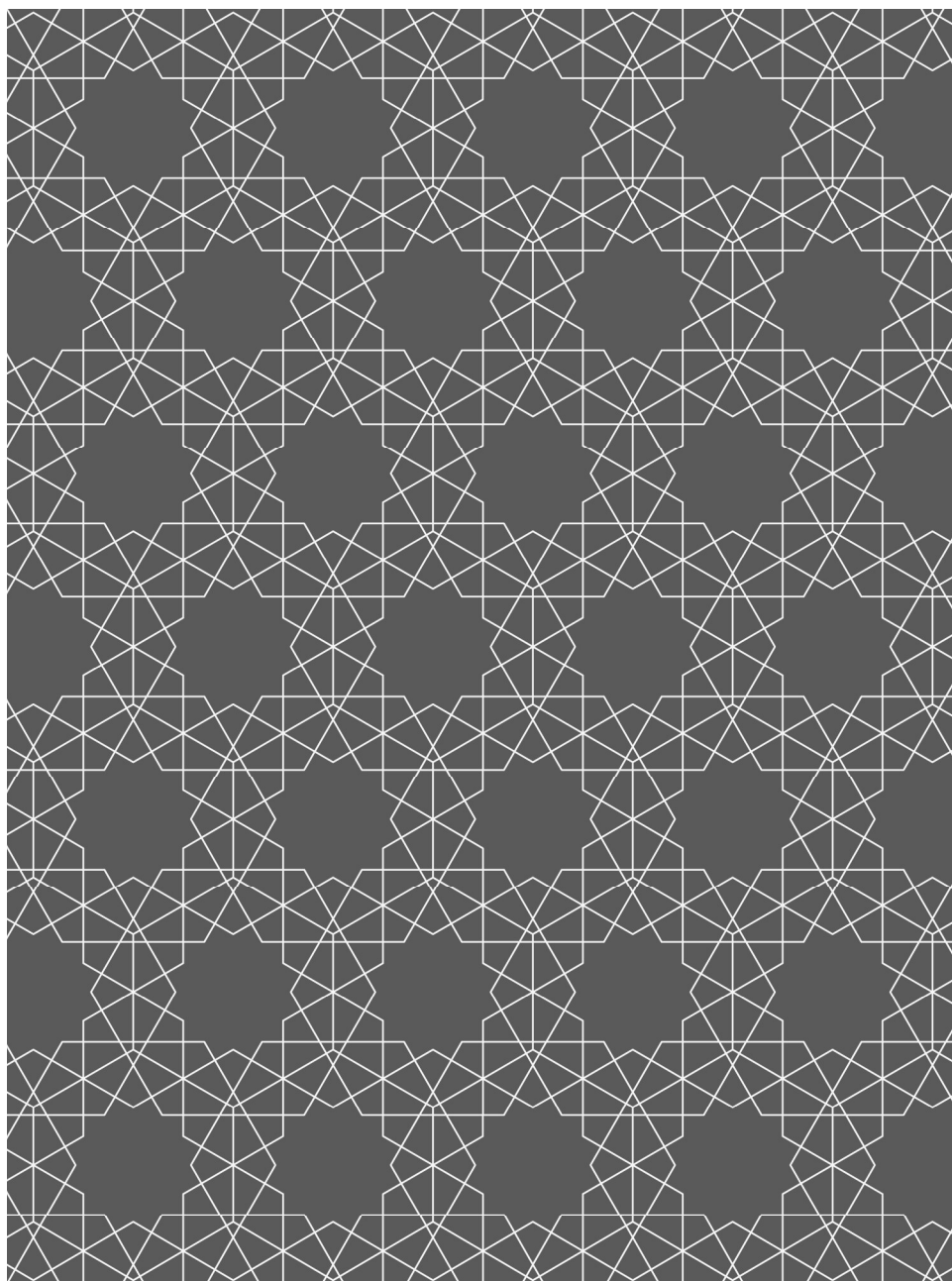


.....

**JUNG E O ISLAM:  
CONTRIBUIÇÕES À DIVERSIDADE RELIGIOSA**

**Marcos Fleury de Oliveira**



Muitos daqueles que já escutaram o canto do *adān* podem ter se sensibilizado bastante ou, pelo menos, podem ter sentido algo diferente, *estranho, estrangeiro*. Mas, antes de mais nada, devemos esclarecer que o *adān* não é propriamente considerado uma música, mas um *chamado* feito cinco vezes por dia em todo o mundo muçulmano para lembrar e congregar os fiéis nos horários de oração. Minha intenção aqui é justamente lembrar um pouco dessa *estranheza* porque ela é parte de um sentimento muito forte descrito por Jung ao ter contato pela primeira vez com os povos muçulmanos do norte da África, há quase um século atrás. Essa *estranheza* ainda hoje constitui-se como um sentimento que o “ocidente” experimenta em relação ao “oriente”<sup>1</sup> e é também um sentimento que parte do ocidente experimenta também com relação aos muçulmanos e ao Islam. Independente do fato de que sejamos crentes ou ateus, o entendimento que temos sobre Deus, a religião ou a fé, terá um peso considerável no modo como enxergamos muitos dos conflitos atuais. Para trabalhar essa questão e apresentar alguns elementos importantes para a superação dessa dissociação histórica com o “outro”, o estranho, o estrangeiro (concreto e simbólico), vou trazer algumas ideias do psicólogo suíço Carl Gustav Jung e do místico andaluz Ibn ‘Arabī. Tentarei mostrar como ideias e autores aparentemente tão dispares podem dialogar entre si e nos oferecer novas perspectivas para a reflexão contemporânea. Começemos com Freud e Jung.

Poderíamos considerar este senso de estranheza como um espécie de *prima matéria* alquímica para todo analista em sua rotina diária, escutando seus pacientes, como podemos observar também no caminho percorrido por Freud e Jung. Enquanto escutava sua pacientes histéricas, Freud tentava descobrir o que fazer e como compreender aquelas *estranhas* fantasias e comportamentos. Àquela *estranheza*, a qual poderíamos também chamar de *alteridade*, Freud deu o nome de inconsciente. Já Jung morava dentro do próprio Hospital psiquiátrico Burgholzly, e diariamente escutava os pacientes esquizofrênicos com suas estranhas histórias, fantasias e comportamentos. A isto, a esta *estranheza* ou *alteridade* Jung chamou de inconsciente coletivo. Este poderia ser um breve resumo de uma longa história desses conceitos.

Os gregos também possuíam uma palavra para nomear essa capacidade especial de “escuta”, uma capacidade peculiar de considerar o mundo e a natureza naquilo que ela parecia *estranha, intrigante*. Eles deram a essa singular capacidade de percepção o nome de “admiração”. Admirar alguma coisa, nesse sentido particular, é *ad-mirare*, mirar ou ver à uma certa distância. E sempre que isso acontecia causava uma surpresa, provocava um certo

---

1 Não utilizo aqui a noção de “ocidente” e “oriente” em sentido estrito de localização político-geográfica mas, ao contrário, refiro-me sobretudo aos múltiplos sentidos que evocam um jogo de polaridades dinâmicas tais como o sentido psicológico quando me aproximo de Jung, ou o sentido metafísico profundamente explorado por Ibn ‘Arabī. Para o leitor interessado em conhecer mais sobre essa questão oriente/ocidente sugiro a leitura do artigo de Stephen Hirtenstein *La tierra del olivo: polaridades oriente-occidente según Ibn ‘Arabī*. (in *El Azufre Rojo – Revista de estudios sobre Ibn Arabi* – n. 1, marzo 2014, publicado por MIAS-Latina).

afeto, e foi essa forma diferente de ver e observar que permitiu aos gregos estabelecer novos pontos de vista sobre o mundo que os rodeava. Assim nasceu a filosofia.

Essa capacidade de admiração refere-se a algo que crianças e artistas conhecem bem, e é a condição *sine qua non* para que possamos trazer a *estranheza* e a *alteridade* do mundo para dentro do campo da consciência. Se perdermos essa capacidade de admirarmos o outro, sua alteridade e estranheza, então as portas do mundo simbólico se fecharão para nós. Precisamos penetrar e ao mesmo tempo temos que ficar a uma certa distância para que tenhamos o espaço necessário para recebermos um símbolo e com ele dialogarmos.

Lembremos aqui da figura de Henry Corbin, um dos mais renomados orientalistas franceses do sec. XX, *scholar* do universo muçulmano e talvez mais conhecido entre os junguianos como o autor que forneceu os princípios básicos para a escola junguiana de Psicologia Arquetípica, de James Hillman. Corbin costumava enfatizar que nós não simplesmente simbolizamos, mas “simbolizamos com”. Então sejamos claros: não simbolizamos sobre, nem em torno de; nós “simbolizamos com” e então, logicamente, devemos acrescentar que simbolizamos *com* o “outro”. Se pensarmos na definição de símbolo que Jung utiliza, veremos que um símbolo não pode ser totalmente definido nem explicado, nunca. De certo modo ele permanecerá sempre aberto, inesgotável, irreduzível a uma interpretação unívoca. Simbolizar com o outro significa considerar a dimensão inconsciente para a qual todo símbolo aponta. Em outras palavras, isso significa que todo símbolo é cheio de *alteridade* e de *estranheza*. Trabalhar com símbolos é falar, é dialogar COM o “outro” e abrir-se PARA o “outro”.

Vejamos então como Jung simbolizava com o mundo muçulmano e quais eram seus vínculos com o universo islâmico. A princípio essa ligação poderia soar um pouco estranha até mesmo para alguns analistas mas, mesmo assim, há pontos interessantes que valem a pena ser destacados. À medida em que fui aprofundando esse assunto, pude perceber que o mundo islâmico não era algo tão distante do mundo de Jung. Na verdade era até bastante próximo, quase uma coisa de família, por assim dizer. Paul Achilles Jung, seu pai, graduou-se no estudo de letras orientais e seu trabalho final foi escrito exatamente sobre a versão árabe do conhecido texto bíblico *Cântico dos cânticos*. Isso significa que seu pai conhecia razoavelmente bem a língua árabe pois do contrário jamais teria conseguido terminar este trabalho. Que tipo de influências isso possa ter tido sobre a formação de C.G. Jung não podemos avaliar muito bem, mas não deixa de ser uma boa surpresa esse achado.

Um outro ponto veio através de Sonu Shamdasani, historiador e conselheiro dos herdeiros da família Jung. Eu havia enviado a ele um email perguntando se ele conhecia algo mais sobre o interesse de Jung em relação ao Islam e ele me respondeu que não sabia mas disse que Jung teria lido o Alcorão em 1914. Isso me pareceu surpreendente também e fazia sentido pois provavelmente esse Alcorão deve ter saído da biblioteca de seu pai.

Mais tarde, em 1920, Jung viajou para o norte da África com amigos. Dessa viagem restaram alguns fragmentos que são relatados em seu livro póstumo *Memórias, sonhos, reflexões*. Essa passagem merece um pouco mais de atenção pois o próprio Jung a considerou como uma das mais fortes experiências que teve. Ele está se referindo às experiências vividas ao travar contato com as culturas muçulmanas do norte da África. Ele nos conta em suas *Memórias* que desse contato com uma cultura completamente diferente ele esperava poder compreender melhor como era e como funcionava a psique europeia. Acima de tudo, ele percebeu inesperadas conexões entre a Europa e a África muçulmana, e mostrou que podíamos reconhecer nesse *coniunctio* Europa-África importantes aspectos do inconsciente coletivo.

Podemos perceber facilmente o impacto psíquico dessa experiência na vida de Jung se prestarmos atenção a um grande sonho que ele teve durante sua última noite na África (JUNG, C. G., 1978, p. 215-216). Nesse sonho ele estava numa pequena fortaleza lutando com um homem árabe e quase foi morto. Na segunda parte do sonho ele força o homem a ler um texto de um livro.

Por estas passagens podemos observar claramente a forte disposição de Jung para simbolizar com esta *alteridade* representada aqui pelos muçulmanos, com as estranhezas (para a mentalidade suíça da época) daquelas línguas e hábitos diferentes, simbolizando portanto com seu próprio inconsciente, com seu “oriente”. E deveríamos aprender com isso que nos dias de hoje, se quisermos esperar que haja algum grau razoável de entendimento acerca do que se passa no mundo muçulmano e os viloentos conflitos que estão sempre nos jornais, precisamos urgentemente fazer alguma coisa que nos ajude a encontrar nosso próprio “oriente”. Nós ocidentais estamos muito necessitados de *orientação* psíquica, no se sentido junguiano da palavra.

Jung ainda retornou mais uma vez à África em 1925. Durante os anos 30 a Sra. Olga Froebe-Kapteyn começou a organizar algumas reuniões que ficaram conhecidas como os Encontros de Eranos, em Ascona, Suíça. Nesses encontros Jung e colegas tinham a oportunidade de apresentar seus *work-in-progress* e discutí-los com uma seleta audiência. Os Encontros de Eranos eram dedicados principalmente a temas como religião, espiritualidade, psicologia e demais questões relativas ao homem moderno.

Muitos *scholars* que frequentavam aqueles Encontros dedicavam-se ao estudo do mundo islâmico e à mística islâmica em especial. Desses eu destacaria os nomes de dois importantes estudiosos: Louis Massignon e Henry Corbin. Em 1939 Massignon apresentou seu trabalho intitulado *Ressurrection on Mohammedan World*, e no mesmo encontro Jung apresentou seu trabalho *On Rebirth*, no qual ele analisa integralmente uma *sura* do Alcorão. Henry Corbin apresentou vários trabalhos importantes em Eranos e um deles deve ser destacado aqui inquestionavelmente: *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*.



Como podemos ver, os pontos de ligação de Jung com o Islam não são assim tão raros nem estranhos à sua vida e seus interesses e poderíamos dizer, sem nenhum exagero, que o mundo muçulmano formava parte do seu repertório social e intelectual. De fato, suas preocupações com o Islam de alguma forma parecem ter durado toda uma vida. Um pouco antes de morrer ele nos deixou em suas *Memórias* uma intrigante questão. Ele se perguntou: “O que o mundo tecnológico poderá causar ao Islam? Teremos que aguardar e ver.” (Jung, C. G., 1978, p. 212). Sua pergunta, pelo menos em parte, parece já ter sido respondida.

### **IBN ‘ARABĪ E O MUNDO IMAGINAL**

Ibn ‘Arabī é considerado por muitos como um dos mais influentes pensadores islâmicos sobre assuntos religiosos durante os últimos 800 anos. Foi educado em Sevilha por mestres Sufis e desde muito jovem teve intrigantes visões místicas e ensinamentos. Ibn ‘Arabī possuía uma enorme capacidade para relatar por escrito suas experiências e os estudiosos reconhecem que ele possa ter escrito algo como 300 trabalhos e pelo menos 100 deles são conhecidos e estão disponíveis.

Henry Corbin logo reconheceu sua importância não apenas para o Islam mas também para o pensamento ocidental e por isso dedicou boa parte de sua vida a traduzir e comentar suas obras e suas principais idéias. Assim como muitos outros místicos antes dele no Judaísmo e no Cristianismo, Ibn ‘Arabī foi perseguido pelos Doutores da Lei por ousar interpretar o Alcorão a partir de um ponto de vista diferente da ortodoxia islâmica. Sua profunda visão simbólica da vida espiritual combinava-se perfeitamente com a experiência de ser um crente fiel que encontrou no texto escrito uma vertente poderosa de transmissão dos mais elevados ensinamentos espirituais.

Seu modo de pensar considera a existência de um Deus absoluto que não pode ser definido nem compreendido inteiramente, e ao mesmo tempo desenvolve um rigoroso sistema dialético que relaciona o Senhor e seu servo, o homem e o cosmo, terra e céu, o sensível e o inteligível, realidade e imaginação, num admirável diálogo entre opostos que nos faz lembrar Jung. Vale a pena apontar ainda que Ibn ‘Arabī foi conhecido ainda por um outro epíteto, Ibn Aflaṭūn, que significa “filho de Platão”, o que corretamente indica uma linhagem platônica e neoplatônica. Além do que foi muito versado na alquimia e na astrologia de seu tempo.

Para os nossos propósitos aqui eu vou me focar num conceito angular do pensamento de Ibn ‘Arabī que Corbin traduziu como “mundus imaginalis” ou mundo imaginal. Este é nosso ponto de contato com a psicologia analítica. Muitos analistas junguianos certamente reconhecerão este conceito na obra de James Hillman, fundador da escola de psicologia

arquetípica, embora jamais pudessem associar Hillman ao mundo muçulmano ou a qualquer crente monoteísta radical. De qualquer forma, em seu livro *The Thought of the Heart* Hillman fala sobre Corbin e seu estudo sobre os místicos islâmicos:

“Por causa do que ele [Henry Corbin] fez em seu trabalho, as bases do nosso trabalho estão prontas. Não precisamos mais estabelecer o princípio primário: de que o pensamento do coração é o pensamento de imagens, que o coração é o assento da imaginação, que a imaginação é a voz autêntica do coração, de modo que se nós falarmos a partir do coração, deveremos falar imaginativamente. Porque o princípio primário já foi dado por ele, nós podemos explorar os afluentes do rio principal.” (Hillman, J., *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997).

Um dos mais citados livros de Corbin é *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*. Corbin nos mostra nesse trabalho que Ibn ‘Arabī desenvolveu uma verdadeira “ciência da Imaginação”. Para ele a Imaginação era um instrumento chave para o aprendizado espiritual, para adquirir-se conhecimento, bem como para acessar, viver e operar num certo nível espiritual. Para ele, não haveria possibilidade de se alcançar um verdadeiro entendimento do mundo psíquico ou espiritual se nós não agarrarmos o sentido profundo daquilo que ele designa por Imaginação. Em suas próprias palavras:

“Nosso objetivo é apenas estabelecer a existência da Imaginação. Não estamos tentando mostrar a pureza ou a corrupção daquilo que se torna manifesto nela. Donde estabelecemos então que a Imaginação possui uma propriedade diretiva sobre cada modo e sobre cada estado, o sensível e o inteligível, as faculdades sensoriais e racionais, formas e significados, o que é originado temporalmente e o que é eterno, o impossível, o possível e o Necessário. Se este pilar do verdadeiro conhecimento não houver sido reconhecido por aqueles que buscam conhecimento, eles não terão nem um cheiro de conhecimento.” (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, in Chittick, W. C., 1989, p. 121).

*Mundus imaginális* é o reino da Imaginação, é um mundo intermediário entre dois outros mundo, o mundo inteligível do puro entendimento e o mundo sensível. Esse mundo intermediário é chamado de *barzah*, um intervalo entre dois mundos ou uma barreira que separa dois mundos. Em sua dialética Ibn ‘Arabī irá considerar este *barzah* (mundo da Imaginação) em muitos níveis. Um deles pode ser considerado como o mundo subjetivo, num sentido bastante próximo da perspectiva psicológica. Seria o plano onde estão nossas fantasias, a imaginação no sentido comum, e onde poderíamos colocar também o inconsciente pessoal freudiano.

Num outro nível Ibn ‘Arabī mostra que a Imaginação é um mundo “autônomo” de pleno direito, num sentido que vai muito além do que Freud e Jung chegaram a designar por “autonomia” do plano inconsciente psíquico. É o *‘ālam al-miṭāl*, o mundo dos modelos, das imagens ou arquétipos, um mundo no qual as imagens subsistem. Isso é particularmente importante porque ele está nos dizendo que as imagens tem uma vida toda própria, possuem um plano de existência real, da mesma forma como pássaros e pedras existem materialmente no mundo sensível. É uma realidade imaterial mas ainda assim estruturada como um plano de existência. Seja como for, não poderíamos deixar de fazer aqui uma aproximação mais específica com o conceito de inconsciente coletivo, desenvolvido por Jung, também chamado por ele de “psique objetiva”, o mundo dos arquétipos.

E há também um terceiro nível a considerar no qual Ibn ‘Arabī afirma que o cosmos como um todo é um *barzaḥ* entre Deus e o nada, o universo é imaginação não-delimitada ou, dito de outra forma, todo o cosmo é considerado com sendo imaginação teofânica. Sobre o *barzaḥ*, por exemplo, Ibn ‘Arabī cita uma conhecida passagem corânica:

“E eis que Moisés disse a seu servo: “Não desistirei até alcançar a junção dos dois mares, ainda que eu tenha que gastar muitos anos nessa busca!” (Alcorão 18:60)”.

A imagem de uma junção, golfo, barreira ou intervalo, designa esse *barzaḥ* como a imagem de algo que separa/une duas outras coisas. Essa é uma imagem muito especial dentro do pensamento akbari e surge três vezes no Alcorão em 18:60, 25:53 e 55:20. Essa sura em particular (citada acima) é mencionada por Ibn ‘Arabī em sua obra maior *As revelações de Meca*, 600 anos depois que o Profeta Muhammed a recebeu. Diz Ibn ‘Arabī:

“O *barzaḥ* é a mais vasta das presenças (Realidades) e o Ponto de Encontro dos dois Mares (Alcorão 18:60) – o mar dos Significados e o Mar das Coisas Sensíveis. O coisa sensível não pode ser um significado, nem o significado pode ser uma coisa sensível. Mas a Presença/Realidade da Imaginação – à qual chamamos de Ponto de encontro dos Dois Mares – dá corpo aos significados e sutíliza as coisas sensíveis. Ela transforma o ente de cada objeto de conhecimento no olho daquele que vê. Assim, ela [Imaginação] é o governante que se auto-governa, aquilo que se auto-governa sem ser governado, mesmo sendo ela mesma uma criação”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, in Chittick, W. C., 1989, p. 123).

Setecentos anos depois, em 1939, Jung apresentava em Eranos, seu trabalho *On Rebirth* (Jung, C. G., CW, vol IX.1) onde analisa integralmente a mesma surah 18, chamada *A*

*Caverna*, fazendo uma interessante interpretação simbólica desse verso 60. Essa passagem mostra Moisés viajando com seu servo em busca de conhecimento espiritual. Quando finalmente alcançam o Ponto de Encontro entre os Dois Mares, ele encontra Khidr (Ḥīḍr), o sábio imperecível, “o Verdejante”. É a imagem arquetípica de uma rito de iniciação que ilustra o que Jung chamou de processo de individuação.

Em outra passagem marcante Ibn ‘Arabī demonstra sua aguda percepção dos mecanismos propriamente psicológicos que viriam a ser descritos por Freud séculos depois:

“Todo aquele que se apaixona por alguma coisa, apenas apaixonase por ela depois de criá-la em sua imaginação, estabelecendo uma imagem para ela em suas faculdades imaginais, fazendo com que sua amada [pessoa ou objeto] coincida com essa imagem (...). Isso mostra que a amada existe com o amante na imagem de uma forma, e que ele [o amante] deu vida a essa forma em sua imaginação. Por isso ele fica contemplando sua amada, seu prazer se multiplica e seu amor continua aumentando. (...) ele próprio criou a forma pela qual se apaixonou em sua imaginação. Portanto, ele não ama nada além daquilo que o remete à *si mesmo*. Ele prende-se a si mesmo, enaltecendo seu próprio gesto”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, 2002, pp. 185-186).

Creio que esse texto deixa bastante evidente que essa compreensão que Ibn ‘Arabī tem sobre a antiga noção de Imaginação (século XII), pode iluminar e ampliar alguns aspectos dos conceitos de psique e de inconsciente que aplicamos hoje em dia. E poderíamos avançar nesse diálogo se fossemos tomar, por exemplo, a noção de *nafs* (alma) e *rūh* (espírito) situando-as no panorama histórico das transformações semânticas sofridas pelas palavras *psyché* nos últimos dois mil e quinhentos anos, de Heráclito à Steven Pinker. Temos aqui um pequeno exemplo de como a religião tem muito a oferecer ao cientista, assim como cientistas tem muito a oferecer aos religiosos, ainda que seus pontos de vistas possam parecer por demais *estranhos* e até potencialmente ofensivos, uns aos outros.

## JUNG E IBN ‘ARABĪ

Volto novamente ao verso do Alcorão 18,60 utilizada por Ibn ‘Arabī e Jung, o Ponto de Encontro entre Dois Mares. Jung disse em algum lugar que psique é imagem e Ibn ‘Arabī disse que através da imaginação podemos alcançar o verdadeiro conhecimento.



Pois gostaria então de pensar em Jung e Ibn ‘Arabī como aqueles dois Mares conectados pelo reino da Imaginação criativa, assim como também poderíamos pensar que os Encontros de Eranos serviram como ponto de encontro entre o pensamento ocidental e oriental. De um modo muito interessante e particular, analistas e místicos defrontam-se com a alma humana, observando e estudando a sua fenomenologia na expectativa de revelar seus fundamentos, sua realidade última.

Para o místico o Alcorão é a Palavra de Deus, frente à qual ele deverá saber como lê-la em diferentes níveis. Nesse ponto ele irá deparar-se com uma difícil tarefa: lidar com a liberdade e a relatividade individual ao interpretar a Palavra de Deus, expressão do Absoluto. O debate da questão Liberdade e Fé pois em risco a vida de Ibn ‘Arabī no século XII, assim como Baruch de Espinosa no século XVII que foi excomungado e sofreu um atentado contra sua vida, e da mesma maneira Jung conheceu o ostracismo e teve seus livros condenados ao *index librorum prohibitorum* pela Igreja católica.

Para o analista a tarefa não é menos complicada. O lugar do analista também é um “lugar do meio”, um espaço intermediário, um ponto crítico, um barzah, uma passagem, uma abertura, um ponto de partida para a compreensão simbólica da realidade. Para o analista a Palavra é Símbolo, um Pedra Sagrada, uma Ka’ba em torno da qual o analista deve circundar *in sacro officio*, isto é, numa espécie de contínuo sacrifício em nome dessa misteriosa e arriscada arte de interpretar sonhos, gestos e palavras.

Jung disse certa vez que não existem mal-entendidos na Natureza; mal-entendidos só existem no âmbito daquilo que chamamos de “entendimento”. Portanto, mal-entendidos existem apenas no plano da cultura, da palavra e dos significados. Assim, se quisermos formar um razoável entendimento acerca de nós mesmos e do mundo em que vivemos, deveremos, necessariamente, buscar as raízes de todos os preconceitos e mal-entendidos. Temos o exemplo de Jung e sua própria busca por orientação. Ele foi para o Oriente e para o Ocidente, para Leste e para Oeste, realizando um grande esforço para manter aberta a porta para a *alteridade* e para o *estrangeiro* em todas as dimensões da Vida.

Para finalizar, gostaria de dizer que as contribuições de Jung para este debate são muitas e não se reduzem à interpretação simbólica e psicológica de escrituras sagradas. Na verdade, sua contribuição maior a meu ver está na própria formulação daquilo que para ele eram os fundamentos da noção de psique. Para dar apenas uma rápida ideia do que seja isso, vou apresentar duas ou três formulações de Jung que ilustram bem seu ponto de vista. Ele dizia, por exemplo, que a psique possui uma “função religiosa” (Jung, 1990) e que, além disso, a psique seria “naturalmente religiosa”.

Como, afinal, poderíamos descrever o que seja a tal “função religiosa” à qual se refere Jung? Se observarmos o que ele falou de muitas maneiras e em vários momentos de sua vida, poderíamos dizer que a expressão “função religiosa” ilustra a capacidade que a própria psique possui para polarizar-se em torno de “valores absolutos” – positivos ou negativos – os quais, por sua vez, levam à formação de “imagens arquetípicas” (símbolos) que recebem a máxima carga de energia psíquica. Tais imagens carregam atributos também máximos e/ou absolutos como, por exemplo, as imagens de Deus, deuses, anjos e demônios, forças naturais e sobrenaturais, objetos e animais totêmicos, mandalas, formas geométricas, números, etc. Mais especificamente, Jung estava dizendo que a psique opera *inconscientemente* com valores absolutos. E a ideia/imagem de Deus é a melhor representação desse fato psíquico.

Como cientista, Jung nunca discutiu a questão da existência de Deus pela simples razão de que essa não seria uma questão cientificamente verificável, mas afirmava que Deus era uma ideia bastante real no sentido psicológico e, enquanto fenômeno, poderia ser estudado rigorosamente. Ele nunca disse que Deus não passava de um produto da psique. Por causa dessa ênfase em um radical imanentismo religioso, Jung foi chamado de místico, de gnóstico e, ao mesmo tempo, também foi chamado de herege, ateu e charlatão. Jung foi sistematicamente mal compreendido e insistiu em andar na contra mão da história, falando de Deus como um cientista num momento em que Marx, Nietzsche e Freud alardeavam o contrário e que as utopias políticas no início do século XX haviam abolido a ideia de Deus de seus projetos.

A despeito de tudo isso, Jung afirmou corajosamente coisas como “Deus é uma ideia necessária à vida.” (Jung, 1991, parag. 111) ou ainda “Deus é de fato a mais forte e a mais efetiva ‘posição’ que a psique pode alcançar.” (Jung, 1989, parag. 142). Considero que a grande contribuição de Jung para os dias de hoje foi o fato de ter estabelecido as bases para uma discussão que nos permite ampliar os espaços para todos aqueles que não mais encontram identificação nem acolhimento dentro das confissões religiosas tradicionais. Essas pessoas hoje em dia são muitas e cada vez mais estão demonstrando que não abrem mão de um sentimento genuíno de amor, realização e integração cósmica, os quais podem ser traduzidos como parte legítima e integrante da diversidade religiosa e espiritual. Jung dizia: “Não me dirijo ao felizes possuidores da fé, mas para aqueles, muitos, para os quais a luz se apagou, o mistério se desvaneceu, e Deus está morto” (Jung, 1989, *parag.* 148).

Jung é o precursor de uma ideia que parece estar florescendo com mais força no século XXI: a espiritualidade laica. Atualmente alguns filósofos europeus que se dizem ateus passaram a publicar livros que resgatam essa ideia, como André Comte-Sponville que publicou um livro que já é interessante a partir do título: *O espírito do ateísmo*. Mas também Alain de Botton com seu livro *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, ou ainda



Luc Ferry, que tem se dedicado intensivamente a esses temas e que vem explicitamente defendendo, em termos filosóficos, a ideia de uma “revolução do amor” e a noção de espiritualidade laica.

Enfim, retomando Jung, não há que se tirar de Jung uma resposta a favor ou contra a crença em um Deus “extra” psique, a favor ou contra a fé. Seria trair o espírito junguiano, seria trair a “fidelidade” à ideia da presença do Absoluto na psique. Resumo essa questão e encerro este trabalho com as palavras sensatas e convergentes de um ateu e de um místico:

“Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes. **A vida** é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); **a comunhão**, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); **a fidelidade**, mais preciosa que a fé ou que o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos). Enfim – é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não – **o amor** é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero. Não esperamos ser salvos para ser humanos” (Comte-Sponville, 2007, p. 67).

Neste texto o filósofo ateu exalta a fidelidade ao amor de um modo tão abrangente e tão convidativo que me faz lembrar a conhecida passagem do *Tarğumān* (XI) de Ibn ‘Arabī que diz “Meu coração está aberto a todas as formas...”.



### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chittick, W. C., *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989.
- Comte-Sponville, A., *O espírito do ateísmo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- Corbin, H., *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabī*, Princeton University Press, 1981.
- Hillman, J., *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997.
- Ibn 'Arabī, *The Tarjumán al-ashwāq*, Theosophical Publishing House, London, 1978.
- Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. I, Pir Press, New York, 2002.
- Jung, C. G., *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Ed. Nova Fronteira, 1978.
- Jung, C. G., *Psychology and Religion. Collected Works*, vol. XI, Princeton University Press, 1989.
- Jung, C. G., *Psychological Types. Collected Works*, vol. VI, Princeton University Press, 1990.
- Jung, C. G., *Psychology of the Unconscious, Collected Works*, Supplementary Volume B, Princeton University Press, 1991.
- Jung, C. G., *On Rebirth, Collected Works*, vol. IX.1, Princeton University Press, 1992.