

As contribuições de Freud e Jung à psicologia da religião

The contributions of Freud and Jung's psychology of religion

*Elismar Alves dos Santos **

Resumo

A religião, a qual se apresenta para a saúde psíquica ora de forma favorável em Jung, ora desfavorável em Freud, é uma variável importante para se compreender o comportamento humano. Jung sublinha que a vivência religiosa leva à experiência da individuação. O artigo apresenta duas visões sobre a compreensão do conceito de religião. Primeiramente, abordam-se as afirmações de Freud (psicanálise e religião). Em segundo, as considerações de Jung (psicologia analítica), em que se exploram os conceitos de sua psicologia. O texto prioriza a proposta de Jung em relação à concepção humanizante em decorrência da experiência religiosa que emerge por meio da direção espiritual, cuja finalidade consiste em promover o processo de individuação no desvelar do aconselhamento espiritual.

Palavras-chaves: *psicanálise; religião; psicologia analítica; direção espiritual; individuação.*

* Licenciou-se em Filosofia (1998) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Fez bacharelado em Teologia (2003) na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Fez licenciatura em Psicologia Clínica (2004) na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Fez mestrado em Psicologia Clínica na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2006). Doutorado em Teologia, na área de Teologia Moral (2012) na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, MG e com estágio na Universidade Pontifícia de Comillas, Madrid, Espanha. Atualmente é professor de Teologia, Psicologia e Filosofia na Faculdade de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) em Goiânia, GO. Endereço: Rua 22, Qd. 05, Lt. 12/13, Jardim Goiás. CEP: 74805-250 Goiânia-GO. E-mail: elismar01@yahoo.com.br
Artigo recebido em 25/03/2013. Aprovado em: 14/08/2013.

Abstract

Religion, which presents itself to the mental health sometimes favorably in Jung, sometimes unfavorable in Freud, is an important variable to understand human behavior. Jung emphasizes that religious experience leads to the experience of individuation. This article presents two views about the comprehension of the concept of religion. First, discusses the claims of Freud (psychoanalysis and religion). Second, the considerations of Jung (analytical psychology), which exploit the concepts of his psychology. The text emphasizes the proposal of Jung about humanizing conception as a result of religious experience that emerges through spiritual direction, which aims to promote the process of individuation in the unveiling of spiritual counseling.

Keywords: *psychoanalysis; religion; analytical psychology; spiritual direction; individuation.*

Introdução

É sabido que são muitas as diferenças entre Freud e Jung em relação ao significado da religião na vida das pessoas. Jung (1971/1988) defende que a religião personifica as dimensões mais profundas da psiquê humana. Já Freud (1907/1996) vê na prática religiosa algumas semelhanças com a neurose obsessiva compulsiva. Antes, porém, de apresentar as principais arguições sobre o tema proposto, gostaria de mostrar como alguns teóricos de áreas diferentes concebem o significado da religião para o ser humano.

Estudos indicam que a religião vem, ao longo dos tempos, proporcionando discussões acerca de seu papel na existência das pessoas. Para o psiquiatra Neto (2003), a religião, enquanto fenômeno, tem proporcionado vários benefícios para as pessoas: ela é importante para o tratamento de dependência de álcool e drogas. A religião ajuda no controle social, desencorajando desvios, delinquência, comportamentos autodestrutivos e harmonia familiar. De acordo com o psiquiatra, a religião consegue despertar no indivíduo o desejo de perdoar a si mesmo e aos outros.

A variável religiosa, por sua enorme influência na vida das pessoas, precisa ser levada em consideração na compreensão dos problemas,

no entendimento epistemológico do paciente, na formulação de suas histórias e narrativas (Neto, 2003, p.300).

O psicanalista Vergote (2001) ensina que sempre, na história das religiões, existiram pessoas que procuravam a prática religiosa com o objetivo de restabelecer a cura diante de alguma enfermidade. O Xamã, por exemplo, representava esta figura responsável em conferir a cura. Já Ribeiro (2004) e Lopez (2001), ao explicarem a ligação entre religião e psicologia, ressaltam que o ser humano deve ser visto na condição de um ente que carrega dentro de si o instinto da divindade. Em outras palavras, o homem é portador de uma predisposição conatural para a experiência religiosa (Santos, 2012, p.12-13).

Como já mencionado, o artigo dá preferência à importante contribuição de Jung a esse tema. Ele elogia a Igreja Católica por disponibilizar a prática milenar de acompanhamento espiritual, que muito ajudou e continua ajudando as pessoas em suas realidades existenciais e espirituais (Santos, 2010, p.14). Após alguns escritos de Freud (1907/1996) sobre religião, algumas experiências religiosas passaram a ser questionadas por serem comparadas à neurose obsessiva compulsiva defendida pelo pai da psicanálise. O referido autor explicou que a vivência religiosa se equipara a um núcleo de infantilismo e alienação (Santos, 2012, p.19). Porém, é pertinente observar que as determinações das dimensões do universo psíquico inconsciente defendidas pela psicanálise explicam alguns comportamentos tanto da vida psíquica dita “normal”, como também da “patológica”, à luz dos escritos de Freud sobre o significado da religião na vida humana. Seria essa uma das contribuições do pai da psicanálise à psicologia da religião?

Ao abordar a temática da religião, faz-se necessário estabelecer a distinção entre dois conceitos: religião e religiosidade. “O ser humano cria ou já encontra diante de si comunidades que vivem uma forma religiosa herdada dos antepassados e estruturada socialmente. É a religião” (Libanio, 2002, p.99). O segundo conceito

corresponde às exigências de objetividade, de sociabilidade, de historicidade do *homo religiosus*. Diante do mesmo fenômeno, a inteligência pergunta-se pela realidade que existe no ser humano que o faz religioso, produtor e consumidor de símbolos. É a fase subjetiva, existencial, inerente ao ser humano. Fala-se, então de religiosidade (Libanio, 2002, p.99).

1. Psicanálise e religião

A psicanálise sistematizou um método de conhecimento sobre o comportamento mental humano que revolucionou o conceito de pessoa ao longo dos tempos. A psicanálise freudiana impôs limites à autonomia plena da consciência na vida do ser humano. Ao apresentar a teoria do que existe um sistema inconsciente, ela defende, portanto, um novo meio de se fazer ciência. Esse novo meio de se fazer ciência é o de se aprofundar no desconhecido, investigar elementos que todos consideravam banal ou natural e ver que na vida dos seres humanos existem fatores predominantes que marcam profundamente a pessoa, fazendo com que ela seja influenciada e, muitas vezes, conduzida por experiências marcantes e, às vezes, traumáticas que surgiram no decorrer de sua existência (Santos, 2012, p.18). Freud criou com a psicanálise um estudo profundo do psiquismo humano. A psicanálise é, antes de tudo, um método terapêutico perpassado por bases racionais para tratamento dos problemas psíquicos. A teoria psicanalítica está estruturada em vários fatores que foram importantes na elaboração de sua teoria. O próprio Freud os enumera:

Mais uma vez enumerei os fatores que contribuíram na constituição dessa teoria. São eles: ênfase na vida instintual (afetividade), na dinâmica mental, no fato de que mesmo os fenômenos mentais aparentemente mais obscuros e arbitrários possuem invariavelmente um significado e uma causação, a teoria do conflito psíquico e da natureza patogênica do recalque, a visão de que os sintomas constituem satisfação substituta, o reconhecimento da importância etiológica da vida sexual, e especificamente, dos primórdios da sexualidade infantil (Freud, 1996, p. 246).

Os fatores descritos como peças fundamentais para a sustentação da teoria psicanalítica revelam que o ser humano é um ser de desejo no qual o conteúdo mental e fator sexual exercem influência predominante em sua vida (Freud, 1910/2010, p.24-104). A psicanálise, de início, pode ser vista como um método de investigação e de tratamento de certas doenças, como a histeria, mas ela não ficou somente nesse ponto, foi além. As discussões feitas pelo pai da psicanálise no âmbito da religião sobre o impacto dessa variável na vida do ser humano ilustra essa afirmação. Os escritos de Freud despertaram no terreno da teologia, e de modo particular, para a teologia moral, diversas interrogações, não feitas diretamente por Freud, mas a partir dos impactos de suas descobertas acerca do funcionamento do aparelho psíquico:

em geral, moralistas e teólogos não se sentiram muito dispostos a acolher o problema da ‘falsa consciência’. Questões que devemos esclarecer, não postas por Freud, mas sim pelas descobertas feitas por ele e pelo que a psicanálise supõe como método de investigação dos processos inconscientes (Morano, 2003, p.29).

No campo da psicanálise e da religião, Sigmund Freud se destaca por meio de seus escritos sobre religião. Demandas da clínica, segundo Schuler (2003), levaram Freud a refletir sobre a religião. Em *Atos obsessivos e práticas religiosas* Freud (1907/1996), diz que há uma semelhança entre os atos obsessivos e a prática devocional. Essa semelhança está no fato de não existir distinção entre as pessoas que praticam atos obsessivos ou cerimoniais: “um ato de defesa ou de segurança, uma medida protetora” (Freud, 1907/1996, p.114). Uma vez mais, ele percebe “a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (Freud, 1907/1996, p.116).

Todos esses comportamentos fazem parte de uma mesma classe, em que se enquadram: “pensamentos obsessivos; ideias obsessivas e impulsos obsessivos” (Freud, 1907/1996, p.109). A pessoa neurótica, para ele, é incapaz de renunciar a esta classe de comportamentos. Em outras palavras, o indivíduo não consegue se afastar deste ritual e quando o faz é incomodado pela ansiedade. Os atos obsessivos têm

sua origem nos comportamentos cerimoniais. É daí que resultam os comportamentos obsessivos. No que tange à relação entre atos obsessivos e prática religiosa, Freud assegura que a semelhança se encontra nos escrúpulos conscientes da consciência. (Santos, 2012, p.26). Ou ainda, nas proibições e nas minúcias em que são executados os comportamentos.

A neurose, particularmente a neurose obsessiva, apresenta-se aos olhos de Freud como uma caricatura da religião; esta, por sua vez, como uma neurose coletiva, de acordo com o que ficou estabelecido na conhecida formulação de 1907 (Morano, 2003, p.43-44).

Significa que a neurose obsessiva pode ser comparada a uma religião particular: a “neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (Freud, 1907/1996).

Já em *Totem e Tabu* (1913/1996) sublinha que o totemismo é a expressão compulsiva e inconsciente do indivíduo. O totemismo foi definido por ele como uma instituição social e religiosa que existiu há muitos anos, mas que hoje foi substituída por formas mais novas e camufladas. São os atuais sistemas religiosos. O totemismo é, segundo o pai da psicanálise, um sistema que ocupa o lugar da religião, sobretudo em duas proibições: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do mesmo clã. O totemismo nessa ótica leva, portanto, à criação do tabu. O totemismo foi organizado como um sistema primitivo, tanto na perspectiva da religião, como da sociedade. Como sistema de religião, deixa transparecer que precisa existir a união mística do selvagem com o seu totem.

E, na condição de sistema de sociedade, compreende as relações que os homens e as mulheres do mesmo totem mantêm uns com os outros e com os membros de outros grupos totêmicos.

O totemismo, assim, constitui tanto uma religião como um sistema social. Em seu aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e o seu totem. No aspecto social, consiste nas relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs (Freud, 1913/1996, p.112).

Para Freud, a origem dos padrões sociais e morais, como também da religião, tem sua gênese nesse período totêmico. Uma vez que o animal passa a ser protegido por uma lei do clã, ninguém, portanto, poderá transgredir esta lei, pois todo totem é a expressão viva de uma reencarnação. Por isso a proibição se estende também para a prática de relações sexuais entre membros do mesmo clã. Tornou-se, portanto, tabu a lei que protege o animal totêmico. A segunda lei corrobora uma norma que efetiva a proibição do incesto.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1927/1996) enfatiza que a diferença entre a religião e a neurose obsessiva consiste, pois, em observar que a neurose é uma vivência individual, ao contrário da religião, que é uma prática universal. “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós, proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis” (Freud, 1927/1996, p.83). Em seu dizer, a solução para esse sofrimento para muitas pessoas está na religião. Diante do contexto de desemparo, o indivíduo procura a “solução” para todo este sofrimento. E a forma de resolver esse dilema do sofrimento encontra-se, em suas explicações, na religião. Esta, por sua vez, confere esperança para as pessoas afetadas pela tristeza. A religião é a responsável por apresentar soluções que nenhuma outra esfera da sociedade seria capaz de oferecer. Portanto, a maneira para o indivíduo se livrar do sofrimento e alcançar a felicidade está na vivência da religião, ressalta Freud. A religião é, para ele, nesta obra, uma vivência que encontra relação com a figura do pai. Esta relação será analisada de forma mais profunda mais adiante.

Freud (1927/1996) ainda publicou outro artigo, intitulado *Uma experiência religiosa*, em que responde a uma carta de um médico quando esse lhe explica seu processo de conversão. O médico, por sua vez, ficou preocupado com uma entrevista concedida por Freud quando perguntado acerca da realidade após a morte, cuja resposta foi: “não penso no assunto” (Freud, 1927/1996, p.175). O médico enviou-lhe uma carta, na qual relatava como se deu seu processo de conversão, dizendo que antes deste processo ter ocorrido em sua vida, ele apresentava dificuldades para crer em Deus e pensava também que a doutrina do cristianismo já havia sido objeto de dúvidas para ele. A carta enviada a Freud dizia:

Certa tarde, ao atravessar a sala de dissecação, minha atenção foi atraída por uma velhinha de rosto suave que estava sendo conduzida para uma mesa de dessecação. Essa mulher de rosto suave me causou tal impressão que um pensamento atravessou minha mente. ‘Não existe Deus; se existisse, não permitiria que essa pobre velhinha fosse levada a sala de dessecação’ (Freud, 1927-1931/1996, p.175).

Freud (1927/1996, p. 177), responde dizendo que “a visão de um cadáver de mulher, nu ou a ponto de ser despido, recordou ao jovem sua mãe”. Em seu dizer, este ato despertou nele um desejo pela mãe em decorrência do complexo de Édipo. Freud associa este episódio de Deus com a figura do pai do médico, enfatizando que essas duas ideias, “pai” e “Deus”, não haviam ainda se separados de sua vida. Compara o episódio a uma psicose alucinatória: “escutaram-se vozes interiores que anunciaram advertências contra a resistência a Deus” (Freud, 1927/1996, p.177). Portanto, Freud (1927/1996, p.177) vê com ressalvas esse processo de conversão ao ressaltar que esta “se ligou a um evento determinado e específico”.

Na obra *O futuro de uma ilusão*, Freud (1931/1996), explica que a religião faz parte das experiências infantis. A criança forma em sua consciência uma imagem perfeita e angelical dos pais. Com o passar do tempo essa imagem muda. É preciso, portanto, encontrar outro substituto para o pai biológico e esse substituto é Deus. Os pais são seres perfeitos que jamais erram e, além do mais, têm como tarefa crucial estabelecer proteção aos filhos, sobretudo o pai. Ao mesmo tempo em que os pais concedem segurança, os mesmos também podem punir. Diante do medo e da insegurança, os filhos sentem-se seguros, pois estão sob proteção dos pais. (Santos, 2012, p.23). Todavia, com o passar do tempo, esta figura do pai gradualmente deixa de existir na vida das crianças e elas passam a perceber que os pais são seres fracos, assim como elas.

O sentimento acerca desta proteção deixa de existir. É preciso, portanto, assegura Freud, projetar algo equivalente à figura do pai. Este ser equivalente que, por sua vez é um ser celeste, é tudo o que os pais não são. A maneira como este Pai celeste age varia: ora pune,

ora perdoa. É diante deste processo, que ocorre ao longo da vida das pessoas, que Freud vê a religião como ilusão.

Avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas não se acha no escopo da presente investigação. Basta-nos que as tenhamos reconhecidas como sendo, em sua natureza psicológica, ilusão (Freud, 1931/1996, p.41).

Deus como ilusão significa alguma coisa verdadeira; o que nem sempre é verdade, mas é melhor acreditar que seja verdade. Porém, cultivar um sentimento de ilusão não é um erro, lembra Slavutzky (2003), porque imaginar é preciso.

Mas quais foram os questionamentos propostos por Freud ao crente a respeito das relações deste com Deus? O Deus com o qual o homem se relaciona na oração seria, em primeiro lugar, um Deus construído sobre o terreno do ilusório (Morano, 1998, p.17-18).

Em *Moisés e o Monoteísmo* Freud (1939/1996), procura responder a uma pergunta intrigante: quem são os judeus? Levado por esta pergunta faz um estudo sobre a origem desse povo. Tal indagação constitui-se também numa procura, por parte de Freud, em conhecer a origem e educação semita, das quais ele próprio faz parte. O autor levanta algumas hipóteses sobre a origem de Moisés, no sentido de demonstrar que este profeta transmitia para o povo semita a ideia de aliança com Deus. Desse sentimento de pertença, nasce uma concepção ética e religiosa forte no meio dos judeus. Freud enfatiza que Moisés não era um judeu, mas um aristocrata egípcio que a lenda se encarregou de transformá-lo em judeu. Em seu dizer, Moisés era um simples egípcio que se serve da religião egípcia, a qual estava fadada a se extinguir, sobretudo com o declínio do faraó Amenhatép IV. Assim, defende que Moisés viu nesta religião uma possibilidade de transmitir para aquele povo a imagem de um novo deus.

De politeísta passa a ser monoteísta. Para Freud (1939/1996), Moisés introduz na cultura desse povo, organizado por ele, um costume que era antigo no Egito: a circuncisão. Desse sentimento de pertença, nasce uma concepção ética e religiosa muito forte, como se

eles fosse, de fato, a raça escolhida ou eleita. A circuncisão, para o pai da psicanálise, foi adotada por Moisés para mostrar que “era preciso submeter-se à vontade do pai, mesmo que esta lhe impusesse o mais penoso sacrifício” (Freud, 1939/1996, p.136). Lembra que se Moisés tivesse retirado a dimensão mística de seu projeto, permaneceria apenas seu lado humano, ao passo que isto não seria suficiente para conquistar a confiança de um povo.

Freud permaneceu ateu até o último momento de sua vida. Era, contudo, um ateu que precisava explicar a religião, deslindar seu poder emocional sobre a humanidade e compreender uma batalha com o grande líder de seu povo, Moisés, o homem de Deus. Fez isso criando, para sua satisfação, uma ampla explicação psicodinâmica para a crença humana em Deus (Rizzuto, 2001, p. 153).

Como ficou demonstrado, Freud (1907/1996) defende em suas considerações acerca do papel da religião na existência humana, que, por exemplo, essa variável apresenta correlação com a neurose obsessiva. Os rituais, a seu ver, demonstram que estas práticas podem ser comparadas aos comportamentos de indivíduos neuróticos. Percebe-se, portanto, o quão polêmicos são os escritos de Freud na área da religião. Suas críticas se voltam para os aspectos sociais da religião ou da experiência religiosa. Uma crítica que se pode fazer ao pai da psicanálise consiste na observação de que, em seus escritos a respeito dessa temática, não há interesse pelo aspecto espiritual da religião ou da religiosidade. Uma vez que defende a existência do *homo natura*, logicamente não haverá espaço para o debate espiritual e teológico em sua produção literária. Aliás, o escopo de seus escritos não se propõe travar esse tipo de debate (Santos, 2012, p.34).

Para Davi (2003), uma das críticas mais fortes da psicanálise em relação à religião está no fato de atribuir ao indivíduo uma vivência pautada no desespero quando criança. Essa experiência prolonga-se na vida adulta, em relação a Deus. Assim, esta ânsia do indivíduo por Deus está associada à figura do pai, ou melhor, à necessidade de pai. De acordo com Freud, como evidenciado em seus escritos, a religião torna-se, portanto, uma ilusão perigosa devido à maneira

como age na existência das pessoas, levando-as a não dar crédito à ciência, ou até mesmo substituir a ciência pela religião.

Portanto, em seus escritos, apresenta uma visão negativa acerca da religião. Esta, para ele, é um sistema que tolhe o indivíduo, sobretudo no âmbito da moral. Contudo, creio que uma das contribuições do criador da psicanálise no âmbito da religião consiste em alertar acerca dos perigos quanto à vivência fanática da religião. A história mostra que, nos países em que predomina o poder religioso sobre o civil, impera o fanatismo religioso. Este, por sua vez, desfavorece o crescimento das pessoas, pois todas as demais possibilidades emergem como ameaça ao poder religioso. Porém, o pai da psicanálise nem sempre concebeu a vivência da religião a partir da perspectiva negativa.

Freud também anunciou a conclusão de sua educação secundária com referência a Deus e à benigna Providência. Ele escreveu a Silberstein: 'Tomo a liberdade de informá-lo, por meio desta carta, que com o auxílio de Deus, passei em meu exame ontem, dia 9 de julho de 1873, e que me foi concedido um certificado de matrícula com distinção' (Rizzuto, 2001, p.150).

Por isso, particularmente, tenho dificuldades na compreensão do ateísmo de Freud, pois:

A última referência conhecida de Freud a assuntos religiosos ocorreu no dia 22 de agosto de 1938, um mês antes de sua morte, quando, sob o título 'Descobertas, ideias, problemas', ele escreveu o que parece ser seu comentário final sobre religião: 'O misticismo é a autopercepção obscura da região exterior ao ego, do id' (Rizzuto, 2001, p.155, 1941[1938], p.300).

2. Psicologia analítica e religião

Carl Gustav Jung (1875-1961) se tornou conhecido por meio de seus escritos na área da psiquiatria. Aproximou-se de Freud, mas foi uma aproximação passageira. Ao se afastar de Freud, ele apresentou um sistema novo de ideias psicológicas que ele mesmo chamou de Psicologia analítica. Por meio do novo método de investigação sobre

a psique, o pai da psicologia analítica apresenta dois conceitos que revolucionaram o estudo psicológico do comportamento humano: Inconsciente pessoal e Inconsciente coletivo. Para Jung (1971/2005), o inconsciente pessoal é formado fundamentalmente de vivências complexas, enquanto o inconsciente coletivo é constituído por meio de arquétipos (Jung, 1971/1986).

O inconsciente coletivo é hereditário. É chamado de hereditário por apresentar semelhança em todas as culturas e civilizações constituindo, assim, um substrato psíquico comum, presente em todos os seres humanos (Jung, 1971/1986). O arquétipo para Jung (1961/2003) são esquemas de comportamentos instintivos responsáveis pelas reações psíquicas presentes, sobretudo, nas mitologias e nas tradições religiosas (Santos, 2012, p.42-43). É neste contexto que gostaríamos de inserir a concepção de religião para Jung.

Jung (1971/1988, p.1), diferentemente de Freud (1907/1996), concebe a religião como vivência importante para o crescimento humano: “além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos” (Jung 1971/1988, p. 1). Por isso, a clássica definição de religião para ele é:

Religião é como diz o vocábulo latino *religere* uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘*numinoso*’, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário, mas vítima do seu criador (Jung, 1971/1988, p.30).

Para Palmer (2001), se a experiência religiosa é uma experiência *numinosa*, significa que essa realidade é ativada por um arquétipo, a exemplo do *númeno*. *Númeno* significa um valor mais elevado, sendo que o mesmo não recebe definição, já que é uma revelação. Jung (1971/1988), em seus escritos, exemplifica que o indivíduo não está preocupado com a definição do transcendente, mas deseja fazer experiência do mesmo. Quem é Deus objetivamente? É possível falar de Deus (Ulanov, 2002) somente por meio da experiência pessoal do outro. O transcendente, no dizer de Jung (1971/1988), fala por

meio do inconsciente. *Religio* e *reliquere* são, portanto, a união da experiência individual com a tradição religiosa.

Jung (1971/1988) não analisa o lado racional da religião (Seminário, 1998), mas explica a maneira como Deus age na psique humana. Dyer (2003) explica que Jung não apresenta interesse em responder se Deus existe ou não, mas seu interesse se volta para a imagem que o indivíduo tem sobre Deus. Uma vez, portanto, que Jung (1971/2004) percebe o valor da religião, no sentido de proporcionar a individuação – essa, por sua vez, leva a pessoa a tornar-se integrada –, ele expressa sua admiração pela Igreja Católica, por ela ter em seus rituais, em especial na confissão e na direção espiritual, a prática personalizada que oferece a oportunidade de exortar no outro o crescimento resultando na individuação.

Segundo Sudbrack (2001), a religião para Jung é um processo de autorrealização. A experiência religiosa está associada à autoconsciência responsável pela realização do indivíduo. Nessa perspectiva, Jung (1961/2003) ensina que o objetivo da religião na vida das pessoas consiste, pois, em manter a saúde espiritual. A ligação que faz entre psicologia e religião remete aos conteúdos presentes no indivíduo por meio dos arquétipos, culminando com as representações coletivas as quais estão presentes na experiência religiosa, como assegura Amaro (1996). Para Jung (1961/2003), a vivência religiosa proporciona o crescimento humano, assim como a terapia. Em seu dizer, tanto a terapia como a vivência religiosa proporcionam a individuação. Para explicar como ocorre o processo de individuação em Jung é preciso, antes, salientar suas considerações acerca de alguns conceitos: arquétipo e inconsciente coletivo, self e individuação.

3. Arquétipo e inconsciente coletivo

Golbrunner (1961, p.124) explica que os arquétipos em Jung representam imagens antigas e primordiais, que desde tempos “imemoriais estão impressas na psique”. Os arquétipos em Jung (1961/2003) significam *Typos*, isto é, impressão; marcam um

agrupamento definido de caracteres arcaicos que podem ser encontrados nos mitos e nos contos de fadas.

Jung (1971/2005) ensina que o arquétipo reproduz de geração em geração as mesmas ideias. Essas ideias são gravadas pela repetição que a humanidade faz sobre qualquer comportamento. Em decorrência desse processo histórico, Jung (1971/2005, p.63) lembra que o conceito de Deus “é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus”. Implica dizer que a ideia de Deus na psique tanto faz ser consciente ou inconsciente, pois se trata de um arquétipo.

O arquétipo para Jung (1961/2003) remete ao *pattern of behavior* traduzido como “esquema de comportamento” inato presente na estrutura psíquica e biológica do indivíduo. É certo que Jung (1971/1986), quando diz que Deus é um arquétipo, está dizendo que Deus é “produto” da manifestação do inconsciente coletivo. A compreensão de inconsciente coletivo em Jung (1933/2003, 1934/2002) está associada a uma dimensão herdada a qual funciona automaticamente de forma coletiva na história da humanidade. A religião nessa perspectiva expressa imagens simbólicas de Deus.

4. Self e individuação

Jung (1933/2003) emprega o termo individuação para explicar como esse processo leva a formar um *individuum*, que é uma unidade indivisível. Jung (1934/2002, p.49) apregoa que a “individuação significa tornar-se um ser único”. Em sua compreensão a individuação é, contudo, um processo normal e natural, o qual pode ser comparado com os processos físicos de crescimento. Ela está associada com a maneira como a pessoa integra as partes conscientes e inconscientes da personalidade. É a expressão máxima para se chegar à condição do eu. O *self* é o arquétipo da integridade o qual proporciona a individualidade. O *self* funciona como um fator orientador interno inato que pertence ao mundo fenomênico, não podendo, portanto, ser apreendido. O *self* é, segundo Biaggio (1986), o princípio organizador da personalidade.

Alschuler (2002) lembra que a atitude religiosa está associada com a presença de uma força diretiva chamada por Jung de *Sí-mesmo*. Percebe-se que a religião, nessa ótica, leva o ser humano a vivenciar a integração. A romper os limites impostos pelo arquétipo sombra. O *self*, segundo Jung (1961/2003), significa centro. É uma realidade psíquica que faz parte da natureza humana. Deus, por ser uma realidade psíquica, faz parte do *self*. Afirmar que a individuação apresenta relação com o processo religioso significa, segundo Maroni (1998), que ela faz parte de uma dimensão *numinosa*. É, contudo, essa vivência *numinosa* que caracteriza a ligação da individuação com a prática religiosa.

Para Jung (1921/1991), a individuação é vista como um processo vinculado ao crescimento e ao amadurecimento. A individuação favorece o desenvolvimento da consciência. Jung (1933/2003) evidencia que essa realidade leva a pessoa a se tornar uma unidade indivisível que pode ocorrer por meio da terapia ou da vivência religiosa. Jung (1961/2003) compreende a religião como experiência que proporciona a saúde espiritual, por isso leva ao crescimento quando vivenciada com responsabilidade e equilíbrio. A individuação, portanto, centra-se na personalidade: é isso que ele chama de *self*, compreendendo *self* como centro.

Outro dado defendido por Jung (1934/2002) acerca da individuação consiste em ensinar que esse processo trabalha as repressões pessoais. Assim, tem como finalidade tornar uma pessoa única. Daí sua defesa de que se trata de um processo psicológico atrelado ao espiritual. A individuação integra as partes conscientes e inconscientes da personalidade. Jung (1933/2003) lembra também que a individuação é exigência para se chegar à condição de eu. É por meio dela que o indivíduo se torna uma unidade integrada.

5. Direção espiritual para Jung

Jung (1971/1988), ao escrever acerca da psicanálise e direção espiritual, faz uma distinção entre o método utilizado por ele e Freud e o método de Adler. Admite diferenças por esse último agir sem levar

em conta as relações entre o inconsciente e a consciência, visando propriamente a uma reeducação da vontade, um enquadramento dentro da psique coletiva. O que também difere da direção espiritual por esta se preocupar em libertar a “alma” das malhas do mundo, direcionando-a para Deus.

De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só, cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos, a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que, evidentemente, nada tinha a ver com a questão de confissão (credo religioso) ou com a pertença a uma determinada igreja (Jung, 1971/1988, p.336).

Ele mostra que existe nas pessoas um sentimento de não realização; em outras palavras, uma ansiedade que acompanha o ser humano e cabe ao mesmo observar o como fazer para lidar com essa experiência conflitante. É, portanto, nesse contexto que Jung lembra o papel do diretor espiritual, o qual consiste em tirar o indivíduo da estagnação espiritual. Em seu entender, o sofrimento da alma é de responsabilidade do diretor espiritual.

Ele elogia a Igreja Católica, por ela oferecer a prática da confissão e do *Directeur de Conscience* (diretor espiritual) como meios de proporcionar o crescimento espiritual e humano de seus fiéis.

Nestes casos, os recursos da graça que a Igreja Católica confia de modo particular a seus sacerdotes poderão ser de grande valia para a elaboração de uma concepção de vida, pois sua forma e seu significado se acham, desde o início, ajustados à natureza dos conteúdos inconscientes. É esta a razão pela qual o sacerdote católico não somente escuta a confissão dos pecados, como também interroga o pecador, e deve interrogá-lo (Jung, 1971/1988, p.352-353).

Jung (1971/1988) adverte, porém, que a direção espiritual só pode ser exercida no silêncio fecundo, num diálogo íntimo de muita

confiança, isto é, por meio de uma atitude empática com o diretor espiritual.

A direção espiritual só pode ser exercida no silêncio fecundo de um diálogo íntimo, favorecido pela atmosfera benéfica de uma confiança sem reservas. É por meio da direção espiritual que a alma deve agir sobre a alma, e é por esta razão que se devem abrir muitas portas que estão a impedir o acesso ao que há de mais íntimo no indivíduo (Jung, 1971/1988, p.354).

Jung (1971/1988) salienta que o problema ou o conflito espiritual esteve sempre presente em vários seguimentos religiosos: protestantes, judeus e católicos. Em seu dizer, uma vez identificada essa procura das pessoas pela ajuda espiritual, isso abre caminho para o diretor espiritual, no sentido de proporcionar a elas o crescimento humano e espiritual. Na vivência religiosa protestante, por exemplo, por faltar o simbolismo das cerimônias rituais (retiros, rosários, peregrinações), precisa-se recorrer mais à moral, porém, com o risco de provocar um novo recalque.

Para Jung (1971/1988), a liturgia católica funciona como um vaso em que podem ser recebidos os conteúdos do inconsciente. Por outro lado, os protestantes, abdicando desse tipo de ação que atua também sobre o inconsciente, tiraram do pastor a qualidade de mediador e deixaram o indivíduo entregue à própria responsabilidade e a sós com Deus. Jung (1971/1988), portanto, insiste que na aplicação dos elementos da análise psíquica a direção espiritual católica encontra mais facilidade em relação ao protestante, pelo fato de a esta última faltarem elementos históricos, como a confissão e a simbologia, os quais são fatores importantes para que a pessoa possa exprimir seus impulsos vitais inferiores.

Como já dito, Jung (1971/2004, p.39) explica o motivo que leva as pessoas ao sofrimento. Não se trata propriamente de uma doença psíquica, mas da falta de um referencial na vida. Ao fazer tal constatação, ele ensina que essa falta de sentido ocorre porque não há espaço para a vivência da religião. Para ele essa “falta de sentido na vida” pode ser suprimida pela vivência da fé. Isso porque, uma vez que o indivíduo não encontra sentido para viver, o mesmo passa

pela experiência do “*I am stuck*”, ou seja, “estou enclachado” (Jung, 1971/2004, p.39). Para ele o que muda a atitude de alguém não são os dogmas e credos, mas “sim toda uma atitude religiosa, que tem uma função psíquica de incalculável alcance” (Jung, 1971/2004, p.44). Assim, o objetivo da direção espiritual consiste em proporcionar às pessoas a humanização de seus sentimentos. Em outras palavras, essa vivência, por fazer parte de uma prática religiosa, leva ao que Jung (1933/2003) chama de processo de individuação.

Portanto, Freud (1907/1996) acredita que os atos obsessivos têm sua origem nos comportamentos cerimoniais; Jung (1961/2003), por sua vez, defende a ideia de que a religião promove a saúde espiritual. A experiência religiosa humaniza e proporciona a individuação. “Podemos, pois traduzir ‘individuação’ como ‘tornar-se si-mesmo’ [verselbstung] ou o realizar-se do si-mesmo [selbstver-wirklichung]” (Jung, 1934/2002, p.49). É diante dessa variedade de compreensão acerca do papel da religião na vida das pessoas que Jung (1971/1988) defende que a direção espiritual tem como finalidade desenvolver o crescimento humano psíquico-afetivo na vida das pessoas

6. Concepções de direção espiritual

A prática da direção espiritual não se trata de um procedimento psicoterapêutico. Antes, pertence à categoria do aconselhamento. “Direção espiritual diz respeito a uma ajuda direta que se dá a alguém quanto ao seu relacionamento com Deus” (Barry, 1987, p.19). Por isso, Santo Inácio de Loyola (1522/2002) ensina em seus Exercícios Espirituais que essa prática de orientação visa despertar na pessoa o sentimento que nela surge quando se deixa ser olhado por Deus. Para ele, ajudar alguém na dimensão espiritual consiste, pois, em levar o outro a tomar consciência da maneira como suas forças agem em sua estrutura psíquica. O discernimento ocorre na existência humana porque é composto por duas forças: psíquica e espiritual. Os Exercícios Espirituais têm como meta, segundo Filho (1994), provocar na pessoa um combate interno o qual resulta sempre em uma ação.

Para São João da Cruz, místico espanhol, o ser humano, quando procura o equilíbrio e a maturidade afetiva, está sujeito a encontrar dificuldades. É certo, portanto, para Jung (1971/1984), que São João da Cruz, por meio de um de seus escritos (*Noite Escura*), utiliza uma linguagem mística para dizer que “o processo de individuação é, psiquicamente, um fenômeno-limite que necessita de condições especiais para se tornar consciente” (Jung, 1971/1984, p.230). Já Raguim (1988) e Louf (1997) advertem que a direção espiritual não pode ser pautada pelo sentimento de piedade, pois precisa existir profissionalismo, por meio da escuta atenciosa, em relação ao que a pessoa verbaliza como sendo dificuldade.

De acordo com Barry e Connolly (1987, p.19), cabe à direção espiritual proporcionar às pessoas o desenvolvimento com Deus. Os seres humanos fazem experiências afetivas de Deus e cabe ao diretor espiritual ajudá-los a compreender tais experiências: “direção espiritual diz respeito a uma ajuda direta que se dá a alguém quanto ao seu relacionamento com Deus”. Por outro lado, Corti e Serenthá (2002) ensinam que a direção espiritual procura conceder às pessoas o discernimento espiritual acerca da vida, e tem como meta levar os indivíduos a perceberem melhor os critérios necessários para compreender as configurações da própria condição existencial.

Serenthá (2002, p. 22) apresenta duas questões que são pertinentes: “o que vem a ser propriamente a direção espiritual, como forma de comunicação cristã? Que valor cristão específico deve assumir o elemento interpessoal que parece caracterizá-la?” A direção espiritual se propõe a realizar, como elemento formal comum, a descrição de algumas exigências específicas da vida cristã; como também as exigências genéricas do crescimento pessoal.

Esse autor lembra que a direção espiritual precisa ser focada em três dimensões: dogmática, existencial e simbólica. A dimensão dogmática está relacionada com a orientação dada a cada pessoa, individualmente, com o objetivo de levá-la a encontrar seu crescimento diante de Deus. Ele ressalta que a maturidade humana de forma ampla sempre exige a presença de alguém que possa funcionar como um intermediário na relação de escuta. Nesse caso, a figura do diretor espiritual assume o caráter de intermediário. Já

a existencial visa explicar que a natureza da direção espiritual está ligada, aqui, não tanto com o Dogma, mas com “a exigência de traduzir a fé objetiva numa apropriação experimental na existência do indivíduo que crer” (Serenthà, 2002, p.28).

Por outro lado, o simbólico enfatiza que a natureza da direção espiritual é apresentada como leis “*comuniais*” (Serenthà, 2002, p.30). Na relação interpessoal que ocorre na direção espiritual, o dirigido é introduzido no mistério cristão, por parte do diretor espiritual, sendo este o sentido da *mistagogia*. Para Moili (2002, p.58), o indivíduo que passa pela experiência da direção espiritual consegue, geralmente, ver e julgar seus próprios comportamentos. Esse, como ser espiritual, é chamado a crescer como “homem espiritual” e também em todas as outras dimensões psicoafetivas. O diretor espiritual tem em seu repertório, isto é, como maneira de abordar o problema que a pessoa apresenta o uso de “encorajamento, apoio e confronto, visando a criar um clima de confiança que conduz o orientando a correr riscos e a crescer” (Neto, 2003, p.296).

Conclusão

Destacaram-se, primeiramente, as contribuições de Sigmund Freud sobre sua visão da religião. Percebe-se que o pai da psicanálise elaborou um número considerável de escritos na área da religião. Porém, sua proposta consistiu em defender a existência do *homo natura*. Trata-se, portanto, do homem sem necessidade de vivência da religião. Nesse contexto, os postulados de sua psicanálise defendem o nexos entre religião e neurose obsessiva compulsiva na estrutura de personalidade do ser humano. A religiosidade seria uma repetição do que o indivíduo em seu estado neurótico compulsivo geralmente realiza. É preciso acolher essas observações do pai da psicanálise não totalmente pelo viés negativo. Algumas práticas religiosas nem sempre favorecem o crescimento do ser humano. O que dizer, por exemplo, de práticas que, na verdade, reforçam a ideia de escrúpulo na vida das pessoas? Ou ainda, aqueles que procuram a vivência da religião com o intuito de se esquivar dos reais problemas da existência?

A religião, inextricavelmente unida em seu nascimento aos sentimentos de culpabilidade, constitui o lugar onde ela pode nos armar as piores trapaças. A fé cristã pode também se converter em sua cúmplice e se aliar a seus elementos mais patogênicos. Desse modo, encerrada nos atoleiros do inconsciente, a fé pode converter-se num verdugo a serviço das pulsões de morte, traindo assim o que há de mais profundo em sua mensagem de liberdade (Morano, 2003, p.167).

Sobre essas interrogações e tantas outras que poderíamos formular, acreditamos que a reflexão de Freud sobre esse tema apresenta uma contribuição valiosa: se uma experiência religiosa escraviza o indivíduo, a mesma precisa ser revista, por se equiparar a uma vivência e prática neurótica. Em relação às contribuições do pensamento de Freud ao estudo da religião, encerramos por aqui, com a seguinte reflexão:

A análise inovadora e surpreendentemente original de Freud a respeito da psicodinâmica das crenças e emoções religiosas é uma contribuição definitiva ao estudo da religião. Ligando as representações de Deus à figura paterna e os sentimentos religiosos a experiência e ao vínculo com o pai, Freud afirmou que o processo de desenvolvimento condiciona a crença religiosa. (Rizzuto, 2001, p.223).

Já Carl Gustav Jung propõe outra perspectiva: defende que o ser humano precisa ser concebido como *homo religiosus*. Significa que possui na estrutura de personalidade uma pré-disposição para a vivência da religiosidade. Positivamente, defende que a prática religiosa da direção espiritual católica promove o crescimento espiritual. Para isso, mostrou-se o caminho traçado pelo pai da psicologia analítica em vista de defender seu pensamento: individuação, arquétipo e inconsciente coletivo, self, individuação e, sobretudo, seu entendimento de *direção espiritual*. Quais são os aspectos mais expressivos de uma atitude pautada na direção espiritual? Primeiramente, infundir e despertar a confiança, perceber e captar e apresentar o que há de essencial nos problemas que estimula a realização dos planos do Transcendente sem ignorar o projeto individual e social do indivíduo. Para Jung, a religião não precisa se fundamentar na tradição nem na fé, pois sua verdadeira origem

encontra-se nos arquétipos. Por isso compreende que *religare* expressa a essência da religião. Por fim, quanto à religião, Jung encontra nessa experiência um valor substancial para a vida do ser humano. Este valor não está relacionado com o conteúdo apresentado pela religião, mas à maneira como o ser humano a vivencia.

Referências bibliográficas

ALSCHULER, L. Jung e Política. In: EISENDRTH, P.Y. & DAWSON, T. (org.). *Manual de Cambridge para Estudos Junguianos*. São Paulo: Artmed, 2002.

BARRY, W.A. CONNOLLY, J. *A Prática da Direção Espiritual*. São Paulo: Loyola, 1987.

BIAGGIO, L.I. As Contribuições de Freud e Jung à Psicologia da Religião. *Psicologia Reflexão e Crítica*, v.1, n.1, Porto Alegre, 1986.

DYER, D. *Pensamento de Jung Sobre Deus*. São Paulo: Madras, 2003.

FREUD, S. (1996). O Mal-Estar na Civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1927), 1996, vol. XXI p.73-143.

_____. O Futuro de uma Ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1931), 1996, vol. XXI p.15-63.

_____. Moisés e o Monoteísmo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1939), 1996, vol. XXIII p.15-150.

_____. Atos Obsessivos e práticas religiosas. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1907), 1996, vol. IX p.107-117.

_____. Uma experiência religiosa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1927), 1996, vol. XXI, p.175-177.

_____. Totem e Tabu e outros trabalhos. In: *Edições Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Publicado originalmente em 1913), 1996, vol. XIII p.21-163.

_____. Uma breve descrição da psicanálise. In: *Edições Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIX.

_____. *Psychologie de la vie amoureuse*. Paris: Payot & Rivages. (Publicado originalmente em 1910), 2010.

FILHO, S.C. *Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: um manual de estudo*. São Paulo: Loyola, 1994.

GOLDBRUNNER, J. *Individuação: a psicologia da profundidade de C.G. Jung*. São Paulo: Herder, 1961.

JUNG, C.G. Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1971), 1988, vol. XI p.1-62; 329-351.

_____. A Dinâmica do Inconsciente. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1971), 1984, vol. VIII p. 205-239.

_____. Fundamentos de Psicologia Analítica. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1961), 2003, vol. XVIII/1.

_____. Tipos Psicológicos. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1921), 1991, vol. VI.

_____. O Desenvolvimento da Personalidade. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1961), 1981, vol. XVII.

_____. Aion Estudos Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1976), 1982, vol. IX/2.

_____. Os Arquétipos e o inconsciente coletivo. In: *Edições Vozes Brasileira das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1933), 2003, vol. IX/1.

_____. O Eu e o Inconsciente. In: *Edições Vozes das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung* (vol.VII/2). Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1934), 2002, vol. VII/2.

_____. Psicologia e Religião. In: *Edições Vozes das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1971), 1999, vol. XI/1.

_____. Psicologia do inconsciente. In: *Edições Vozes das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1971), 2005, vol. II/1.

_____. A Natureza da Psique. In: *Edições Vozes das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1971), 1986, vol. VIII/2.

JUNG, C.G. A prática da psicoterapia. In: *Edições Vozes das Obras Psicológicas Completas de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1971), 2004, vol. XVI/1.

LIBANIO, J.B. *A Religião no início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

LOPEZ, M.A. Psicologia e Religião: Recursos para Construção do Conhecimento. *Estudos de Psicologia*, vol.19, n.2, São Paulo, 2002.

_____. Caminhos, pressupostos e diálogo: Comentários a “Esboço da Teoria do Desenvolvimento Religioso” de AmatuZZi. In: PAIVA, G.J. (org.) *Entre Necessidade e Desejo*. São Paulo: Loyola, 2001, p.59-67.

LOYOLA, I. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola. (Publicado originalmente em 1522), 2002.

LOUF, A. *Mais Pode a Graça-O acompanhamento espiritual*. São Paulo: Santuário, 1997.

MARONI, A. *Jung: O Poeta da Alma*. São Paulo: Summus, 1998.

MORANO, C.D. *Orar Depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.

MOIOLI, G. Discernimento Espiritual e Direção Espiritual. In: CORTI, R. SERENTHÀ, L. (org.). *A direção espiritual hoje*. São Paulo: Paulinas, 2002.

NETO, F.L. Religião, Psicoterapia e Saúde Mental. In: ABREU, C.N. (org.). *Psicoterapias Cognitivas e Construtivistas – Novas Fronteiras da Prática clínica*. São Paulo: Artmed, 2003.

PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

RAGUIM, Y. *A Direção Espiritual*. São Paulo: Paulinas, 1988.

RIBEIRO, J.P. Religião e Psicologia. In: HOLANDA, A. (org.). *Psicologia, Religiosidade e fenomenologia*. São Paulo: Átomo, 2004, p.11-36.

RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou Deus?* Uma interpretação psicodinâmica. São Paulo: Loyola, 2001.

SEMINÉRIO, F. P. A Religião como fenômeno psicológico. *Temas em Psicologia*, vol.6, n.2, São Paulo, 1998.

SERENTHÀ, L. Direção Espiritual e comunicação da fé, hoje. In: CORTI, R. SERENTHÀ, L. (org.). *A direção espiritual hoje*. São Paulo: Paulinas, 2002.

SANTOS, E.A. *Psicologia da Religião – Direção espiritual e realização humana*. Goiânia: Scala editora, 2012.

SUDBRACK, J. *Experiência religiosa e psique humana: onde a religião e a psicologia se encontram*. São Paulo: Loyola, 2001.

SCLULER, D. O futuro de um diálogo. In: WONDRACER, K.H.K. (org.). *O Futuro e a Ilusão: um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SLAVUZKY, A. A Ilusão tem futuro. In: WONDRACEK, K.H.K (org.). *O Futuro e a Ilusão – Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião*. (p.111-118). Petrópolis: Vozes, 2003, p.111-118.

ULANOV, A. Jung e Religião: O Si-Mesmo Opositor. In: EISENDRATH, P.Y. DAWAON, T. (orgs.) *Manual de Cambridge para Estudos Junguianos*. São Paulo: Artmed, 2002.

VERGOTE, A. Necessidade e desejo da religião não ótica da Psicologia. In: PAIVA, G.J. (org.). *Entre Necessidade e Desejo-Diálogo da Psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 2001, p.9-25.