

A intersecção entre religiosidade e psique na obra de Carl Gustav Jung: uma análise dos conceitos de símbolo, inconsciente coletivo e arquétipo

The intersection between religiosity and psyche in the work of Carl Gustav Jung: na analysis of the concepts of symbol, collective unconscious, and archetype

Gustavo Henrique de Freitas Coelho
Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia,
Minas Gerais, Brasil

Leonardo Ferreira Almada
Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia,
Minas Gerais, Brasil

Resumo

Este artigo analisa a intersecção entre religiosidade e psique na obra de Carl Gustav Jung, com foco nos conceitos de símbolo, inconsciente coletivo e arquétipo. Partindo da definição junguiana de religião como uma experiência do 'numinoso', analisamos como tais noções fundamentam a compreensão da religiosidade como expressão de estruturas psíquicas universais. O percurso inclui a contextualização da formação do pensamento de Jung, a resposta a críticas recorrentes - como as de que sua obra seria mística ou anticientífica - e a exploração da relação entre o inconsciente coletivo e a análise dos sonhos. Argumentamos que Jung oferece uma perspectiva integrativa, na qual a religiosidade emerge como manifestação profunda da psique, mediada por símbolos e arquétipos, superando as limitações do reducionismo materialista de sua época.

Palavras-chave: psicologia analítica; numinoso; experiência religiosa; inconsciente. psique.

Abstract

This paper examines the intersection between religiosity and the psyche in the work of Carl Gustav Jung, focusing on the concepts of symbol, collective unconscious, and archetype. Based on the Jungian definition of religion as an experience of the 'numinous', we analyze how these notions underpin the understanding of religiosity as an expression of universal psychic structures. The study contextualizes the development of Jung's thought, addresses recurring criticisms – such as accusations of mysticism or being unscientific – and explores the relationship between the collective unconscious and dream analysis. We argue that Jung offers an integrative perspective in which religiosity emerges as a profound manifestation of the psyche, mediated by symbols and archetypes, thereby transcending the limitations of the materialist reductionism of his time.

Keyword: analytical psychology; numinous; religious experience; unconscious. psyche.

Informações do artigo

Submetido em 10/11/2025
Aprovado em 16/11/2025
Publicado em 09/02/2026



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2026.v26n1.p58-79>



Esta obra está licenciada sob uma licença
Creative Commons CC BY 4.0

Como ser citado (modelo ABNT)

COELHO, Gustavo Henrique de Freitas; ALMADA, Leonardo Ferreira. A intersecção entre religiosidade e psique na obra de Carl Gustav Jung: uma análise dos conceitos de símbolo, inconsciente coletivo e arquétipo. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 26, n. 1, p. 58-79, jan./abril 2026.

1 INTRODUÇÃO

Para que possamos compreender algumas das posições sustentadas por Carl Gustav Jung (1875-1961) quanto à religiosidade, é essencial investigarmos alguns dos pressupostos epistêmicos e teóricos que fundamentam determinados conceitos a que recorreu para tanto, uma vez que a concepção de religiosidade de Jung está entrelaçada com suas teorias sobre (i) os símbolos, (ii) o inconsciente coletivo e (iii) os arquétipos - conceitos estes que, em linhas gerais, permeiam todos os seus trabalhos científicos. O estudo das manifestações religiosas e dos sonhos desempenha um papel vital não apenas na compreensão de como Jung pensa a estruturação dos aspectos mais profundos da *psique* humana, mas também em como compreende o arcabouço teórico e prático no campo da psicologia que passou a ser denominado de Psicologia Analítica. Portanto, não parece exagero afirmar que o estudo da manifestação e da experiência religiosa seja um dos temas mais caros a Jung e, ademais, uma das maiores influências desempenhadas pelo psicólogo nas gerações posteriores. Com efeito, no prefácio da edição alemã de *Psicologia e religião* (1940), se diz: “A problemática religiosa ocupa um lugar central na obra de C.G. Jung. Quase todos os seus escritos, especialmente os dos últimos anos, tratam do fenômeno religioso” (Jung, 1987, p. VII).

Antes de adentrarmos na discussão sobre o tema da religião na obra junguiana, é necessário definirmos o que ele entende por esse termo.¹ Na obra *Psicologia e religião* (1940), Jung define religião como uma observação conscienciosa do ‘numinoso’, termo usado por Rudolf Otto² para descrever (i) uma condição intrínseca do sujeito humano e (ii) uma experiência que transcende o controle racional e voluntário do indivíduo - característica comum

¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre o uso do termo ‘religião’ por Jung, Cf. Portela, Bruno de Oliveira Silva. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 46–61, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26743>

² Rudolf Otto (1869-1937) foi um teólogo luterano alemão, filósofo e erudito em religiões comparadas. Na obra *O Sagrado* (1917) apresenta a seguinte definição de ‘numinoso’: “O elemento de que estamos falando e que tentaremos evocar no leitor está vivo em *todas* as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião. [...] Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo ‘o numinoso’ [...]” (Otto, 2007, p. 38).

em todas as religiões, indicando uma espécie de regra universal na experiência religiosa. Ademais, esclarece que:

[...] com o termo 'religião', não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa (Jung, 1987, p. 10). [...] Como sou médico e especialista em doenças nervosas e mentais, não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*; do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatos que agem sobre ele e sobre seu estado geral (Jung, 1987, p. 11).

Dado que o uso comum do termo 'religião' pode levar a mal-entendidos, mormente se o associarmos a uma religião específica, é importante esclarecer essa distinção. Por conseguinte, privilegiaremos, neste trabalho, o uso de expressões como 'pensamento religioso' ou 'religiosidade'. Acreditamos que, ao utilizarmos essa terminologia substitutiva, tornamos mais explícita a visão de Jung, focada nas dinâmicas psicológicas universais subjacentes à religiosidade, sem que fique restringida a análise de um fenômeno psicológico a um sistema de crenças específico.

Realizada esta explicação inicial, também é preciso considerarmos que uma compreensão mais profunda de sua obra envolve uma análise dos elementos que desempenharam papéis significativos na formação de seu pensamento. Considerando que o seu trabalho abrange desde suas experiências e percepções ainda na infância sobre a religiosidade até seus estudos clínicos avançados, isto envolve o contexto familiar em que foi criado, os resultados de suas viagens e estudos sobre culturas orientais e ocidentais, as influências filosóficas e científicas, e o contexto intelectual da época. Todos estes fatores contribuíram para o desenvolvimento, expansão e enriquecimento de suas ideias sobre como a religião e a expressão religiosa estão conectadas e moldam a *psique* humana.

Portanto, iniciaremos este trabalho apresentando, ainda que brevemente, elementos relevantes desse contexto. Em seguida, discutiremos algumas críticas e incompreensões comuns à sua obra. Por fim, exploraremos os conceitos de símbolo, inconsciente coletivo e arquétipo e suas relações com a religiosidade, além da relação entre o inconsciente coletivo e a análise dos sonhos.

2 UM POUCO DE CONTEXTO

Carl Gustav Jung nasceu na cidade de Kesswi, Suíça, no ano de 1875. Filho de um pastor protestante, sua infância foi marcada por questões envolvendo a crença religiosa. Acompanhando seu pai aos sermões que pregava na comunidade local, já se questionava sobre a crença incondicional em uma figura antropomorfizada do divino (Jung, 2016).

Seu contato, primeiro com a filosofia grega, e posteriormente com o pensamento de filósofos como Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer, assim como seu conhecimento sobre religiões e tradições orientais, também desempenharam grande influência sobre sua postura diante do fenômeno religioso e posterior desenvolvimento de seu trabalho.

Já na fase adulta, no ano de 1902, defendeu sua tese de doutorado, *Zur psychologie und pathologie sogenannter occulter phaenomene* (*Sobre a psicologia e a patologia dos assim chamados fenômenos ocultos*), e em 1905 passou a ministrar aulas na Universidade de Zurique e a trabalhar na Clínica Psiquiátrica de Burghölzli. Embora nutrisse um intenso interesse em explorar mais a fundo a *psique* humana, desde o início de sua carreira sentia um profundo descontentamento com as limitações e superficialidades da prática psiquiátrica tradicional da época (Jung, 2016).

A partir de sua experiência em Burghölzli, Jung aprofundou seus estudos sobre a *psique*, desenvolvendo suas principais teorias sobre o inconsciente coletivo e os arquétipos ao observar que muitos dos sintomas e comportamentos dos pacientes refletiam padrões e símbolos universais. Esses estudos clínicos forneceram uma base empírica sólida para suas teorias e contribuíram significativamente para sua compreensão da religião como um fenômeno psicológico profundo, em que os símbolos religiosos funcionariam como expressões de realidades psíquicas internas e coletivas.

Seu primeiro contato com Freud ocorreu em 1907, marcando o início de uma intensa amizade e um prolífico intercâmbio científico na área da medicina psiquiátrica. No entanto, e como amplamente sabido, divergências sobre a estrutura da *psique*, o papel da libido (que Jung passou a chamar de 'energia

psíquica'), e sobre a origem, influência e papel do pensamento religioso na mente humana, levaram a uma ruptura entre eles.

Adepto da compreensão mecanista, materialista e positivista da ciência moderna, Freud atribuiu um aspecto puramente neurótico ao fenômeno religioso, ao considerar que “A religião, estágio necessário na evolução da humanidade, é uma neurose coletiva que os progressos da razão e da ciência estão fazendo retroceder” (Minois, 2014, p. 632).

De fato, uma característica do pensamento Iluminista, do qual Freud foi um adepto, é a promoção de um discurso científico que concebe a racionalidade como única e verdadeira fonte de conhecimento, interpretando o mundo natural e o psíquico segundo um conjunto de leis gerais e absolutas, o que despreza e exclui do âmbito científico quaisquer outras formas de apreensão e compreensão da realidade. Neste sentido, Jung descreve a situação em que se encontrava o campo da Psicologia de sua época como marcada por um materialismo científico e uma visão mecanicista da *psique*, que desconsideravam a profundidade dos fenômenos psíquicos para compreensão integral do ser humano.

Opondo-se à tradição psiquiátrica de sua época, a perspectiva proposta por Jung promove uma superação do paradigma materialista e positivista, reconhecendo que existem fenômenos experienciados e vivenciados pelos seres humanos aos quais a racionalidade instrumental da ciência não tem acesso. Isso ocorre porque a ciência, para validar o conhecimento, baseia-se em pressupostos como a observação objetiva e a reprodutibilidade da experiência.

No entanto, Jung argumenta que a *psique* humana consiste em um desses fenômenos que escapam ao alcance do método científico tradicional, porquanto se trata de um complexo e profundo campo de experiências subjetivas, simbolismos e processos inconscientes que não podem ser completamente compreendidos por meio de uma abordagem exclusivamente empírica e objetiva. A ciência, com sua ênfase na quantificação e na replicação, falha em capturar a natureza qualitativa e única das experiências psicológicas e religiosas.

A crítica de Jung ao positivismo está enraizada na crença de que a *psique* humana contém dimensões que vão além do que pode ser medido e observado empiricamente. Para ele, a religião e os símbolos são expressões

vitais dessas dimensões ocultas da *psique*, revelando verdades profundas sobre a natureza humana que a ciência convencional tende a negligenciar.

Assim, é possível notarmos que a trajetória de Jung, desde suas primeiras experiências pessoais até sua carreira profissional e pesquisas clínicas, revela uma continuidade em seu interesse pela interseção entre psicologia e religiosidade. Ao propor uma abordagem mais integrativa, que reconheça e valorize as contribuições tanto da ciência quanto da introspecção e da análise simbólica, Jung não está rejeitando a ciência, mas criticando suas limitações e buscando promover uma visão ampliada que abarca a complexidade total da existência humana, incluindo aspectos religiosos e simbólicos que escapam ao escrutínio científico tradicional. É em decorrência dessa abordagem que surgem as maiores incompreensões em relação à sua obra.

3 CRÍTICAS A JUNG: MÍSTICO, ANTICIENTÍFICO E ATEU³

Desde a infância, Jung percebeu que havia mais na *psique* humana do que a experiência individual poderia explicar. No entanto, ao propor, fundamentado em suas próprias experiências subjetivas⁴ e em sua prática clínica, a existência de um arquétipo nas profundezas de um inconsciente coletivo da *psique*, o qual nos é transmitido hereditariamente e que se manifesta por meio dos sonhos, acabou sendo taxado por muitos como místico. Suas ideias foram vistas por alguns críticos como inconciliáveis com o método científico rigoroso, com base no argumento, equivocado, de que suas teorias careciam de fundamentação empírica sólida e se afastavam da tradição científica da psiquiatria, sugerindo uma inclinação para a pseudociência⁵. Essas críticas

³ Mesmo após sua morte, Carl Gustav Jung continua sendo objeto de controvérsias. É comum a discussão, tanto de forma favorável quanto contrária, a sua classificação como ateu, místico e, em alguns casos, anticientífico. Sobre esta discussão, Cf. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry* (Henri F. Ellenberger, 1981), *Jung and the post-jungians* (Andrew Samuels, 1985), *The Jung cult: origins of a charismatic movement* (Richard Noll, 1997), *Jung stripped bare: by his biographers, even* (Sonu Shamdasani, 2004).

⁴ Publicado postumamente, *O livro vermelho* (2009) reúne, em 205 páginas, manuscritos e ilustrações que relatam suas experiências pessoais entre os anos de 1914 e 1930.

⁵ Sobre isso, é interessante a observação sobre “Por que a psicologia ignorou a psicologia analítica de Jung quando o mundo em geral o respeita e homenageia tanto? Uma razão importante é que a psicologia de Jung se baseia em achados clínicos e em fontes históricas e míticas em vez de em investigações experimentais. Ela não atraiu o experimentalista inflexível

frequentemente se baseiam na dificuldade de empiricamente validar conceitos tão abstratos como os arquétipos e o inconsciente coletivo, mas também refletem, em parte, uma resistência em aceitar que fenômenos subjetivos e simbólicos possam ter valor científico. No entanto, acreditamos que a contribuição de Jung reside precisamente em sua capacidade de expandir os horizontes da psicologia para incluir essas dimensões.

Por um lado, sua abordagem difere do modelo científico tradicional, que se baseia na observação objetiva e na replicabilidade. Em contraste, ele privilegia métodos mais qualitativos, como a análise de sonhos, dos mitos e dos símbolos, como meio de explorar e compreender a *psique* humana. Uma vez que a ciência, com suas limitações metodológicas, não era capaz de capturar plenamente a profundidade e a complexidade da experiência humana, propõe um novo modelo interpretativo em que a ciência e a religiosidade não são mutuamente excludentes, mas aspectos complementares de uma visão multifacetada e integrativa da *psique*, e uma compreensão mais holística do ser humano.

Por outro lado, em suas próprias palavras, “Embora me tenham chamado frequentemente de filósofo, sou apenas um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico” (Jung, 1987, p.7), enfatizando que, embora investigue o fenômeno religioso, seu objetivo é entender como esses fenômenos se manifestam na *psique* humana, tratando-os como fatos psicológicos que podem ser observados, descritos e interpretados segundo a estrutura científica da psicologia analítica.

A investigação de Jung é, portanto, profundamente enraizada na observação empírica e na análise dos fenômenos psíquicos, mantendo-se dentro dos limites do que ele considera uma abordagem científica-natural.

mais do que o freudianismo. De fato, Jung tem tido muito menos apelo do que Freud, porque em seus textos existem tantas discussões sobre ocultismo, misticismo e religião, que os psicólogos aparentemente se sentem repelidos. (Essa crítica enfureceu Jung. Ele insistiu que seu interesse pelas ciências ocultas da alquimia e astrologia e pela religião não implica, em qualquer sentido, uma aceitação dessas crenças. Elas são estudadas e aparecem em seus textos porque contêm evidências para a sua teoria. Não cabe a Jung dizer se Deus existe ou não; que a maioria das pessoas acredita em Deus é tão verdadeiro quanto o fato de que a água corre morro abaixo: ‘Deus é um fato psíquico e não-físico óbvio, isto é, um fato que pode ser estabelecido psiquicamente, mas não fisicamente’ [1952c, p. 464].) Além disso, ele aceita idéias fora de moda como características adquiridas e teleologia. Seu estilo de apresentação de ideias já foi considerado desconcertante, obscuro, confuso e desorganizado por muitos psicólogos” (Hall, Lindzey e Campbell, 2000, p. 113).

Assim, embora não descarte a existência de algo transcendente, “o que interessa a Jung é a religião enquanto manifestação psicológica, enquanto experiência psíquica e sua característica simbólica” (Portela, 2013, p. 57).

Ao reconhecer a importância psicológica para o surgimento do fenômeno religioso, Jung também foi acusado de defender o ateísmo. Tal acusação, no entanto, demonstra uma profunda incompreensão tanto do método de análise da consciência quanto do conceito de inconsciente coletivo, desenvolvidos por ele. Em *História do Ateísmo* (2014), Georges Minois afirma que, enquanto Sigmund Freud acentua o aspecto neurótico do fenômeno religioso, e enquanto seus discípulos, dentre os quais Theodor Reik, vão ainda mais longe, reduzindo a religião ao complexo de Édipo e suas práticas a manifestações obsessivas, Jung atribuiu à religião “uma pura relação de si consigo mesmo”, de tal modo que, “em resumo, a psicanálise é um novo instrumento que fortalece o ateísmo, reduzindo Deus e o sentimento religioso a fenômenos de consciência” (Minois, 2014, p. 633). Esta crítica, expressa também por outros comentadores, sublinha uma tensão fundamental, e, no entanto, apenas aparente, na teoria junguiana. Isto porque Jung oferece uma perspectiva mais complexa, na qual fica reconhecida que a religião pode ser vista como uma projeção psicológica, a qual não implica uma rejeição do seu valor ou significado.

Jung não nega a realidade ou a importância da experiência religiosa, interpretando-a, antes, como uma manifestação profunda do inconsciente coletivo e dos arquétipos. Assim, ao contrário de Freud, que considerava a religião uma ilusão neurótica, Jung via nela uma função psicológica vital, que não pode ser simplesmente reduzida a fenômenos de consciência ou patologia. Jung busca compreender a religião não apenas como um conjunto de crenças e práticas externas, mas como uma expressão profunda da dinâmica interna da *psique* humana. Esse entendimento enfatiza a necessidade de transcender as dicotomias simplistas entre fé e ciência, propondo um diálogo mais rico entre a psicologia e a religiosidade⁶.

⁶ “Numa entrevista dada à televisão inglesa, ao lhe perguntarem se acreditava em Deus, Jung respondeu: ‘I do not believe, I *know*’. Esta curta frase desencadeou uma avalanche de perguntas, de tal proporção, que ele foi obrigado a manifestar-se a respeito, numa carta dirigida ao jornal inglês de rádio e televisão ‘The Listener’. É digno de nota que o entomologista Jean-Henri Fabre (1823-1915) exprimira sua convicção religiosa em termos quase idênticos: ‘Não acredito em Deus: eu o *vejo*’. Tanto Jung como Fabre adquiriram tal certeza no trato com a Natureza: Fabre, com a natureza dos instintos, observando o mundo dos insetos; Jung, no trato com a natureza

Sua teoria do inconsciente coletivo exemplifica essa abordagem, combinando observações empíricas com uma interpretação simbólica das experiências humanas. Destarte, a compreensão desse conceito em profundidade não apenas elucida o papel da religiosidade para Jung, mas também oferece uma visão mais ampla de sua teoria psicológica sobre a natureza humana. No entanto, temos, antes, que compreender o significado e o papel dos símbolos.

4 SÍMBOLOS

É por meio de sua teorização sobre os símbolos que Jung organiza toda a estrutura epistêmica sobre a *psique* humana. Em uma de suas últimas obras, *O homem e seus símbolos* (1964), Jung define sinteticamente o que é um ‘símbolo’, e sua distinção em relação a um ‘sinal’:

O sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo significa sempre mais do que o seu significado imediato e óbvio. Os símbolos, no entanto, são produtos naturais e espontâneos. Gênio algum já se sentou com uma caneta ou um pincel na mão dizendo: ‘Agora vou inventar um símbolo.’ Ninguém pode tomar um pensamento mais ou menos racional, a que chegou por conclusão lógica ou por intenção deliberada, e dar-lhe forma ‘simbólica’. Não importa de que adornos extravagantes se ornamente uma tal ideia - ela vai manter-se apenas um sinal associado ao pensamento consciente que significa, e nunca um símbolo a sugerir coisas ainda desconhecidas (Jung, 2008, p.64).

Conforme explica, um sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, funcionando como uma representação direta e objetiva de algo que já é conhecido e compreendido. Podemos encontrar um exemplo desse tipo nas luzes que compõem um semáforo. A luz verde indica o comando ‘siga’, a luz vermelha, ‘pare’, e a luz amarela, ‘atenção’. No entanto, nenhuma dessas cores carrega, em si, significados adicionais além dessa instrução concreta e imediata:

O símbolo é uma expressão indeterminada, ambígua, que indica alguma coisa dificilmente definível, não reconhecida completamente. O ‘sinal’ tem um significado determinado, porque é uma abreviação (convencional) de alguma coisa

psíquica do homem, observando e sentindo as manifestações do inconsciente” (Jung, 1987, p. VIII).

conhecida ou uma indicação correntemente usada da mesma. Por isso o símbolo possui numerosas variantes análogas, e quanto mais possuir, tanto mais completa e correta é a imagem que traça de seu objeto (Jung, 1989, p.112).

Em contraste, um símbolo é sempre mais do que seu significado imediato e óbvio. Um símbolo transcende a compreensão direta e sugere camadas adicionais de significado. Um exemplo comum de símbolo é a imagem de Jesus pregado na cruz, que, no cristianismo, representa não apenas a crucificação de Jesus, mas também engloba conceitos e significados profundos e subjetivos sobre sacrifício, redenção e a relação entre o divino e o humano.

Dito isso, Jung explica que um mesmo elemento pode, dependendo do contexto, caracterizar-se como sinal ou como símbolo:

A cruz da religião cristã, por exemplo, é um símbolo dos mais significativos e que expressa uma profusão de aspectos, ideias e emoções; mas uma cruz ao lado de um nome, em uma lista, indica simplesmente que aquela pessoa está morta. O falo é um símbolo universal da religião hindu, mas se um menino de rua desenha um pênis na parede, está simplesmente traduzindo o interesse que o sexo lhe desperta (Jung, 2008, p.113).

Por isso, enfatiza que, ao contrário dos sinais, os símbolos não podem ser deliberadamente inventados. Eles surgem de maneira espontânea e natural, frequentemente no contexto dos sonhos. Quando alguém tenta criar um símbolo deliberadamente, o resultado é sempre um sinal, uma representação consciente e racional que carece da profundidade e do significado de um verdadeiro símbolo.

O símbolo é o mecanismo central que impulsiona o desenvolvimento da psique. Em primeiro lugar, atua como o mecanismo psicológico que transforma a energia. O símbolo é o termo mediador entre o conhecido e o desconhecido. O símbolo tem duas funções importantes, quais sejam: (i) representa uma tentativa de satisfazer um impulso instintual que foi frustrado; (ii) é uma corporificação de material arquetípico.

No que diz respeito à capacidade de transformação da libido, os símbolos funcionam como transformadores, conduzindo a libido de uma forma 'inferior' para uma forma superior. Essa função de canalização permite que o excedente de energia psíquica seja aplicado em atividades culturais.

Por fim, um símbolo é vivo somente quando se constitui como a melhor expressão para alguma coisa e é permeado de significado. Se ele tiver um sentido unívoco e surgir uma expressão mais clara para o significado desconhecido, ele estará morto, restando-lhe apenas o significado histórico.

5 INCONSCIENTE COLETIVO

A partir de sua experiência clínica e de seu contato com diferentes culturas, Jung identificou características em comum no pensamento e comportamento humanos, expressados por meio dos sonhos, delírios, mitos e crenças religiosas em diferentes tempos e culturas, independentemente de seu contexto geográfico ou histórico. Por exemplo, “a simbólica da cruz aparece não só no Cristianismo, mas também na cultura grega, germânica e pré-colombiana, que estão distantes entre si, e que, possivelmente e principalmente entre os pré-colombianos, não tiveram nenhum contato ou intercâmbio cultural” (Rodrigues, 2012, p. 50).

Considerando que vários povos que vivenciaram os mesmos símbolos estavam distantes entre si, seja temporalmente ou geograficamente, sem que houvesse a possibilidade de que tivessem tido contado uns com os outros, Jung postula que estes símbolos não poderiam ter sido adquiridos por meio da experiência pessoal, o que o levou a concluir que deveria existir uma camada mais profunda da *psique* inerente a todos os humanos, uma estrutura psíquica coletiva que daria origem a estes símbolos universais, a qual chamou de ‘inconsciente coletivo’.

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo* (Jung, 2014, p. 12).

Jung utiliza a expressão ‘coletivo’ por se referir a um aspecto do inconsciente psíquico universal, isto é, compartilhado por todos os inconscientes pessoais. O inconsciente coletivo é universal e, ademais, “independentemente da cultura, da posição geográfica ou do credo religioso, leva todos os seres

humanos a estarem culturalmente interligados a uma coletividade simbólica trazida pelo inconsciente” (Rodrigues, 2012, p. 50). Em suas palavras,

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 pessoal, 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, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade (Jung, 2014, p.51).

Originado nos primórdios da humanidade⁷, o inconsciente coletivo constitui, portanto, um fundamento anímico presente em todos nós, transmitido por hereditariedade. Jung comparou o inconsciente coletivo ao reino instintivo, o mesmo que influencia o comportamento dos demais animais. Inspirado por William James, afirmou:

O mais fundo que podemos alcançar em nossa exploração do inconsciente é a camada onde o homem deixa de ser um indivíduo inconfundível e onde sua mente se expande e funde-se à mente da humanidade [...] na qual somos todos iguais. Assim como os corpos têm semelhança anatômica, com dois olhos, duas orelhas, um coração, etc., com meras diferenças individuais, assim também as mentes têm semelhança básica (Jung, 1970, p. 46, tradução nossa).

6 ARQUÉTIPOS

O inconsciente coletivo abriga os arquétipos, isto é, (i) símbolos e (ii) temas universais psiquicamente herdados de nossos ancestrais, intrínsecos ao inconsciente coletivo, e os quais, por outro lado, influenciam não apenas o comportamento e as percepções humanas – como o conflito entre o bem e o mal – quanto nossos medos primordiais, dentre os quais o da escuridão e da morte.

Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*. O *conceito de arquétipo*, que

⁷ Os primórdios do inconsciente coletivo estariam evidenciados na passagem dos Neandertais para os Homo sapiens, quando houve um enriquecimento das experiências qualitativas, que por sua vez deram origem às pinturas rupestres. Essas manifestações artísticas são expressões iniciais dos arquétipos, refletindo uma evolução na consciência humana e na capacidade de simbolização.

constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar (Jung, 2014, p.51/2)⁸.

O inconsciente coletivo é o reservatório de traços de memória latentes herdados do nosso passado ancestral, o que inclui não apenas a história racial humana, mas também a dos ancestrais anteriores ao *Homo sapiens*. Os arquétipos são sistemas de prontidão, os quais são, ao mesmo tempo, imagens e emoções. Eles são motivos mitológicos e imagens primordiais, sendo universais e uniformes onde quer que ocorram.

Os arquétipos formam o ‘ultravioleta psíquico’, consistindo em fatores e motivos que ordenam os elementos psíquicos em certas imagens caracterizadas como arquetípicas e exercem uma influência orientadora ou seletiva sobre o comportamento da pessoa desde o início da vida.

Os arquétipos são, ainda, a forma do instinto humano e constituem, junto com os instintos, o inconsciente coletivo. Eles são a fonte das forças instintivas da *psique* e das formas ou categorias que as regulam.

Jung utiliza o arquétipo de deus, por exemplo, para demonstrar como as pessoas, independentemente de sua cultura, frequentemente recorrem a uma figura divina em momentos de incerteza ou necessidade. Corresponde, nesse sentido, ao conceito freudiano de desamparo. Além disso, Jung pôde identificar vários outros arquétipos, recorrentes em diversas culturas e épocas, muitos dos quais expressos em textos religiosos, incluindo, mas não apenas, a Bíblia. O conhecido arquétipo do ‘herói’, que representa a luta do indivíduo para superar desafios e adversidades, e a busca pela realização pessoal e pela transformação é um dos mais conhecidos e influentes. Este arquétipo pode ser visto em figuras bíblicas, como Moisés ou Davi, que enfrentam grandes obstáculos em suas jornadas. Já o arquétipo do ‘velho sábio’, representando a sabedoria e a autoridade, pode ser visto em figuras como Salomão ou os profetas, que oferecem orientação espiritual.

⁸ Inicialmente, Jung empregava a expressão ‘imagens primordiais’ para se referir a figuras e motivos que aparecem consistentemente na história humana. No entanto, a partir de 1919, passou a utilizar formalmente o termo ‘arquétipo’. Essa mudança tinha como objetivo evitar equívocos que pudessem levar à interpretação de que os conteúdos ou ideias seriam herdados, quando na verdade se referia a uma estrutura psíquica que conduz a padrões de comportamento universais.

Assim, ao fundamentar o simbolismo religioso na *psique* humana, Jung estabelece uma crítica tanto à visão do crente, que atribui uma origem divina aos símbolos religiosos (quando, na verdade, estes símbolos têm sua origem na própria *psique* humana), quanto à do cético, que os vê como meras invenções humanas (como se pudessem ser criados racionalmente).

Há muitos símbolos, no entanto (e entre eles alguns de grande valor), cuja natureza e origem não é individual mas sim *coletiva*. Sobretudo as imagens religiosas: o crente lhes atribui origem divina e as considera revelações feitas ao homem. O cético garante que foram inventadas. Ambos estão errados. É verdade, como diz o cético, que símbolos e conceitos religiosos foram, durante séculos, objeto de uma elaboração cuidadosa e consciente. É também certo, como julga o crente, que a sua origem está tão compreendida nos mistérios do passado que parece não ter qualquer procedência humana. Mas são, efetivamente, 'representações coletivas' - que procedem de sonhos primitivos e de fecundas fantasias (Jung, 2008, p. 65).

Dessa forma, o termo arquétipo é utilizado para designar 'representações coletivas' primordiais inatas à *psique* humana e as quais compõem o inconsciente coletivo - não pertencendo, portanto, ao âmbito psíquico consciente do indivíduo. Enquanto conteúdo do inconsciente coletivo, são padrões universais de comportamento e pensamento que emergem como símbolos nas atividades psíquicas. No entanto, quando isso ocorre e esses símbolos chegam à consciência, passam por um processo de elaboração de significados, o qual envolve a interpretação e a integração dos símbolos na cultura, religião, mitos e rituais, formando as experiências coletivas e individuais da humanidade.

Os ensinamentos tribais primitivos tratam de arquétipos de um modo peculiar. Na realidade, eles não são mais conteúdos do inconsciente, pois já se transformaram em fórmulas conscientes, transmitidas segundo a tradição, geralmente sob forma de ensinamentos esotéricos. Estes são uma expressão típica para a transmissão de conteúdos coletivos, originariamente provindos do inconsciente. Outra forma bem conhecida de expressão dos arquétipos é encontrada no mito e no conto de fada. Aqui também, no entanto, se trata de formas cunhadas de um modo específico e transmitidas através de longos períodos de tempo. O conceito de *archetypus* só se aplica indiretamente às *représentations collectives*, na medida em que designar apenas aqueles conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos a qualquer elaboração consciente. Neste sentido, representam, portanto, um dado anímico imediato. Como tal, o arquétipo difere

sensivelmente da fórmula historicamente elaborada. Especialmente em níveis mais altos dos ensinamentos secretos, os arquétipos aparecem sob uma forma que revela seguramente a influência da elaboração consciente, a qual julga e avalia. Sua manifestação imediata, como a encontramos em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos, por exemplo. O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta (Jung, 2014, p. 13/4).

Assim, considerando que há o arquétipo enquanto conteúdo do inconsciente, e também a sua significação quando chega à consciência, Jung, em seu ensaio *O Espírito da Psicologia* (1946), aponta a necessidade de distinguir o “arquétipo em si”, ou seja, o arquétipo não perceptível, apenas potencialmente presente, do arquétipo perceptível, atualizado, ou “representado” (Jacobi, 2017).

O arquétipo em si é uma estrutura psíquica primordial que existe no inconsciente coletivo, sendo um potencial inato que não é diretamente acessível ou perceptível à consciência. Trata-se, esse arquétipo latente, de uma predisposição para formar certos símbolos, mas, por si só, não possui forma específica ou conteúdo concreto.

Por outro lado, quando esse potencial arquetípico se manifesta na *psique* consciente, ele se transforma em uma representação arquetípica. Essa representação arquetípica é a expressão concreta do arquétipo, que pode ser percebida e interpretada na consciência pelos sonhos e incorporada na cultura por meio de símbolos, incluindo os religiosos. A representação arquetípica é, portanto, uma realização do arquétipo em um contexto específico, moldada pelas experiências individuais e coletivas.

Essa distinção é crucial para entendermos como os símbolos emergem e funcionam na *psique*. Enquanto o arquétipo em si permanece constante e universal, as representações arquetípicas são variadas e adaptáveis, refletindo a diversidade das experiências humanas.

A elaboração de significados dos arquétipos ocorre de várias maneiras. Diferentes culturas interpretam e incorporam os arquétipos de maneiras únicas, atribuindo significados específicos e moldando-os de acordo com suas próprias tradições e valores. Por exemplo, o arquétipo da Grande Mãe é representado

por figuras como Deméter na mitologia grega, Ísis no Egito antigo ou a Virgem Maria no cristianismo.

As religiões também lançam mão dos arquétipos para estruturar suas narrativas e rituais, de modo a transmitirem sua própria doutrina. O arquétipo do herói, por exemplo, é central em muitas tradições religiosas, desde os feitos de Hércules na mitologia grega até a vida de Cristo para o cristianismo.

Os símbolos arquetípicos também são reinterpretados e (re)contextualizados ao longo do tempo, para refletir as mudanças sociais e históricas. Por exemplo, o arquétipo do velho sábio pode ser encontrado em figuras como Sócrates na filosofia antiga ou em Gandalf na literatura moderna, cada uma representando a sabedoria e a orientação de maneiras relevantes para seu contexto histórico.

Além disso, os arquétipos também assumem um papel em nível pessoal, manifestando-se em diversos níveis de conteúdos reveladores do inconsciente: nos sonhos, nas fantasias e nos comportamentos. Quando manifestos na consciência, por exemplo, por meio dos sonhos, se corretamente interpretados permitem que o indivíduo compreenda aspectos profundos de sua própria *psique*, por meio de uma integração harmoniosa do seu inconsciente pessoal com o seu inconsciente coletivo.

7 INCONSCIENTE COLETIVO E OS SONHOS

Sendo algo que se manifesta à consciência geralmente por meio dos sonhos, sem que o indivíduo exerça controle sobre ele, o símbolo não pode ser criado pelo ato consciente. A partir dessa compreensão é possível entendermos também a importância da análise e interpretação dos sonhos para a psicanálise: os sonhos servem como uma janela para o inconsciente, revelando aspectos profundos da *psique* que não são acessíveis durante a vigília: “Nos sonhos os símbolos surgem espontaneamente, pois sonhos acontecem, não são inventados; eles constituem, assim, a fonte principal de todo o nosso conhecimento a respeito do simbolismo” (Jung, 2008, p. 64).

Entretanto, evidencia-se assim uma distinção significativa entre a forma como Freud e Jung compreendem a estrutura da *psique*, que por sua vez têm implicações profundas no desenvolvimento de suas práticas terapêuticas.

O inconsciente pessoal, segundo Freud, é composto por conteúdos reprimidos que foram originalmente conscientes, mas que, devido a conflitos internos, foram deslocados para o inconsciente. Esses conteúdos reprimidos incluem memórias, desejos e experiências que o indivíduo preferiu esquecer ou evitar. Portanto, a abordagem freudiana enfatiza a importância de trazer esses conteúdos à consciência para resolver os conflitos psíquicos e aliviar os sintomas neuróticos.

Jung, por outro lado, reconhece a existência e a importância do inconsciente pessoal, mas argumenta que essa visão é insuficiente para abarcar toda a complexidade da *psique* humana. Por isso introduz o conceito de inconsciente coletivo, como uma camada mais profunda e universal da *psique* que contém arquétipos e padrões de comportamento que são comuns a toda a humanidade, inatos e herdados. É nesse sentido que temos, para Jung, a importância da distinção entre o sonho pessoal e o sonho coletivo. Os sonhos pessoais contêm sobretudo material pessoal e se desenrolam no plano da oposição entre o eu e a sombra. Podem ser explicados pela anamnese individual, reportando-se a vivências pessoais, coisas esquecidas ou reprimidas. Por sua vez, os sonhos coletivos são relativamente raros. Contêm motivos mitológicos claramente reconhecíveis e imagens arcaicas. O elemento coletivo é anunciado por sintomas peculiares, como sonhar que se voa através do espaço ou se tem a impressão de ser a terra, o sol ou uma estrela, ou sentir-se extraordinariamente grande ou pequeno:

A psicologia moderna trata produtos da atividade da fantasia inconsciente como autorretratos de processos que acontecem no inconsciente ou como asserções da psique inconsciente acerca de si própria. Podemos distinguir duas categorias em tais produtos. Primeiro: fantasias (inclusive sonhos) de caráter pessoal, que indubitavelmente se reportam a vivências pessoais, a coisas esquecidas ou reprimidas, podendo, portanto, ser inteiramente explicadas pela anamnese individual. Segundo: fantasias (inclusive sonhos) de caráter impessoal e pessoal, que não podem ser atribuídas a vivências do passado individual e conseqüentemente não podem ser explicadas a partir de aquisições individuais. Tais imagens da fantasia têm, sem dúvida, uma analogia mais próxima com os tipos mitológicos. Presume-se por este motivo que elas correspondam a certos elementos estruturais *coletivos* (e não pessoais) da alma humana em geral e que são *herdadas* tais como os elementos morfológicos do corpo humano. Embora a tradição e a expansão mediante a migração de fato existam, há, como já dissemos,

inúmeros casos que não podem ser explicados desse modo, exigindo, pois, a hipótese de uma revivescência 'autóctone'. Estes casos são tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. Designei este último por *inconsciente coletivo* (Jung, 2014, p. 156).

Assim, os sonhos contêm símbolos que expressam os conteúdos do inconsciente coletivo e do inconsciente pessoal, permitindo ao sonhador um acesso privilegiado a essas camadas ocultas da mente. A interpretação dos sonhos, portanto, fornece *insights* valiosos sobre (i) os conflitos internos, (ii) os desejos reprimidos e (iii) os arquétipos universais que moldam a experiência humana. Por isso, podem trazer à luz aspectos negligenciados ou reprimidos da personalidade do paciente, facilitando a integração dessas partes e uma compreensão mais completa de si mesmo e de suas dinâmicas internas.

A distinção entre inconsciente pessoal e inconsciente coletivo faz com que, na abordagem junguiana, o processo psicoterapêutico não se limite a explorar os conteúdos reprimidos do inconsciente pessoal, sendo também necessário a busca pela conexão do paciente com os símbolos e arquétipos do inconsciente coletivo.

Jung enfatiza que a interpretação dos sonhos deve ser um processo colaborativo, em que o terapeuta guia o paciente na exploração dos significados dos símbolos presentes em seus sonhos. Esse processo de interpretação não deve ser rígido nem prescritivo; ao contrário, deve ser flexível e adaptativo, respeitando as experiências e o contexto pessoal do paciente, levando-o, destarte, a uma autorreflexão. Isso inclui uma abordagem interpretativa sensível e contextualizada, que considere também a variabilidade cultural e pessoal dos símbolos presentes nos sonhos, uma vez que, cada símbolo pode ter múltiplos significados, que variam de acordo com a cultura, a história pessoal e a situação específica do indivíduo. A presença de uma serpente em um sonho, por exemplo, pode ter conotações muito diferentes para uma pessoa no Ocidente, em que pode simbolizar perigo ou traição, comparativamente a uma pessoa em uma cultura Oriental, cultura na qual a serpente pode ser ressignificada como um símbolo de sabedoria e transformação⁹.

⁹ Na obra *O homem e seus símbolos* (1964), Jung apresenta uma discussão detalhada sobre a serpente como representação simbólica do inconsciente coletivo.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, buscamos demonstrar como a intersecção entre religiosidade e psique na obra de Carl Gustav Jung desdobra-se a partir de conceitos fundamentais - símbolo, inconsciente coletivo e arquétipo -, os quais oferecem uma base sólida para compreender a experiência religiosa como expressão de estruturas psíquicas universais. cremos, nesse sentido, que Jung não apenas redefine a religião como uma experiência do numinoso, mas também a situa no âmbito da psicologia profunda, conferindo-lhe estatuto de manifestação essencial da dinâmica psíquica humana.

As primeiras intuições de Jung sobre a existência de estruturas psíquicas universais, comuns a todos os humanos, foram fortalecidas a partir de sua experiência clínica e de seu contato com diferentes culturas. Isso o levou a estabelecer uma crítica ao positivismo e ao materialismo científico de sua época, destacando a necessidade de uma abordagem mais integrativa na psicologia, que reconheça que a *psique* humana contém dimensões que escapam ao método científico tradicional. As críticas, frequentemente dirigidas a sua obra, refletem uma incompreensão de sua abordagem que, longe de rejeitar a ciência, propõe uma expansão de seus limites para incluir as dimensões simbólicas e religiosas da *psique*. Sua abordagem integrativa tem o mérito de superar as limitações do reducionismo materialista vigente em sua época, conseguindo um diálogo fértil entre ciência e religião, sem subjugá-las a um mesmo regime de verdade. Ao reconhecer a existência de camadas inconscientes que transcendem a experiência individual, Jung abre caminho para uma compreensão mais ampla e holística do psiquismo, em que o simbólico e o arquetípico ocupam lugar central.

Entre as suas principais contribuições, não apenas para a compreensão do fenômeno religioso, mas para o entendimento da *psique* humana em geral, está a concepção dos arquétipos, símbolos psiquicamente herdados de nossos ancestrais, intrínsecos ao inconsciente coletivo, e que se manifestam de maneiras que transcendem culturas e épocas, sugerindo a existência de padrões universais na *psique* humana.

A distinção entre o arquétipo em si e a representação arquetípica é crucial para entendermos a dinâmica entre o potencial inato e universal dessas

estruturas, e suas manifestações concretas e singulares. Enquanto o arquétipo em si é uma estrutura psíquica primordial presente no inconsciente coletivo, portanto, constante e universal, as representações arquetípicas são variadas e adaptáveis, correspondentes a expressão concreta do arquétipo que pode ser percebida e interpretada na consciência por meio dos sonhos e incorporada na cultura por meio de símbolos, incluindo os religiosos.

Por isso, segundo Jung, a análise dos sonhos desempenha um papel central na compreensão da *psique* humana. Os sonhos são vistos como uma janela para o inconsciente, revelando tanto os conteúdos reprimidos do inconsciente pessoal quanto os arquétipos do inconsciente coletivo. A interpretação dos sonhos, portanto, não apenas facilita a resolução de conflitos internos, mas também promove uma integração harmoniosa entre o consciente e o inconsciente.

Por fim, é importante reiterar que a contribuição de Jung não se restringe ao campo da psicologia ou dos estudos religiosos. O contato com sua obra nos insere face a uma reflexão mais ampla sobre os limites do conhecimento científico e a necessidade de uma epistemologia que acolha a complexidade, a subjetividade e o mistério inerentes à condição humana. Longe de ser anticientífico, Jung propõe uma ciência ampliada, capaz de dialogar com as dimensões invisíveis – mas não menos reais – da existência.

Com efeito, cremos que a teoria junguiana permanece como um legado vital para todos os que se dedicam a investigar os fundamentos psíquicos da experiência humana, em suas múltiplas e simbólicas expressões.

REFERÊNCIAS

HALL, C. S.; LINDZEI, G.; CAMPBELL, J. B. *Teorias da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, C.G. *Analytical psychology: its theory and practice* (The Tavistock Lectures). New York: Vintage, 1970.

JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. 31. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. 2. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras completas de C.G. Jung, v. 9/1).

JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1987. (Obras completas de C.G. Jung, v. 11/1).

JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. (Obras completas de C.G. Jung, v. 5).

MINOIS, G. *História do Ateísmo*: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias atuais. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2014.

OTTO, R. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

PORTELA, B. de O. S. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 46–61, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26743>. Acesso em: 10 nov. 2025.

RODRIGUES, M. H. Algumas considerações sobre o estudo da simbologia religiosa. *Percurso Acadêmico*, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 45–58, 2012. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/percursoacademico/article/view/3524>. Acesso em: 10 nov. 2025.

DADOS DOS AUTORES

Gustavo Henrique de Freitas Coelho

Graduado em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pela Universidade de Franca. Graduado (licenciatura e bacharelado) em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, onde também obteve o título de Mestre em Filosofia. Especializações em Ciências da Religião pela Faculdade Famart e em Direito Animal pelo Centro Universitário Internacional UNINTER. Fundador do Instituto de Educação Antiespecista (INEA). Atualmente, é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7075-851X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5265638620788673>

E-mail: gusege@hotmail.com

Leonardo Ferreira Almada

Professor de Filosofia (Nível Associado IV) do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO-UFU, Uberlândia-MG) e do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Doutorado e Mestrado) da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU, Uberlândia-MG). Pesquisa em torno da Filosofia e da Psicologia do Desenvolvimento (Psicologia da Velhice e do Envelhecimento) a partir das perspectivas da Psicanálise e da Psicologia Histórico-Cultural. É o Coordenador-líder do "Projeto de Pesquisa Filosofia/Psicologia da Velhice e do Envelhecimento a Partir das Perspectivas da Psicanálise e da Psicologia Histórico-Cultural". Graduado (Bacharelado) em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia (IP-UFU). É Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9777-5667>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4014427698799350>

E-mail: umamenteconsciente@gmail.com