito ternas, cheias de beleza e revelam o profundo conhecimento psicológico de Stein:

Quando a mãe leva o filho pela primeira vez na escola tem que ter clara a ideia de que para os dois começa uma nova etapa na vida. Diante da criança se abre um mundo totalmente novo. Entra em um círculo de companheiros da mesma idade. No lugar da mãe surge, durante algumas horas do dia, outra grande pessoa, que a quer formar e guiar e a qual tem de se acomodar. Cada dia e a cada hora uma grande quantidade de novas impressões e estímulos golpeiam a alma pueril e querem ser assimiladas (STEIN, 1998a, p. 110).

Acabado o ensino fundamental, atravessou uma crise pessoal em plena adolescência. Decidiu abandonar os estudos. Transferiu-se para Hamburgo, onde passou quase um ano na casa de sua irmã Else. Passou a viver em meio a um ambiente leigo e ateu, tomando a decisão de abandonar, de forma voluntária, a sua fé familiar, uma vez que já não encontrava mais sentido nela. Ao mesmo tempo, dedicava-se de forma cada vez mais profunda à leitura individual. Nessa época, viveu forte experiência de introspecção e assumiu o protótipo de uma jovem intelectual. Por insistência da mãe, voltou a Breslau e concluiu o ensino secundário, em 1910. Organizou seus estudos em relação aos demais programas, por conta própria, e em pouco tempo superou os exames e voltou à escola *Viktoria Schule*, onde anteriormente já havia estudado. Foi acolhida com gentileza por parte do diretor Roehl, como ela mesma relata: “me cumprimentou com a mesma gentileza que havia demonstrado dez anos atrás, quando cheguei pela primeira vez, perguntei onde era a aula do sétimo ano, e ele mesmo me indicou a estrada”.<sup>42</sup> Edith Stein testemunha que esses foram anos muito felizes para ela. Não somente conseguia cumprir as tarefas diárias dos programas de estudo, mas tinha oportunidade de dedicar-se à literatura, ao teatro e à música:

Os anos do ginásio foram um período feliz. No sétimo ano o andamento custou alguns esforços: os últimos dois anos foram uma brincadeira. [...] Os livros de literatura que li naquele período constituíram uma aglomerada bagagem por toda a vida [...] Ao assistir uma peça [teatro] se abria um mundo desconhecido. Eu era completamente absorvida por aquilo que acontecia no palco cênico, e esquecia a vida cotidiana [...] Além das grandes tragédias amava também as obras clássicas. A primeira que escutei foi a Flauta Mágica. Compramos a adaptação para o piano forte e logo aprendi de memória. Da mesma forma o *Fidelio* [ópera de Ludwig van Beethoven], que

---

<sup>42</sup> “Mi salutò con la stessa gentilezza che mi aveva dimostrato 10 anni prima, quando ero arrivata per la prima volta, gli chiesi dove fosse l’aula della settima classe ed egli etesso mi indicò la strada” (STEIN, 1992a, p. 145). (Tradução nossa).

para mim foi sempre a melhor. Escutei também Wagner e durante a apresentação não pude me subtrair completamente ao seu encantamento [...] Por Bach tinha um amor particular.<sup>43</sup>

Em Bach, Edith Stein percebia um mundo de pureza rigorosa e sentia-se atraída profundamente pelo seu estilo musical. Posteriormente, quando conheceu o coral gregoriano, afirma ter se sentido como se estivesse em casa e só então compreendeu por que Bach a atraía tanto.

### 2.3. Na Universidade de Breslau

Em 1911, Edith, com 20 anos, fez o exame extraordinário de seleção. Iniciou os estudos universitários de Língua, História e Psicologia na sua cidade natal. Entrou para a Universidade de Breslau.<sup>44</sup> Orientou-se para a escolha de sua profissão, optando por Literatura e Filosofia, pois queria algo que fosse útil para a atividade docente:

Ao aproximar-se o exame de maturidade, me veio o tempo todo de pensar seriamente à escolha da profissão. [...] Pensei que o ramo de estudos que me interessava fosse útil para a docência. E agora quando alguém me perguntava a respeito dos meus planos de estudo, elencava as matérias para as quais teria feito o exame de Estado: alemão, história e latim. A filosofia permaneceu no meu programa, mas não falei mais porque não sabia que pudesse ser levada em consideração como matéria de exame.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> “Gli anni del *Gymnasium* furono un periodo felice. In settima *Obersekunda* l’adattamento mi costò ancora qualche sforzo; Gli ultimi due anni furono un gioco. [...] I libri di letteratura che lessi in quel periodo costituirono una provvista per tutta la vita. [...] Una gioia ancora maggiore della letteratura la ricavo dal teatro. [...] La prospettiva di una serata a teatro era come una stella luminosa che pian piano si avvicinava; contavo i giorni e le ore che ancora mi separavano da essa. [...] Poi venivo completamente assorbita da ciò che accadeva sul palco scenico, dimentica della mia vita quotidiana. Non meno delle grandi tragedie amavo le opere classiche. La prima che ascoltai fu il Flauto Magico. Comprammo la riduzione per piano forte e presto la sapevamo a memoria. Parimenti il *Fidelio*, che per me restò sempre il massimo. Ascoltai anche Wagner e durante la rappresentazione non potei sottrarmi completamente al suo incantesimo. [...] Per Bach avevo un amore particolare. Quel mondo di purezza e di rigorosa conformità alle norme mi attraeva dal più profondo del cuore. In seguito, quando imparai a conoscere il corale gregoriano, mi sentii per la prima volta come se fossi a casa mia, e di lì capii che cosa mi aveva tanto commosso in Bach”. (STEIN, 2007a, p. 193-194). (Tradução nossa).

<sup>44</sup> A Universidade de Breslau foi fundada em 1811, na época em que França dominava, por Federico Guglielmo III; tratava-se não propriamente de uma fundação, mas da união entre a universidade protestante de Francoforte na região do Oder, criada na época da Reforma, e o colégio Jesuíta de Breslau do “Leopodiner”, fundado pelo imperador Leopoldo no final do XVII século. (STEIN, 1992a, p. 185-186).

<sup>45</sup> “Con l’approssimarsi dell’esame di maturità, venne per tutte il tempo di pensare seriamente alla scelta della professione. [...] Pensai che il ramo di studi che mi interessava era utile nell’insegnamento. E ora quando qualcuno mi faceva domande riguardo ai miei piani d’studio, elencavo le materie per le quali avrei fatto gli esami si Stato: tedesco, storia e letino. La filosofia rimase nel mio programma, ma non ne parlai più poichè ancora non sapevo che potesse essere presa in considerazione come matéria di esame”. (STEIN, 2007a, p. 195). (Tradução nossa).

Seus familiares a incentivavam para que escolhesse Medicina ou Direito, pois consideravam um ramo de maiores oportunidades financeiras, cursos para os quais não se admitiam mulheres. No entanto, nenhum familiar foi contra a sua escolha. Eis como ela comenta esse acontecimento:

Ninguém foi contra a minha escolha profissional. Minha mãe abençoou com sua mão protetora. Ocasionalmente dizia ter preferido se tivesse escolhido estudar direito. Mas se podia constatar que as mulheres não eram ainda admitidas para o exame de direito [...]. Por outro lado, a preocupação de minha mãe era apenas uma sugestão discreta. Entendia me deixar livre: 'Ninguém, nunca te disse o que deves fazer, e não existe ninguém que possa fazê-lo. Faça aquilo que achar justo'. Assim pude caminhar por meu caminho sem preocupações.<sup>46</sup>

Ingressando na universidade de Breslau, estudou História, Filosofia, Psicologia, Gramática Alemã e também Línguas, uma vez que possuía dom para as mesmas. Na época, a carreira universitária constituía uma exceção para as mulheres, e a Filosofia, por ela sempre tão sonhada, era reservada como de direito somente aos homens. Frequentava ali não somente os cursos normais, mas interessa-se por um seminário de introdução à Psicologia, com o professor Willian Stern, que era ordinário de Psicologia Experimental, além de outro seminário de Filosofia da Natureza, com o professor Richard Hönisgswald:

Os dois me admitiram já no primeiro semestre em seus seminários. O curso de Psicologia foi o primeiro que frequentei. Deveria ser um sinal premonitório, porque nos quatro semestres durante os quais estudei em Breslau, me ocupei, sobretudo com Psicologia.<sup>47</sup>

Segundo Stein, as aulas de Richard Hönisgswald serviam como um ótimo “adestramento do pensamento lógico e isto bastava para me deixar feliz. Por outro lado, as suas aulas de História da Filosofia que participei em seguida, eram excelentes para o claro e agudo exame dos sistemas filosóficos”<sup>48</sup>, observações que obviamente demonstram o gosto pela clareza, pensamento lógico e sistemático.

---

<sup>46</sup>“Nessuno avversò la mia scelta professionale: mia madre vi pose la sua mano protettiva. Ocasionalmente diceva che le sarebbe piaciuto che studiassi legge. Si poteva però replicare che le donne non erano ancora ammesse agli esami in legge. [...] Del resto, quello di mia madre era solo un discreto suggerimento. Intendeva lasciarmi mano libera: ‘Nessuno ti ha mai ordinato di fare qualcosa, e non c’è nessuno che possa farlo. Fa’ quello che ritieni giusto’. Così potevo andare per la mia strada senza preoccupazioni”. (STEIN, 2007a, p. 196). (Tradução nossa).

<sup>47</sup> “Entrambe ni amiserò già nel primo semestre ai loro seminari. Il corso di psicologia era il primo che ho seguito. Dovete essere un segno premonitore, perchè nei quattro semestri durante i quali studiai a Breslau mi occupai soprattutto di psicologia”. (STEIN, 2007a, p. 210). (Tradução nossa).

<sup>48</sup> Addestramento al pensiero lógico e questo allora, bastava a rendermi felice. Inoltre, le sue lezioni

Edith era a única mulher entre os estudantes. Expressava profunda vontade em relação ao saber, aquele saber que seria capaz de direcioná-la na busca da verdade e esse mesmo saber iria nortear seu percurso universitário, bem como toda a sua vida. Segundo Peretti, Edith Stein “sentindo-se atraída pelo problema da pessoa” (2009, p. 37) e movida pelo desejo de compreender cada vez mais a sua dinâmica, dedicou-se à compreensão da Psicologia. Relata na sua autobiografia: “as aulas de Stern possuíam um caráter muito simples e de fácil compreensão, eram tidas em consideração como horas felizes de entretenimento”<sup>49</sup>, o que veio a frustrar as expectativas. Tais aulas a decepcionaram porque eram estudos experienciais, “baseados em teorias positivistas e mecanicistas” (PERETTI, 2009, p. 37). No entanto, no verão de 1912 e no inverno de 1912-1913, insistiu e frequentou outro seminário com o professor Willian Stern. No mesmo, eram abordadas as questões relativas à psicologia do pensamento associado, especialmente aquelas ligadas à escola de Würzburg. Esse método era muito discutido por Külpe, Bühler e Messer. Durante o seminário, Edith Stein era responsável pela redação do relatório. Quanto a essa experiência, faz a seguinte anotação:

Primeiro me pediu para ser sujeito dos seus experimentos. Tratava-se de ‘experimentos com interrogações’ segundo o ‘método de Würzburg’, muito discutido na época por Külpe, Bühler e Messer, etc. Encontrávamo-nos regularmente para o seminário de psicologia, mas passávamos mais tempo discutindo sobre o método do que fazendo efetivamente pesquisas. Dia após dia observava que os resultados efetivos deste trabalho consistiam quase exclusivamente numa coleta de protocolos de pesquisa e que suas dúvidas pessoais sobre a validade do método o paralisavam e enfim não teria possibilitado a continuidade das pesquisas (STEIN, 1992a, apud PERETTI, 2009, p. 37, nota 53).

Nesse tempo, começou a frequentar vários grupos no campo pedagógico com características reformistas e também no campo dos direitos da mulher e foi acometida por uma crise intelectual em relação à psicologia. Ainda em Breslau, entrou em contato com a obra de Husserl,<sup>50</sup> por intermédio de Georg Moskiewicz.

---

di storia della filosofia, che ascoltai in seguito, erano eccellenti per il chiaro ed acuto esame dei sistemi filosofici”. (STEIN, 2007a, p. 210-211). (Tradução nossa).

<sup>49</sup> “Le lezioni di Stern avevano un caratter molto semplice e facilmente comprensibile: le consideravo come liete ore di intrattenimento e ne ero um poco delusa”. (STEIN, 2007a, p. 210). (Tradução nossa).

<sup>50</sup> Edmund Husserl nasceu no dia 08 de abril de 1859 em Prossnitz, na Morávia, no antigo Império Austríaco (hoje Prostejov, na República Checa) e, morreu em Friburgo, em 27 de abril de 1938. Foi aluno de Franz Brentano e Carl Stumpf. Seus pensamentos influenciaram, além de Edith Stein, alguns outros alemães, dentre eles: Eugen Fink e Martin Heidegger, e os franceses Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry e Jacques Derrida. É considerado o fundador da fenomenologia. Inicialmente direcionado para as áreas da matemática, física e astronomia. Era judeu,

Enquanto fazia o relatório do seminário de psicologia, tomada de interesse pela mesma, optou por mudar de universidade:

Nas partes que devia examinar para este fim, encontrava sempre citações das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl. O doutor Moskiewicz me encontrou no seminário de psicologia, enquanto estava me ocupando disso. 'Deixa de lado todas essas coisas', disse, e 'leia de preferência este daqui; os outros copiaram tudo dele'. Deu-me um livro volumoso: era o segundo volume das *Investigações Lógicas* de Husserl (STEIN, 1992a, apud PERETTI, 2009, p. 37).

Após a gama de informações recebidas a respeito das aulas dos filósofos de Gotinga, nos semestres sucessivos, sem medo algum, Edith Stein comunicou à família a decisão de se mudar para aquela universidade:

No dia seguinte, comuniquei estupefata, a decisão à minha família de transferir-me para Gotinga no semestre de verão. Mas porque eles não conheciam os precedentes, pegaram a notícia como um relâmpago no céu sereno. Minha mãe disse: 'Se isso for necessário para teus estudos, não te faço obstáculo certamente'. Mas ficou muito triste [...] (STEIN, 1992a, apud PERETTI, 2009, p. 39).

Mas apesar da tristeza, a mãe, como conhecia os objetivos da filha, compreendeu que sua alma ansiava por horizontes bem mais amplos daqueles ofertados na universidade de Breslau, pois ela mesma já havia manifestado aos familiares sua insatisfação: "durante o quarto semestre tive a impressão de que Breslau não haveria nada mais a oferecer-me e senti que tinha necessidade de novos estímulos".<sup>51</sup>

Nas férias de Natal, em 1912, leu e estudou o segundo volume das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, servindo-lhe como provocação e fonte de novas ideias. Percebeu por meio dessa obra a descrição de um método para a

---

mas em 1887 converteu-se à Igreja Luterana. Foi professor, livre docente, em Halle, de 1887 a 1901; em Gotinga de 1901 a 1918 e em Friburgo, de 1918 a 1928, momento em que se aposentou. Seu pensamento tem raízes na tradição grega e escolástica, com fundamentação no pensamento de Bolzano, Descartes, Leibniz, no empirismo inglês e no kantismo. Sua obra *Investigações lógicas* é datada no ano de 1901. Em 1913, escreve as *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Publica suas obras no Anuário de Filosofia e de Pesquisa Fenomenológica. Possui ainda outras obras ligadas ao tema central de seus interesses: *A filosofia como ciência rigorosa* (1911), *Aulas sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo* (1928), *Lógica transcendental* (1929), *Meditações Cartesianas* (1931), e as conferências sobre *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia e a Fenomenologia Transcendental* (1936). Permaneceu em intensa atividade até a morte, mantendo aquecida e na apaixonada e incansável busca pelo seu pensamento, considerou que além da filosofia para a busca da verdade, é necessário apoiar-se também na teologia (PERETTI, 2009, p. 38, nota 55).

<sup>51</sup> "Durante il quarto semestre ebbi l'impressione che Breslavia non avessi piu nulla ad offrime e sentii che avevo bisogno di stimoli nuovi". (STEIN, 1992a, p. 198). (Tradução nossa).

investigação da verdade. Teve a intuição de que por meio da fenomenologia poderia descobrir respostas para suas indagações sobre a pessoa humana, a alma e o eu, não encontradas por ela na Psicologia. Tinha consciência das dificuldades em relação à dor da separação, assim como também dos problemas financeiros que iriam recair sobre a família e, de modo particular, sobre sua mãe. Mas ao mesmo tempo estava segura de que deveria levar adiante e com liberdade cada uma de suas escolhas. Assim relata:

Estudei por quatro semestres na universidade de Breslau. Particpei da vida daquela *alma mater* como nenhum outro estudante e parecia que fosse muito ligada e que nunca me separaria dela. Todavia, também esta vez – como frequentemente aconteceria no decorrer da minha vida – tive condições de dissolver a ligação mais saudável, com um só movimento leve e voar para longe como um pássaro fugitivo da gaiola.<sup>52</sup>

Esse foi para a estudante um tempo no qual as atividades universitárias envolveram-na por completo, a ponto de ir separando-a, de forma gradativa, senão do afeto, mas dos rumos familiares. Algumas vezes acompanhava ainda sua mãe à Sinagoga, embora se distanciasse também da participação na vida religiosa judaica. Afirmou-se, nesse período, sua vocação para a vida acadêmica. Conscientizou-se, no entanto, que seu interesse com relação ao estudo consistia na busca pelo conhecimento, voltado para a procura de uma realidade e de uma verdade não imediatas, sempre pressentidas por ela.

Ales Bello nos faz notar que a filosofia elaborada por mulheres, a partir da primeira metade do século XX, solicitou da parte dos pesquisadores “enfrentar globalmente o estudo da sua personalidade para fazer emergir o seu pensamento” (1997, p. 5). Desse modo, a filosofia ao feminino elaborada, por exemplo, por Edith Stein, Maria Zambrano, Simone Weil, Hannah Arendt tem como exigência perceber a intrínseca ligação entre o percurso existencial do crescimento humano com o percurso filosófico e intelectual. É evidente, portanto, que a exposição das impressões vividas por Stein em cada etapa de sua vida permite compreender como

---

<sup>52</sup> “Ho studiato per quattro semestri all’università di Breslavia. Alla vita di quella *alma mater*, ho preso parte come pochi altri studenti e poteva sembrare che fossi talmente legata ad essa che non me sarei separata di mia volontà. Tuttavia, anche questa volta – come frequentemente sarebbe accaduto nel corso della mia vita – fu in grado di sciogliere il legame più saldo con un solo, lieve movimento e volare via come un uccello fuggito dalla gabbia”. (STEIN, 1992a, p. 197). (Tradução nossa).

é “diferente o caminho que vai da superfície à profundidade para quem é concentrado e para quem se deixa levar facilmente” (STEIN, 2003, p. 202).

#### 2.4. Na Universidade de Gotinga

Gotinga era uma cidade de destaque, local onde Edmund Husserl era professor de uma nova disciplina denominada Fenomenologia. Para lá eram atraídos muitos jovens estudantes e essa atração também foi sentida por Edith Stein. Assim sendo, no dia 17 de abril de 1913, transferiu-se para Gotinga<sup>53</sup>, aos 21 anos, dando início a uma nova fase em sua vida. O fato de voltar a Gotinga convergia com a decisão mais importante de sua vida, ou seja, o encontro com a fenomenologia. Edith Stein encantou-se pela cidade e também pela universidade e percebeu ser ali o lar que tanto procurava. Muitos de seus professores também eram judeus, embora alguns como Husserl fossem convertidos ao Protestantismo.

Em Gotinga, estabeleceu intensa relação com os outros frequentadores da Sociedade Filosófica. Em alguns casos, a amizade se conservou por toda a vida, sendo mantida e reforçada pela comunhão intelectual. Aspirava a ser professora de Filosofia, fato que já havia acontecido em parte, na educação. Já em 1913, apareceu o primeiro livro, *As Ideias de Husserl* e, Edith Stein iniciou a frequência em seus cursos, em que tinha como temática de estudo para aquele semestre o livro de Max Scheler intitulado *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores*.

Estando em Gotinga, “hospeda-se na casa de seu primo Richard Courant e de sua esposa Nelli Neumann. Com ela parte também sua amiga Rose Guttman” (PERETTI, 2009, p. 39). Ainda segundo Peretti, foi ela quem introduziu Edith Stein no grupo pedagógico composto, em grande parte, por alunos e alunas do Seminário do professor Willian Stern. Por ele nutria grande admiração. Continuou seus estudos na Universidade de Gotinga, mudança feita devido ao fato de ter sido atraída pela escola fenomenológica de Husserl. Na ocasião, encontrou-se com Max Scheler e sua postura fez com que o mundo da fé se abrisse diante dela, mesmo que ainda não tivesse sido conduzida a essa mesma fé.

---

<sup>53</sup> Göttingen, que traduzida para o Português se torna Gotinga, é uma cidade da Alemanha, que está situada o estado de Baixa Saxônia (*Niedersachsen*), capital do distrito de Göttingen. Compõe-se de um importante centro universitário, sendo uma das cidades mais célebres da Alemanha. Diz-se que quarenta e dois Prêmios Nobel foram professores ou estudaram em Gotinga.

Juntamente com Edmund Husserl, faziam parte do grupo da sociedade filosófica Hedwig Conrad-Martius, Grete Ortmann, Érika Gothe, Rose Guttmann, Betty Heymann, Dietrich Von Hildebrand, Max Scheler, Adolf Reinach, Hans Theodor Conrad, Mortiz Geiger, Alexandre Koyré, Roman Ingarden e Johannes Hering. “O encontro com os filósofos Edmund Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius lhe fez conhecer o mundo cristão” (PERETTI, 2009, p. 40). Edmund Husserl, que era judeu de origem, tinha se convertido ao Protestantismo Luterano,<sup>54</sup>, Adolf Reinach e Hedwig Conrad-Martius converteram-se à confissão evangélica e Max Scheler passou para o Catolicismo.

Edith Stein diz que, naquele tempo, a influência sofrida no encontro com as pessoas desse grupo ultrapassou o âmbito da filosofia. Quanto ao filósofo Max Scheler, anota que naquele período era impregnado de ideias católicas e as sabia divulgar através da sua brilhante inteligência e habilidade linguística. Ressalta ainda que não somente para ela, mas para muitos outros, foi de suma importância a influência de Max Scheler.

Foi assim que, pela primeira vez, entrei em contato com um mundo que até agora era desconhecido para mim. Este fato ainda não me conduziu à fé. Todavia, abriu um campo de fenômenos diante dos quais não podia mais me manter cega. Não por nada me era recomendado considerar cada coisa com olhos livres de julgamentos, de retirar qualquer tipo de venda. Os limites dos julgamentos racionalistas, nos quais cresci sem saber, caíram e o mundo da fé apareceu improvisamente diante de mim. Pessoas com as quais tinha relações quotidianas e que olhava com admiração viviam naquele mundo. Deveria, porém, valer a pena pelo menos fazer seriamente uma reflexão. Contentei-me em acolher em mim sem colocar resistência aos estímulos que vinham até mim, proporcionados pelo ambiente que freqüentava e – quase sem me dar conta – fui transformada aos poucos.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup>“Gli Husserl erano ambedue [Husserl e Malwine] ebrei di nascita, ma si erano convertiti molto precocemente alla religione protestante. I figli vennero educati secondo questa religione. Si raccontava non posso garantire que sia la verità - che a sei anni Gerhart andasse a scuola insieme com Franz Hilbert, l'unico figlio del grande matematico. Chiese al suo piccolo collega che cosa fosse (cioè di quale confessione). Franz non lo sapeva. 'Se non lo sai, sei sicuramente ebreo'. La conclusione era sbagliata, ma caratteristica. In seguito, Gerhart era solito parlare in modo molto aperto delle sue origine ebraiche”. (STEIN, 1992a, apud PERETTI, 2009, p. 40, nota 62).

<sup>55</sup> “Fu così que venni per la prima volta in contatto con un mondo che fino ad allora mi era stato completamente sconosciuto. Ciò non mi condusse ancora alla fede, tuttavia mi dischiuse un campo di “fenomeni” dinanzi ai quali non potevo più esser cieca. Non per niente ci veniva continuamente raccomandato di considerare ogni cosa con occhio libero da pregiudizi, di gettare via qualsiasi tipo di ‘paraocchi’. I limiti dei pregiudizi razionalistici, nei quali ero cresciuta senza saperlo, caddero, e il mondo della fede comparve improvvisamente dananzi a me. Persone con le quali avevo rapporti quotidiani e alle quali guardavo con ammirazione, vivevano in quel mondo. Doveva perciò valere la pena almento di riflettervi seriamente. Per il momento non mi occupai metodicamente di questioni religiose; ero troppo occupata in molte altre cose. Mi accontentai di accogliere in me senza opporre resistenza gli stimoli che mi venivano dall'ambiente che frequentavo e - quasi senza accorgerme-ne fui pian piano trasformata”. (STEIN, 2007a, p. 306). (Tradução nossa).

Paulatinamente, percebeu que as pessoas muito próximas a ela estavam naquele mundo e, por essa razão, achava que valia a pena refletir a respeito, embora ainda não tivesse se ocupado sistematicamente das questões religiosas, porque seus interesses estavam voltados para outros campos do saber. Estando, portanto, dentro de um ambiente que lhe oferecia estímulos continuamente, Edith Stein, aos poucos, foi se preparando para acolher, de forma gradativa, a fé cristã. Esse passo seria dado como consequência de um caminho de busca pela verdade, e a recepção do batismo em 1922 iria constituir a abertura de um novo horizonte que antes de lhe dar uma resposta iria permitir aprofundar ainda mais suas perguntas. “Tinha 21 anos em 1913 e estava plena de expectativas por tudo que deveria acontecer”.<sup>56</sup>

Relata que foi em Gotinga que viu pessoalmente, pela primeira vez, Edmund Husserl. Aparentemente, seu aspecto parecia não impressionar. Era apenas um tipo de professor clássico que se distinguia dentre os demais. Tinha na época 54 anos e era de estatura média:

Após a discussão geral, chamou um por um, os novos, para perto de si. Quando falei o meu nome, ele disse: o doutor Reinach me falou a seu respeito. Já leu alguma coisa minha? - As Pesquisas Lógicas. – Todas as Pesquisas Lógicas? - Todo o segundo volume. – Todo o segundo volume? Esta é verdadeiramente uma tarefa heróica, disse sorrindo. Assim fui admitida.<sup>57</sup>

Nesse ínterim, dedicou-se também à preparação de sua tese, cuja temática versava sobre a empatia. Por empatia, Edith Stein compreendia buscar “uma resposta ao problema relativo do Eu, centro da pessoa humana, e o problema relativo ao significado do Ser em geral” (PERETTI, 2009, p.42). De acordo com Peretti, Edith Stein define a empatia como sendo a experiência em relação ao sentimento de outrem, da qual ela também participa por meio da comunhão efetiva.

Sua estadia em Gotinga foi um tempo de muito estudo e reflexão. “E quando ia dormir, preparava uma folha e caneta sobre a cômoda, de modo que pudesse

---

<sup>56</sup> “Avevo 21 anni <1913> (sic) ed ero piena di aspettative per quello che doveva accadere”. (STEIN, 2007a, p. 277). (Tradução nossa).

<sup>57</sup> “Dopo la discussione generale chiamò, ad un ad uno, i nuovi presso di sè. Quando dissi il mio nome, disse: il dottor Reinach mi há parlato di Lei. Há già letto qualcoso di mio? - Le Ricerche Logiche. – Tutte le Ricerche Logiche? - Tutto il secondo volume – Tutto il secondo volume? Questa è davvero un'impresa eroica, disse sorridendo. Così venni ammessa”. (STEIN, 2007a, p. 291). (Tradução nossa).

escrever as ideias assim que me viessem durante a noite”.<sup>58</sup> Por outro lado, percebia algo que jamais havia experimentado nos trabalhos anteriores. Afirma existir momentos em que os livros não serviam para nada até que as questões não fossem clarificadas pelo trabalho pessoal. Tal luta pela clareza acarretava nela grandes tormentos a ponto de lhe roubar a paz e causar a perda do sono:

Aprofundei sempre mais em um autêntico desespero. Foi a primeira vez na minha vida que me encontrei diante de algo que não podia obter com a minha vontade.<sup>59</sup>

No entanto, alegre-se em poder relatar que de uma dificuldade permaneceu imune. Quando escrevia, não necessitava procurar pelas palavras:

As ideias se traduziam como de mim mesma em palavras, de modo simples e seguro, permanecendo, pois, sobre o papel de forma tão determinada e precisa que o leitor mais não encontrava sinal alguma do sofrimento daquele parto da mente.<sup>60</sup>

Nessa época, sua saúde começou a se abalar por motivo dos grandes esforços realizados nos estudos, bem como pelo empenho dispensado na busca espiritual. Encontrou-se com seus próprios limites e começou a questionar a própria posição atea por ela assumida. Destacou-se sempre pelo esforço em manter os valores morais, a disponibilidade e a bondade de espírito. Dedicava horas e horas aos estudos e, por várias vezes, das seis da manhã à meia-noite. Tal dedicação levou-a, em pouco tempo, a ser caracterizada como uma das melhores, senão a melhor discípula de Husserl. Mas nem com todo esse empenho deixava de reservar seus momentos de lazer: passeios e uma vida social eram para ela fonte de grande alegria.

No ano de 1914, momento em que seus amigos foram convocados para a primeira Guerra Mundial, Edith Stein interrompeu seus estudos e se dispôs ao serviço voluntário, candidatando-se como enfermeira junto à Cruz Vermelha no

---

<sup>58</sup> “E quando andavo a letto, mi preparavo Il foglio e la matita sul comodino, in modo che potesse subito mettere per scritto le idee che mi sarebbero venute durante la notte”. (STEIN, 2007a, p. 327). (Tradução nossa).

<sup>59</sup> “Sprofondavo sempre di più in un’autentica disperazione. Era la prima volta in vita mia che mi trovavo di fronte a qualcosa che non potevo ottenere con la mia volontà”. (STEIN, 2007a, p. 327). (Tradução nossa).

<sup>60</sup> “Le idee si traducevano come da me etessa in perole, in modo semplice e sicuro, restando, poi, sulla carta in modo tanto determinato e preciso che il lettore non trovava più alcuna traccia della sofferenza di quel parto della mente”. (STEIN, 2007a, p. 333). (Tradução nossa).

Hospital Militar de Mährisch Weisskirchen. Declara que desde o tempo em que estudou em Breslau, não ficou alheia aos problemas de seu tempo e esteve sempre engajada em grupos que lutavam pela melhoria da vida sócio-cultural de seu povo. Seu sentimento patriótico jamais diminuiu. Mesmo quando os judeus foram perseguidos pelos nazistas, permaneceu profundamente conectada à Alemanha e ao seu povo. Em seu *Curriculum Vitae*, que escreveu na época de seu doutoramento, encontra-se a seguinte declaração: “Eu sou uma cidadã prussiana e judia”.<sup>61</sup>

Constituiu-se de fundamental importância em sua vida, o trabalho junto aos feridos de guerra a ponto de dedicar um capítulo de sua autobiografia a essa temática. Evidencia as dificuldades enfrentadas já de início, como por exemplo, a contrariedade de sua mãe, cujo entendimento era de que, nesses lugares, as enfermeiras não gozavam de boa reputação moral. Mesmo assim, deu sua resposta afirmativa, dizendo que iria de qualquer forma. Sua partida somente aconteceu depois de um período de estágio na clínica de sua irmã Erna, que era Ginecologista, após ter recebido a vacina contra o tifo e a cólera. Partiu, portanto, em abril de 1915, pela manhã. Afirma não mais possuir uma vida pessoal, pois suas forças estavam sendo direcionadas ao “grande acontecimento. Quando a guerra terminar, se estiver viva ainda, então posso pensar novamente nas minhas coisas privadas”.<sup>62</sup> MacIntyre levanta inclusive a hipótese de que esta experiência foi determinante para a elaboração e escolha de seu trabalho de tese: “Aquilo que ela escreve sobre a empatia, deriva, pelo menos em parte, das experiências de conhecimento empático daquele período, graças ao qual conseguia fazer-se entender por pacientes os mais diversos” (2010, p.158).

Diante da situação em que se encontrava a Alemanha, demonstrou a maior disponibilidade possível. “De fato, não tinha outro desejo do que ir o mais rápido e mais longe possível, preferentemente a uma frente de guerra, em um hospital do campo”.<sup>63</sup> Em meio a uma série de epidemias, deparando-se com corpos mutilados e as diversas espécies de miséria humana com todas as dificuldades a serem

---

<sup>61</sup> “Sono cittadina prussiana ed ebrea”. (STEIN, 2007a, p. 507). (Tradução nossa).

<sup>62</sup> “grande evento. Quando la guerra sarà finita, se sarò ancora viva, allora potrò pensare di nuovo alle mie faccende private”. (STEIN, 2007a, p. 350). (Tradução nossa).

<sup>63</sup> “Infatti, non avevo altro desiderio che andare il più presto possibile e il più lontano possibile, preferibilmente al fronte, in un ospedale da campo”. (STEIN, 2007a, p. 351). (Tradução nossa).

enfrentadas, Demonstrava talento ao tratar com a vida humana nos seus aspectos mais fragilizados. Passava dedicando suas horas não somente aos trabalhos, mas ao cuidado humano, ao consolo e à demonstração de gestos de bondade. O tempo ali percorrido foi para ela de intenso aprendizado, de modo particular o contato e o cuidado para com os feridos e/ou acometidos por doenças infecciosas, muitos dos quais morreram em suas mãos:

Diante do leito (paciente) o médico e as enfermeiras falavam com ele como se não compreendesse nada. Mas dos seus grandes e brilhantes olhos eu percebia que ele estava consciente e escutava ansiosamente cada palavra. A maior parte do tempo permanecia imóvel, mas nos acompanhava com seu olhar (STEIN, 1992a, *apud* PERETTI, 2009, p. 49).

Após o incansável trabalho de três meses, Edith Stein teria direito a quinze dias de férias. Mas como os feridos da guerra não paravam de chegar, renunciou-as optando pela permanência e auxílio junto a eles. Tratava cada um de seus pacientes com particular devotamento, além da grande responsabilidade. Em setembro, foi passar as férias em casa, com a condição de poder voltar assim que quisesse. No entanto, no mês seguinte, o hospital foi fechado e não mais retornou a esse trabalho como enfermeira. Como reconhecimento pelo seu trabalho, no final da guerra, a Cruz Vermelha a presenteou com a medalha da coragem, fato esse que alude à sua generosidade e ao seu empenho civil. Percebe-se, portanto, no relato dessa experiência, uma Edith que se traduz em viva e devotada compaixão para com o sofrimento daqueles soldados e seus familiares.

De volta para Gotinga, retomou com particular dedicação à tese de doutorado sobre a empatia. Sua reflexão se voltou para a possibilidade de entrar em comunhão com o outro, com seu pensamento, bem como na sua sensibilidade. Trabalhou incansavelmente a ponto de perder peso e entrar em crise, fase que ela mesma descreve como sendo de autêntico desespero, mas recebeu suporte de Husserl e também do casal de amigos Adolf e Anne Reinach.

A constante luta pela clareza provocava em nela grandes tormentos, a ponto de tirar a sua paz dia e noite:

Caia cada vez mais em um autêntico desespero. Foi a primeira vez que me encontrei diante de algo que não podia obter pela minha vontade. Mesmo sem saber das máximas de minha mãe: aquilo que alguém deseja, consegue, e: 'O bom Deus ajuda quem se esforça' estavam profundamente enraizadas em mim. Continuamente eu me exaltava de possuir uma cabeça mais dura do

que uma parede espessa e agora me feria no rosto a ponto de sair sangue, mas a parede inexorável não cedia. Conduzi-me a um ponto em que a minha vida parecia insuportável. Muitas vezes dizia a mim mesma que aquilo não tinha sentido. [...] Eu não podia atravessar a estrada sem desejar que um carro me atropelasse. E quando passeava, pensava em me precipitar e permanecer morta.<sup>64</sup>

Durante esse período de estudos intensos, foi percebendo cada vez mais o desejo de seguir seus próprios pensamentos. Disso decorre o fato de que as ideias de Husserl, inicialmente, serviram-lhe de impulso. No entanto, logo percebeu que qualquer ideia está conectada diretamente a algo de pessoal, ou seja, a uma particularidade inalienável que caracteriza a individualidade de cada pessoa. Diante do exposto, percebe-se que Edith Stein compreende a individuação do ser humano através desse âmbito de reflexão e que emana daí a possibilidade de a personalidade desenvolver-se da melhor forma possível.

Em sua autobiografia, não esconde o fato de ter ouvido pela primeira vez o termo entropatia nas aulas de Husserl, no semestre de verão, em Gotinga. Mas ao mesmo tempo amplia seu conceito, colocando-o nas outras vivências da consciência, isto é, a vivência que adverte ou percebe na presença de *outrem* que passa a ser reconhecido como um *outro eu*.

No dia 03 de agosto de 1916, defendeu sua tese conseguindo dessa forma o doutorado. Na avaliação, obteve *Summa cum laude* e uma apreciação por parte de Husserl a respeito do trato fino e sistemático com o qual realizou sua pesquisa sobre a empatia. Sua pesquisa posterior aponta para aspectos originais em relação ao pensamento de Edmund Husserl, e a temática por ela abordada acentua a ontologia do espírito que servirá, não somente de ponto de partida, mas como base para sua obra filosófica.

Em 1918, deixou o trabalho como assistente de Husserl, pois pretendia seguir uma carreira própria. Percorreu por várias universidades, mas encontrou as portas

---

<sup>64</sup> “Sprofondavo sempre di più in una autentica disperazione. Era la prima volta in vita mia che mi trovavo di fronte a qualcosa che non potevo ottenere con la mia volontà. Senza che lo sapessi, le massime di mia madre: ‘Ciò che uno vuole, ló può’ e: ‘Il buon Dio aiuta chi si dà da fare’ erano profondamente radicate in me. Spesso mi ero vantata del fatto che la mia testa fosse più dura dei muri più spessi, Ed ora mi ferivo a sangue la fronte, ma l’inesorabile parete non voleva cedere. Ora mi condusse a un punto che la mia vita mi aparve insopportabile. Spesso dicevo a me stessa che tutto cio non aveva senso. [...] Non riuscivo più ad attraversare uma strada senza avere il desiderio che uma macchina mi investisse. E quando facevo uma gita, speravo di precipitare e restare morta”. (STEIN, 2007a, p. 327-328). (Tradução nossa).

fechadas pelo fato de ser judia e mulher. Voltou então para a casa materna, onde exerceu o serviço de docência em instituições secundárias, ao mesmo tempo em que se dedicava à publicação de trabalhos independentes. Além de Husserl, o casal Reinach, convertidos do judaísmo ao protestantismo, exerceram grande influência em sua vida. Quando da morte de Adolf Reinach, ainda na primeira guerra, Edith Stein ouviu da sua esposa sobre a alegria da cruz e ali obteve a primeira grande impressão sobre a existência do Cristo.

O seu primeiro contato com os Evangelhos, conforme evidencia Peretti, aconteceu quando da tradução da "*Diatèssaron* (versão harmônica dos Evangelhos de Taciano) do alemão para o grego e, mais tarde, com a tradução da Bíblia gótica do Ulfilas, além dos fragmentos conhecidos durante as funções religiosas escolásticas" (2009, p. 45). Estando em Gotinga, já havia aprendido a demonstrar um "respeito profundo pelas questões de fé e pelas pessoas crentes; às vezes andava também em uma igreja protestante com as amigas".<sup>65</sup>

No entanto, era repugnante para ela a mistura que existia entre política e religião nas pregações e isso não poderia naturalmente conduzi-la ao conhecimento de uma fé pura. Até ali, "ainda não tinha encontrado o caminho para Deus",<sup>66</sup> embora sempre tenha demonstrado profundo interesse pela pessoa humana e se mantido atenta a cada uma de suas necessidades.

## 2.5. Conversão e entrada no Carmelo

O advento da primeira guerra marcaria ainda mais profundamente a vida de Edith Stein, com a conseqüente morte em combate do seu amigo e professor Reinach, no ano de 1917. Sua relação entre o casal Reinach sempre foi muito cordial e estreitamente amistosa. Anna Reinach, sua esposa, era doutora em Física e os dois tinham se convertido ao cristianismo recentemente. A morte de Adolf Reinach interrompeu uma carreira filosófica promissora.

Após esse acontecimento, aceitou o convite de Anna Reinach para auxiliar na organização dos escritos do marido, cujas intenções consistiam em fazer uma publicação póstuma. A possibilidade de uma convivência mais estreita com Anna

---

<sup>65</sup> " [...] a volte andavo addirittura in una chiesa protestante con le mie amiche". (STEIN, 2007a, p. 373). (Tradução nossa).

<sup>66</sup> " [...] ma non avevo ancora ritrovato la via verso Dio". (STEIN, 2007a, p. 373). (Tradução nossa).

deixou Edith Stein perplexa pelo modo como lidava com o sofrimento causado pelo luto. Posteriormente, narra em sua autobiografia que esse momento foi para ela o primeiro encontro com a cruz, considerada como força divina. Via em Anna os traços marcados pelo sofrimento, mas percebia também que a força de Cristo perpassava a sua alma e a curava.

A morte do amigo foi provavelmente um tempo privilegiado para meditar sobre o tema, afinal, a morte esteve presente em sua vida desde muito cedo. Aos dois anos de idade perdera o pai, dois tios haviam se suicidado e ocorreu a morte de um sobrinho. Na época, não tivera respaldo no judaísmo. Agora, estando diante da experiência de Anne Reinach, tem a impressão de encontrar um sentido e uma resposta para a morte. Abriu-se diante dela uma possibilidade para pensar Deus como objeto de estudo, ideia que retomará posteriormente.

Nesse mesmo ano (1917), deu início à sua correspondência com Roman Ingarden,<sup>67</sup> cuja partilha “além de retratar a intensa amizade com o amigo, fazem uma descrição intelectual dos protagonistas na elaboração de suas obras” (PERETTI, 2009, p. 52), também proporcionou elementos a respeito da troca de conhecimentos entre os dois. Mas não somente isso. As cartas se constituem também uma fonte em que relatou a “acolhida recíproca das pesquisas filosóficas, bem como do progressivo caminho interior de Edith Stein no encontro com a “Verdade” (1922)” (PERETTI, 2009, p. 52), além de se constituírem um documento sobre o clima político e cultural vivido na época.

Outro elemento importante que se encontra na correspondência entre Edith Stein e o amigo Roman Ingarden é a partilha de alguns dados sobre sua vida, inclusive seus sentimentos em relação à nova vida que pretendia viver. Em 10 de outubro de 1918 ela assim escreveu:

Não sei se pelas minhas afirmações anteriores pôde compreender que me aproximo cada vez mais de um Cristianismo absolutamente positivo. Libertou-me de uma vida deprimente, me dando força para aceitar o novo e com gratidão a vida. Portanto, posso falar de um renascimento, no sentido pleno da palavra. Mas esta nova vida é ligada intimamente aos acontecimentos vividos neste último ano que não renegarei nunca; estarão sempre vivos.

---

<sup>67</sup> Roman Ingarden, nascido na Cracóvia aos 5/02/1893 e falecido neste mesmo local aos 14/06/1970. Vai para Gotinga em 1912, conseguindo doutorar-se junto à Husserl em Friburgo, passando a ser muito amigo de Edith Stein. Os dois mantiveram correspondências nos anos de 1917 a 1932 (STEIN, 2007a, p. 364, nota 148).

Apenas não posso considerá-los uma desgraça, ao contrário, são aquilo que tenho de mais precioso.<sup>68</sup>

Edith Stein argumentou ainda com seu amigo a respeito de sua separação com Husserl, pois pretendia seguir intelectualmente seu próprio caminho. Conforme argumenta Peretti, “do ano de 1918 até o ano de 1921, começa a ler livros de espiritualidade cristã, dos santos e de grandes autores católicos” (PERETTI, 2009, p. 56). Essa atitude comprova sua busca interior pela verdade e pela libertação das incertezas que a acompanhavam. Para isso, afirma Peretti, comprou o Livro dos *Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola* e mergulhou em suas páginas, de início por interesse psicológico, o que a levou no decorrer da leitura a fazer pessoalmente a experiência dos exercícios propostos pelo santo.

Nesse tempo, fez visitas frequentes à sua amiga e também à filósofa Hedwig Conrad Martius, anteriormente convertida ao protestantismo e que habitava em Bergzarben. Essa foi uma etapa de sua existência marcada pela contribuição à amiga na tradução de um texto do filósofo francês Alexandre Koyré, que tratava de Descartes e da Escolástica. Concomitantemente a isso, teria lido novamente a autobiografia de Santa Teresa de Ávila, *o Livro da Vida*. Lendo-a incansavelmente na mesma noite, chegou à conclusão de que estava diante da verdade por ela sempre tão procurada. Persistente no estudo e impulsionada, como já dito, ao ler a autobiografia da Santa Teresa de Ávila, teve a possibilidade do encontro com Jesus Cristo. Com isso, resplandecia diante dela o grande mistério da cruz e, cheia de alegria, tomou a decisão de aderir ao Evangelho.

É fato notável de que a convivência com pessoas convertidas ao Cristianismo, bem como a leitura de Santa Teresa de Ávila tenham suscitado em Edith Stein o desejo de aderir à fé cristã. No entanto, percebe-se que sua adesão foi acompanhada por um longo período de estudos e de reflexão. Em carta a Roman Ingardem na data de 15 de outubro de 1921, percebe-se que a ideia já se fazia presente nela bem antes destes acontecimentos:

---

<sup>68</sup> “Non so se dalle mie affermazioni precedenti ha potuto capire che mi sto avvicinando sempre più ad um Cristianesimo assolutamente positivo. Mi ha liberata da una vita deprimente, dandomi la forza di accettare di nuovo e con roconoscenza la vita. Pertanto posso parlare di una rinascita, nel senso pieno della parola. Ma questa nuova vita è legata intimamente agli avvenimenti vissuti in quest'ultimo anno che non renegherò mai. Saranno sempre una presenza molto viva. Solo che non posso considerali come una disgrazia, al contrario sono ciò che di più prezioso mi appartiene”. (STEIN, 2001b, p. 132). (Tradução nossa).

Falado seriamente: o Senhor não errou quando se referiu à minha inexperiência nas coisas do mundo, mas creio também que tenha um sentido diferente do meu. Estou para entrar na Igreja Católica. Nunca lhe escrevi o que me levou a tal escolha. Não se pode falar nem escrever sobre isso. De qualquer maneira, nos últimos anos vivi muito mais do que me dediquei à filosofia. Meus trabalhos são apenas e sempre o resultado do que penso na vida, porque sou assim, devo refletir. Este é um péssimo momento para mim. Para minha mãe a conversão é a pior coisa que eu poderia fazer e para mim é terrível ver o tormento dela, sem que eu nada possa fazer para aliviá-la. Existe aqui uma absoluta falta de compreensão.<sup>69</sup>

No dia primeiro de janeiro de 1922, foi batizada e entrou para a Igreja Católica, o que causou um grande choque para a família, especialmente para a mãe. A partir do batismo na Igreja Católica, sua vida teve uma radical mudança. Os anos que se seguiram foram empenhados no aprofundamento da doutrina cristã, no ensinamento, no apostolado e na publicação de estudos científicos. Mas não foi só isso. nesse tempo, passou por uma intensa e profunda transformação, uma vez que sua vida interior foi constantemente nutrida pela palavra de Deus e pela oração. Essa decisão lhe custou o afastamento dos familiares, sobretudo da mãe e do ambiente da sua própria casa. Pôde contar apenas com a aproximação da irmã mais velha, Rosa.

Encantada com a leitura da vida de Santa Teresa e influenciada por ela, pensou logo em entrar para o Carmelo, mas foi aconselhada pelo seu diretor espiritual, o jesuíta Joseph Schwind, a dedicar-se ao estudo e ao ensino. Um ano mais tarde, seu diretor espiritual lhe conseguiu um lugar no Colégio das Dominicanas de Spira. Aí acabou por encontrar uma comunidade que lhe proporcionou a possibilidade de viver em um ambiente essencialmente cristão e, ao mesmo tempo, permanecia protegida do mundo exterior, mantendo a rotina do convento e comendo na cozinha do convento. Permaneceu por oito anos no Colégio, entre a Páscoa de 1923 à Páscoa de 1931. Participava da vida pobre e recolhida

---

<sup>69</sup> “Parlando seriamente: lei non há tutti i torti quando si riferisce alla mia inesperienza nelle cose del mondo, ma credo anche che vada inteso in un modo totalmente diverso del Suo. Sto per entrare nella chiesa cattolica. Non lo ho mai scritto che cosa mi abbia portato a tale scelta. Non lo si può né dire né scrivere. Ad ogni modo negli ultimi anni ho vissuto di più dedicandome di meno alla filosofia. I miei lavori sono sempre e soltanto il risultato di ciò che mi dà da pensare nella vita, perchè sono fatta così, debbo riflettere. – Questo è un momento péssimo per me. Per mia madre la conversione è la cosa peggiore che potessi farle e per me è terribile vedere come si tormenta senza che io possa alleviarla. Qui c’è un’assoluta mancanza di comprensione”. (STEIN, 2001b, p. 188). (Tradução nossa).

daquele lugar pelo qual pode adentrar sempre mais na atmosfera da oração e do silêncio.

Essa foi uma época em que ela passou a colaborar na formação humana das alunas. É considerado um período feliz e fecundo em sua vida. Habitava em um quarto simples, mas sempre rodeada de muitos livros. Por ali também passavam suas alunas (discípulas) que, sentadas a seus pés, tinham a oportunidade de beber do poço inesgotável de suas palavras. Passava os dias festivos dedicando-se à distribuição de sopa para os pobres e, por ocasião no Natal, ocupava-se com a distribuição de pacotes que preparava em segredo. Já o pensamento de dedicar-se totalmente a Deus aumentava cada dia mais. Queria se tornar religiosa, mas obedecia ao seu confessor, uma vez que esse ainda lhe apontava o caminho do mundo. Enquanto isso intensificou sua dedicação à Filosofia de forma sempre mais profunda.

No ano de 1932, foi convidada a trabalhar na academia de pedagogia de Münster. Nessa época, foi convidada a residir em um quarto do Convento das irmãs Beneditinas de Santa Lioba e ocupava seu tempo na preparação das aulas e das conferências. Dedicava-se às pesquisas filosóficas que iriam preparar a obra *Ser finito e Ser eterno*<sup>70</sup>, cuja conclusão somente se daria com sua entrada no Carmelo. Foi nesse período também que ela preparou um projeto cuja finalidade era a reforma para o ensino secundário. Com isso, afirma Peretti, passou a exercer “grande influência sobre as alunas e as irmãs do Colégio *Marianum* onde residia” (2009, p. 53). Ainda conforme a mesma autora, no dia 25 de fevereiro de 1933, deu sua última aula, uma vez que as disposições do nazismo fizeram com que ela se retirasse da escola. O fato de ela ser judia impedia o exercício de qualquer atividade pública.

Tais circunstâncias tornam-se uma séria provocação. Foi levada a pensar sempre mais profundamente a respeito do desejo interno que sempre a acompanhava de seguir os passos de Santa Teresa D’Avila, sendo Carmelita. Nesse período, recebeu também um convite para trabalhar na América do Sul, ao qual apresentou sua recusa. No entanto, não podendo mais dar aulas e nem ter presença atuante na Igreja no estado laical, optou então por entrar no Carmelo de Colônia.

---

<sup>70</sup> STEIN, Edith. **Essere finito e Essere Eterno**. Per una elevazione dell’essere. Roma: Città Nova, 1988a.

O dia 12 de outubro de 1933, justamente quando os judeus celebravam o encerramento da festa dos Tabernáculos e a própria Edith comemorava seu natalício, foi o último que passou na sua própria casa. Despediu-se dolorosamente de sua mãe e dos irmãos e foi acompanhada à estação de trem pelas suas duas irmãs Elsa e Rosa. Faz o seguinte comentário a respeito desta partida:

Finalmente o trem se colocou em movimento. Ambas continuaram agitando suas mãos enquanto podiam me ver. Depois desapareceram. Pude me acomodar em meu lugar no trem. Tornava-se realidade aquilo que fazia pouco tempo apenas me atrevia a sonhar. Nenhuma explosão de alegria no exterior. Era terrível o que ficava para trás. Mas eu estava profundamente tranqüila, no porto da vontade divina (STEIN, 1998a, p. 212).

O fato de ser judia e cristã impulsionou-a a “representar seu povo diante de Deus” (PERETTI, 2009, p. 59). Por essa razão, evidenciadas as perseguições de Adolf Hitler aos judeus em 1933, escreveu uma carta ao Papa Pio XI com a finalidade de alertá-lo sobre os perigos que tal política oferecia ao povo judeu, pedindo a condenação da mesma por parte deste. Edith percebeu logo os fatos e sobre eles afirmou: “Vi claramente que Deus estava novamente gravando a mão sobre o seu povo e que o destino deste povo era também meu”.<sup>71</sup>

No dia 14 de outubro de 1933, com 42 anos, alegremente, viu realizar o desejo de se consagrar a Deus. Foi o momento em que ingressou na Congregação das Carmelitas Descalças de Colônia. Em homenagem à Santa Teresa, no intuito de exprimir o ardente amor a Jesus crucificado, recebeu o nome religioso de Teresa Benedita da Cruz. Ali estando, Edith Stein consagrou-se através da profissão regular dos votos de pobreza, obediência e castidade, dando início à sua particular caminhada com Deus na vida religiosa.

Em contrapartida, o regime nazista tornou-se cada vez mais hostil para com os judeus e emitiu em 1935 novas leis racistas. A mãe de Edith, que considerara a sua conversão uma traição ao povo judeu, morreu em 1936. No Carmelo, Edith Stein recebeu autorização para seguir os seus estudos, bem como a oportunidade de ler Santa Teresa e São João da Cruz. Em 1936 viu nascer aquela que é considerada a sua maior obra filosófica: *Ser finito e Ser Eterno*. No entanto, quando na Alemanha, o nazismo intensificou a exacerbada perseguição contra os judeus. Os superiores de

---

<sup>71</sup> “Vidi chiaro che Dio stava nuovamente gravando la mano sul suo popolo e che il destino di questo popolo era anche il mio” (STEIN, 2007a, p. 485). (Tradução nossa).

Edith, com a finalidade de protegê-la, por precaução, enviaram-na para o Carmelo de Echt, na Holanda, no ano de 1938.

Conforme registros, no dia 31 de dezembro de 1938, Edith Stein foi transferida do seu mosteiro de Colônia ao mosteiro de Echt na Olanda, onde se pensava que pudesse se refugiar das violências nazistas.<sup>72</sup>

Com o advento da segunda Guerra Mundial, no ano de 1940, também a Holanda foi ocupada. Edith Stein, com certa tranquilidade, inspirada na obra de São João da Cruz, deu início ao seu último escrito, *A ciência da Cruz*,<sup>73</sup> trabalho esse que não lhe foi possível completar. A violenta ocupação nazista da Holanda não perdoou e agigantou-se no extermínio também dos judeus daquela nação. Devido ao fato de os Bispos holandeses terem protestado energicamente com uma Carta pastoral, as autoridades nazistas, por vingança, acabaram incluindo no programa de extermínio também os judeus que professavam a fé católica.

Com isso, aos dois de Agosto de 1942, as tropas invadiram o convento de Echt e Edith Stein foi brutalmente capturada e transportada para o campo de concentração, primeiramente de Westerbork e depois para Auschwitz, juntamente com a irmã Rosa. Todas as pessoas com ascendência judaica foram capturadas pelo regime nazista. Com essas pessoas, partiram Edith Stein e Rosa rumo a um destino irreversível e de total despojamento de qualquer evidência de dignidade humana: os campos de concentração ou de extermínios nazistas. Foram assassinadas juntamente com um grande número de mulheres judias, sacrificadas pela morte asfíxiante na câmara de gás de Auschwitz, possivelmente no dia 09 de agosto de 1942. No dia 4 de janeiro de 1962, na cidade de Colônia, deu-se o início do Processo de Beatificação. No dia 1º de maio de 1987, o Papa João Paulo II celebrou a cerimônia de sua beatificação na mesma cidade de Colônia. No dia 11 de outubro de 1998, foi canonizada em Roma, cuja data de 9 de agosto foi instituída como o dia dedicado ao culto de Santa Edith Stein (Santa Teresa Benedita da Cruz).

Percorrendo a trajetória de Edith Stein, percebe-se que ele aponta também para as contradições e para as falências que caracterizam o século em que viveu.

---

<sup>72</sup> “Come si è noto, il 31 dicembre 1938, Edith Stein si era trasferita, dal suo monastero di Colonia al monastero di Echt, in Olanda, dove si pensava potesse sfuggire alle violenze naziste”. (ALES BELLO, apud Stein, 2007a, p. 9). (Tradução nossa).

<sup>73</sup> STEIN, Edith. **Scientia Crucis**. Studio su S. Giovanni della Croce. Beata Edith Stein.Teresa Benetta della Croce. Carmelitana Scalza (1891-1942). Roma: Edizioni OCD,1996a.

Embora não tivesse vindo de uma família cristã, “nela tudo indica o tormento da procura e a fadiga da peregrinação existencial”.<sup>74</sup>

## 2.1. EDITH STEIN E A ANTROPOLOGIA: ETAPAS FUNDAMENTAIS

A reflexão antropológica foi o eixo principal em torno do qual se orientaram as pesquisas e os escritos de Edith Stein. O conhecimento do ser humano, na sua totalidade e sua relação com a natureza, com as outras pessoas e com Deus se constitui em uma grande tarefa. Já em sua Tese de Doutorado sobre a *Empatia*,<sup>75</sup> inicia uma abordagem da estrutura da pessoa humana nos seus níveis psíquico, corpóreo e espiritual e que se encontra latente nos demais estudos. Para ela, a pessoa humana é um ser constituído essencialmente de corpo, alma e espírito, mas necessita, todavia, de um contínuo empenho no seu processo de individuação.

Na obra *A Estrutura do Ser Humano*, a autora dedica todo o capítulo terceiro para tratar da estrutura da pessoa humana. Nesse capítulo, evidencia que o ser humano se forma a partir de dentro, quando afirma que o “exterior é formado pela interioridade”.<sup>76</sup> Peretti, ao tratar desse tema, evidencia a importância que Edith Stein atribui à existência de um núcleo profundo da personalidade, cuja singularidade determina o andamento da vida espiritual do ser humano (2009, p. 133-134). Nesse sentido, para uma melhor compreensão, é necessário que a investigação seja feita a partir da relação por ele mantida com o ser eterno, de forma que a antropologia de Edith Stein mantém-se em conexão com a antropologia teológica. Tanto é verdade que esta estrutura corpo, psique e espírito referem-se à teologia paulina. Percebe-se, então, que a reflexão proposta por Edith Stein vai além dos limites da *Psicologia Profunda*, uma vez que aponta para o fato de que o abismo da condição humana e o lado obscuro da alma já são dimensões notoriamente conhecidas pela teologia cristã.

---

<sup>74</sup> JOÃO PAULO II. Carta apostólica em forma de "*Motu Proprio*" para a proclamação de Santa Brígida da Suécia, Santa Catarina de Sena e Santa Benedita da Cruz co-padroeiras da Europa. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu\\_proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu_proprio_01101999_co-patronesses-europe_po.html), acesso em 23/05/2011.

<sup>75</sup> STEIN, Edith. *L'empatia di Edith Stein*. A cura di Michele Nicoletti. 2. ed. Milano, Italia: Franco Angeli, 1992b.

<sup>76</sup> “[...] esteriore é formata dall'interno”. (STEIN, 2000, p.76). (Tradução nossa).

Edith Stein conhece as profundezas da alma humana. Compreende que originalmente o ser humano era bom, capaz de exercer domínio sobre seus instintos em decorrência da força de sua razão e, livremente, direcionado e orientado para o bem. No entanto, por distanciar-se de Deus, “a natureza humana decaiu, o instinto revoltou-se contra o Espírito, o intelecto se ofuscou, a vontade se enfraqueceu. Pelo primeiro homem, a natureza foi transmitida a todo o gênero humano”.<sup>77</sup>

Para Ales Bello, o interesse de Edith Stein consistiu em apontar para o fato da existência de uma estrutura comum em todos os seres humanos. No entanto, a diferença está na forma com que cada um ativa os referidos conteúdos. “Potencialmente, todos têm a mesma estrutura, seja do ponto de vista psíquico, seja do ponto de vista espiritual” (2006, p. 50). Faz notar a importância de distinguir entre as dimensões psíquicas e espirituais para a análise do comportamento do ser humano. Compreende-se, então, que o ser humano não é comandado unicamente pela dimensão psíquica e, por essa razão, não somente será capaz, bem como deve “ativar também a dimensão espiritual” (ALES BELLO, 2006, p. 54). Mas mesmo que nem todos a ativem, todos possuem a mesma condição para ativá-la.

Passamos agora a analisar brevemente cada uma das dimensões da estrutura da pessoa humana interpretadas por Edith Stein.

### 2.1.1. Corpo

A dimensão corpórea é o primeiro elemento que se percebe de imediato ao se abordar o ser humano. O encontro com outra pessoa faz imediatamente perceber as suas características físicas, partindo do exterior, ou seja, do peso, da altura, da cor e demais elementos. Ao abordar essa temática, Edith Stein remete-se à concepção da existência de uma consciência pura, perguntando-se como acontece a formação desse referido corpo, no interior de sua consciência. Essa modalidade de proceder a leva à concepção da dupla modalidade, em que se concebe o corpo como *körper* e como *leib*, o que significa que o ser humano, enquanto constituição corpórea, pode ser considerado “como corpo material e também vivo”<sup>78</sup> (2000, p. 67).

---

<sup>77</sup> “la natura umana è decaduta: l’istinto si è rivoltato contro lo Spirito, l’intelletto si è obnubilato, la volontà si è indebolita. Dal primo uomo, la natura si è trasmessa a tutto il genere umano” (STEIN, 2003, p. 136). (Tradução nossa).

<sup>78</sup> “è anche un corpo materiale ed è anche vivo”. (STEIN, 2000, p. 67). (Tradução nossa).

Enquanto corpo material, o ser humano possui uma natureza material, pela qual os demais corpos encontram-se ligados, embora não totalmente dependentes desta. Apresenta-se no seu conjunto de vários componentes, “com diferentes funções na estrutura da forma superficial”.<sup>79</sup> (STEIN, 2000, p. 73), por meio da qual se tornam visivelmente delineados anatomicamente.

No entanto, além de ser corpo vivo, o ser humano possui as qualidades sensíveis apreendidas na forma material e, ao mesmo tempo, pela percepção sensível capta a realidade em torno a si. Possui ainda a capacidade de se mover, por meio da qual dá respostas motoras aos estímulos percebidos, configurando-se não somente como “ser vivente”, mas também “como ser animado”<sup>80</sup> (STEIN, 2000, p. 68). Entretanto, percebe-se no corpo do ser humano a sua capacidade de mobilidade, que vem acompanhada e influenciada por impulsos internos. Assim entendido, “o corpo do homem não é simplesmente corpo, massa corporal, é corpo animado (não *Körper*, mas *Leibe*)” (TUROLO, sd, p. 59).

Enquanto *Körper*, não se constitui em simples massa corpórea, mas em corpo vivente que lhe é próprio (*Leibe*), onde percebe quando é tocado por algo que lhe vem do exterior, percebe não somente externamente, mas a partir de dentro. Entende-se dessa forma que o que é corporal possui sempre uma realidade que não se limita somente ao corpóreo. A realidade da corporeidade aponta para a existência de uma vida interior, cuja função é animar e dirigir o corpo. Essa realidade possui a capacidade de se utilizar do corpo como objeto de expressão, de ação e de intervenção na realidade e, assim fazendo, acaba criando, intencionalmente, novos objetos.

É pelas sensações que o corpo adquire consciência de ser um corpo vivo. Enquanto corpo vivo se torna o lugar onde ocorrem as manifestações dos eventos da alma e dos eventos psíquicos, ou seja, o órgão onde os sentimentos e sensações se manifestam concretamente, como por exemplo, a ira e a alegria, dentre outros. No corpo, realizam-se as conexões naturais, ocasionadas pelos sentimentos, desencadeando-se em uma série de expressões que desembocam fisicamente, comprovando, dessa forma, a unidade entre o físico e o psíquico. São exemplos: ruborizar de vergonha, cerrar os punhos em estado de cólera, suar frio diante do

---

<sup>79</sup> “un ruolo differente nella stuttura della forma superficiale” (STEIN, 2000, p. 73). (Tradução nossa).

<sup>80</sup> “essere vivente, come essere animato” (STEIN, 2000, p. 67). (Tradução nossa).

medo, sorrir diante de um acontecimento alegre. No entanto, enquanto expressão externa ou expressão animada que se retrata no corpo, é a revelação de uma vivência não somente em sua intimidade, mas que é geradora de tamanha energia e encontra no corpo sua forma mais plena de expressão.

O ser humano, enquanto corpo vivo é ainda instrumento da vontade, uma vez que o sentimento é uma forma de sua expressão, que se manifesta de forma externa, na ação. Exemplo disso é quando uma pessoa decide escalar uma montanha, na energia inicial não estão incluídos os passos que devem ser dados para levar a termo tal decisão. No decorrer de seu andamento, podem lhe ocorrer as contradições dessa mesma vontade, na forma de resistência e de cansaço, e dessa forma o corpo pode ser levado a não querer mais ouvir a vontade. Nesse sentido é que a vontade se constitui em mestra não somente da alma, mas também do corpo vivo, caracterizada sempre na tensão causada pelas forças contrárias (psíquicas) que resistem a elas mesmas. A vontade é ainda o reconhecimento da corporeidade como órgão capaz de operar mediado por ela, ou como órgão capaz de expressão, o que remete ao respeito da unidade da pessoa, enquanto corpo vivente:

O corpo vivente é inserido na unidade da minha pessoa; quando me movo, isto não acontece da mesma maneira com a qual me choco e tiro um corpo estranho exterior, mas o movimento do corpo é vivido como diretamente conectado ao impulso do movimento espiritual; do mesmo modo a expressão da vida psíquica, aquela que se atua mediante a mímica e aquela que se atua mediante a linguagem, vêm experimentadas no interior como diretamente conectada com a vivência que nessa se exprime.<sup>81</sup>

Enquanto ser vivente, o corpo possui ainda um núcleo que o anima e que dá vida à sua corporeidade, configurando-a em direção ao processo de seu desenvolvimento. Impulsionada por esse núcleo, a meta do desenvolvimento corpóreo se direciona ao alcance do ponto máximo de desenvolvimento, ao que se segue uma deterioração gradativa com seu consecutivo declínio e fim de jornada.

### 2.1.2. Alma

---

<sup>81</sup> Il corpo vivente è inserito nell'unità della mia persona; quando "mi" muovo, questo non accade nella stessa maniera in cui urto e tiro un corpo estraneo dall'esterno, ma il movimento del corpo viene visto come direttamente connesso all'impulso del movimento spirituale; allo stesso modo l'espressione della vita psichica, quella che si attua mediante la mímica e quella che si attua mediante il linguaggio, viene sperimentata dall'interno come direttamente connessa con il vissuto che in essa si esprime" (STEIN, 2000, p. 146). (Tradução nossa).

Após uma acurada análise da corporeidade, Edith Stein aprofunda o conceito de alma, identificando-a como um espaço profundo, ou seja, a interioridade que está conectada à materialidade que é própria do corpo. A interioridade é relativa à unidade da constituição psíquico-física da pessoa, que, segundo Edith Stein, compõe-se por corpo e alma. Para Edith Stein, o conceito de alma possui dois sentidos: o primeiro refere-se à alma enquanto psique, quando alude à sua ligação à corporeidade, e o segundo trata da alma como espírito quando aponta para o estado da mesma. A alma está vinculada à capacidade de liberdade e possui a forma da dinâmica espiritual. A estrutura da alma pertence à psique humana. Edith Stein ressalta o fato de que a vida psíquica não pode ser vista de forma determinista. “Do mesmo modo, é insustentável qualquer determinação quantitativa dos estados psíquicos, porque estamos diante do fluxo de estados qualitativos, que é possível reconhecer na sua estrutura essencial” (2000, p. 148).

Segundo Peretti, não é tarefa simples compreender a análise de Edith Stein em relação ao termo alma, uma vez que utiliza o termo *Seele*, em mais de um significado, “indicando por vezes somente a psique e, em outras vezes, psique e espírito e, outras ainda, denotam uma dimensão autônoma do núcleo e do ser da alma” (2009, p. 134). Na obra *Psicologia e Ciências do Espírito*, Edith Stein aborda algumas qualidades que caracterizam a alma, bem como o núcleo da pessoa, das quais depende a maneira de a alma se relacionar com determinadas situações, reagindo a estas em conformidade com os valores. Peretti aponta ainda outro aspecto relevante que se apreende das reflexões de Edith Stein, considerado por ela como sendo a “distinção entre o crescimento e o amadurecimento da alma, pois considera que tal distinção é muito significativa para compreender o despertar a latência (qualidades) da alma e os diversos níveis de profundidade nos quais quer viver” (2009, p. 134). Nesse sentido, percebe-se que a alma não se encontra desenvolvida psiquicamente de forma plena desde o seu início, uma vez que essa realidade somente é percebida visivelmente de modo gradativo. Ainda segundo Peretti, vários são os fatores com os quais a alma se relaciona e que podem contribuir para o seu desenvolvimento, tais como: um dom artístico, um afeto, um modo de relacionar-se, dentre outros.

Para Edith Stein, a psique é compreendida em sua estrutura enquanto unida e modificada pelo espírito, estando vinculada à corporeidade de modo estritamente considerável. Pelas vivências psíquicas, como por exemplo, a percepção de um

sentimento que sofre, tem influência da vida espiritual e por meio dela é possível colher o significado dos objetos que são apreendidos.

Pode-se compreender ainda a psique como a dimensão interior que vem expressa ao mesmo tempo na corporeidade. Nesse sentido, há uma interdependência de forças provenientes ao mesmo tempo da corporeidade, manifestando-se pelos estados vitais atuais e pelo espírito, pela tomada de posição voluntária conforme os propósitos assumidos. “O homem tem alma e esta se manifesta, não só nos atos vitais, que exerce à semelhança dos animais, mas também neste mundo interior como o centro vivente para onde tudo tende e do qual tudo parte” (TUROLO, sd, p. 59). Assim sendo, a vida se constitui entre o jogo de estímulos e respostas, o que possibilita à alma exercer a sua função peculiar de mediadora do espírito.

Pode-se identificar propriamente o psíquico manifestado nos estados do eu, expresso pelas diferentes vivências consideradas fundantes, como por exemplo, aquelas que servem de base para a dimensão espiritual. Dentre elas, destaca-se um sentimento específico, no qual o eu se coloca na posição de reflexão a respeito do seu significado para através dele elaborar um juízo e tomar uma posição a respeito.

Para se descrever, por exemplo, o caráter de uma pessoa, não basta somente avaliar a sua capacidade de responder às normas, sejam elas sociais, morais ou éticas, é preciso considerar as escolhas que faz e a história de enfrentamentos vividos. O caráter alude à forma com a qual a pessoa se posiciona diante do mundo por meio dos valores que podem ser estéticos, éticos, religiosos, dentre outros, dando respostas adequadas a cada um deles. Edith afirma que o âmbito autêntico do caráter é aquele da vida afetiva e da vontade. O caráter é a capacidade de sentir e o impulso com o qual este sentir se transforma em vontade e ação (2001a, p.175). Assim entendido, o caráter constitui-se em uma dinâmica de abertura e até mesmo de fechamento diante dos valores e caracteriza o modo como a pessoa executa sua mobilidade em relação a eles.

No que se referem às realidades psíquicas, essas podem ser percebidas na pessoa como o caráter pessoal e elas determinarão a esfera das respostas que a pessoa é capaz de emitir diante dos estímulos que lhe são apresentados, de forma mais ou menos adequada, dado o seu significado. Isso evidencia também que a pessoa não se reduz a um tipo psicológico, pois muitas dessas características podem ser desenvolvidas mediante treinamentos adequados ou mesmo pelo

enfrentamento de circunstâncias ambientais. No entanto, se houve a possibilidade de desenvolver essas habilidades pelo treinamento, evidencia-se aí a sua possibilidade de latência. Em Edith Stein, percebe-se a predisposição originária, ou o local da manifestação da essência da pessoa, que se revela no núcleo central da personalidade e que está presente desde a origem e vai se desdobrando no decorrer do processo de desenvolvimento. Logo, evidencia que esse núcleo não se desenvolve, apenas imprime a sua marca a todo o desenvolvimento da pessoa em sua psique e corporeidade, dando a ela um horizonte de possibilidades, bem como de limites diante de seu desenvolvimento pessoal. “Para ser uma pessoa não é possível qualquer processo evolutivo, a sua ‘essência’ ou ‘núcleo’ põe um limite à sua capacidade de mudança” (STEIN, 2001a, p. 182).

Portanto, quando fala em uma predisposição originária, não está apontando para o fato de uma pré-destinação ou fatalismo. Contrário a isso, ela alude ao fato de a pessoa ser constituída por uma dimensão espiritual, na qual o dinamismo da liberdade e a responsabilidade são imprescindíveis.

Tratando-se de um processo de autoformação, em que as virtudes e vícios vão se configurando como elemento do caráter, aponta para a possibilidade do desenvolvimento de uma personalidade harmônica na medida em que ajuda a refletir sobre a necessidade de evitar a simples assunção de modelos externos que não correspondem à natureza e indica-nos o perigo de se assumir posições próprias da instintividade das massas.

Finalmente, o fato de possuir uma alma implica em possuir um “centro interior para onde converge sensivelmente tudo o que provém do exterior, de onde brota tudo o que na atitude do corpo vivente, aparece proveniente do interior”.<sup>82</sup>

### 2.1.3. Espírito

Ao efetuar a análise da alma, evidencia também, na obra a *Estrutura da Pessoa Humana*, a dinâmica espiritual, cuja essência é caracterizada como espírito. Para Edith, por intermédio do intelecto o ser humano organiza as impressões e sensações de suas vivências, podendo, dessa forma, identificá-las e a elas atribuir

---

<sup>82</sup> “centro interiore in cui converge sensibilmente tutto ciò che proviene dall'esterno” (STEIN, 2000, p. 86). (Tradução nossa).

um sentido e, através dele, emitir um juízo sobre si e também sobre a realidade. A autora evidencia que tal possibilidade de reflexão e abstração tem implicações no reconhecimento da liberdade e da vontade como elementos essenciais no ser humano, uma vez que são potências que podem ou não ser por ele atualizadas.

A dimensão do espírito tem estreita relação com o intelecto e a vontade. “Quando se fala em espírito humano, alude-se com isso a uma potência da alma: podemos empregar o termo razão se pegamos a palavra em um sentido suficientemente amplo e não naquele reduzido na linguagem habitual”.<sup>83</sup> Quando colocados em confronto espírito e vontade, o primeiro adquire significado mais amplo, chegando a adquirir o sentido de correlato a *mens*, correspondendo à parte superior da alma, ou seja, a o que é próprio da alma humana. É a parte racional que, estando sujeita às leis da razão, abraça não somente o intelecto, mas também a vontade. Nesse sentido, percebe-se a alma como realidade espiritual, opondo-se ao corpo e se reveste do hábito, podendo significar sopro, características essas que comportam em mobilidade, leveza e não de fixação. Tais características possibilitam a alma a sair de si mesma, configurando a criatura espiritual com possibilidades de mover-se livremente.

Na obra *Ser Finito e Ser Eterno*, apresenta essa realidade da alma afirmando:

A alma é o espaço no centro daquela totalidade composta pelo corpo, pela psique e pelo espírito: enquanto alma sensível, habita o corpo em todos os seus membros e partes, é fecundada por ele e age dando-lhe forma e conservando-o; enquanto alma espiritual se eleva para além de si, observa o mundo colocado fora do próprio Eu – um mundo de coisas, pessoas, acontecimentos – entra em contato inteligentemente com ele e é por ele fecundada.<sup>84</sup>

Decorre-se do exposto que Edith Stein concebe a alma como espaço de interioridade, vincula-se estreitamente com o corpo, concedendo-lhe e extraindo forças dele, tornando-o meio de expressão, por onde os atos espirituais emanam.

---

<sup>83</sup> “Quando si parla di spirito umano, si stà alludendo con ciò a una potenza dell’anima: possiamo impiegare il termine ragione se prendiamo la parola in un senso sufficientemente ampio e non in quello ridotto nel linguaggio abituale” (STEIN, 2000, p. 147-148). (Tradução nossa).

<sup>84</sup> “El alma es el ‘espacio’ en médio del todo formado por el cuerpo, el alma y el espíritu. En quanto alma sensible, habita en todos lós miembros y partes del cuerpo, recibe de El y obra sobre El formándolo y manteniéndolo. En quanto principio espiritual, ella transciende más allá se si misma y mira un mundo más allá de su próprio yo: un mundo de cosas, de personas, de hechos; se comunica con el inteligentemente, y del recibe imprecisiones en cuanto alma en el sentido próprio, habita em si misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa” (STEIN, 1996b, p. 388). (Tradução nossa).

Com isso ela tem possibilidade de captar a si mesma, as coisas e o mundo, o transcendente, bem como a vida da graça. Segundo Stein, é a alma espiritual que possibilita essa diferenciação do ser humano em relação às outras formas de ser. Tal possibilidade decorre da capacidade de a alma operar com uma consciência sensível, uma vez que é decorrente dela própria o voltar-se para dentro de si em liberdade.

Aponta ainda o fato de que a dimensão da psique está relacionada com a dinâmica instintiva dos estímulos externos, e nesse sentido, o ser humano compartilha com os animais. Logo, na dimensão espiritual, por abranger a atividade intelectual da alma, implica na liberdade e no confronto diante dos estímulos externos. Em sua dinamicidade intelectual, a alma tem capacidade de penetração em sua profundidade de forma a envolver a totalidade de seu ser e quanto mais o eu viver profundamente, mais ele exerce a força de atração de outros seres.

Partindo desse princípio, pode-se compreender que existe, no ser humano, uma unidade corporal que é anímica. Essa unidade pode ser representada pelo coração, estando ela à mercê das constantes afetações da alma, de forma que se a pessoa vivencia uma emoção profunda, ele reage na forma de disparos dos ritmos cardíacos e palpitações. Por outro lado, existe outra forma de compreensão que passa pelos sentimentos vitais, ou sentimentos sensíveis, tais como o frescor, o cansaço e uma dor corporal, locais onde a penetração espiritual no corpo se expressa com maior evidência.

O corpo pode sofrer um processo de espiritualização pessoal uma vez que passa a servir como meio pelo qual o espírito atua, age e cria. Como exemplo encontra-se o pintor, o ator, o músico. Essas pessoas dependem de certas habilidades corporais para poderem representar externamente os conteúdos espirituais existentes em seu interior. Nesse sentido, entende-se que o corpo torna-se porta-voz da notícia do espiritual que nele habita. É, portanto, um corpo repleto de significado, revelando a vida do espírito como uma forma de ser e não como algo já estabelecido, existente em si e por si. A dinâmica espiritual, por ser dom e conquista, exige uma entrega livre do ser humano ao Mistério. Considera-se que aqui “a liberdade não é entendida como supressão da dificuldade, mas sim no sentido de que o aumento do vigor interior torna capaz de caminhar apesar ou mesmo por causa delas.” (LYRA, apud Mata, 2012, p. 153-154).

Caminhar em liberdade, portanto, comporta na abertura ao conhecimento, uma vez que o conhecer remete ao nascer, isto é, nascer para o nascimento de um sentido maior. Consiste em um modo de caminhar, cujo objetivo não pode ser determinado como fim a ser alcançado. É uma forma de caminhar que aponta para a experiência do Originário, ou seja, “para a fonte do nascente do ser que chamamos de Mistério e é o que constitui a essência do homem. Essa essência do homem é o modo de ser chamado Espírito.” (LYRA, apud Mata, 2012, p. 156).

Edith Stein diz que a beleza que se observa em uma paisagem está de tal forma configurada de modo que se possa ver, ao encontro com todos os sentidos que ali se manifestam e que são sustentados pela qualidade das coisas que a integram. A suavidade, a clareza e a paz que são emitidas por uma paisagem são derivadas pela qualidade de seus componentes enquanto formas materiais como luz e montanhas. No entanto, são captadas pela alma humana e assim sendo adquirem as categorias espirituais. É o modo próprio do ser espiritual que perpassa a materialidade e a ela atribui um sentido. Daí decorre a compreensão de que o sentido simbólico e o sentido prático guardam uma relação de intensa correspondência, uma vez que ambos evidenciam para além de si mesmos. Apontam para a existência de um espírito pessoal que compõe o desenho do grande livro da natureza e que, por ele, fala ao espírito do ser humano. Assim sendo, toda a obra criada possui um sentido que está previamente determinado, e cabe ao ser humano a liberdade de poder desvelar ou não o seu sentido, deixando-o fluir suas forças sobre si, de modo que elas renovem e incrementem. Por si só, “um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado intuído, pressentido, que escapa ainda da compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras da linguagem atual.” (LYRA, apud Mata, 2012, p. 184).

No caminho autobiográfico, percebe-se, tanto em Jung quanto em Edith Stein, que a interioridade humana é ponto relevante. No próximo capítulo, apresentar-se-ão algumas categorias que contribuem para o processo de individuação do ser humano, considerando-se os processos vivenciais e o pensamento dos dois autores.

## **CAPÍTULO III**

### **3. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: EVIDÊNCIAS EM CARL GUSTAV JUNG E EDITH STEIN**

Nos capítulos anteriores se pode perceber como Carl Gustav Jung e Edith Stein foram construindo seu caminho interior. Tem-se como objetivo deste capítulo, apreender alguns elementos comuns que remetem à experiência religiosa, a saber: a dimensão simbólica, a cruz e a viagem rumo ao núcleo por meio da imagem do Castelo Interior.

#### **3.1. A dimensão simbólica**

A condição da vida humana está permeada pela dimensão simbólica. Historicamente, o símbolo representa a união ou um elo capaz de unir entre si dois iguais que anteriormente foram separados. Uma vez que indica a identidade existente entre ambos, aponta para o que lhes é comum. Segundo Boróbio (1990) em nenhuma outra época se produziu tantos escritos e se afirmou tanto o sentido da dimensão simbólica para o ser humano a partir das diversas ciências humanas quanto em nosso tempo. Os símbolos, portanto, não somente são gerados, mas são interpretados em diversos âmbitos das ciências e das culturas. Descobre-se que cada universo cultural possui seu conjunto de códigos e significados de vida, existindo muitas formas para compreendê-los. Se de um lado, por exemplo, a psicologia considera a função mediadora do símbolo nas fronteiras entre consciente e inconsciente, vê-se, por outro, que para a teologia o valor do símbolo está diretamente ligado à linguagem e ao discurso sobre Deus.

Tamayo enfatiza que a mentalidade moderna, empírica e positivista, tem criado obstáculos quanto ao desenvolvimento da sensibilidade simbólica. Esta redescoberta que vem sendo evidenciada cada vez mais, é graças à ciência contemporânea (antropologia, psicologia, filosofia, história das religiões, etc.). Cabe à teologia fomentar um diálogo criativo e crítico no sentido de evidenciar sempre mais a sua importância (2009, p. 503). Ainda conforme Tamayo, na psicologia freudiana observa-se que o inconsciente é “reprimido e simbolizado e os instintos são simbolizados, especialmente nos sonhos” (2009, p. 503). Na perspectiva de Jung, afirma Tamayo, “o simbólico remete aos arquétipos inconscientes” (2009, p. 503), e se relaciona com a representação enquanto símbolo.

Na história da fenomenologia, percebe-se também grande espaço para a valorização do universo simbólico. Neste sentido se destaca a obra de Mircea Eliade, cuja valorização abrange várias “linhas simbólicas que revela o mais profundo da realidade, passam de um nível a outro da realidade e conectam a humanidade ao sagrado” (TAMAYO, 2009, p. 503). Em relação ao cristianismo, Eliade observa que a revelação não suprime os símbolos imanentes mais antigos como a água, a luz e a terra.

O símbolo tem algumas características essenciais: ele é desvelação, expressa um sentido oculto e pelo seu caráter analógico abre espaço para o pensamento. Contém uma carga de energia afetiva que direciona ao movimento, à mobilidade e à abertura do ser humano para ordenar e expressar suas experiências mais profundas. Sua finalidade é transmitir emoções e não ideias e por essa razão quando alguém tenta explicá-lo, altera seu sentido. Sua função é somente existir e atuar.

A partir de uma visão ontológica, argumenta-se que a realidade é compreendida simbolicamente. As entidades são símbolos do ser, uma vez que o ser em concreto se expressa ente e este manifesta o símbolo do ser. O símbolo é a presença do Ser num ente particular, e cada ser concreto tem uma abertura simbólica para o Ser absoluto. O simbólico faz com que um fragmento da realidade deixe transparecer a totalidade (TAMAYO, 2009, p. 503).

O símbolo não necessita ser explicado, ele possui em si mesmo a força e o vigor de falar diretamente a alma, sem interferência da razão. “É uma força de sentido que toca todos os aspectos da condição humana e da história. Em termos verificáveis, e a partir da fé, o símbolo é a abertura para a transcendência” (TAMAYO, 2009, p. 504). No âmbito da teologia o tratado que mais se enriqueceu com as diversas contribuições das ciências sobre a dimensão simbólica e o sentido dos símbolos foi a teologia dos sacramentos. Conforme faz notar Boff, o simbólico e o sacramental são proclamação da realidade interior do ser humano que se entrecruza com os momentos chave da vida na sua dimensão biológica e psicológica (1977, p. 10). O teólogo Chauvet (1979), por exemplo, inspirando-se em Lacan estabelece com rigor as relações e diferenças entre símbolo e signo, sendo o primeiro relacionado à linguagem do reconhecimento e abertura ao mistério e o segundo à ordem do conhecimento científico-discursivo.

Em Jung, a realidade dos símbolos é apresentada como expressão do desconhecido e talvez do incognoscível, que assim sendo, constitui a linguagem do

inconsciente, isto é, daquilo que lhe é desconhecido. Na realidade, toda pessoa necessita de um mundo de signos, assim como também de um mundo de símbolos. Ambos são necessários, um símbolo representa alguma coisa, enquanto que um signo identifica ou indica algo.

Assim, o signo constitui-se numa unidade de significado que representa uma entidade conhecida, cuja exemplificação pode ser encontrada nas expressões da linguagem. Importante notar o esforço dos teóricos (CHAUVET, 1979; DURANT, 1977; RICOEUR, 1977) em demarcar as diferenças e semelhanças entre signo e símbolo. Destacamos a opinião de Edinger, no âmbito da psicologia analítica, o qual se refere ao símbolo como uma estrutura de sentido com valor mágico de transformação das energias do ser humano:

O símbolo é uma imagem ou representação que indica algo essencialmente desconhecido, um mistério. O signo tem por função veicular um significado abstrato e objetivo. Já o símbolo veicula um significado vivo, subjetivo, sendo dotado de um dinamismo subjetivo e, por isso, exerce sobre a pessoa uma poderosa atração e um poderoso fascínio. Pelo fato de ser uma entidade viva e orgânica, cuja ação é de liberação e de transformação da energia psíquica, se pode dizer que ele é vivo, ao passo que o signo é morto. Não é possível fabricar um símbolo; só é possível descobri-lo. [...] Eles transmitem ao ego, consciente ou inconscientemente, a energia vital que apoia, orienta e motiva o indivíduo (1972, p. 158).

Para Jung, a vida simbólica se constitui num pré-requisito para a saúde psíquica. Ele mesmo reconhece isso quando afirma que “os católicos são menos ameaçados por neuroses do que os membros de outras confissões religiosas” (1981, p. 267). É mister enfatizar nesse estudo o fato de que Jung valoriza na Igreja Católica o valor dos ritos sacramentais, da confissão e também da celebração da missa, concebida como rito de transformação. Para o autor o cerne da missa está na celebração do mistério vivo que penetra na alma exercendo sua força transformadora. “Por mistério vivo não pretendo significar algo misterioso: uso ‘*mysterium*’ aqui no sentido que sempre teve – um ‘*mysterium tremendum*’. Mas a missa não é o único mistério da Igreja Católica” (JUNG, 1981, p. 269).

Para o autor se constituem em instrumentos de cura também a sagrada comunhão e a absolvição, mesmo em patologias sérias. “Se a experiência da sagrada comunhão for real, se o rito e o dogma expressarem plenamente a situação do indivíduo, ele pode ser curado” (1981, p. 272). É o valor simbólico desses instrumentos de cura e a energia transformadora contida ali que permitem as

peças experimentarem, em termos de transcendência, uma abertura a novos horizontes de significados por meio da participação no rito. Aliás, para Jung, a missa vem classificada como um rito de processo de individuação.

Por exemplo, se uma pessoa pode assistir diariamente ao sacrifício do Senhor e participar da sua substância, fica repleta de deidade e repete todos os dias o sacrifício eterno de Cristo. O que estou dizendo são apenas palavras, mas para a pessoa que vive isto realmente significa o mundo inteiro. Significa mais do que o mundo todo, porque faz sentido para ela. Isto exprime o desejo da alma: exprime os fatos reais de nossa vida inconsciente (JUNG, 1981, p. 275).

Jung acredita que, pelo fato de nem sempre terem isto, as pessoas encontram-se cansadas de buscar e contentam-se em seguir vivendo uma vida maçante e banal. Para ele os símbolos possuem uma força de transformação interior. Quem os perde já não pode contentar-se com um substituto e acaba por se encontrar em situação difícil, diante de um nada que lhe esvazia e atemoriza. Pior ainda: este vácuo é preenchido com absurdas ideias político-sociais, pela adesão às mais variadas formas de vícios, todos eles caracterizando-se por sua desolação espiritual.

Os grandes místicos da Igreja e dentre eles Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, autores cujas obras foram de grande importância para Edith Stein, utilizaram-se de uma linguagem simbólica com a finalidade de mostrar o percurso da alma até Deus. Não discorreram a respeito da temática do símbolo, mas se serviram de comparações, metáforas, de sinais e imagens para descrever suas vivências interiores. Edith Stein, por sua vez, procura fazer um comentário aos escritos destes dois santos e místicos, no qual se pode entrever o quanto ela é tocada e se sente pessoalmente descrita pela originalidade com a qual os dois santos penetram na estrutura essencial da interioridade.

Esta realidade é aprofundada por Bonaventure<sup>85</sup> em seus estudos sobre o arquétipo do centro na obra de Teresa de Ávila. Sendo um estudioso das obras de Jung e tomando por base os escritos de Teresa de Ávila, descobriu que há grande proximidade entre a mística cristã com a psicologia analítica, desenvolvendo daí sua tese sobre psicologia e vida mística (BONAVENTURE, 1996, p. 240). O autor

---

<sup>85</sup> Leon Bonaventure é Doutor em psicologia, membro da Sociedade Internacional de psicologia analítica, formado pela École Pratique de Hautes Études de Paris e pelo Instituto de Filosofia e Psicologia de Louvain.

compreende que a linguagem simbólica em Teresa de Ávila é uma linguagem imagética em que cada símbolo é portador de uma pluralidade de sentidos. “Tal processo parece o mais adequado para exprimir a significação oculta dos mistérios da alma, mesmo quando se trate apenas de uma analogia. Trata-se, de alguma forma, da própria linguagem da alma” (1996, p. 43 ).

Ao estudar a linguagem simbólica em Edith Stein, percebe-se que ela capta dos textos de Santa Teresa detalhes explícitos para o caminho de individuação, ou seja, para o núcleo profundo da interioridade. Para Stein a mística é um dos modos que o ser humano tem para tentar superar o abismo que o separa de Deus. Por sua vez a cegueira incompreensível com relação à realidade da alma tal como aparece, segundo Stein, na história da psicologia do século XIX, tem suas causas em uma espécie de angústia inconsciente para encontrar-se com Deus. O próprio Jung constata a mesma realidade quando afirma: “Aquilo que quase poderíamos chamar de cegueira sistemática resulta do preconceito que considera a divindade exterior ao homem” (JUNG, 1978c, par. 100). Desse modo, faz-se necessário encontrar aqueles mestres “do próprio conhecimento e da descrição de si mesmos, para os quais as misteriosas profundidades da alma tornam-se claras” (STEIN, 1998a, p. 445) tal como os santos Agostinho, João da Cruz e Teresa de Avila que usaram expressões simbólicas como da cidade, da noite, do castelo e da cruz para expressar a realidade espiritual-pessoal. Em seus comentários sobre o texto do Castelo Interior de Teresa de Ávila, apreende que o símbolo fala e, ao mesmo tempo, revela a extraordinária capacidade da Santa Teresa em expressar em termos inteligíveis as diferentes vivências do ser humano.

O símbolo se constitui em uma mensagem aberta, ampla, como se, por ele e através dele, se pudesse ver o potencialmente mais evidente, disfarçado no invisível, e que para ela, converge para um ponto central, para o centro da alma, local de onde também e ao mesmo tempo tudo emana. A este ponto o indivíduo se sente sempre convocado, não somente para as mais altas graças místicas do depósito espiritual de Deus, mas para tomar suas decisões últimas às quais está chamado o homem como pessoa livre. “O centro da alma é o lugar onde se faz ouvir

a voz da consciência, das decisões pessoais livres”,<sup>86</sup> condição requerida para a união amorosa com Deus.

Visto sob esta ótica, torna-se compreensível o que Santa Teresa diz a respeito da entrega à vontade de Deus como ponto máximo da união. A entrega total é a medida da santidade e a condição para a união mística que não está em poder de ninguém, mas que é presente gratuito e livre vindo de Deus. Sendo a alma o “oculto secreto e informe, o espírito é a liberdade que flui de dentro, na vida que se manifesta”.<sup>87</sup> É a realidade espiritual da alma como a fonte secreta que, quanto mais se submerge no espírito e mais firmemente se instala em seu centro, tanto maior é a liberdade com a qual se eleva sobre si mesma. Com isso, liberta-se das amarras materiais, até o ponto de romper com os laços que a unem com o corpo (pela morte), e de certa forma, também pelo êxtase, e até na transformação da alma vivente no espírito de onde procede a vida (STEIN, 1998b, p. 447).

Percebendo a incapacidade de apresentar um modelo abstrato da estrutura geral desta realidade última do mundo interior, Teresa de Ávila e São João da Cruz tentaram então descrevê-lo sob os diferentes pontos de vista e segundo os critérios de sua própria experiência pessoal. Em se tratando da alma, existem nela realidades tão delicadas, que o intelecto, por mais que se esforce, não tem capacidade de sugerir sequer uma ideia para exprimi-las adequadamente. Neste sentido qualquer explicação pareceria obscura a quem ainda não tivesse experimentado cada uma delas.

No próximo item, abordar-se-á o simbolismo da cruz, percebendo-o para os autores em estudo, como destino do processo de individuação.

### **3.2. A cruz como destino da experiência religiosa**

Analisar o simbolismo da cruz, como destino da experiência religiosa, na perspectiva de Carl Gustav Jung e de Edith Stein, requer que se faça partindo de um direcionamento de olhar sobre alguns elementos apenas, haja vista a amplidão do conteúdo. Ambos em seus relatos autobiográficos e em outras obras abordaram a

---

<sup>86</sup> ‘El centro del alma es el lugar desde donde se hace oír la voz de la conciencia, y el lugar de las libres decisiones personales’ (STEIN, 1998b, p. 446). (Tradução nossa).

<sup>87</sup> “[...] oculto e informe, y el espíritu es lo libre que fluye de dentro, na vida que se manifiesta” (STEIN, 1998b, p. 447). (Tradução nossa).

temática da cruz. Jung quando faz suas reflexões a respeito do sacrifício da Missa e Edith Stein, quando da sua imersão nos escritos de São João da Cruz, resultando em sua obra *Ciência da Cruz*. Para compreender a abordagem dos autores, é necessário colocar-se na ótica do sofrimento, da morte e da ressurreição de Jesus. Na visão dos autores este evento coloca o ser humano diante de momentos decisivos em relação à sua fé e à vida de Jesus. Sabe-se que o seu itinerário não foi delineado exclusivamente pelos seus ensinamentos espirituais, suas ações, atitudes e condição de vida. Sua trajetória é também marcada por aspectos trágicos e, a partir deles, foi possível compreender cada uma das etapas da sua vida, cuja manifestação se encontra na experiência da cruz.

Pode-se dizer, portanto, que Jesus é um indivíduo consciente de que está nas mãos do Pai, ou então, de que seu ego é guiado, dirigido, orientado pelo Si-Mesmo, como se pode perceber em suas palavras:

Quando tiverdes levantado o filho do homem, então conhecereis que eu sou e que nada faço por mim mesmo mas falo do modo como o pai me ensinou. Quem me enviou, está comigo. Não me deixou sozinho, pois faço sempre o que é do seu agrado (Jo 8, 28-29).

Percebe-se que este estado de dependência plena de Deus, ou do Si-Mesmo, como condutor da sua vida, tem seu início já no momento do batismo. Na narrativa de Mt 3, 16-17, encontra-se o evento no qual o espírito pousa sobre Jesus e ouvia-se a voz do Pai dizer ser ele o Filho amado no qual estava toda a alegria do Pai. Em outras palavras, poder-se-ia compreender que no Pai encontra-se a sua fonte arquetípica que o ama e apoia, não o deixando em situação de abandono diante de sua missão.

Pensar no simbolismo da cruz é refletir sobre a essência da existência cristã, pois a crucifixão é a imagem central do Cristianismo. O Cristianismo se funda essencialmente na experiência da cruz. Por essa razão, o drama da crucifixão de Jesus constitui-se num dos elementos decisivos para o encontro sempre mais íntimo com Deus.

Para o Cristianismo, a experiência da cruz é critério essencial e possibilita abordagens com visões que partem de ângulos diferentes, de forma que a leitura psicológica da cruz permite compreender, por analogia, o caminho de individuação. Cruz, morte e ressurreição, além de serem realidades da vida de Jesus, podem também ser consideradas episódios da vida concreta de cada ser humano. Sua

interpretação psicológica permite representar a condição do indivíduo em processo de individuação. Mas é importante registrar que, na sua essência, a cruz é momento chave do processo evolutivo espiritual do cristianismo. As outras interpretações que se fazem, são apenas aproximações ou alegorias que permitem elucidar pela imagem da cruz, uma realidade humana de morte e ressurreição, em que o ego, guiado pelo Si-Mesmo, enfrenta também um processo similar.

Jung apresenta esta dinâmica na obra *Símbolos da transformação na missa*. Para o pensador, a compreensão do processo da cruz perpassa os aspectos do cristianismo no qual o sacrifício é re-vivido, re-memorizado ou re-cordado em cada celebração da Eucaristia (Missa). Na referida obra, faz uma interpretação psicológica da missa aludindo a esta simbologia do processo de individuação, processo esse que ocorre mediante o sacrifício. Assim fazendo, evidencia o sofrimento de Jesus que também é vivido por todos. Pelo mistério eucarístico o indivíduo é transformado em sua totalidade, que ali é expressa na pessoa do Cristo.

Na simbologia Junguiana ocorre uma re-atualização do evento central do mito cristão, onde o ego (Filho) é sacrificado ao inconsciente (Pai), para transcender e assim ressuscitar na experiência do *Self* (Espírito). Compreende que quando o rito é vivido de forma consciente por quem participa, ocorre a re-cordação do mito por meio do rito. O processo psíquico que sustenta a fundamentação, não somente da missa, bem como de outros ritos, é o sacrifício do ego ao inconsciente. Este, por sua vez, se justifica em vista de um maior equilíbrio e abrangência. Desse modo, a missa torna-se, para quem dela participa, ocasião de penetrar no processo de morte e ressurreição, que cada vez se faz presente. (JUNG, 1991a, p. 54-65). Assim entendida a cruz pode ser também a referência para o desencadeamento do processo de individuação.

Para Edith Stein, “morrer com Cristo na cruz para com ele ressuscitar é uma verdade que se verifica – para cada fiel e, principalmente para cada sacerdote – na realidade do santo sacrifício da Missa” (STEIN, 1988b, p. 24). Ales Bello confirma que para Edith Stein “a cruz é símbolo e emblema, ou seja, símbolo não arbitrário, que remete ao sacrifício de Cristo”<sup>88</sup> e está relacionada ao sacrifício da Missa. Assim se compreende este aspecto, porque sob a ótica da fé, no sacrifício da Missa se

---

<sup>88</sup> “la croce è simbolo ed emblema, ovvero, simbolo non arbitrario, che rimanda al sacrificio di Cristo” (ALES BELLO, 2008, p.113).

renova e se atualiza o sacrifício da cruz de Jesus. À medida que se compreende que “Cristo cumpriu a sua missão mais sublime neste acontecimento, aniquilando-se na cruz”,<sup>89</sup> pode-se entender também que a morte na cruz é o caminho que conduz cada crente à união com Deus. Da mesma forma que Jesus se entrega nas mãos de Deus, quem dela participa é convidado a fazê-lo. Para Manganaro, na reflexão steiniana sobre a *Scientia Crucis*, o acesso da comunhão mística na Trindade se dá “por Cristo se a pessoa é em Cristo e, então, se verifica aqui uma passagem do castelo interior ao castelo exterior: a alma quer levar o amor experimentado às outras criaturas” (2008, p. 152). Por sua vez, Edith Stein, ao falar do espírito e das condições de vida no Carmelo, alude sobre a necessidade de que cada pessoa ali deverá construir o edifício da santidade e seguir na direção do alto: “...tem que adentrar na noite escura do próprio nada para ser elevado até a luz do amor e da misericórdia divina” (STEIN, 1998b, p. 281).

Para o mito cristão, a morte na cruz é um momento culminante. Nele a vida terrena de Jesus chega à sua consumação máxima. Jung vê na crucifixão a morte, a entrega do ego e o Si-Mesmo, momento no qual os dois encontram-se e formam uma unidade total, resultando num terceiro elemento ao qual ele denomina de função transcendente<sup>90</sup>. Ocorre uma espécie de fusão. Neste instante, Jesus e a cruz se tornam uma mandala. Sendo tema recorrente em várias experiências tanto do Ocidente quando em outras culturas não ocidentais. A mandala é símbolo da reconciliação entre todos os opostos fundamentais.

Edith Stein enfatiza que no mistério da cruz, a fé cristã apresenta Cristo pobre, destruído, abandonado na dor e sofrimento. “Na sua pobreza e no abandono, a fé encontra a própria miséria. Aridez, desgosto e afeições formam a cruz espiritual pura que lhe é oferecida”.<sup>91</sup> Para quem aceita a cruz na própria existência, por ela se tratar de um jugo suave e de um peso leve, serve como cajado que facilita e impulsiona a caminhada na direção do cume.

---

<sup>89</sup> “Cristo ha effettuato la sua opera più eccelsa nell’avvilimento supremo” (STEIN, 2007b, p. 82). (Tradução nossa).

<sup>90</sup> Por função transcendente Jung compreende como a realidade que resulta da união existente entre os conteúdos conscientes e inconscientes (JUNG, 1971, p. 1-23)

<sup>91</sup> Nella sua povertà e nel suo abbandono, essa ritrova la própria miséria. Aridità, disgusto e afflizione formano ora la croce spirituale pura che le viene offerta” (STEIN, 2007b, p. 81). (Tradução nossa).

Na cruz, Jesus passa pela experiência da rejeição, da condenação, do desprezo, da desgraça e do fracasso. Com ela vem a desilusão e o abandono total por parte dos seus. No instante da cruz, Jesus é inundado pela solidão profunda de estar consigo próprio. Experimenta também o abandono de Deus, a ausência de qualquer interferência externa, miraculosa. "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?" (Mt 27,46). Aparentemente, tudo o que Jesus conhecia sobre Deus desaparece e seu projeto por um instante, assume a conotação de derrota.

Em termos psicológicos, o mito da cruz revela que o ego precisa morrer. E é na experiência da cruz que todo lampejo de vida que ainda está fundado em si próprio deve perecer porque ao abraçar a cruz, Jesus adere ao projeto de entrega total de si ao Pai. No instante da experiência da cruz, desaparecem as projeções inconscientes, a falsa ideia de que o ego conduz sua vida por sua própria conta. Na cruz, as aparências se desfazem. As leis dos homens não sustentam o ego. É o instante da solidão perfeita, onde está na posse plena de Si Mesmo e experimenta que seu destino é intransferível. É preciso abraçar a cruz por si mesmo, com tudo o que ela comporta inclusive a morte. No ato de percorrer o destino até o fim, exerce sua liberdade até as últimas consequências. Sacrifica-se voluntariamente em benefício de toda a humanidade.

Assumindo a cruz e juntamente com ela o pecado da humanidade, Cristo não sofre a derrota, mas a vence pela sua Ressurreição. Para Edith Stein trata-se de uma atitude paradoxal, mas ao mesmo tempo, a morte e a ressurreição, o conduz a uma união beatífica de amor, o que explica o caráter contraditório.

Referindo-se a São João da Cruz, escreve: "depois da noite escura, se acende a chama viva de amor".<sup>92</sup> Neste sentido, ao abraçar a cruz na realidade em que se vive, a alma sente-se em casa, isto é, possui o alimento necessário que sustenta todo o seu ser. Pode até tratar-se de um caminho escuro, com sofrimentos e perdas, mas a alma experimenta ta certeza de que está sendo conduzida e, desta forma, permanece segura. Possui a certeza de que Deus, embora escondido, se faz presente e dá toda segurança, para a alma que habita em seu verdadeiro espaço, conforme assinala Santa Teresa ao descrever cada uma das moradas.

---

<sup>92</sup> "dopo la notte oscura, splende la viva fiamma d'amore" (STEIN, 2007b, p. 82). (Tradução nossa)

Descreve, ainda, Edith Stein: “como Jesus em seu abandono à morte, se entregou nas mãos do invisível e incompreensível Deus, assim a alma deve colocar-se no escuro da fé, único caminho rumo até Deus” (STEIN, 2007b, p. 84). O conhecimento de Deus, neste sentido, passa pelo crivo da fé, uma vez que evidencia que Deus somente se revela a quem ele quer, cabendo a quem é revelada, a missão da transmissão da sua palavra. De fato, somente quem conhece a boa nova, tem possibilidade de anunciá-la e quanto mais profundo é o conhecimento, tanto mais obscuro e misterioso torna-se mais difícil de exprimir por palavras. “Quanto mais a alma se eleva a Deus, quanto mais se aprofunda em si mesma, a união acontece no íntimo, no seu fundo extremo”.<sup>93</sup> A passagem obrigatória para esta união é a cruz. E seria em vão viver a realidade da cruz por si só.

Na realidade, a cruz necessita ser compreendida como a expressão de uma vida vivida na união com o Cristo crucificado. Pela cruz, ocorre o crescimento humano progressivo e este provoca a purificação da natureza humana, propiciando espaço para a entrada da vida divina. Dessa forma, a natureza é transformada, sofrendo o processo de espiritualização. Pode-se dizer que ocorre no indivíduo, uma nova encarnação de Cristo, o que equivaleria à sua morte e ressurreição na cruz.

Na jornada da experiência religiosa, para ambos os autores aqui estudados, a cruz pode ser apresentada como um arquétipo que direciona ao Si-Mesmo. Mesmo quando se olha pelo lado do sofrimento que ela causa, acaba sendo um mal necessário. É a meta do processo enquanto representação da possibilidade de união dos opostos. Assim entendida, passa a ser um símbolo de ordenação, isto é, ordena o caos que se produz no inconsciente e cria um ponto central que se traduz em centro de conversão das divergências. Para Jung a cruz significa o *centro* (1991c, p. 84). Por meio da junção das duas hastes (vertical e horizontal), possibilita a harmonização das contrariedades humanas e restabelece o equilíbrio no universo. Para Jung, a cruz possui a capacidade de reunir o homem consciente e inconsciente; e é ponto e apoio em meio a todos os seus conflitos. Para Edith Stein a cruz é fonte de conhecimento, da qual o ser humano apropria-se não somente participando ao sacrifício eucarístico e entrando na grande corrente da vida mas

---

<sup>93</sup> “Più l’anima si innalsa verso Dio, più si sprofonda in se stessa: l’unione avviene nell’intimo dell’anima, nel suo fondo estremo” (STEIN, 2007b, p. 85). (Tradução nossa).

experimentando-a cotidianamente na própria vida. Acredita-se que esse seja o ponto máximo de sua compreensão em relação à totalidade da cruz. A sabedoria da alma consiste em saber ler os fatos da vida à luz do Crucifixo. Para Stein o caminho de todos nós e de toda a humanidade é acompanhar o Filho do Homem, pois “da luz que resplandece do presépio se projeta a sombra da Cruz e a luz que se extingue nas trevas da Sexta-feira santa é iluminada pelo Sol da Ressurreição” (STEIN, 1998b, p. 391).

A cruz é também representada, segundo Jung, como símbolo da *totalidade*. Enquanto realidade quaternária abraça ambas as partes: direita/esquerda, horizontal/vertical, luz/trevas, Deus/homem, bem/mal, espírito/matéria. Abraçando todas as dimensões, pode mostrar também o obscuro da imagem de Deus e o lado sombrio do homem. Como símbolo do Si-Mesmo, exerce a função de proteção do ego da inflação e da representação, levando-o ao reconhecimento de sua fraqueza e de seu lado sombrio, e conseqüentemente, livrando-o das garras da projeção que leva o ego a identificar-se com o Si-Mesmo. No dizer do apóstolo Paulo a cruz tem a função de preservar o ego: “Vivo, mas não sou eu; é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 30).

Portanto, é um propósito a se alcançar. A cruz correspondendo à realidade da psique humana, a dinâmica da totalidade constitui-se em meta para toda a vida. Não alude à perfeição enquanto ideal externo a se alcançar, mas de complementaridade. Enquanto perfeição estaria renegando o obscuro, dando margens ao estereótipo apenas exterior. Mas abraçando o ideal de totalidade, tem condições de integrar, suportando a contradição. Enquanto totalidade alude a um processo dinâmico que não se fecha em si mesmo, mas que resulta sempre em outra realidade.

Para Edith Stein, a cruz é bem mais do que apenas um símbolo de totalidade. Avaliando a ideia da completude humana pela ótica de que ela abarca a salvação e redenção, vem o fato de a simbologia da cruz ser representada como a “união nupcial da alma com Deus, fim para a qual foi criada. União conquistada por meio da cruz, realizada na cruz e nela selada para sempre” (STEIN, 1988b, p. 9). Trata-se de uma ciência da cruz, isto é, uma verdade que já foi aceita por uma vida plenamente marcada pela sua insígnia e que se converte em teologia da cruz. É uma verdade que é viva, real e eficaz e que, após ser instalada na alma cria nela profundas raízes, molda a sua conduta a ponto de transparecer nas suas atitudes.

É das características e energias vitais, latentes nas profundezas da alma, que nascem a concepção da vida e a perspectiva em que são encarados Deus e o universo: podendo dessa maneira ser caracterizadas numa teoria (STEIN, 1988b, p. 12).

Para a autora, quando se crê, tanto a fé quanto as obras de Deus passam a ser conteúdo da vida e as demais coisas perdem importância ou acabam por agregar as marcas deste mesmo conteúdo. “É a isso que chamamos “objetividade dos santos” expressão que designa a receptividade interna e primária da alma, renascida pelo Espírito Santo” (STEIN, 1988b, p. 12). Assim sendo, tudo o que se aproximar desta alma, será por ela “apropriadamente apreendido com profunda sensibilidade” (STEIN, 1988b, p. 12). Esta alma está imbuída de

uma energia livre por um lado, de falsas inibições e empecilhos, e dotada, por outro, de sutileza, vitalidade e impressionabilidade suficientes para lhe permitirem ser fácil e prazerosamente plasmada e dirigida por aquilo que acolher. As energias da alma, ao se aproximarem nessas condições das verdades da fé, e o mistério da cruz, ao tornar-se forma interior, converte-se em *ciência da cruz* (STEIN, 1988b, p. 13).

Esta objetividade à qual Edith Stein se refere, pode ser comparada à objetividade da criança, que, recebendo as impressões de algo, a elas adere com naturalidade e espontaneidade. Ressalta-se aqui, a condição dada por Jesus para todo aquele que almeja entrar no Reino. “Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino” (Mt 18,3).

Outro elemento significativo é a expressão externa das realidades vividas internamente. Tais características podem ser expressadas pela arte. Do artista, interiormente configurado com o Cristo, exige-se bem mais do que a mera arte, mas o símbolo da perfeição da realidade interna. O artista é chamado a configurar a imagem externa, conforme os traços da imagem interna. Portanto, se ele estiver deliberadamente configurado com a cruz de Cristo, sua obra de arte terá as características deste mistério que é morte, mas que na morte ressuscita para a vida. É na obra de arte, assim configurada, que desabrocham as características do santo, da criança e do artista, em uma profunda harmonia, desencadeada pela experiência mística. Nela a alma é tocada em seu nível (núcleo) mais profundo, onde nada pode ofuscar a experiência.

Em se tratando da experiência do núcleo, pode-se perceber certa semelhança com a experiência de Santo Agostinho a respeito da existência do mestre interior. Ales Bello afirma, comentando Edith Stein, que tal mestre equivale ao núcleo e encontra-se profundamente enraizado na alma humana, constituindo-se no aspecto identitário que acompanha o indivíduo para sempre, não sofrendo transformações. Assim sendo, possui apenas a necessidade de ser explicitado por meio das potências, sejam elas psíquicas, corpóreas ou espirituais (2008, p. 121). Ainda segundo a mesma autora, “o núcleo, para deixar verdadeiramente a sua marca, que não necessita desenvolver-se, tem necessidade para se manifestar, de tudo o que o ser humano possui”.<sup>94</sup> A sabedoria mística é um profundo conhecimento de si, é a consciência da própria interioridade, onde acontece o contato que se configura pela experiência do encontro com a própria verdade.

Portanto, é através da experiência mística que desabrocham os sinais vitais, que agem na intimidade da alma, servem de itinerário pedagógico. Elemento significativo ainda neste caminho é que, embora se apresentando em seu caráter privado, individual e singular, não se fecha em si mesma, mas eleva-se e vai de encontro com a alteridade. É exigência de toda experiência mística autêntica, o contínuo sair de si. Em relação a esta exigência, percebe-se que toda a obra de Edith Stein esteve direcionada para a sua comunidade, enquanto judia, no desenvolvimento de seu trabalho pedagógico, no momento em que exerce a obediência e escreve as obras, nos serviços simples no Carmelo, quando escreve ao Papa preocupada com o seu povo e, finalmente quando da sua entrega total pelo seu povo, no campo de concentração.

Elemento evidente também na experiência mística é a dificuldade de se encontrar palavras para a transmissão da mesma através da linguagem. No caso dos santos a utilização da arte em forma de poesias e os demais símbolos se convertem em meios privilegiados e eficazes de transmissão. Pela poesia a alma transmite simbolicamente a realidade vivida. Nela e por ela, vive-se sem viver, a alma canta sem cantar, morre sem ter morrido, fala mesmo não estando de posse da linguagem, diz o indizível, vê e enxergar o que não é possível aos olhos humanos.

---

<sup>94</sup>“Il nucleo, per dare veramente la sua impronta, proprio perchè non si sviluppa, ha bisogno, per manifestarsi, di tutto ciò che l'essere umano possiede (2008, p. 121).

Para expressar esta realidade Edith Stein recorre às poesias de São João da Cruz, evidenciando a existência delas para retratar o estado de louvor o qual a alma se encontra e, por isso, utiliza-se da linguagem poética uma vez que somente essa é capaz de expressar as profundezas da alma. “Ela lhe rende também louvores pelos benefícios e graças que recebe e pelo deleite que encontra ao louvá-lo” (1988, p. 175).

Cuán manso e amoroso  
 encurdas em mi seno  
 donde secretamente solo moras;  
 y en tu aspirar saboroso  
 de bien y gloria lleno  
 cuán deliberadamente me enamoras

CRUZ, apud STEIN, 1988b, p. 175).

Neste contínuo estado de louvor, pode-se aludir ainda que tais almas perpetuam um olhar que vê além e vivem em estado de contínua *bem aventurança*, conseguindo não somente ver uma realidade, mas enxergam para além daquilo que ela transparece.

Bem aventurado o olhar que canta  
 O abandono eterno nas mãos benditas  
 Embeleza a vida com sua gramática  
 Tornando a teoria amorosa prática

Bem aventurado o olhar que avança  
 Percebendo a vida com olhar de Céu  
 Em bem-aventurança há de se exaltar  
 Pois, ao olhar e ver consegue enxergar

(LAUFER, 2012, p. 155-156)

Em termos psicológicos, o processo de configuração com a cruz, conduz o indivíduo ao encontro solitário consigo mesmo. A solidão é a essência do caráter de unicidade e individualidade e é essencial para o reconhecimento de si próprio. Desse modo, a cruz é experiência também de um novo nascimento para o ego, momento no qual ele sabe-se herdeiro de um novo modo de ser que lhe é doado do inconsciente, do transpessoal.

A ressurreição que brota da experiência da cruz gera uma nova personalidade, mais abrangente, mais expandida e mais consciente de uma nova dimensão comum, arquetípica, que diz respeito à toda a humanidade. Mas há que se levar em conta, que o mito cristão se aplica a um nível bem mais elevado de

desenvolvimento humano, o que pode ser evidenciado e expressado pelo princípio fundamental de que Jesus é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, numa unidade total. Em se tratando de Cristo, o sacrifício fez parte do seu processo de divinização. Para o ego, é parte que compõe a sua totalidade.

No próximo ítem, será abordado o percurso do caminho para o centro da alma. A tentativa de aproximação com Jung seguirá o caminho feito por Santa Teresa retratado no Castelo Interior e comentado por Edith Stein.

### **3.3. O percurso para o centro da alma**

Percorrendo as Sagradas Escrituras, já de início, no relato bíblico da criação (Gn, 1,1-2,4), o ser humano é apresentado como o ápice da obra criada por Deus. “Então Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança [...] E Deus criou a homens à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher” (Gn 1,26-27). O texto bíblico narra por três vezes que Deus criou o homem à sua imagem, revelando-lhe, dessa forma a finura que lhe cabe na obra da criação. No homem encontra-se estampada a presença de seu Criador.

Percebe-se neste relato a articulação que se pode fazer entre as ciências antropológicas e as ciências teológicas. Com isso compreende-se que toda Antropologia, vista por esta ótica, deve levar a falar de Deus e, por essa razão, cria laços cada vez mais estreitos com a Teologia. Portanto, se a Antropologia fala do ser humano direcionando-o para Deus, cabe a Teologia iniciar a falar do Divino e, à partir dele, chegar ao humano.

Stein constata a necessidade da integração e do diálogo entre uma antropologia filosófica e teológica, pois seria inadequada uma antropologia que não levasse em consideração a dependência original e radical de todos os seres com o Criador. Para poder destacar a integração dos dois planos antropológicos, Stein introduz conectado à necessidade de um método, um estudo sobre o imponente sistema de Santo Tomás de Aquino, no qual a antropologia ocupa o lugar central. E, particularmente, no livro *Potência e Ato* estuda o problema da passagem da imanência à transcendência indicando que a característica fundamental dos seres humanos e das coisas viventes é a de permanecer, ao mesmo tempo, em potência e em ato. Mas o que significa afirmar que os seres estão em potência? Significa afirmar que os seres tendem a algo diferente, são uma exigência de algo mais. A novidade proposta neste estudo de Stein consiste em conservar os pólos paradoxais da dinâmica da vida na sua contínua tensão: interioridade-exterioridade; finito-infinito; o fugaz e o eterno. O ser humano é, portanto, potencialmente aberto a algo, está permanentemente lançado na dinâmica de passagem de potência para ato. (FERNANDES, 2009, p. 231).

A realidade da imagem de Deus (*imago Dei*) citada no texto da criação, aparece também em outros textos bíblicos e, dentre eles destaca-se o Salmo 139. Nele o salmista percorre um caminho introspectivo profundo, descobrindo a presença de um Deus que o conhece mais do que ele próprio e, não bastando isso, está mais presente nele do que ele está em si mesmo.

Senhor, tu me sondas, e me conheces. Tu conheces o meu assentar e o meu levantar; de longe entendes o meu pensamento. Esquadrinhas o meu andar, e o meu deitar, e conheces todos os meus caminhos. Sem que haja uma palavra na minha língua, eis que, ó Senhor, tudo conheces (Sl 139, 1-4).

O texto do salmista evidencia a *imago Dei* em contato direto com o próprio mistério de Deus. Retrata o encontro íntimo que ocorre entre a profundidade do mistério da imagem, com o próprio Mistério que a transcende e que, ao mesmo tempo, permanece em profunda comunhão com ela.

Denota-se que para chegar até Deus, todo indivíduo tem necessidade de passar pela *imago* que existe dentro de si e quando se chega a ela, isto é, ao humano em sua profundidade, chega-se também ao próprio mistério de Deus (STORNILO, apud HUBERT, 1997, p. 6). Ao ser imagem do divino, o humano adota suas características, de modo particular quando faz a experiência de seu centro. Ao fazê-la, faz ao mesmo tempo a experiência da totalidade da imagem e da experiência de um Deus incomensurável. “Há na experiência do centro, [...] uma experiência da totalidade de si mesmo que, unida à experiência do centro divino, torna-se experiência do todo universal” (STORNILO, apud HUBERT, 1997, p.7).

O exemplo deste mergulho para o Centro encontra-se na coragem e no caminho dos grandes santos, dentre eles São João da Cruz, Santa Teresa de Ávila, São José de Ávila, Santa Teresa Margarita, Santa Teresinha, mestres inspiradores da vida carmelita, cujas vidas e obras Edith Stein fez pequenos comentários com a finalidade de fazer conhecer ao mundo católico o significado da entrega de si vivida pela pessoa que assume o ideal da Ordem carmelita. Para Stein as horas dedicadas à sós no colóquio com o Senhor constituem o fundamento da vida carmelita e “aquilo que Deus realiza nas almas durante as horas de oração interior está escondido aos olhos dos homens e é graça depois de graças” (STEIN, 1998b, p. 282).

No intuito de fazer a experiência do seu centro, os místicos abrem mão da rotina quotidiana e se lançam aprofundando o desconhecido e obscuro, uma

realidade diferenciada, até então não encontrada na morada de sua alma. Entrando em si, conseqüentemente entram em contato com a sua essência e com a realidade do próprio Deus que é o centro de todos os centros. Na tentativa de representar a experiência, de modo que ela possa ser compreensível, recorrem às metáforas e as imagens<sup>95</sup>, como referências de sentido. Conclui-se, assim, que a experiência do centro é incomunicável em si mesma.

Para Storniolo algo semelhante ocorre na experiência de análise psicológica, por meio da qual, desenvolvendo um método que se desdobra para além da patologia. Jung apresenta o “processo de individuação como o processo normal com o que um ser se desenvolve para tornar-se o que é” (apud HUBERT, 1997, p. 8).

Com a descoberta do arquétipo do centro ou Si-Mesmo, Jung o apresenta como o centro regulador de todo o psiquismo, com a qual se pode fazer alusão ao que os místicos denominam de *imago Dei*. Além do que, para Jung, o Si-Mesmo é o centro de toda a psique. Esta descoberta o auxiliou na construção de uma ponte entre a psicologia como ciência da alma e a experiência que os místicos têm de alma. Embora apresentada com conotações diferentes, a característica fundamental de uma e outra é a experiência religiosa, compreendida como a experiência de religião. “No processo místico, religar a pessoa à *imago Dei* e ao próprio Deus. No processo de individuação, religar o Eu consciente ao Si-Mesmo e, simultaneamente, à dimensão misteriosa da qual o Si-Mesmo é reflexo ou imagem” (STORNILO, apud HUBERT, 1997, p. 9). Neste sentido, percebe-se que a experiência psicológica se constitui numa caminhada, uma vez que ela não pode chegar à plenitude voltada somente ao Deus imanente na alma, mas deve reconhecê-lo como o Deus transcendente, ou totalmente Outro. Neste momento, cede terreno para o campo da mística.

O grande perigo no qual incorre o ser humano está em considerar Deus somente na sua imanência, perigo esse que o conduz a um narcisismo fechado. Para tanto, é necessário salientar que Jung nasceu e morreu num contexto cristão e que as “referências que ele faz a Deus, referem-se às representações humanas de Deus” (BONAVENTURE, apud Winckel, 1985, p. 10). , porque o buscando somente dentro de si perdem de vista a alteridade que Nele está presente. Em suas

---

<sup>95</sup> As imagens mais utilizadas pelos místicos acima citados são a imagem da cruz, do castelo ou moradas e o centro da alma.

Memórias, no capítulo sobre o confronto com o inconsciente deixa registrado o reconhecimento destes limites,

Todos os escritos são, de certa forma, tarefas que me foram impostas de dentro. Nasceram sob a pressão de um destino. O que escrevi transbordou de minha interioridade. Cedi a palavra ao espírito que me agitava [...]. Para mim o essencial sempre foi dizer o que tinha que dizer. Minha impressão é que fiz tudo o que me foi possível. Naturalmente, poderia ter sido mais e melhor, mas não em função da minha capacidade (1975a, p. 195).

Winckel interpreta as palavras de Jung em relação a esta realidade, dizendo que chegar ao Si-Mesmo é o caminho que prepara para “ultrapassar o psicológico e o simbólico para se abrir ao ilimitado do sagrado” (1985, p. 36). Ilustra esse caminho com um fragmento de uma das cartas de Jung: “Mas o si mesmo não pode tomar o lugar de Deus, embora possa, às vezes, ser um receptáculo da graça divina” (JUNG, apud WINCKEL, 1985, p. 26).

A intuição do Si-Mesmo como receptáculo da graça divina, leva ao estabelecimento de laços entre o desenvolvimento psicológico e a ascese, que se dá no exercício regular praticado com a direção de se chegar a um fim. Nesse contexto a ascese cristã, é entendida não como fim em si, mas como caminho que conduz a Deus. No entender de Winckel, a ascese “não visa fazer super-homens” (1985, p. 43), mas ao contrário, direciona ao despojamento, ao desapego. “Mergulhar na ascese sem Deus, traria grandes perigos, porque se cairia inconscientemente, mas quase infalivelmente, no egoísmo e no orgulho” (1985, p. 43). O objetivo de toda ascese cristã, é levar o fiel a uma configuração cada vez maior com a vontade de Deus em sua vida, a ponto de ele renunciar a si mesmo, tomar a sua cruz e optar pelo seguimento. “Se alguém quiser vir comigo, renuncie-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” [...] (Mt 16,24-28). Ressalta-se, aqui, que a finalidade da cruz no calvário não foi um fim em si mesma cujo sentido acabou com a morte. O sofrimento da Cruz culminou com a ressurreição de Cristo. Do mesmo modo a finalidade da ascese não é aniquilar, mas servir a vida, tanto à da natureza racional, quanto a da graça, agora já indivizível.

A analogia entre ascese e desenvolvimento psicológico quer mostrar que o caminho para se chegar a Deus pode seguir percursos diferentes. É possível uma aproximação entre a análise psicológica e ascese pois em ambas a experiência interior é vivida interiormente. Compreende-se, dessa forma, que os “elementos de tal ascese são frutos da vida interior de cada um” e não se constituem em padrão

válido para todos. (WINCKEL, 1985, p.45). Há sim uma diferença entre o conhecimento psicológico da alma, que se dá através do inconsciente e o conhecimento teológico e místico da alma pela ascese, mas essa diferença não está na essência da alma, mas sim na diversidade de caminhos e direções; “órgão da percepção de Deus, ele não é Deus, mas tende a no-lo dar a conhecer” (WINCKEL, 1985, p. 55).

Neste sentido, os místicos que conhecem a alma por dentro não se enganam. Reporta-se aqui, ao que diz Santa Teresa de Ávila<sup>96</sup>:

Consideremos nossa alma como um castelo, feito de um só diamante ou de limpidíssimo cristal. Neste castelo existem muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas. [...] Por agudas que sejam, as nossas inteligências não chegam a compreendê-la verdadeiramente (a beleza da alma), assim como não compreendem a Deus. É ele próprio quem diz nos ter criado à sua imagem e semelhança. [...] Sabemos muito por alto que nossa alma existe, porque assim ouvimos dizer e a fé nos ensina. Mas as riquezas que há nesta alma, seu grande valor, quem nela habita – eis o que raras vezes consideramos. [...] Todos os desvelos se consomem no grosseiro engate deste castelo, que são nossos corpos. [...] Muitas almas andam em torno do castelo, onde as sentinelas montam guarda. Não pelo interesse em entrar nele. Não sabem o que existe nesta esplêndida mansão, nem quem mora nela, nem mesmo os salões que contém. Não ouvistes dizer que alguns livros de oração aconselham a alma a entrar dentro de si mesma? É esta a porta pela qual se entra neste castelo” (JESUS, 1981, p. 19-23)

Este caminho proposto na aventura de Tereza de Ávila pela imagem do Castelo Interior e suas Moradas, pode ser percebido também como um percurso de autoconhecimento e de conhecimento do *Self*. A proposta de passagem em cada uma das diversas moradas evidencia o caminho da alma humana que realiza um diálogo\confronto de verificação entre a experiência externa e a experiência interna. Paulatinamente vão acontecendo os processos de purificação e crescimento. A medida que vai percorrendo o processo, o habitante do Castelo vai sendo conduzido

---

<sup>96</sup> Teresa de Cepeda e Ahumada, Santa Teresa de Ávila ou Teresa de Jesus (Gotarrendura, 28 de março de 1515 — Alba de Tormes, 4 de outubro de 1582) foi religiosa e escritora espanhola, que se tornou famosa pela reforma que realizou na Ordem dos Carmelitas e pelas suas obras místicas. Foi proclamada Doutora da Igreja pelo Papa Paulo VI. Nasceu na província de Ávila, Espanha, numa família da baixa nobreza, é considerada é uma das maiores personagens da mística católica. Em sua doutrina a respeito da união da alma com Deus, percorre o caminho e se solidifica na espiritualidade carmelita, que ela notoriamente não somente viveu, mas a enriqueceu e, sabiamente soube transmitir. Sua obra encontra-se enaltecida por vários pensadores que destacam sua inteligência, a força em seus argumentos, seu estilo persuasivo, vivo e atraente, bem como o seu profundo bom senso. Suas obras mais conhecidas são: Livro da Vida, Caminho de Perfeição, Fundações e Castelo Interior ou Moradas, obra na qual se utiliza da linguagem simbólica para assim evidencia a importância da realidade do centro da alma, local onde repousa a vida espiritual.

a uma aproximação àquela morada central, nuclear onde há uma presença. Neste processo, segundo Jung, o ego vai conquistando sempre mais a liberdade para conviver, arriscar-se, confrontando com sua sombra. O sujeito passa a fazer um caminho no qual percebe as mudanças e as transformações de si até chegar a aproximar-se da totalidade do centro, o *Self*.

Já na sua obra *Ser Finito e Ser Eterno*,<sup>97</sup> Edith Stein utilizou o termo Castelo da alma, no momento em que se referia à obra de Santa Teresa de Ávila. Para ela, a qualidade do Castelo Interior é insuperável pela experiência interior da autora que, no momento em que escreve, já tinha chegado ao mais alto grau da vida mística, bem como pela sua extraordinária capacidade de criar um léxico e com palavras simples descrever as vivências interiores:

Para a Santa, não era possível dar a entender os sucessos que acontecem no interior do homem, sem antes esclarecer a si mesma no que consiste exatamente esse mundo interior. Para tanto, ocorreu-lhe a feliz imagem de um castelo com muitas moradas e salas. O corpo é descrito como a parede próxima ao castelo. Os sentidos e poderes espirituais (inteligência, memória e vontade), às vezes como vassallos, por vezes, como sentinelas, ou simplesmente como habitantes do castelo. A alma, com seus numerosos cômodos, assemelhando-se ao céu, no qual há muitas moradas.<sup>98</sup>

Segundo Edith Stein, Teresa de Ávila descreve surpreendentes e misteriosas aventuras, experiências vividas pela audácia das incursões nos caminhos da interioridade. Ela propõe então, uma nova forma de se viver a espiritualidade, ao mesmo tempo em que dá indícios de que Deus pode também ser encontrado para além das Sagradas Escrituras.

É de suma importância, para poder compreender a aproximação de Edith Stein com a obra de Santa Teresa de Ávila, trazer presente a lembrança de suas visitas ao casal de amigos Conrad Martius. Foi na casa deles que Edith Stein, pela primeira vez, entrou em contato com a obra de Teresa de Ávila e a partir deste

---

<sup>97</sup> STEIN, Edith. **Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascención al sentido del ser.** Trad. de Alberto Pérez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Obra considerada como o melhor trabalho de Edith Stein, tendo sido completada quando ela já estava no Carmelo de Colônia em 1936. Foi publicada somente alguns anos após a sua morte.

<sup>98</sup>“Para la Santa, no era posible dar a entender los sucesos que bacecen en el interior del hombre, sin antes aclarar a sí misma, en qué consiste exactamente este mundo interior. Para ello se le ocurrió la feliz imagen de un castillo con muchas moradas y aposentos. Al cuerpo lo describe como el muro que cerca el castillo. A los sentidos y potencias espirituales (memória, entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como centinelas, o bien simplemente como moradores del castillo. El alma com sus numerosos aposentos, se asemeja al cielo, em el cual ‘hay muchas moradas (Jn 14,2). (Tradução nossa). (STEIN, 1998b, p. 414-415).

contato, diz ter chegado ao encontro com a verdade. Edith Stein refere-se a este evento da seguinte maneira:

Sem escolher, peguei o primeiro livro que me veio às mãos: era um enorme volume que tinha como título 'Teresa de Ávila livro da vida'. Iniciei a leitura e prendi-me totalmente, não interrompendo antes de chegar ao fim do livro. Assim que o fechei, fui obrigada a confessar a mim mesma: 'Esta é a verdade'.<sup>99</sup>

Uma estudiosa da vida de Stein salienta que, possivelmente, daquele momento em diante, "Deus tinha se apropriado dela, e ela não mais o teria abandonado".<sup>100</sup> Já para Ales Bello, este acontecimento foi certamente tão iluminado pois permitiu que Stein pudesse, redescobrir a experiência religiosa, por ela um tanto esquecida na adolescência. Nesta época estava refletindo a respeito da temática do ser humano, conduzida por Husserl. Por essa razão, segundo a autora, pode-se pensar também em termos de uma posterior clarificação sobre a estrutura do ser humano. Clarificação esta que a conduzirá a uma escavação ainda mais profunda para encontrar o núcleo profundo e pessoal que caracteriza cada indivíduo. Ainda segundo Ales Bello, o encontro com Teresa de Ávila causou certamente um intenso movimento na vida espiritual de Edith Stein, abrindo a ela horizontes anteriormente desconhecidos, mas profundamente reclusos na imagem simples e importante do castelo (MANGANARO, et al 2006, p. 70-71 ).

Edith compreende que não é somente pelo caminho da filosofia que se pode entrar em contato com a interioridade e compreendê-la, mas se pode chegar a ela por meio do caminho percorrido e proposto pelos místicos e, portanto, para ela Santa Teresa serve de exemplo (MANGANARO, et al 2006, p. 72). Compreendendo que Santa Teresa percorre um caminho que não é o da intelectualidade. Edith Stein apreende que para se chegar à verdade, muitos podem ser os caminhos, mesmo que ainda esta verdade seja parcial.

Aprofundando em suas reflexões a respeito do ser humano, Edith Stein vai sempre mais percebendo que Teresa de Ávila não tinha intenção de fazer um estudo

---

<sup>99</sup> "Senza scegliere, presi il primo libro che mi capitò sotto mano: era un grosso volume che portava il titolo 'Vita di Teresa d'Avila, scritta la lei stessa'. Ne comunciai la lettura e ne rimasi totalmente presa, che non interomppi finché non fui arrivata alla fine del libro. Quando lo chiusi, dovette confessare a me stessa: 'Questa è la verità'" (EDITH, apud SPIRITU SANCTO, 1959, p. 30). (Tradução nossa).

<sup>100</sup> "Dio si era impadronito di lei, ed ella lo non avrebbe più abbandonato" (SPIRITU SANCTO, 1959, p. 30). (Tradução nossa).

aprofundado a respeito da pessoa humana, mas seu intuito foi especificamente apresentar a possibilidade que este possui de entrar em contato com Deus e que é descrito por ela como chamado. Percebe, ainda, a eficácia e a atualidade da descrição espontânea da Santa a respeito de sua própria experiência. Tal descrição valoriza um trabalho arqueológico, que conduz o indivíduo sempre mais para dentro de sua profundidade interior, caminho anteriormente já indicado por Santo Agostinho.

Ao comentar passo a passo a obra de Santa Teresa compreendendo que, a porta para entrar na morada é a oração e a meditação, atém-se a descrever cada uma das moradas, onde somente entra quem se dispõe a entrar em si mesmo. Alerta que além da oração, da meditação e o autoconhecimento, como havia enfatizado Teresa, existe a necessidade do autoconhecimento que é relativo ao conhecimento que o “ser humano tem sobre Deus, ainda que obscuro e imperfeito”.<sup>101</sup>

Nota-se desta forma, que o caminho para o possível encontro da alma com ela mesma, comporta em ir se transformando, o que inclui o percurso do amadurecimento humano naquilo que a pessoa possui de mais verdadeiro, a fim de que se obtenha a saúde da alma. Este conhecimento exige cada vez mais da alma um “trabalho lento, perseverante e corajoso, que nada tem de espetacular, mas que, progressivamente nos ensina a nos vermos tais como somos na realidade” (WINCKEL, 1985, p. 57).

Edith Stein ao comentar esta realidade das moradas, faz notar que os muros que circundam o castelo se estendem até o seu exterior ao passo que na sala principal habita Deus. Diz ela que “entre estes dois extremos (que, é óbvio, não devem ser entendidos espacialmente), se encontram as seis moradas que circundam a mais central (a sétima)”.<sup>102</sup> Porém, salienta que os moradores que circulam por fora ou até mesmo os que permanecem próximos ao muro não chegam saber nada a respeito do que acontece no interior do castelo.

---

<sup>101</sup> “l'essere umano ha di Dio, seppure oscuro e imperfetto”. (ALES BELLO, apud Manganaro, 2006. p. 76). (Tradução nossa).

<sup>102</sup> “Entre estos dos extremos (que, como es obvio, non han que entender-se espacialmente) se hallan las seis moradas que circundam a mais interior (la septima)” (STEIN, 1998b, p. 415). (Tradução nossa).

Edith Stein define esta atitude de permanecer por fora do castelo, sem conhecer a própria casa, como estranha e patológica. Segundo descreve Santa Tereza: “Há almas tão enfermas e tão mergulhadas nas coisas exteriores, que dão a impressão de não haver remédio nem possibilidade de fazê-las entrar em si mesmas” (JESUS, 1981, p. 23). Estas almas estão tão habituadas no entretenimento com tais animais e bestas que se estão ao redor do castelo, que até mesmo “já se tornaram, por assim dizer, semelhantes a elas” (JESUS, 1981, p. 23). Embora ricas em natureza e capazes de conversar com o próprio Deus, não existem remédios capazes de provocar nelas movimento algum. A oração e a meditação são as portas que dão acesso à entrada ao castelo. Mas não deve ser uma oração qualquer. Trata-se da oração que leva à contemplação da própria interioridade. Não é a simples oração vocal ou mental. O fato é que, para que a oração possa ser adornada e ter o merecimento de tal nome, se há de ter consciência do que se está pedindo, bem como a percepção a quem e com quem se está dialogando.

Neste primeiro estágio, a alma encontra-se numa fase de vivência na presença da cobiça sexual, considerado como sendo o fosso inconsciente do castelo, onde as preocupações giram em torno da preocupação em satisfazer os desejos instintivos, caracterizados por Teresa de Ávila, como demoníacos. Ali estando experimenta-se a obscuridade dos sentidos e estes não devem ser rejeitados. Estes momentos de prova são significativos.

Portanto, nesta primeira morada, ainda que as ações em geral provoquem repulsão, apontam para o caminho rumo ao centro. Bonaventure afirma a este respeito que um grupo de símbolos tende a atrair sempre outro, uma vez que é através desta dialética que ele adquire todo seu significado. Assim sendo, toda a obscuridade ali existente, só tem sentido se percebida em relação à luz que reside e ilumina as últimas moradas e a esta parece tanto mais fulgurante, a partir do momento em que a alma estiver envolvida por aquilo que a Santa denomina de negrume das primeiras moradas.

Em se tratando do conhecimento de Deus, ressalta-se que exige tempo e quem não O conhece, acaba por não conhecer-se a si mesmo. No conhecimento de Deus a alma repousa. O fato de contemplar a sua pureza faz com que a alma perceba suas sombras, no dizer da Psicologia Analítica, ou como diz a Santa, o seu pecado.

Embora sendo a primeira morada, esta é também uma morada extremamente rica e de grande valor. Quem consegue lapidar toda a deformação provocada pelos animais, cria possibilidades e não deixa de seguir adiante no processo, fato ao qual Jung também deu grande importância e que ele caracterizou como a retirada das máscaras ou das projeções. Não é um processo fácil devido à força com que estas realidades agem sobre a alma. Por isso, o ser humano tem necessidade – conforme assinala Santa Teresa - de recorrer a Deus.

Na segunda morada, segundo Santa Teresa, trata-se de pessoas que já começaram a ter oração e entendem quanto lhes importa não ficar nas primeiras salas e já possuem a firmeza necessária para passar adiante. (JESUS, 1981, p. 41).

Edith Stein, comentando a segunda morada, evidencia que aqui a alma já percebe certos apelos de Deus, embora não se trate ainda de “vozes interiores, que se fazem sentir na própria alma, mas chamados externos e que a alma percebe como sendo uma mensagem de Deus”.<sup>103</sup> Como exemplo destes chamados ela destaca: as palavras de um sermão ou passagens de livros que para a alma soam como se tivessem sido escritos para ela, certas doenças, sofrimentos ou outras mensagens, bem como os momentos de oração. Embora a alma viva ainda no e com o mundo, estes chamados tocam o seu interior, tornando-se para ela um convite para entrar dentro de si. À medida que se aproximam do centro, onde está sua Majestade de imensa misericórdia e bondade, as almas vão sendo dotadas de maior sensibilidade para acolher o convite.

Nesta terceira morada trata-se de pessoas que já possuem grande desejo de não ofender a Deus. Já conseguem evitar certos veniais. Aplicam-se à penitência e aos momentos de recolhimento. “Exercitam-se em obras de caridade para com o próximo. São corretíssimas em seu falar e vestir e no governo de sua casa, quando a têm” (JESUS, 1981, p. 56).

Comentando essa terceira morada, Edith Stein destaca que nela “encontram-se as almas que acolheram de coração o chamado de Deus”.<sup>104</sup> Tais almas, esforçam-se constantemente a fim de ordenar a sua vida em conformidade com a vontade divina. Exercitam-se no cuidado de evitar o pecado, mesmo que venial.

---

<sup>103</sup> “voces interiores, que se hagan sentir en el alma misma, sino de reclamos que le vienen desde fuera y que ella percibe como un mensaje de Dios” (STEIN, 1998b, p. 416-417). (Tradução nossa).

<sup>104</sup> “se encuentran las almas que han acogido de corazon las llamadas de Dios” (Tradução nossa). (STEIN, 1998b, p. 417).

Dedicam-se regularmente à oração, às práticas penitenciais, como também na realização das boas obras. “Quando provadas por duras provas, estas servem para demonstrar-lhes que, todavia estão fortemente apegadas aos bens terrenos”,<sup>105</sup> de modo que, pela sua boa vontade, são agraciadas com determinadas consolações, embora ainda através de sentimentos completamente naturais tais como: lágrimas de arrependimento, devoções sensíveis na oração e satisfação pela realização de boas obras.

Na Psicologia Analítica, o entendimento da necessidade do ego que estabelece uma relação vital com o Si-Mesmo é para assegurar a própria integridade do ego. A manutenção do eixo de integração do ego dependente do *Self* é fundamental para o prosseguimento no caminho rumo ao centro. Assim entendido, o reconhecimento do ego para com o *Self* é um processo contínuo, uma vez que lhe é intrínseco o dilema da inflação, isto é, de entender-se merecedor ou até mesmo responsável pelo pouco realizado, sendo tentado a apropriar-se pelo processo de inflação do fogo dos deuses. Em relação a esse perigo, Teresa ainda acrescenta: “Deus une à sua grandeza o nosso trabalhinho, conferindo-lhe grande valor, sendo o próprio Senhor a nossa recompensa” (JESUS, 1981, p. 109). O processo de desenvolvimento comporta também estágios nos quais o eu passa a atribuir a si qualidades que ultrapassam as suas medidas, gerando a famosa inflação psicológica, da qual decorrem numerosos conflitos, tanto em nível filosófico quanto em nível existencial.

Ao contrário, o homem que vive e pensa em função do centro escapa aos pseudoproblemas apresentados pelo pensamento moderno. Isto se dá porque o arquétipo do centro, juntamente com seus múltiplos componentes (espiritual, psíquico, biológico, histórico e social, individual e coletivo, conteúdos conscientes e inconscientes), contém em si a unidade (BONAVENTURE, 1975, p. 20).

Em nossos dias, o homem moderno corre sempre o risco de sofrer a inflação, em considerando o fato de ele julgar-se que nem mesmo seria capaz de cometer pecado algum, nem mesmo venial. Entretanto, Teresa de Ávila faz um convite ao

---

<sup>105</sup> “Quando son probadas con duras pruebas, estas sirven para demostrarles que todavia están fuertemente apegadas a lós bienes de la tierra” (STEIN, 1998b, p. 417). (Tradução nossa).

exercício da humildade. Nesta etapa é necessário o desnudamento e a experiência do despojamento de tudo.

Além do guia que é de grande auxílio, outro elemento indispensável apontado por ela é a vivência destas realidades no silêncio e na esperança. Silêncio para acolher o fato de se estar num caminho natural e normal da alma para si mesma e para Deus. Qualquer impulso que leva a pessoa a entrar em contato com ela mesma e a encaminhe até Deus deve ser visto como efeito da graça, mesmo quando proceda de feitos e motivos naturais. Até aqui a alma ainda não experimentou nada da presença de Deus em seu interior. Somente quando isso acontecer se pode falar de graça extraordinária ou mística.

Para Edith Stein, ao ingressar na quarta morada, a alma começa a receber graças especiais, dispondo-se a abandonar-se completamente nas mãos de Deus. Aqui não se trata do movimento da alma a Deus, mas de Deus em direção à alma, o que se concretiza na diferença entre consolações e delicadezas, sendo que as últimas procedem diretamente de Deus e proporcionam a oração de quietude.

Começam aqui as graças sobrenaturais, difíceis de explicar, a menos que sua Majestade se encarregue disso. [...] agora as moradas se encontram mais perto do aposento do Senhor (o centro do castelo de luz), e nelas há coisas tão delicadas que nossa mente, por mais que se esforce, não tem capacidade para sugerir sequer uma ideia de como explicá-las adequadamente. É necessário ter a experiência para compreender, pois aqui existe uma infabilidade (JESUS, 1981, p. 71).

É um processo de interiorização que não se adquire pelo entendimento e nem tampouco pela imaginação. É um estado de quietude que depende somente de Deus, de quando Ele quer e como quer. Por isso é necessário “que se diminua a atividade do entendimento e da imaginação. As potências devem ser empregadas em Deus, com seu próprio esforço, enquanto podem atuar livremente”.<sup>106</sup> Do contrário, afirma Edith Stein, serviria somente para causar aridez na alma, que acabaria prejudicando a si mesma devido aos esforços. No entanto, isso somente é possível para aquelas almas que se tenham demorado nas moradas anteriores, como aconselha Teresa. “Parece justo pensar que, para chegar a estas moradas, é preciso ter vivido muito tempo nas outras. [...] Os répteis venenosos raramente

---

<sup>106</sup> “que se ataje la actividad del entendimiento y de la imaginación. Las potencias debem emplearse en Dios, con su propio esfuerzo, mientras puedan actuar libremente” (STEIN, 1998, p. 420). (Tradução nossa).

penetram nestas moradas. Se conseguem intrometer-se, causam mais proveito do que dano” (JESUS, 1981, p. 72).

Ao explicar esta morada, Santa Teresa deixa-se iluminar pelas palavras do salmista que diz: “Felizes aqueles cuja vida é pura e seguem a lei do Senhor” (Sl 118, 32). Sua intenção é ilustrar de outra forma e assim fazer compreender a dilatação produzida na alma por esta água celeste do manancial, que há no mais profundo da alma. É uma realidade (água), que vai ampliando interiormente e ali produz bens indizíveis. Segundo Edith, “é água que jorra de uma misteriosa profundidade”,<sup>107</sup> o centro da alma.

Nesta quinta morada, se percebe a surpreendente transformação que experimenta a alma embebida com a oração. Edith Stein evidencia que, enquanto a alma na oração de quietude encontra-se como que em sonhos, agora ela entra em oração de união. É o estágio em que a alma encontra-se como que adormecida. “Aqui o amor é assim: não entende como, nem o que deseja. Em suma, está como quem morreu inteiramente ao mundo para viver mais em Deus” (JESUS, 1981, p. 101). Assim sendo, não há espaço para a imaginação e a memória e nem mesmo o entendimento pode causar obstáculos. Nem mesmo “o demônio pode entrar para causar dano”.<sup>108</sup> Diz ainda Edith que, “durante o breve espaço da união, a alma não compreende o que lhe ocorre”.<sup>109</sup> No momento em que acontece a união, a alma não consegue perceber o que nela se realiza. No entanto, acaba por perceber posteriormente com maior clareza, uma vez que permanece na alma a certeza que somente Deus é capaz de colocar. Segundo Edith, “a Santa chegou assim, pela própria experiência interior, a uma verdade de fé até então por ela ignorada”.<sup>110</sup>

Por meio da utilização da metáfora do bicho da seda Santa Teresa expressa a mudança e a transformação da alma, o que para a Psicologia seria a transformação que ocorre na personalidade, pela ampliação da consciência, após um intenso processo de análise. Da mesma forma com a qual o bicho da seda no casulo vai se transformando, assim a alma ou a personalidade alcançam os níveis (estágios) ou moradas sempre mais elevados. O mesmo ocorre, diz a Santa, com a alma em

---

<sup>107</sup> “Es água que brota de una arcana profundidad” (STEIN, 1998b, p. 419). (Tradução nossa).

<sup>108</sup> “Ni siquiera el demonio puede entrar para hacer daño” (STEIN, 1998b, p. 422). (Tradução nossa).

<sup>109</sup> “Durante el breve espacio de la union, el alma non comprende lo que le ocurre” (Tradução nossa). (STEIN, 1998b, p. 422). (Tradução nossa).

<sup>110</sup> “La Santa llegó así, por el camino de la propia experiencia interior, a descubrir una verdad de fe que ignoraba hasta el momento” (STEIN, 1998b, p. 422). (Tradução nossa).

oração nesta morada: “quão transformada sai ela daqui, depois de estar imersa na grandeza do Senhor” (ÁVILA, 1984, p. 110). A este propósito Stein comenta:

Como o óvulo, tão pequeno e duro, com o calor adquire vida e começa a alimentar-se com as folhas da amoreira, e de modo que a lagarta se torna gorda e forte, de si vai tirando a seda e construindo a casa na qual morre para transformar-se em uma linda e branca borboleta, assim acontece na alma.<sup>111</sup>

Este é um movimento que acontece na alma quando “com o calor do Espírito Santo, começa a beneficiar-se do auxílio que Deus concede a todos” (JESUS, 1981, p. 108) quando se valem dos meios essenciais que lhes são confiados por Deus por meio da Igreja, tais como: a confissão frequente, as boas leituras e a escuta dos sermões. São eles potentes remédios para a alma. “Assim começa a alma a construir a casa onde vai morrer,”<sup>112</sup> e, que segundo Santa Teresa, é Jesus Cristo. Trata-se da vida escondida com Cristo em Deus, como muito bem afirma o apóstolo: “vós estais mortos e vossa vida está escondida com Cristo em Deus. Quando Cristo, vossa vida, aparecer, aparecereis também vós com ele na Glória (Col, 3,3-4). Trata-se daquilo que a alma pode tolher em si, isto é, do amor próprio, da vontade própria, o desapego das realidades terrestres, colocando em seu lugar a oração, a mortificação, bem como as obras de penitência.

Nesta sexta morada, Teresa afirma que a alma “aparta-se o mais possível de tudo que lhe estorva a solidão. Tão esculpida traz em si aquela visão, que todo seu desejo é tornar a sentir tão intensa felicidade” (JESUS, 1981, p. 133). Até mesmo as pessoas que eram amigas acabam por afastar-se dela. Passa pela experiência de sentir-se incapaz para tudo, o que lhe auxilia na percepção do seu nada e da sua miséria. “O Senhor, todavia, não a abandona, pois com toda essa tormenta não o ofende, nem quisera ofender por coisa alguma da terra” (JESUS, 1981, p. 140).

Edith Stein lembra que a sexta morada não é ainda o “lugar de repouso para a alma. Seu anelo visa a união estável e duradoura que se conseguirá somente na sétima e, portanto, a alma é provada com sofrimentos internos e externos mais

---

<sup>111</sup> “como el ovulo pequeño y yerto, con el calor adquire vida y comienza a alimentarse con las hojas de la moreira, y lo mismo que el guzano se hace gordo e fuerte, y de si va sacando la seda y construyendo la casa en que muere para transformarse en una linda y blanca mariposa, así se realiza en la alma” (STEIN, 1998b, p. 423). (Tradução nossa).

<sup>112</sup> “Así comienza el alma a construir la casa en que debe morir” (STEIN, 1998b, p. 423). (Tradução nossa).

intensos”.<sup>113</sup> Passa por violentos tormentos interiores. Nada lhe parece penetrar no íntimo e até a oração mental se torna impossível uma vez que a alma não encontra disposição para tal.

Nesta etapa segundo Stein há a “impossibilidade de rezar e a alma não encontra consolo nem em Deus e nem nas criaturas”.<sup>114</sup> Daí vem então a necessidade da dedicação às obras de caridade tão recomendadas por Teresa.

Malgrado os maiores esforços, anda como um modo desabrido e mal-humorado que se dá muito a perceber [...]. Trata-se de coisas indizíveis. São angústias e penas espirituais que ninguém sabe definir. O melhor remédio [...] é ocupar-se em obras de caridade e outras obras exteriores. E confiar na misericórdia de Deus, que nunca falta aos que nele esperam (JESUS, 1981, p.141).

No entanto, malgrado todos os sofrimentos, à alma se lhe não passa despercebida o quão próxima encontra-se do Senhor. Mesmo estando ela, muitas vezes, descuidada e não se lembrando de Deus, este a desperta com seu toque repentino, semelhante a um trovão sem ruído. É um toque que não produz dor, mas que “sente-se a ferida sem atinar para quem a feriu [...]. É dor aguda – ao mesmo tempo - que saborosa e suave. Ainda que a alma quisesse, não poderia deixar de senti-la” (JESUS, 1981, p. 144). São impulsos delicados e sutis provenientes das profundidades da alma:

O Amado dá claramente a entender que está com a alma. Por outro, parece chamá-la com um sinal tão certo, que não há dúvida. Trata-se de um assovio tão penetrante, que ela ouve e não pode deixar de entender. Dir-se-ia que o esposo – que está nas sétimas moradas, onde reside – fala por um modo sem articular palavras (JESUS, 1981, p. -145).

Aqui a alma não tem como duvidar. Logo percebe que não é efeito proveniente da natureza, nem projeção sentimental, nem ilusão demoníaca ou o produto da sua imaginação. Percebe ser este um movimento proveniente do centro da alma. É um sentimento imutável e seus efeitos se diferenciam daqueles que ocasionam a simples devoção. Além destes sinais, Deus pode se manifestar de

---

<sup>113</sup> “Lugar de reposo para el alma. Su anhelo mira a la unión estable y dudadera que se le concederá solo en la séptima, y entretanto el alma es probada con más intensos sufrimientos internos e externos” (STEIN, 1998b, p. 427). (Tradução nossa).

<sup>114</sup> “impossibilidad de hacer oración. El alma non encuentra consuelo ni en Dios ni en las criaturas” (STEIN, 1998b, p. 427). (Tradução nossa).

outras formas a fim de despertar a alma, como por exemplo, em momentos de oração podem ocorrer um delicioso abrasamento. É como se fosse uma súbita invasão do perfume de forma tão penetrante, que fosse espalhando-se pelos demais sentidos. “Esse sentimento produz o desejo suavíssimo de regozijar-se com sua presença. A alma fica disposta a fazer grandes atos” (JESUS, 1981, p. 147).

Na sexta morada acontece uma espécie de arrebatamento, onde a alma percebe, mesmo fora da experiência da oração, ser atingida por alguma palavra de Deus:

Do íntimo da alma onde se acha, ele faz crescer a fagulha de que já falamos. Abrasando-se toda, como uma fênix, a alma ressurgue com vida nova. [...] Assim purificada, o Senhor a une consigo, sem que ninguém o entenda, senão eles dois. A própria alma não entende, de forma a podê-lo explicá-lo depois, embora não esteja privada das faculdades interiores. Este arroubamento não é como um desmaio ou outro acidente semelhante, em que nada se percebe nem interior nem exteriormente” (JESUS, 1981, p. 160).

Geralmente acontecem quando Deus quer revelar a ela alguns segredos e eles lhe ficam de tal forma na memória que jamais consegue esquecê-los. São momentos tão intensos que dão a impressão de que o espírito sai do corpo, não podendo a alma dizer se está nele ou não. “Parece-lhe que toda inteira, foi transportada a outra região muito diferente desta em que vivemos” (JESUS, 1981, p. 172). Nesta experiência de êxtase Deus comunica-se diretamente a alma e infunde-lhe o desejo de servir unicamente a Deus e fugir de todas as coisas que não a direcionam a este fim.

Na sétima morada, a alma já foi tomada sobrenaturalmente como esposa. “Antes de consumir o matrimônio espiritual, a introduz em sua morada, que é a sétima” (JESUS, 1981, p. 228). Segundo Teresa será nesta sétima morada que acontecerá à reconciliação, não somente com a vida, mas também com a humanidade. É o local e o momento no qual a esposa recebe o beijo do amado. É também onde a corça é saciada pela água e a paz acontece, lugar da presença total de Deus. É também onde ela experimenta a felicidade completa que se estabelece na presença, em plenitude, do Dono e habitante principal do castelo. É segundo Edith Stein a companhia Divina que jamais abandonará a alma.

Segundo Bonaventure, a sétima morada representa o centro, que pode também significar a casa de cada um. “Aqui, na última das moradas, passa-se de outra maneira. Nosso bom Deus quer tirar-lhe as escamas dos olhos” (JESUS, 1981,

p. 230). É o Senhor quem introduz a alma nesta morada, o centro mais profundo dela mesma e, ali estando, cessam os movimentos ordinários das faculdades e da imaginação, de modo que a alma fica pacificada. Chegada neste ponto do castelo, a alma não mais estará sujeita aos conflitos das moradas precedentes. É um estado no qual ela não sente nem alegria e nem os gostos. Vive a constante presença do Amado e tal presença lhe basta e sacia.

No entanto, estabelece-se ali o que a santa denomina de matrimônio espiritual, realidade da união misteriosa que somente pode ser realizado neste centro mais íntimo. As portas nesta morada estão abertas:

Como apareceu aos apóstolos – fechadas as portas – e lhes disse: ‘Pax Vobis!’. É uma graça tão sublime que, num instante, Deus comunica à alma! Não sei a que compará-la. É intensa a felicidade de que se sente inundada! Parece querer, o Senhor, naquele momento, manifestar à alma a glória do céu, de um modo mais elevado que em nenhuma outra visão ou gosto espiritual (JESUS, 1981, p. 235-236).

Edith Stein, por sua vez, faz questão de evidenciar os profundos efeitos que esta união proporciona para a alma (1998b, p. 436-437). Segundo ela os efeitos são os seguintes:

O primeiro é um esquecimento de si. Encontra-se de tal forma transformada, que não mais se reconhece. “não se lembra de que haverá céu para ela, nem vida, nem honra, porque se emprega inteiramente em promover a glória de deus” (JESUS, 1981, p. 242). Não possui pretensões em ser coisa alguma. “prefere ser tida em nada, exceto quando entende que de algum modo contribui para aumentar um pouquinho a honra e glória de Deus. Para esse fim, de muito boa vontade sacrificaria a vida” (JESUS, 1981, p. 243). Salienta a necessidade de a pessoa não se descuidar dos seus afazeres básicos, como comer e dormir, bem como de cumprir para com as obrigações de seu estado. Trata-se, segundo Teresa, de disposições interiores sempre mais necessárias;

O segundo efeito é um grande desejo de padecer. Entretanto, sem inquietações que eram próprias de outros tempos. “Uma alma chegada a este ponto tem ânsias tão extremas de que nela se cumpra a vontade de Deus, que acha bem tudo quanto sua majestade faz. Se quiser lhe mandar padecimentos – sejam bem vindos! Se não quiser, não fica desconsolada como antes” (JESUS, 1981, p. 243). Possui enorme desejo de servir, contribuindo assim para a glória de Deus. Havendo possibilidade, se fadiga a fim de lucrar uma só alma para o céu.

Para Santa Teresa na sétima morada vive-se um grande desapego de todas as coisas. A única vontade que permanece nas almas é a de estarem ocupadas exclusivamente com Deus. Neste estágio, não existem mais as securas e os sofrimentos interiores. “Há, pelo contrário, uma contínua lembrança de Nosso Senhor e tal afeto por ele, que desejariam ocupar todo o tempo em seus louvores. Quando se distraem, o mesmo Senhor as desperta do modo acima dito” (JESUS, 1981, p. 245). A alma encontra-se num estado de quietude quase contínua e tem certeza que procede de Deus.

Bonaventure evidencia que para Santa Teresa, é na sétima morada que a “alma se pacifica se harmoniza e encontra repouso, longe de todas as lutas; ela torna-se semelhante a Deus, se diviniza e goza de um bem aventurado repouso” (1996, p. 114). Segundo Mestre Eckhart, é a realidade na qual “o homem exterior pode estar ativo, enquanto que o homem interior permanece totalmente livre e inalterado” (2006, p. 154).

Portanto, empenhada no destino do caminhar avançando para cada uma das moradas, paulatinamente a alma vai sofrendo os processos de purificação e crescimento, ou seja, de uma maior aproximação com o habitante principal do castelo. Neste processo, o ego vai conquistando sempre mais a liberdade para conviver, arriscar-se, confrontando com sua sombra, tornando-se, assim, o caminho em contínua transformação, até a aproximação com a totalidade do seu centro, o *Self*. Ao explorar este caminho e na tentativa de fazer uma aproximação entre a realidade psicológica e a espiritual, Bonaventure conclui:

Na simbologia do castelo e das moradas, o centro é “a última morada”, “a morada principal”, “a sétima morada”, “a morada superior”, “a morada interior”, “o lugar sagrado”, “o compartimento do rei” ou “palácio do rei”, “o templo de Deus”, “o tabernáculo de Deus”, “o celeiro do Senhor” e o “subterrâneo místico” (BONAVENTURE, 1996, p. 75).

Certamente que entre elas não exista uma profunda identidade, mas a analogia é tal, a ponto de não se poder negar. É de grande importância ilustrativa a utilização das imagens do castelo e das moradas, por meio das quais Teresa de Ávila pode mostrar não somente a realidade, mas também a complexidade da alma. E não somente a sua complexidade, mas ainda toda a pluralidade de expressões no acontecer da vida.,

Como Teresa de Ávila viveu de perto a realidade judaica cristã, pode-se também comparar as moradas com as fases desta mesma religião. Dessa forma as pessoas que se encontram fora do castelo poderiam ainda ser comparadas ao estado do homem após a queda, momento em que passa a viver “no caos, na confusão, na completa ignorância, na obscuridade, na estupidez, na bestialidade e na inconsciência” (BONAVENTURE, 1996, p. 99). Assim estando, a vida se sujeita ao espaço comum das leis da natureza, ou seja, torna-se sujeito das determinações do corpo que são gestadas pelos instintos, pelo meio social e suas determinações, pelas influências parentais, enfim dissolve-se e massifica-se. Não obstante, volta à condição do “homem terrestre que vive à semelhança dos animais e longe da unidade paradisíaca” (BONAVENTURE, 1996, p. 99).

Finalmente, compara-se o homem das primeiras moradas em seu desenvolvimento interior, àquele que atinge certo grau de conhecimento de si próprio, de modo particular de sua vida instintiva, bem como de sua relação com o mundo. É o início do despertar de si mesmo para as realidades mais profundas e, graças a esta tomada de consciência, lhe é possível adentrar nas realidades obscuras, instintivas e até mesmo demoníacas, de forma adquirir certa autonomia. Ainda, é em torno de um sistema de valores, que nestas primeiras moradas o eu vai se formando à imagem do centro. É ali que a crisálida constrói seu casulo para morrer e ressurgir na condição de borboleta. É ali também que o ego ou o eu, se fortalece a fim de tornar-se um forte combatente, um herói que almeja pela conquista do tesouro da própria individualidade. Por essa razão, é necessário que ele seja capaz de efetuar a integração com as forças instintivas ou demoníacas existentes dentro de si. Assim sendo, estará capacitado para tomar posse do reino, simbolizado pela imagem do centro da alma, “a fim de viver a imagem de Cristo e desse modo reencontrar a sua unidade original. Ora, todo o desenvolvimento se desenrola em torno da vida do Cristo, nosso modelo e protótipo da vida humana” (BONAVENTURE, 1996, p. 99).

Vista a partir deste centro (Cristo), a existência transparece com uma nova luz, onde ali se pode descobrir que tudo procede de Deus ao mesmo tempo em que Nele tudo encerra. Ali tudo se confunde com a sua divindade e com o seu eterno brilho. “É, então, através da experiência do centro que o homem é chamado a fazer para ultrapassar sua condição terrestre, que ele descobre a imanência divina em si

mesmo o que lhe dá igualmente abertura para a transcendência” (BONAVENTURE, 1996, p. 101).

Ressalta-se que o centro transcende o eu. É a morada de Deus na alma, o palácio da mais formosa e de maior envergadura e formosura, sendo ao mesmo tempo a razão na e pela qual a pessoa humana e todas as criaturas existem. Assim entendidas, as diversas salas e moradas do castelo da alma, trazem presentes as mais variadas situações da condição da existência humana em seus diversos estágios e que, aos poucos, vai sofrendo um processo de profunda humanização e, na medida em que se humaniza, vai conseqüentemente se divinizando.

Segundo Stein o objetivo de Santa Teresa ao descrever a simbologia do Castelo Interior é desenhar o castelo da alma como casa de Deus e tornar compreensível o que a própria Santa teria experimentado a respeito do chamado e da atrativa de Deus para com a alma humana, evitando que se desviasse caindo na exterioridade e conduzindo-a para a realização de sua própria vocação que é a união dela no centro interior dela (STEIN, 1998b, p. 438). Isso acontece porque a alma, enquanto espírito e imagem do Espírito de Deus possui a missão de apreender todas as coisas criadas, a ponto de conhecê-las e amá-las. Assim procedendo, poderá compreender a própria vocação, realizando-a de forma adequada. Entrar em contato profundo consigo mesma, equivale a uma aproximação gradativa de Deus. As transformações interiores, impulsionam a alma ao autoconhecimento genuíno, suscitado pelo descobrimento contínuo do mundo interior fazendo com que a alma abandone “a falsa imagem do próprio eu” (STEIN, 1998b, p. 440), que muitas vezes é baseada na imagem feita pelos outros. Com isso a alma forma-se à partir de dentro e perde o caráter deteriorado, abrindo-se cada vez mais à realidade do próprio ser.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre a experiência religiosa do ser humano, realizado a partir das autobiografias e dos escritos dos autores Carl Gustav Jung e Edith Stein nos conduziu a perceber que há um fio condutor comum entre suas teorias: ambos tratam da alma, preocupam-se com a questão da interioridade e apresentam uma imagem do ser humano. Embora cada um tenha percorrido um caminho diferente para chegar a compreender as características deste elemento profundo que é o núcleo da alma, Edith Stein pela via da mística e Jung pela via da psicologia analítica, ambos nos oferecem uma reflexão sobre o desenvolvimento das capacidades tanto psíquicas quanto religiosas do ser humano.

Em relação à temática religiosa, a intenção de Jung não consistiu em sustentar discussões metafísicas e filosóficas acerca de Deus. Para ele Deus não foi objeto da investigação e nunca especulou sobre o tema<sup>115</sup>. Percebeu aspectos positivos na religião em toda a gama de sua simbologia, dentre os quais se destaca o evento da cruz. Como terapeuta, evidenciou que elementos religiosos como formulações dogmáticas, doutrinárias e teológicas, por exemplo, são concretizações de movimentos profundos da psique rumo a um amadurecimento humano. Viu na religião a possibilidade de relação dialógica do encontro entre ego e Si-Mesmo, uma metáfora da ligação do ego com o arquétipo central.

Desde a infância a questão religiosa se tornou para Jung um elemento central. Aos dez anos a ideia de Deus lhe interessava e quando rezava sentia certa satisfação (1975a, p. 38). O fato de ter sido filho de pastor e o emergir de alguns sonhos, também o auxiliaram nesta aproximação (JUNG, 1975a, p. 24-25). Em relação a alma considerou-a como um dado da experiência, uma presença existencial a si mesmo no seu relacionamento com o mundo. Embora sendo individual, é realidade objetiva. Pela observação empírica “foi possível a ele descobrir progressivamente a lógica interna da formulação dos processos e o fim destes processos se fundamentaram no arquétipo do Self ou Si-Mesmo” (BONAVENTURE, apud JUNG 1975a, p. 6)

---

<sup>115</sup> Na leitura dos textos de Jung percebe-se o seu extremo cuidado para não ultrapassar seu objeto de estudo: a psique, suas leis e mecanismos de funcionamento. Todo o esforço da psicologia junguiana, também no tocante às investigações no campo religioso, foi marcado pela profunda intuição e pelo rigor acurado científico.

Em Edith Stein a experiência religiosa tem relação com os traços de Deus deixados no interior da alma. Na obra *A Estrutura da Pessoa Humana* afirma que possuir uma alma equivale a possuir um centro interior para o qual converge e do qual brotam todos os elementos. É o lugar do movimento contínuo e onde a alma exerce a sua liberdade. A alma fala por meio do corpo vivente cuja função é servir de mediador de suas manifestações. Evidencia a existência de uma estrutura comum em todos os seres humanos, sendo que estes se diferenciam pela forma com que cada um ativa os referidos conteúdos. Para Ales Bello, "potencialmente, todos têm a mesma estrutura, seja do ponto de vista psíquico, seja do ponto de vista espiritual" (2006, p. 50). Faz-se notar também que a percepção da distinção entre as dimensões psíquica e espiritual é necessária para compreender o comportamento do ser humano, que "não é totalmente comandado pela dimensão psíquica, por isso pode e deve ativar também a dimensão espiritual" (ALES BELLO, 2006, p. 54). Por meio da análise fenomenológica Edith Stein mostra-nos a complexidade do ser humano e indica-nos que a passagem do reconhecimento das capacidades próprias da pessoa à sua realização ou atualização, não está determinada simplesmente pelo estado psíquico momentâneo ou marcada pela dependência da história de vida, mas é determinado também pelo núcleo da personalidade que impõe ao desenvolvimento certo ritmo e marca (STEIN, 1999, p.123).

Edith Stein ao ingressar em ambiente católico pôde aprofundar ainda mais a análise a respeito do ser humano levando em conta os dados provenientes da antropologia cristã. Procurará, portanto, à luz da Revelação compreender os vestígios da Trindade no espírito humano. Posicionou-se quanto às visões de mundo e as metodologias existentes, dentre elas a psicologia. Demonstrou que a negação da semelhança pode levar à não aceitação e inclusive ao ódio pelo diferente. Para ela, além das diferenças psíquicas e culturais, há uma humanidade comum e somente é possível acolher o outro, que é diferente e estranho, quem chega às dimensões profundas e aceita tais diferenças. Tal acolhimento é acompanhado pelo reconhecimento da semelhança, o que implica também uma atitude moral e ética. Ainda que o outro seja diferente e estranho a mim a ponto de me incomodar, ele é um ser humano como eu. É um reconhecimento que somente a empatia ou entropatia pode proporcionar. A entropatia é vista por ela como o reconhecimento da alteridade que possibilita perceber no outro a existência de algo semelhante a si. É uma categoria fundamental.

Para a autora, dentre os pensadores cristãos nenhum como Santo Agostinho pensou em si mesmo tão profundamente ao elaborar o relato de suas próprias vivências. Ao afirmar que “na interioridade do ser humano habita a verdade”,<sup>116</sup> percebe-se que não é a realidade do simples ser em sua finitude, mas é a realidade do Ser eterno escondida na fragilidade de outro ser. É esta a verdade que encontra todo aquele que se dispõe a penetrar profundamente na sua interioridade. “A alma conhece a si mesma e assim, em si mesma, conhece Deus”.<sup>117</sup> O conhecimento de si, segundo Agostinho, passa pelo reconhecimento desta alteridade, pois é sob a luz divina que o ser humano pode reconhecer o seu próprio rosto. Essa evidência se contrapõe ao ceticismo existente que apregoa um conhecimento puramente natural.

Percebe-se que do ponto de vista antropológico é justo reafirmar a posição de Edith Stein (2000) segundo a qual a diferença entre a antropologia cristã e aquela posição adotada pela psicologia profunda, refere-se justamente à questão da imagem do homem. A psicologia profunda concebe a “imagem de um ser humano decaído, considerado de modo estático e a-histórico”,<sup>118</sup> e deixa de lado os aspectos da sua redenção. Já a antropologia cristã tem uma imagem do ser humano que foi indicada a partir das verdades reveladas, ou seja, a imagem do ser humano encontra-se escondida na humanidade de Cristo, pois em Cristo se revela o melhor de nós mesmos.

Para Ales Bello, Jung aprofunda uma dimensão que pode ser comparada com o subsolo. Este exerce uma atividade de controle e direcionamento, de forma que a partir daí pode se abrir um grande espaço para a dimensão espiritual. Em Jung a dimensão espiritual também é contemplada, embora não a tenha denominado espírito, uma vez que concebe a dimensão religiosa inerente à dimensão psíquica. “É como se Jung atribuísse à psique aquilo que é psíquica e espiritual ao mesmo tempo, não distinguisse os dois níveis, não reconhecesse a autonomia do nível espiritual”, assim como feito por Edith Stein (ALES BELLO, 2006, p. 55). Seu trabalho de individuação consiste em acessar o inconsciente a fim de trazer seus conteúdos à consciência, tornando possível a sua integração. O interesse da Psicologia Analítica está voltado para realidade da psique, isto é, para o conjunto

---

<sup>116</sup> “Nell’interiorità dell’essere umano abita la Verità” (STEIN, 2000, p. 48). (Tradução nossa).

<sup>117</sup> “L’anima conosce se stessa e così, conosce Dio” (AGOSTINHO, apud STEIN, 2000, p. 48). (Tradução nossa).

<sup>118</sup> “l’immagine dell’uomo decaduto, considerato in modo statico e astorico” (STEIN, 2000, p. 49). (Tradução nossa).

dos processos psíquicos, conscientes e inconscientes, compreendidos como um complexo determinado e limitado de funções que poderia ser caracterizado melhor como personalidade. Por outro lado cresce o interesse em estudar a relação entre a dimensão da psique e a dimensão do espírito e, assim, diversos estudiosos junguianos procuram pôr em evidência a dimensão que os fenomenólogos classificam como a atividade do espírito.

É característica da personalidade de Edith Stein a integração e harmonia completa entre o pensar e o viver, entre fé e razão, entre as construções filosóficas e teológicas, entre a experiência judaica e cristã. Sendo judia ama seu povo e percebe que, com a instauração do novo regime, os judeus participam da mesma sorte de Cristo. Trouxe em sua vida uma síntese dramática para a história, abrindo “caminhos de relação e de comunhão em âmbitos e níveis diferentes, mas em pontos nodais da experiência humana, cristã, eclesial, inter-religiosa” (GHINI, 1998).

Outro dado relevante foi a comemoração do quarto centenário do nascimento de São João da Cruz, momento em que ela atende ao pedido de seus superiores e escreve sua obra comemorativa *A Ciência da Cruz*. A realidade do centro da alma perpassa todas as suas obras, mas é neste momento que ganha nova envergadura, pelo fato de tratar-se não de uma teoria, mas de uma ciência da Cruz. Assim entendida, anuncia uma verdade viva, semeada na alma cujas raízes crescem, dando a esta uma característica particular que configura também a concepção que faz do mundo e de Deus.

Manteve a abertura intelectual ao acolher as indicações de Santa Tereza D'Ávila e de São João da Cruz, ampliou o horizonte de compreensão da alma humana, a partir das experiências religiosas identificou que estas ativam de forma específica a estrutura da pessoa. Tendo analisado as descrições das experiências místicas identifica suas características essenciais que são a necessidade da abertura do eu para percorrer o caminho da interioridade e liberdade para acolher a iniciativa da parte do Outro que busca uma comunicação direta.

A vivência mística, assim como é descrita por santos como Santa Tereza D'Ávila ou São João da Cruz, oferece uma contribuição muito precisa no que se refere à experiência religiosa e à individuação humana. Edith Stein percebeu que o eu pode se voltar para sua interioridade, identificando diversas vivências e diferentes graus de profundidades e que estas podem ocupar na alma, um lugar mais central e outros mais superficiais ou periféricos. Neste sentido o centro transcende o eu. É a

morada de Deus na alma, o palácio da mais formosa e de maior envergadura e formosura, sendo ao mesmo tempo, a razão na e pela qual a pessoa humana e todas as criaturas existem. Assim entendidas, as diversas salas e moradas do castelo da alma, trazem presentes as mais variadas situações da condição da existência humana e mostram o processo de transformação da pessoa que, na medida em que se humaniza, vai conseqüentemente se divinizando.

A aproximação com a experiência mística permitiu compreender a unidade da pessoa e de sua estrutura sob o ponto de vista cristão. A interação e a percepção da distinção entre alma e espírito permitiu considerar elementos que foram rejeitados pela psicologia do século XX e cuja divisão Jung também não faz. Permitiu ainda recuperar o reconhecimento da alma humana como categoria central na compreensão antropológica, entendida como possibilidade do eu de se mover na sua interioridade e nela ocupar um lugar central dinâmico. É a partir desta condição que ele emite juízos e toma decisões de maneira pessoal, doa-se incondicional e de forma personalizada. Sua comunicação parte deste centro, onde a gama de possibilidades é ativada a partir de um encontro imediato e pessoal com o Outro, que ali habita também de forma total e incondicional e não pelos conteúdos inconscientes, como acena a psicologia.

Considera-se ainda, que este encontro com o centro é fundamental e determina a forma com a qual o ser humano vai também de encontro com as situações de morte que a vida lhe apresenta. No caso de Edith Stein, percebe-se que não se deixa tomar pelo desespero diante da crueldade das circunstâncias impostas pelo ambiente nazista. Profundamente convicta da sua missão, encontrou o seu lugar mesmo em meio do desespero humano. À exemplo de Cristo na cruz, posicionou-se em atitude de compaixão e devoção para com os que estavam ao seu redor e sofriam as mesmas condições. Estando de posse de seu centro, meta e fim do processo de individuação, lhe foi possível enfrentar os acontecimentos do mundo sem que estes viessem determinar o seu estado interior e nem recuar diante da possibilidade da entrega de sua vida.

Portanto, considera-se que o processo de individuação considerado como vivência religiosa e de modo particular, quando percorrido pela experiência mística, constitui-se numa dialética entre procura e encontro. Nele estão presentes atividade e passividade, onde o eu e o Outro se empenham na atitude de encontrar e ser encontrado, o que ativa e dinamiza positivamente toda a estrutura do ser humano,

que por sua vez, contagia os espaços nos quais está inserido. Ancorada no amor, a alma encontra a paz na sua verdadeira morada, lugar do encontro em que Amado e amante podem habitar na recíproca doação de si. E onde a paz habita, a vida acontece e floresce em toda a sua abundância, num processo constante de decantação criativa.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 5.1. Obras de Carl Gustav Jung

JUNG, Carl Gustav. **A Natureza da Psique**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias Sonhos e Reflexões**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975a.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos sobre Psicologia Analítica**. OC. Vol. VII. Petrópolis: Vozes, 1975b.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos sobre Psicologia Analítica**. OC. Vol. VII. Petrópolis: Vozes, 1978a.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978b.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1978c.

JUNG, Carl Gustav. **A Vida Simbólica**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

JUNG, Carl Gustav. **A dinâmica do inconsciente**. Vol. VIII. Petrópolis: Vozes, 1984.

JUNG Carl. Gustav. **Símbolos da transformação**. Vol VI. Petrópolis: Vozes, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Aion. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. OC. Vol. IX/2. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Alquimia**. OC. Vol XII. Petrópolis: Vozes, 1991a.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos**. OC. Vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1991b.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação na missa**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1991c.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia em Transição**. OC. Vol X. Petrópolis: Vozes, 1993.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Vol IX/1. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **O Eu e o Inconsciente**. OC. vol VII/2. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Vol IX/1. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

JUNG, Carl Gustav. **O Processo de Individuação.** In Jung Et Al. **O Homem e Seus Símbolos.** 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002b.

JUNG, Carl Gustav. **Cartas 1906-1945.** VOL.II. Vozes: Rio de Janeiro, 2002c.

JUNG, Carl Gustav. **Fundamentos da Psicologia Analítica.** 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2003a.

JUNG, Carl Gustav. **Cartas 1956-1961.** VOL.III. Vozes: Rio de Janeiro, 2003b.

JUNG, Carl Gustav. **O Desenvolvimento da Personalidade.** 9 ed. Petrópoli: Vozes, 2006.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos.** OC. Vol. VI. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

## 5.2. Obras de Edith Stein

STEIN, Edith. **La scelta de Dio. Lettere 1917- 1942.** Roma: Città Nuova, 1973.

STEIN, Edith. **Essere finito e Essere Eterno.** Per una elevazione dell'essere. Roma: Città Nova, 1988a.

STEIN, Edith. **A ciência da cruz: estudos sobre São João da Cruz.** São Paulo: Edições Loyola, 1988b.

STEIN, Edith. **Los Caminos del Silencio Interior.** Introducción, Traducción y notas de Andrés Bejas y Sabine Spitzlei. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1988c.

STEIN, Edith. **Cartas a Roman Ingarden.** Traducción e Introducción de Jesus M. Garcia Rojo. Notas de Amata Neyer y Jesus Garcia Rojo. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991.

STEIN, Edith. **Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili.** Roma: Città Nuova, 1992a.

STEIN, Edith. **L'empatia di Edith Stein.** A cura di Michele Nicoletti. 2 ed. Milano. Italia: Franco Angeli, 1992b.

STEIN, Edith. **Scientia Crucis.** Studio su S. Giovanni della Croce. Beata Edith Stein. Teresa Benetta della Croce. Roma: Edizioni OCD, 1996a.

STEIN, Edith. **Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascención al sentido del ser.** Trad. de Alberto Pérez Monroy. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996b.

STEIN, Edith. **Psicologia e Scienze dello Spirito. Contributi per una fondazione filosofica.** Roma: Città Nuova, 1996c.

STEIN, Edith. **Cómo Llegué al Carmelo**. Con aclaraciones y complementos de Maria Amata Neyer. Madrid: Ede, 1998a.

STEIN, Edith. **Obras Selectas**. 2 ed. Burgos: Monte Carmelo, 1998b.

STEIN, Edith. **A Mulher sua missão segundo a natureza e a graça**. Trad. Alfred J. Keller. Bauru: EDUSC, 1999.

STEIN, Edith. **La Stuttura della Persona Humana**. Presentazione di Ângela Alles Bello. Roma: Città Nuova, 2000.

STEIN, Edith. **Introduzione alla filosofia**. Tradução de M. A. Pezella. 2 ed. Roma: Città Nuova, 2001a.

STEIN, Edith. **Lettere a Roman Ingarden – 1917-1938**. Tralio Costantini ed Erika Schulze Costatini. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001b.

STEIN, Edith. **Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere**. Prefazione di Angela Ales Bello. Roma: Città Nova, 2003.

STEIN, Edith. **Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici**. OC. Vol I. Roma: Città Nuova, 2007a.

STEIN, Edith. **La mística della Croce. Scritti spirituali sul senso della vita**. Roma: 8 ed, Città Nuova Editrice, 2007b.

### 5.3. Comentários e literatura crítica

ALES BELLO, Angela. Introduzione In: STEIN, Edith, **Natura Persona Mistica**, Roma: Città Nuova, 1997.

ALES BELLO, Angela. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Tradução de A. Angonese. Bauru: EDUSC, 1998

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein. La passione per la verità**. Messaggero di Sant'Antonio. Editrice: Padova, 2003a.

ALES BELLO, Angela. **L'universo della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edithe Stein, Hedwig Conrad-Martius**. Pisa: Edizioni EST, 2003b.

ALES BELLO, Angela, Philippe Chenaux. **Edith Stein e il Nazismo**. Roma: Città Nuova, 2005.

ALES BELLO, Angela. **Introdução à fenomenologia**. Tradução Ir. Jacinta Turolto Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: EDUSC, 2006.

ALES BELLO, Angela. **Il sacrificio e la Croce**. In Filosofia e Teologia. Revista quadrimestrale. Roma: Edizioni Scientifiche Italiana, I/2008, p.112-138.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein e dell'armonia. Ezistenza, Pensiero, Fede.** Roma: Edizioni Studium, 2009.

ALES BELLO, Angela. in **Il percorso intellettuale di Edith Stein.** A cura di Mobben Shaid e Francesco Alfieri, Bari: Ed. Giuseppe Lterza, 2009, p. 8-24.

ÁVILA, Teresa de. **Castelo Interior.** Tradução das Carmelitas descalças do Convento de Santa Teresa, RJ. Segunda edição crítica de Frei Silvério de Santa Teresa, OCD. São Paulo: Paulinas, 1984.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: mínima sacramentalia.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

BONAVENTURE, Léon. **Psicologia e Vida Mística.** Petrópolis: Vozes, 1975.

BONAVENTURE, Léon. **Psicologia e Vida Mística.** 2 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

BOLIVAR, A. **Profissão professor: o itinerário profissional e a construção da escola.** Bauru: EDUSC, 2002.

BOROBIO, Dionísio. **A Celebração na Igreja I: Liturgia e sacramentologia fundamental.** São Paulo: Loyola, 1990.

BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico.** Petrópolis: Vozes, 1992.

BRYANT, Christopher, **Jung e o Cristianismo.** São Paulo: Loyola, 1996.

CAMPELLI, E. **L'uso dei documenti e delle storie di vita nella ricerca sociológica.** Roma: Elia, 1977.

CHAUVET, Louis Marie. **Du symbolique au symbole: Essai sur les sacrements,** Paris, 1979.

CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa.** 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

DURANT, Gerard. **L'immaginazione simbólica.** Milano, 1977.

ECKART, Mestre. **O Livro da Divina Consolação.** 6 ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano – A essência da Religião.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EDINGER, Edward F. **Ego e Arquétipo.** São Paulo: Cultrix, 1972.

FELDMANN, Christian. **Edith Stein Judia, Atéia e Monja**. Bauru: EDUSC, 2001.

FERNANDES, Marcio Luiz. **As reflexões de Conrad-Martius e Edith Stein sobre as ciências humanas e as ciências da natureza** In: SANCHES, Mario Antonio, Criação e Evolução: diálogo entre teologia e biologia, São Paulo: Ave-Maria, 2009.

GRINBERG, Luiz Paulo. **Jung o Homem Criativo**. 2 ed. São Paulo: FTD, 2003.

GHINI, Emanuela. Edith Stein: **ebrea, filósofa, carmelitana, martire**. Osservatore Romano, 13 settembre 1998.

HARK, Helmut (Org.). **Léxico dos Conceitos Junguianos Fundamentais**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

HOPCKE, Robert. H. **Guia para a Obra Completa de C. G. Jung**. Perópolis: Vozes, 2011.

HUBERT Lepargneur; SILVA Dora Ferreira da. **Tauler e Jung: o caminho para o centro**. São Paulo: Paulus, 1997.

INGARDEN, Roman. Il problema della persona umana: profilo filosofico di Edith Stein. Il Nuovo Areopago, n. 21 (1987), Bologna.

JESUS, Santa Teresa de. **Castelo Interior ou moradas**. Tradução das Carmelitas descalças do Convento de Santa Teresa, RJ. Segunda edição crítica de Frei Silvério de Santa Teresa, OCD. São Paulo: Paulinas, 1981.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica em forma de "Motu Proprio" para a proclamação de Santa Brígida da Suécia, Santa Catarina de Sena e Santa Benedita da Cruz co-padroeiras da Europa**. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe_po.html). acesso em 23/05/2011.

JOHNSON, Robert, Rulh Jerry. **Magia Interior. Como dominar o lado sombrio da psique**. São Paulo: Mercury, 2005.

LAUFER, Albertina. **Arremates da Saudade**. Curitiba: Araucária Cultural, 2012.

LESSA, Elvina Maciel. **Tipos Psicológicos de Jung**. <http://www.symbolon.com.br/artigos/tipospsi.htm>, acesso em 08|10|2011.

LYRA, Sonia Regina. **Nunca mais quero me sentir vulnerável**. Curitiba: Lyra Editorial, 2001.

LYRA, Sonia. **Jung Leitor de Nietzsche-acerca da morte de Deus**. Ichthys: Curitiba, 2012.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein: un prólogo filosófico**. Roma: Edusc, 2010.

MANGANARO, Patrizia. **L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mística cristiana**. Roma: OCD, 2006.

MANGANARO, Patrizia. Comunità e comunione mística, in: ALES BELLO, Angela; PEZZELLA, Anna Maria (edd.), **Edith Stein: comunità e mondo della vita, società, diritto, religione**. Roma: Lateran University Press, 2008.

MASSINI, Marina. **A fonte autobiográfica como recurso para a apreensão do processo de elaboração da experiência na história dos saberes psicológicos**. *Memorandum*, 20, 2011, p. 11-30. <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/massimi05>. Acesso em 24/06/2012.

MATA, Dulcinéa R. Monteiro. **Jung e o Cinema. Psicologia Analítica através dos filmes**. Curitiba: Juruá, 2012.

MIRIBEL, Elizabeth de, **Edith Stein. Como ouro purificado pelo fogo**. Tradução da Profa. Maria do Carmo Wollny. Aparecida: Santuário, 2000..

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Sinodal: São Leopoldo, 2007.

PERETTI, Clélia. **Edith Stein e as questões de gênero: perspectiva fenomenológica e teológica**. Orientadora Valburga Schmiedt Streck; co-orientadora Angela Ales Bello. – São Leopoldo : EST/PPG, 2009, 302 f. (Tese de Doutorado em Teologia. Escola superior de Teologia programa de Pós-graduação em Teologia: São Leopoldo, 2009).

PIERI, Paolo Francesco. **Dizionario Junghiano**. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

PIERI, Paolo Francesco. **Dicionário Junguiano**. Petrópolis: Vozes, 2002.

RAMOS, D. G; MACHADO, P. P. "Consciência e Evolução". Viver Mente&Cérebro. Edição Especial. Nº 2. **Jung. A Psicologia analítica e o resgate do sagrado**. Coleção Memória da Psicanálise. Duetto Editorial, p. 43-45.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ROTH, Wolfgang. **Introdução à Psicologia de C. G. Jung**. Trad. de Edgar Orth e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

SAMUELS, A.; SHORTER, B. e PLAUT, F. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SANFORD, John A. **Os Perceiros Invisíveis**. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTOS, Sandra Regina. **Jung, Um caminhar pela psicologia analítica**. Rio de Janeiro: Wak, 2008..

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Allhambra, 1981.

SPIRITU SANCTO, Teresia Renata de. **Edith Stein**. Morcelliana: Brescia, 1959.

STEIN, Muray. **Jung o Mapa da Alma**. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

TAMAYO, Juan José. **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009.

TUROLO, Jacinta Garcia. **Edith Stein e a Formação da Pessoa Humana**. 2 ed. São Paulo: Loyola, sd.

TUROLO, Jacinta Garcia. **Em nome de Deus – Em nome da Igreja – Em nome da Humanidade**. Bauru: EDUSC, 1998.

WINCKEL, Erna Van de. **Do Inconsciente a Deus**. São Paulo: Paulinas, 1985.

VOLTO SANTO, Maria Cecilia del. **Edith Stein. Un'ebrea testimone per la verità**. La vicenda interiore de Teresa Benedetta della Croce. Milano: Edizioni San Paolo: 1995.

VON FRANZ, Marie Louise. **Carl Gustav Jung. Seu mito em nossa época**. São Paulo: Cultrix, 1992.

VON FRANZ, Marie Louise. **C. G. Jung: seu mito em nossa época**. Cultrix: São Paulo, 1997.

VON FRANZ, Marie Louise. **A sombra e o mal nos contos de fada**. São Paulo: Paulus, 2002.