



ACERCA DA RELIGIOSIDADE EM JUNG E FRANKL: DO INCONSCIENTE COLETIVO AO INCONSCIENTE ESPIRITUAL

ABOUT RELIGIOSITY IN JUNG AND FRANKL: FROM
THE COLLECTIVE UNCONSCIOUS TO THE SPIRITUAL UNCONSCIOUS

SOBRE LA RELIGIOSIDAD EN JUNG Y FRANKL: DEL
INCONSCIENTE COLECTIVO AL INCONSCIENTE ESPIRITUAL

*Thiago Antonio Avellar de Aquino**

*Ana Caroline Cabral Cristino***

RESUMO

O presente artigo objetivou analisar as perspectivas de Viktor Emil Frankl e Carl Gustav Jung, criadores, respectivamente, da Logoterapia e Análise Existencial e da Psicologia Analítica, acerca dos seus escritos sobre religiosidade. Para tanto, utilizou-se o método bibliográfico, usando como fontes de pesquisa tanto as obras dos referidos autores quanto dos seus comentadores. Constatou-se que ambos consideraram a religiosidade como um meio para o desenvolvimento saudável do potencial humano. De forma geral, além de evidenciar as

* Doutor em Psicologia (Psicologia Social), pela Universidade Federal da Paraíba (2009). Atualmente é professor Associado da Universidade Federal da Paraíba do Centro de Educação; líder do grupo LAPLAE: Laboratório de Pesquisa em Logoterapia e Análise Existencial. E-mail: thiagoaquino19.ta@gmail.com.

** Doutoranda em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, UFPB. Atualmente é servidora pública no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará, IFCE. E-mail: ana.caroline@ifce.edu.br.



aproximações e divergências teóricas, o artigo demonstrou os esforços dos autores em foco em examinar o fenômeno religioso como algo especificamente humano.

Palavras-chave: Religião; Logoterapia; Psicologia Analítica.

ABSTRACT

This article aimed to analyze the perspectives of Viktor Emil Frankl and Carl Gustav Jung, respectively, creators of Logotherapy and Existential Analysis and Analytical Psychology, concerning their writings on religiosity. For this purpose, the bibliographic method was used, having as research sources the works of these authors and their commentators. It was found that both considered religiosity as a means for the healthy development of human potential. In general, besides highlighting the theoretical approaches and divergences, the article demonstrated the author's efforts focused on examining the religious phenomenon as something specifically human.

Keywords: Religion; Logotherapy; Analytical Psychology.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo foi identificar o entendimento de religiosidade para Carl Gustav Jung (1875 – 1961), fundador da psicologia analítica, e Viktor Emil Frankl (1905 – 1997), pai da logoterapia, com o intuito de identificar as aproximações e diferenças entre os autores. Ambos partiram do conceito de religião para identificar o fenômeno religioso inconsciente, logo, pretendeu-se clarificar os posicionamentos teóricos para uma melhor compreensão conceitual dos pensadores em tela.

Tanto C. G. Jung quanto V. E. Frankl, inicialmente, foram seduzidos pelo canto da sereia psicanalítica, mas, em seguida, tornaram-se críticos das concepções de Sigmund Freud. Jung (1985, p. 28) apontou que a teoria psicanalítica era muito materialista e unilateral, que enfatizava apenas o lado obscuro da alma humana e negligenciava seus aspectos positivos. Por outro lado, tanto a psicologia analítica quanto a logoterapia valorizam os processos positivos do ser humano. Viktor Frankl atribuiu à origem da logoterapia a dimensão noológica/espiritual, definindo-a com atributos saudáveis, criativos e salvíficos¹.

¹ Para não confundir com o espiritual religioso, o autor ressaltou: “usamos aqui o termo “espiritual” sem conotação religiosa alguma, mas com a intenção de explicitar que falamos de uma questão referente aos fenômenos especificamente humanos, em contraste aos fenômenos que podemos compartilhar

Ambos os autores possuíam uma formação em Psiquiatria e desenvolveram, de forma genuína, seus sistemas de psicoterapia como uma alternativa às concepções da psicanálise de Freud e da psicologia individual de Adler. Ademais, também abordaram o fenômeno do vazio existencial como uma problemática do homem moderno, denominada pela psicologia de “neurose contemporânea generalizada”. Nas palavras de Jung (1985, p. 39): “aproximadamente um terço dos meus clientes nem chegam a sofrer de neuroses clinicamente definidas. Estão doentes devido à falta de sentido e conteúdo de suas vidas”. O referido autor ainda observou que, na segunda metade da vida, os seus pacientes, de forma geral, necessitavam compreender o sentido de suas existências (JUNG, 1985, p. 47). No livro *Memórias, Sonhos, Reflexões*, chegou a afirmar que “A carência do sentido impede a plenitude da vida e significa, portanto, doença. O sentido torna muitas coisas, talvez tudo, suportável” (JUNG, 1986, p. 111).

Já Viktor Frankl, ao mesmo tempo em que questionou acerca do sentido da vida na juventude, também aventou que o vazio existencial (*existential vacuum*) era uma demanda crescente entre os seus pacientes (FRANKL, 1989):

Cada vez mais um psiquiatra hoje é confrontado com um novo tipo de paciente, uma nova classe de neurose, um novo tipo de sofrimento cuja característica mais notável é o fato de não representar uma doença no sentido próprio do termo² (FRANKL, 1962, p. 93).

Na ótica de Jung, o problema do sentido da vida seria, em última análise, uma questão religiosa, manifestada na segunda metade da vida e que, por conseguinte, requereria uma formulação para alçar o processo de individuação do sujeito (HALL, 1993, p. 93). Nessa direção, acerca das concepções de religiosidade em Jung e Frankl, os autores Nascimento e Caldas (2020, p. 88) consideraram que “ambos valorizam a religiosidade com sentido como sendo uma forma de promoção da saúde espiritual e reconhecem que esta esfera influencia nas demais dimensões humanas”.

Outro ponto em comum entre os autores foi a denúncia do processo de desumanização nos tempos modernos. Frankl apontou como causa o reducionismo e

com outros animais. Em outras palavras, o “espiritual” é o que há de humano no ser humano” (FRANKL, 1999, p. 35).

² Original: “More and more a psychiatrist today is confronted with a new type of patient, a new class of neurosis, a new sort of suffering the most remarkable characteristic of which is the fact that it does not represent a disease in the proper sense of the term”.

o niilismo moderno, provocados tanto pelo saber científico quanto pela perda dos instintos e da tradição. Já Jung atribuía a desvinculação do ser humano da natureza e dos seus elementos simbólicos:

Por causa da mentalidade científica, nosso mundo se desumanizou. O homem está isolado no cosmos. Já não está envolvido na natureza e perdeu sua participação emocional nos acontecimentos naturais que até então tinham um sentido simbólico para ele (JUNG, 2015b, p. 98).

Embora estudos prévios já apontem aproximações entre as concepções dos teóricos em foco, demanda-se conhecer mais acerca dessas relações, sobretudo no aspecto do fenômeno religioso. Para alçar o seu escopo, o artigo, inicialmente, tratou do inconsciente coletivo de Jung e sua concepção acerca da religião; da mesma forma, aprofundou o conceito de religiosidade e inconsciente espiritual para Frankl e, por fim, apontou as similaridades e diferenças entre as concepções dos autores.

2 O INCONSCIENTE COLETIVO DE CARL GUSTAV JUNG

Diferentemente de Sigmund Freud, que interpretou o inconsciente como uma instância pessoal que conservaria um material recalçado ou esquecido, Jung sugeriu uma outra instância, associada a uma herança psicológica, constituída de um material ancestral, a priori (JUNG, 2008b, p.15).

Os conteúdos presentes no que Jung (2011, p.21-22) cunhou de inconsciente pessoal eram oriundos de vivências individuais com potencial de se tornarem conscientes. No entanto, por questões de incompatibilidade quanto aos seus assuntos, tais conteúdos eram censurados e, por isso, passariam a ser inconscientes. Isso não quer dizer que, em algum momento, não possam ser reconhecidos, tornando-se conscientes. Seu reconhecimento é importante, inclusive, para desenvolver o autoconhecimento e a humanização do indivíduo, pois o que foi ocultado compõe também a personalidade.

Para além dessa camada, Jung defendia a existência de outra ainda mais profunda, cujo enraizamento não estaria em vivências individuais, mas em experiências universais e comuns a toda a humanidade. Uma instância com conteúdo psíquico compartilhado, tendo, pois, uma natureza suprapessoal (JUNG, 2008b, p.15).

E assim como o indivíduo não é apenas um ser singular e separado, mas também um ser social, do mesmo modo o espírito humano não é algo de isolado e totalmente individual, mas um fenômeno coletivo (JUNG, 2011, p. 133).

Do inconsciente também proveriam “fantasias criativas”, manifestando concomitantemente aspectos inovadores e conservadores, já que se remeteria também a padrões fixados pelos antepassados. Ademais, o autor defendia que, por meio das atitudes de introspecção e retrospectão, o indivíduo adentraria tanto nos desejos infantis quanto no inconsciente coletivo, desvelando as “forças criativas” do seu inconsciente (JUNG, 1985, p. 32).

Outrossim, o autor admitiu a instância impessoal denominada de inconsciente coletivo. Se, por um lado, o inconsciente pessoal tem predominantemente nuances emocionais da vida íntima e particular dos indivíduos, o inconsciente coletivo é formado por imagens existentes a datar dos períodos mais antigos da história humana (JUNG, 2008b, p.16).

Entendo por essa expressão um funcionamento psíquico inconsciente, genérico, humano, que está na origem não só de nossas representações simbólicas modernas, mas também de todos os produtos análogos do passado da humanidade. Tais imagens brotam de uma necessidade natural, e esta, por sua vez, é por elas satisfeita (JUNG, 1985, p. 48).

Por esse motivo, de tempos em tempos certos padrões e ideias irrompem na consciência humana, independentemente da experiência do sujeito (JUNG, 2008b, p. 9), e Jung denominou tais imagens como arquétipos. Em suas palavras: “[...] trata-se da manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias” (JUNG, 2015, p. 39).

Para o autor em foco, os arquétipos se constituem de ideias míticas que se repetem constantemente conforme o seu padrão simbólico. Seu material é originalmente inconsciente, mas não é imutável, ou seja, os arquétipos, na medida em que passam por processo de conscientização, podem sofrer mudanças, posto que a percepção deles se dará de acordo com as características do sujeito que o experiencia (JUNG, 2008b, p.17).

Jung (2011, p. 133) observou que as dinâmicas inconscientes dos diferentes povos apresentavam correspondências entre si. Então, para além do inconsciente pessoal, a ideia de um inconsciente suprapessoal ou coletivo que se constituiria como a última camada e seria portadora de arquétipos e imagens primordiais, teria um caráter eminentemente universal (JUNG, 2015, p. 40).

É a descoberta do tesouro oculto, a fonte inesgotável onde a humanidade sempre buscou seus deuses e demônios e todas as ideias, suas mais fortes e poderosas ideias, sem as quais o ser humano deixa de ser humano (JUNG, 2015, p. 41).

O inconsciente coletivo é uma espécie de mundo de imagens contendo a história da humanidade (JUNG, 2011, p.160). Nesse sentido, o homem é histórico, logo, está totalmente ligado ao tempo (JUNG, 2008b, p. 111). O indivíduo reflete toda essa história por meio de símbolos, como se fosse a superfície de um espelho: “Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão” (JUNG, 2016, P.17).

Portanto, o inconsciente coletivo é inato, posto que não se forja pela experiência; o seu conteúdo foi denominado de arquétipo, representado pelos mitos e contos de fadas, ou seja, aquelas imagens perenes da alma humana (JUNG, 2008b). O conteúdo do inconsciente coletivo seria o *archetipus*, palavra que é encontrada ao longo da história, conforme sugeriu Jung, como, por exemplo, em Filon Judeu, quando defende uma *Imago Dei* do homem, no conceito de *ideae principales* de Santo Agostinho, nos *eidos* platônicos e nas *representations collectives* do antropólogo Lucien Lévy-Bruhl. (2008a, p. 16-17).

As experiências arquetípicas, segundo Nagy (2003, p. 129), seriam vivenciadas com emoção e interpretadas como agentes autônomos que se manifestariam por meio dos sonhos, imagens espontâneas e fantasias. Conforme afirmou Jung, “o homem também produz símbolos, inconscientemente e espontaneamente, na forma de sonhos” (JUNG, 2008, p.21). Além disso, esta produção simbólica possuiria uma qualidade inata ou apriorística, posto que se manifestaria “[...] como um padrão de formação de símbolos que se repetem ao longo da história humana” (HALL, 1994, p. 40).

Para evitar equívocos sobre a sua concepção, advertiu que:

[...] os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo [...]. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e, portanto, preenchida com o material da experiência consciente (JUNG, 2008, p. 91).

A linguagem e o material do inconsciente coletivo são simbólicos e um dos meios mais contundentes de comunicação do inconsciente com o mundo são os sonhos (JUNG, 2016, p.10). Outro fato constatado por Jung (2016, p. 18) em relação aos sonhos é a capacidade espontânea do inconsciente de produzir símbolos através deles, sendo o Deus interior um dos símbolos produzidos pelo homem moderno (JUNG, 2008b, p. 71).

3 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE EM C. G. JUNG

O ato de simbolizar sempre foi uma característica humana para descrever o “divino”, considerando a sua incapacidade de apreendê-lo de forma racional. Por este motivo, as religiões utilizam a linguagem simbólica para representar aquilo que a razão não pode apreender. Ademais, todo símbolo transcende ao seu significado imanente e aponta para aquilo que o objeto representa (JUNG, 2008c, p. 19). É por isso que as religiões se utilizam dos símbolos, transformando algo incompreensível, a priori, pela lógica, em algum nível cognoscível (JUNG, 2015, p.18).

A religiosidade para Jung, de acordo com Silveira (1981, p.131), é natural, genuína e própria da psique humana. Fato comprovado pela presença do fenômeno em qualquer tempo histórico, desde os mais remotos, sendo associada ao instinto. Logo, o autor considerava as religiões, a princípio, positivas, “na medida em que recolhem e conservam as imagens simbólicas oriundas das profundezas do inconsciente e as elaboram em seus dogmas, promovendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica” (SILVEIRA, 1981, p.131).

Para definir religião, Jung parte do entendimento do *numinoso*, assim como compreende Rudolf Otto em sua obra *Das Heilige*, para quem tal conceito não seria passível de uma apreensão eminentemente conceitual ou racional (OTTO, 2007, p. 37). Assim, o efeito arrebatador do numinoso “[...] se apodera e domina o sujeito

humano, mais sua vítima do que seu criador” (JUNG, 2008b, p. 9). Tal efeito pode ser obtido por meio dos rituais religiosos, os quais seriam compreendidos pelo autor como uma via para provocar uma transformação na consciência (JUNG, 2008b, p. 10). Nas palavras de Jung: “Cada vez que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma ‘influência’ específica ou uma força que lhe confere um efeito *numinoso* e fascinante ou que impele à ação” (JUNG, 2015a, p. 45).

Segundo o mesmo autor, não há necessidade da comprovação da existência de Deus, pois este teria uma função exclusivamente psicológica. Portanto, chegou a concluir que “a ideia de um ser todo-poderoso, divino, existe em toda parte. Quando não é consciente, é inconsciente, porque seu fundamento é arquetípico” (JUNG, 2015a, p. 47).

O arquétipo é uma construção simbólica que representa algo intangível, ultrapassando a capacidade de compreensão do homem. Aquilo que é incognoscível é fruto do princípio da vida psíquica (JUNG, 2011, p.131).

A experiência originária do numinoso seria a gênese da diversidade de ritos e símbolos religiosos. Dessa forma, o autor em tela compreende o surgimento de matizes confessionais da seguinte forma:

As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, em geral, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência originária transformam-se em ritos e em instituições imutáveis (JUNG, 2015a, p.78).

Essa visão seria uma guinada em relação a compreensão da psicanálise de Freud, que entendia Deus como a *imago* paterna ampliada. Destarte, a partir de uma leitura jungiana, afirmou White (1953, p. 57):

O caminho se acha agora aberto para nós, por exemplo, não mais concebermos Deus como um substituto para o pai físico, mas sim o pai físico como o primeiro substituto de Deus para a criança, o portador geneticamente anterior da imagem do Todo-Pai³.

³ No original: “The way is now open to us, for instance, no longer to conceive of God as a substitute for the physical father, but rather the physical father as the infant’s first substitute for God, the genetically prior bearer of the image of the All-Father.”

Por conseguinte, já que Deus não poderia ser explicado como uma projeção do pai terrestre, deveria ao menos ser compreendido por meio de uma instância arquetípica proveniente da camada mais profunda do inconsciente impessoal (PALMER, 2001, p. 148). Essa imagem de Deus pode ser encontrada em “[...] várias mitologias e sistemas religiosos. Do ponto de vista puramente psicológico, deuses e imagem de deus são arquétipos personificados” (HALL, 1994, p. 80).

Esse arquétipo de Deus é colocado na Psicologia Junguiana como parte fundamental da psique, porque entende o self como a imagem de Deus no indivíduo - *Imago Dei*, já que o self é a totalidade e fonte inesgotável de energia psíquica (SILVEIRA, 1981, p. 139).

A energia que emana do self é tão forte que o encontro com esse arquétipo constitui a experiência mais intensa e mais profunda que o homem pode vivenciar. A essa experiência, carregada de qualidades a um tempo terríveis e fascinantes, o homem chamou Deus (SILVEIRA, 1981, p. 139).

Então, se Deus é a totalidade, o self representa, em forma de arquétipo, a capacidade de transcendência das partes da psique para uma completude entre o consciente e o inconsciente, trazendo luz às sombras, bem como o diálogo entre o feminino e o masculino (SILVEIRA, 1981, p. 92).

O arquétipo de Deus habita o inconsciente coletivo e é o centro ordenador de toda psique (SILVEIRA, 1981, p. 65). Nesse sentido, é um arquétipo com alta significância e forte influência (JUNG, 2008b, p. 72). Embora tenha um espaço central, isso não significa uma tentativa de declarar ou rejeitar a veracidade da existência de Deus (SILVEIRA, 1981, p. 140). É pelo processo de individuação, cujos símbolos estão presente na maioria dos sistemas religiosos (JUNG, 2016, p. 407), que há uma ação criativa de uma força suprapessoal por meio da condução silenciosa do inconsciente para um panorama total do ser (JUNG, 2016, p. 272).

[...] é preciso nos submetemos, conscientemente, ao poder do inconsciente, em lugar de pensarmos em “que devemos fazer” ou “o que se considera melhor fazer”, ou “o que se faz habitualmente” etc. É preciso apenas ouvir para poder compreender o que é a totalidade interior [...] (JUNG, 2016, p.275).

4 RELIGIOSIDADE E INCONSCIENTE ESPIRITUAL SEGUNDO V. E. FRANKL

Frankl abordou o fenômeno religioso tanto como um aspecto essencialmente humano quanto como um objeto de estudo, com o intuito de tentar responder qual o lugar da religiosidade na existência humana (FRANKL, 2000, p.17). O autor retratou a religiosidade como a busca pelo sentido último da vida, sendo compreendida como uma categoria transcendental kantiana, de tal modo que chegou a conceber que haveria uma confiança primária em tal sentido último. Defendeu que todo ser humano possuiria, mesmo que de forma soterrada, uma “fé incondicional num sentido incondicional” (FRANKL, 2011, p. 186, 193).

Por um lado, o ser humano, por meio da fé no sentido, sempre intencionou o transcendente, mas, por outro, pergunta-se: há um objeto a ser intencionado? Para o autor, Deus seria um ser silencioso: “O Deus ‘vivo’ sempre foi um Deus ‘oculto” (FRANKL, 2011, p. 190-191). De forma lacônica, chegou a definir Deus como parceiro dos solilóquios mais íntimos, considerando que: “se Deus verdadeiramente existe, ele com certeza não irá discutir com aqueles que não têm religião porque eles o confundem com o próprio eu e o denominam de maneira inadequada” (FRANKL, 1989, p. 57).

Nessa esteira, se Deus é oculto, logo, deve ser igualmente simbolizado. Frankl conceitualizou as religiões como sistemas simbólicos e admitiu que, como os idiomas, não haveria um sistema superior aos demais, alertando que com a linguagem, assim como a religião, cada um pode chegar a alcançar a verdade, assim como pode errar ou mentir (FRANKL, 2011, p. 190). Portanto, o transcendente se manifestaria através do conteúdo imanente do símbolo, conforme expressou: “somente é necessário que esse conteúdo imanente se mantenha transparente, deixe brilhar o objeto transcendente” (FRANKL, 1978, p. 279). Dessa forma, concebeu que o ser humano necessita de metafísica, sendo a oração uma forma de atualizar e cristalizar o símbolo.

O autor também constatou que o “fervor religioso” poderia resultar em um afastamento dos símbolos, o que ocasionaria uma perda em sua forma. Por essa razão, a função do símbolo seria proporcionar um modelo. O ser humano “anseia pelo ritual, o cerimonial, o institucional, em síntese, a tradição confessional”. Por outro lado, a tradição religiosa pode tornar a religiosidade estática na medida em que perde o seu

“pulsar existencial”. Assim, Frankl concluiu de maneira metafórica que “sangue sem veias se esvai, veias sem sangue se calcificam” (FRANKL, 1978, p. 280).

Do seu ponto de vista, afirmou que:

O absoluto não deve ser compreendido conjuntamente ‘com’ símbolo, mas ‘no’ símbolo. Esclarecemos o ponto mediante um exemplo: não se pode ver o céu nem mesmo que o iluminemos com os mais poderosos refletores. Se vemos algo, uma nuvem, isto provará apenas que não é o céu que estamos vendo. A nuvem visível é símbolo do céu invisível (FRANKL, 1978, p. 279).

O autor, em consonância com Jung, chegou a inverter a perspectiva de Freud, que considerava a religião como uma neurose obsessiva, concebendo que a repressão da religiosidade poderia originar uma neurose no indivíduo. No âmbito social, poderia resultar em superstição; em uma perspectiva individual, constatou que “[...] a deficiência da transcendência vinga-se através de uma existência neurótica” (FRANKL, 1992, p. 53).

Nesse sentido, o sentimento religioso muitas vezes seria ocultado e protegido por meio do pudor, pois o ser humano tende a resguardar aquilo que lhe é mais íntimo por temer que algo sagrado seja profanado (FRANKL, 1992, p.37). Max Scheler já tinha abordado esta temática ao fazer a seguinte consideração: “vergüenza mediante cuya realización sentimental el cuerpo y el alma guardan de toda publicidad su propio valor” (Scheler, 1979, p. 18). Dessa forma, Frankl reconhece o caráter íntimo da religiosidade, relatando que muitos pacientes não têm nenhum pudor em exporem as suas vidas sexuais, mas são temerosos em relatar suas vivências religiosas. Por essa razão, aventou que a repressão atual não seria mais sexual, mas religiosa (FRANKL, 1992, p. 38-39). Suas observações o levaram a seguinte consideração acerca do caráter íntimo e pessoal da religiosidade:

[...] não nos surpreenderá encontrar às vezes sonhos flagrantemente religiosos até em pessoas manifestamente irreligiosas, pois agora conhecemos as razões profundas e essenciais ao ser das quais surge não apenas uma libido inconsciente e reprimida, mas também uma *religio* igualmente inconsciente e reprimida (FRANKL, 1992, p. 39).

Dessa forma, chegou a considerar que nos tempos atuais os sentimentos religiosos são reprimidos, sobretudo por parte de pessoas materialistas que reduzem a realidade

exclusivamente ao visível, e estas costumam igualmente negar a existência de um Ser último (FRANKL, 2011, p. 187, 189).

Frankl (1999, p. 21) constatou que “existe, de fato, um sentido religioso profundamente enraizado nas profundidades inconsciente de todos e cada um dos homens”⁴. Assim, ampliou os limites do inconsciente, avançando para além do inconsciente instintivo e coletivo e adentrando na espiritualidade inconsciente. O pensador do logos afirma que a permeabilidade entre o consciente e o inconsciente espiritual é tênue, posto que um conteúdo pode passar do inconsciente para o consciente, e vice-versa, de forma fluida (FRANKL, 1999, p. 40).

Para o autor, todo movimento ou ato espiritual, na sua origem, não seria passível de reflexão, portanto, sendo irreflexo e os atos espirituais seriam inconscientes. Para exemplificar, ele faz uma analogia entre o espiritual e o nervo ótico, posto que ambos possuem um “ponto cego” considerando, sobretudo, a impossibilidade de autorreflexão e auto-observação do espírito (FRANKL, 1992, p. 24). Para ser melhor compreendido, Frankl cita os Vedas indianos: “O que nos faz ver não pode ser visto, o que nos faz ouvir não pode ser ouvido, o que nos faz pensar não pode ser pensado”⁵ (FRANKL, 1999, p. 47).

Além de sua origem ser inconsciente, o espiritual em sua última instância, também o seria: “aquela instância que decide se algo deve se tornar consciente ou permanecer inconsciente, funciona, ela própria, de forma inconsciente” (FRANKL, 1992, p. 24).

Entretanto, advertiu que o inconsciente religioso não poderia ser compreendido como o habitat de Deus, pois o inconsciente não seria divino. Como o inconsciente não seria divino não poderia ser onisciente, ou seja, não possuiria um saber ocultista, nem tão pouco deveria ser compreendido como um impulso dentre outras pulsões (FRANKL, 1992, p. 48-49). Allers (2009, p. 239) sugeriu que esta última crítica de Viktor Frankl se referia a Hans Bänziger quando concebeu a existência de um instinto (*Trieb*) religioso.

⁴ No original: “existe, de hecho, un sentido religioso profundamente enraizado en las profundidades inconscientes de todos y cada uno de los hombres”.

⁵ No original: “Aquello que hace que veamos, no puede ser visto, aquello que hace que oigamos, no puede ser oído, aquello que hace que pensemos, no puede ser pensado”.

Além disso, constatou que as raízes religiosas do inconsciente muitas vezes se expressam por meio dos sonhos, por parte de pessoas religiosas e irreligiosas (FRANKL, 2000, p. 50). Na interpretação do sonho, na visão do autor em questão, não há necessidade em amplificar o símbolo para outras culturas e épocas, conforme Jung apregoou, mas tão somente “[...] retraduzir a linguagem concreta do sonho para uma linguagem mais abstrata, para encontrar o seu significado” (FRANKL, 1991, p. 188). A título de exemplo, descreve-se o sonho de uma pessoa que se encontrava na segunda metade do ciclo de sua vida.

O sonhador relatou que, no sonho, Deus tinha decidido que aquele dia seria o último de sua vida e ele ficava desesperado, sem saber o que fazer e era tomado por um grande temor. O que o angustiava, na verdade, não era a morte em si, mas o que fazer com aquele último dia que lhe restava. A interpretação desse sonho o relaciona com o fato de que, naquela semana, uma colega tinha feito uma atividade sobre autobiografia e ele tinha receio em também a realizar, pois teria que escrever sobre o futuro e temia não saber fazê-lo. Em suas imagens oníricas, encontrou um amigo e perguntou se tinha condição de mudar aquela situação, mas a resposta foi negativa. Este amigo representava a abordagem existencial que, até então, era seguidor. Isso pode ser interpretado como a percepção de que o tempo não pode parar, ele flui. Este amigo é religioso, o que sugere que a problemática estaria relacionada a esta seara.

Contudo, o indivíduo precisava ler um oráculo, em uma tábua em formato piramidal, semelhante a uma estante de partitura de madeira utilizada pelos monges beneditinos e frades franciscanos. O símbolo da estante de partitura era algo familiar, que remetia a sua época da juventude, quando era mais engajado em sua religiosidade. Tratava-se de uma peça que se encontrava em uma igreja barroca na cidade onde morava (FIGURA 1).



Figura 1. Peça encontrada no Centro Cultural São Francisco (João Pessoa – PB)

A estante piramidal se elevava para o alto e para o infinito e cada pessoa teria uma face (plano) para ser lida no lugar onde se coloca a partitura das músicas religiosas. Porém, a sua estava em branco, o que aumentava ainda mais a sua angústia. Interpreta-se que a pessoa precisava escrever o seu próprio futuro, mas ainda não sabia como, não queria ser uma repetição de si mesmo, pois é preciso ler na vida, mas o futuro é ainda uma tábula em branco, ou seja, é incerto. Na base da pirâmide encontrava-se apenas uma inscrição: João 3, 4. João era seu filho, que estava cursando história e, por este motivo, a interpretação se confirma como a angústia perante a historicidade e a sua finitude. Segundo Mircea Eliade: “o homem religioso é sedento do ser. O terror do ‘Caos’ que envolve o seu mundo habitado corresponde ao terror diante do nada” (ELIADE, 1999, p. 60). De forma mais específica, o futuro era incerto devido à pandemia. Ao acordar, durante o dia, teve a curiosidade de procurar na Bíblia o versículo indicado no sonho. Era a pergunta de Nicodemos a Jesus: “Como alguém pode nascer, sendo velho?”. Aqui, se confirma a mensagem do sonho: ele tinha lido que o ser humano se constitui a partir do futuro, um ato constante de renascer por meio das próprias escolhas.

O *homo religiosus*, desde as sociedades arcaicas, participa de uma forma dupla no universo, por um lado o mundo humano e, por outro, a vida transumana (ELIADE, 1999, p. 137). No entardecer da existência, como observou Jung, o ser humano manifesta um problema religioso relativo ao sentido da vida (HALL, 1994, p. 93), o que parece ser o caso do sonho apresentado acima. Igualmente, Frankl (1991, p. 99)

compreendia que os sonhos também podem expressar a espiritualidade e a voz oculta do inconsciente.

Em uma leitura jungiana, o sonho descrito poderia ser interpretado como uma “travessia noturna”, período em que o ego se encontra nas trevas e manifesta medo e angústia. Em geral, esse tipo de travessia se encontra na mitologia ou em ritos iniciáticos que estão simbolicamente associados ao retorno à *Magna Mater*, propiciando o processo de renascimento (Winckel, 1985, p. 105 -106). Pode-se descrever esta noite escura da seguinte maneira:

[...] a pessoa se vê num impasse cruel. Tudo lhe parece destruído; ela não pode confiar no que ela era e ainda não sabe o que vai ser dela, encontrando-se realmente num cadinho psicológico no qual o homem velho deve morrer para dar lugar ao homem novo (WINCKEL, 1985, p. 105).

Indubitavelmente, em alguns momentos Frankl e Jung podem convergir no significado do sonho, embora percorram caminhos diferentes, pois o primeiro tem uma ótica da existência e, o segundo, dos arquétipos do inconsciente coletivo.

5 APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS ENTRE FRANKL E JUNG

Após a exposição das principais ideias dos autores abordados, cabe agora realizar uma análise daquilo que os aproxima e os distancia. Em uma primeira visada, constata-se que Frankl, em sua juventude, passou por um niilismo privado e sua luta interior acabou resultando em sua teoria (FRANKL, 2000, p. 10), da mesma forma Jung passou por experiências arquetípicas e também escreveu sobre si mesmo.

Em suas formulações teóricas, inequivocamente, pode-se afirmar que ambos se opuseram à visão mecanicista do mundo, adentrando em temas focados nas questões humanas. Para tanto, tomaram posturas filosóficas advindas da filosofia, Frankl da Filosofia da Existência e Jung, da visão kantiana, quando distingue conteúdo e forma. Os autores também se debruçaram acerca do fenômeno religioso e tentaram compreendê-lo à luz de suas concepções. Desse modo, tal fenômeno deteve um lugar expressivo nos estudos de Jung e Frankl e os dois não faziam distinção hierárquica entre as distintas expressões religiosas.

Viktor Frankl reconheceu duas qualidades da teoria jungiana que foram inovadoras no âmbito das escolas de psicoterapia: (1) foi o primeiro a conceber que a neurose é resultante de uma alma que não encontrou o seu sentido e (2) tratou de elementos não sexuais no inconsciente, como, por exemplo, a religiosidade (FRANKL, 2000, p.17). Decerto, ambos os autores consideraram a religião e a religiosidade como um aspecto saudável do ser humano, seja proporcionando equilíbrio da psique, seja promovendo efeitos terapêuticos.

Tanto Viktor Frankl quanto Carl Gustav Jung defenderam uma religiosidade natural e espontânea. Portanto, quando Jung apresentou o entendimento acerca de uma religiosidade que pode ser desenvolvida, aprofundada e cultivada por cada pessoa (SILVEIRA, 1981, p.133), aproximou-se da perspectiva de Frankl ao considerá-la como autêntica, pertencente a uma dimensão própria do homem - noológica – de um ser que decide. E para um ser que é livre para decidir, interessa cada vez mais uma religião pessoal, dirigindo-se de maneira personalizada ao encontro do supra-Ser (AQUINO, 2021, p.525-526).

Devido à experiência religiosa também estar no interior do indivíduo, não precisa de uma religião específica. Para Frankl, a religiosidade origina-se no inconsciente espiritual, enquanto para Jung, no inconsciente coletivo em forma arquetípica. Além disso, observa-se que os dois estudiosos acreditavam que o homem moderno reprimiu sua relação com Deus, tornando-a cada vez mais inconsciente (JUNG, 2008, p. 75; FRANKL, 1992, p. 58)

Outro possível paralelismo entre os autores diz respeito ao culto religioso. Para Jung:

Quando caiu a barreira dogmática e o rito perdeu a autoridade de sua eficácia, o homem precisou confrontar uma experiência interior sem o amparo e o guia de um dogma e de um culto, que são a quintessência incomparável da experiência religiosa [...] (JUNG, 2008b, p. 26).

O autor em foco considerou a primazia da experiência interior como a instância pela qual o ser humano saberia o que fazer e como agir. Esta confiança o levaria a superar uma fé infantilizada, baseada, em geral, em alguma autoridade (NAGY, 2003, p.47). De maneira similar, Frankl apontou a consciência (*Gewissen*) como o órgão que indicaria uma direção ou caminho que teria mais sentido para o sujeito.

Conforme visto no tópico anterior, Frankl identificou os solilóquios com a consciência como o lugar sagrado da voz do transcendente, na perspectiva do homem religioso. De forma similar, Jung (2008, p. 135-136) considerou que o homem é um par de um Dioscuro, referindo-se à mitologia grega, quando aventou acerca dos filhos gêmeos de Zeus e Leda: Castor, mortal e Pólux, imortal. Ele avaliou que o ser humano poderia dialogar em um fluxo contínuo de uma conversação interior, ou solilóquios, conforme os alquimistas concebiam: *aliquem alium internum*, ou seja, um diálogo com um outro interior. Conforme observou: “Nossa opinião sobre a voz interior move-se entre dois extremos: ou a vemos como um devaneio total ou então como a voz de Deus” (JUNG, 2008, p. 136).

Sobre o futuro das religiões, os autores aqui abordados possuem um posicionamento comum. Para Jung (2007a, p. 83), “A existência de Deus é e continuará sendo uma questão sem resposta. Mas o *consensus gentium* (o consenso dos povos) tem falado sobre deuses por eras, e por eras ainda vai falar sobre eles”⁶. Frankl, por sua vez, aventou que a tendência da humanidade era o afastamento das religiões proselitistas e uma adesão cada vez maior a uma religiosidade pessoal “[...] a partir da qual cada um encontrará sua linguagem muitíssimo pessoal, sua linguagem própria, mais originalmente sua, ao voltar-se para Deus” (FRANKL, p.63).

Até agora, elencou-se as semelhanças e aproximações entre os autores no que diz respeito a religião. O ponto essencial que os diferenciou foi a origem da religiosidade inconsciente. Para Jung, estaria relacionada aos arquétipos e impulsos religiosos, sendo o homem uma “vítima” de tais impulsos. Frankl (1992), por sua vez, defendeu que a religiosidade genuína teria um caráter de decisão, pois como todo fenômeno humano, precisaria da vertente da liberdade e da vontade e, por esse motivo, defendeu que “a religiosidade ou é existencial, ou não é nada” (FRANKL, 1992, p. 50). Na sua visão:

[...] os arquétipos religiosos são meras imagens impessoais de um inconsciente coletivo, que são simplesmente encontradas, praticamente prontas, no inconsciente individual – justamente como fatos psicológicos, como partes da facticidade psicofísica; e, a partir daí, invadem arbitrariamente, quando não forçosamente, nossa

⁶ La existencia de Dios es y seguirá siendo una cuestión sin respuesta. Pero el consensus gentium (el consenso de los pueblos) viene hablando de dioses desde hace eones, y durante eones seguirá aún hablando de ellos.

pessoa, como se estivesse passando por cima dela. Nós, porém, achamos que a religiosidade inconsciente provém do centro do homem, da própria pessoa (e, neste sentido, verdadeiramente “existe”), a não ser que permaneça latente na própria pessoa, justamente no inconsciente espiritual, como religiosidade reprimida (FRANKL, 1992, p. 50-51).

A religiosidade, na visão de Jung, se tornaria impessoal na medida em que teria origem nos arquétipos do inconsciente coletivo (FRANKL, 1999, p. 65). Dessa forma, a oposição de Frankl seria em relação à religiosidade inata, que resultaria em um formato ou arquétipo de Deus, a priori, sem requerer da vontade humana como um ser que decide. Assim, criticou seu antecessor: “De acordo com Jung há ‘algo’ em mim, um ‘id’, que é religioso, mas não é que ‘eu’ seja religioso; o ‘id’ me impulsiona em direção a Deus; nesse caso, porém, não sou eu quem se decide por Deus” (FRANKL, 1992, p.49).

Assim, a religiosidade primordial, para o autor do sentido, não seria a arcaica e primitiva, mas aquela recebida na imersão da cultura religiosa do indivíduo. Dessa maneira, as imagens e símbolos religiosos não são recebidos por meio dos arquétipos, mas o bebê já nasceria imerso na tradição simbólica de sua religião. A religiosidade primeva seria herdada das primeiras paisagens religiosas imersas no ambiente, o que seria, posteriormente, objeto de repressão (FRANKL, 1992, p. 51). Por esse motivo, “[...] as vivências religiosas inconscientes coincidem com imagens muito antigas e apreciadas da época da infância” (FRANKL, 1992, p. 51-52).

Um ponto fulcral entre os autores foi o antropomorfismo religioso. Para Jung “[...] tudo que é dito de Deus é uma afirmação humana, portanto é psíquico” (JUNG, 2007b, p. 126). Nessa direção, Martin Buber constatou que Jung compreendia que Deus não poderia existir sem o sujeito humano e, assim, contestou:

O que se trata aqui não é de fazer distinção entre afirmações psíquicas e não-psíquicas, mas de distinguir entre afirmações psíquicas às quais corresponde uma realidade extrapsíquica e afirmações psíquicas a que não corresponde a nenhuma realidade. Mas a ciência psicológica não está autorizada a fazer essa distinção; ao se arrogar esse direito, ela se prejudica. O que compete aqui à ciência psicológica é unicamente uma reserva fundamentada. Essa reserva não é posta em prática por Jung quando declara que Deus não poderia existir separadamente do homem (BUBER, 2007, p.133).

Para Frankl é impossível saber o que é Deus, por esse motivo o ser humano o simboliza de forma antropomórfica. Por conseguinte, os atributos divinos são características humanas (FRANKL; LAPIDE, 2013, p. 82).

Quando por este motivo alguém critica na religião o fato de que seus conceitos de Deus seriam extremamente antropomórficos, nós podemos objetar com o mesmo direito de que inúmeros conceitos também na Física – como “força” e “matéria” – não são menos antropomórficos (FRANKL; LAPIDE, 2013, p. 83).

Apesar de atribuir às religiões uma linguagem antropomórfica, o autor não negou a possibilidade da transcendência do Supra-ser, mas em última instância o ser humano teria que decidir a favor ou contra esta possibilidade. Para Frankl (1978, p. 278), a oração presentificaria e personificaria Deus como um Tu para o homem religioso. De forma geral, constata-se que, ao contrário de Jung, Frankl não considerou Deus um ente imanente ao psiquismo humano, mas intimamente transcendente e aspirado pela dimensão noológica/espiritual.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O escopo do artigo foi identificar o entendimento de religiosidade para Carl Gustav Jung e Viktor Emil Frankl com o intuito de identificar as aproximações e diferenças entre os autores. Por meio de uma revisão de suas principais obras, foi possível constatar os aspectos que os aproximam, bem como suas divergências acerca da origem do fenômeno religioso.

Essa diferença constituiria a forma de interpretar a religiosidade: um impulso dentre outros, imanente à alma humana ou uma escolha livre perante um Ser transcendente que o atrai espontaneamente. Conforme explanado ao longo do texto, Jung adentrou na camada profunda da alma, encontrando os arquétipos religiosos mais arcaicos constituídos na filogênese humana. Frankl, por sua vez, defendeu que a religiosidade primordial seria aquela herdada no desenvolvimento ontogenético. Assim, enquanto o primeiro autor apontou para uma pulsão religiosa, o segundo advogou a liberdade da vontade para decidir se a voz da consciência seria imanente ou transcendente ao ser humano. De forma geral, os dois autores avançaram na compreensão do fenômeno

religioso, na perspectiva da relação entre o inconsciente e o consciente do sujeito que, em última análise, anseia pelo absoluto.

REFERÊNCIAS

- ALLERS, Rudolf. Psychiatry and the role of personal belief. In: Bathyany, Alexander; Catter, Jorge Olaechea; Tallon, Andrew (Orgs). **Rudolf Allers, work and play: Collected papers on the philosophy of Psychology (1938-1963)**. Winsconsin: Marquett University Press, 2009, 219-250.
- AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. O homo religiosus segundo Viktor Frankl: apontamentos para uma Filosofia da Religião. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP**, v. 12, n. 30, p. 521-543, 2021.
- BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas, SP: Verus, 2007.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Frankl, Viktor Emil. Psychiatry and man's quest for meaning. **Journal of Religion and Health**, 1, 93–103, 1962.
- Frankl, Viktor Emil. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.
- FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida**. São Paulo: Quadrantes, 1989.
- FRANKL, Viktor Emil. **A psicoterapia na prática**. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992.
- FRANKL, Viktor Emil. **El hombre en busca del sentido último: El análisis existencial y la consciencia espiritual del ser humano**. Barcelona: Paidós, 1999.
- FRANKL, Viktor Emil. **En el principio era el sentido: reflexiones en torno al ser humano**, Barcelona: Paidós, 2000.
- FRANKL, Viktor Emil. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia**. São Paulo: Paulus, 2011.
- FRANKL, Viktor Emil; LAPIDE, Pinchas. **A busca de Deus e questionamento sobre o sentido**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HALL, James. **Sonhos: símbolos religiosos do inconsciente**. São Paulo: Loyola, 1994.
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Editora Vozes Limitada, 2011.
- JUNG, Carl G. et al. **O homem e seus símbolos**. HarperCollins Brasil, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1985.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Dos escritos sobre psicología analítica**. Madri: Editorial Trotta, 2007a.

JUNG, Carl Gustav. Religião e Psicologia. In: BUBER, Martin. **Eclipse de Deus**: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas, SP: Verus, 2007b, p. 121-130.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2008a.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b.

JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008c. p. 15-131.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião oriental**. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

JUNG, Carl Gustav. O inconsciente pessoal e o inconsciente suprapessoal ou coletivo. In C. G. **Jung**, Seleção e edição de Brigitte Dorst (pp. 121-131). Petrópolis: Vozes, 2015a.

JUNG, Carl Gustav. **A cura da divisão**. In C. G. Jung, Seleção e edição de Brigitte Dorst (pp. 95-110). Petrópolis: Vozes, 2015b.

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

NASCIMENTO, Ananda Kenney da Cunha; CALDAS, Marcus Túlio. Dimensão espiritual e psicologia: a busca pela inteireza. **Revista abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 74-89, abr. 2020.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

WHITE, Victor. **God and the Unconscious**. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

SCHELER, Max. **El sentido del sufrimiento**. Buenos Aires: Editorial y librería Goncourt, 1979.

SILVEIRA, Nise da. Jung: vida e obra. **Rio de Janeiro: Paz e terra**, 1981.

WINCKEL, Erna van de. **Do inconsciente a Deus**: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung. São Paulo: Paulinas, 1985.