

Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada

Programa de Doutoramento em Filosofia

Tese de Doutoramento

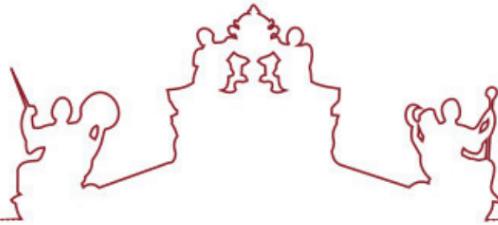
O PROBLEMA DA GNOSIS NO CÍRCULO DE ERANOS

Christian Carlos Kuhn

Orientador(es) | Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Évora 2024



Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada

Programa de Doutoramento em Filosofia

Tese de Doutoramento

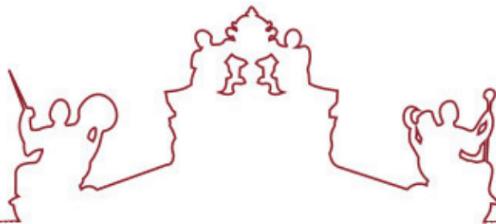
O PROBLEMA DA GNOSIS NO CÍRCULO DE ERANOS

Christian Carlos Kuhn

Orientador(es) | Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Évora 2024



A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Olivier Feron (Universidade de Évora)

Vogais | Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera (Universidade de Évora) (Orientador)
Laura de Borba Mossburger de Moraes (Universidade de São Paulo)
Maria Teresa Santos (Universidade de Évora)
Paulo Alexandre Esteves Borges (Universidade de Lisboa)
Rogério de Almeida (Universidade de São Paulo)

Évora 2024

AGRADECIMENTOS

Talvez esta seja a parte mais difícil deste trabalho: a de buscar não esquecer de agradecer a todas as pessoas que diretamente ou indiretamente me ajudaram, sem necessariamente seguir uma ordem de importância regressiva. Assim, gostaria de agradecer a *Kelen de Carvalho*, por ter me acompanhado desde o início do doutoramento até boa parte da elaboração deste trabalho, como minha melhor amiga, até nas mais terríveis situações, como grande exemplo mundial a pandemia que presenciamos. Agradeço a toda minha família, especialmente à minha mãe terrena e ao meu irmão, *Willian Carlos Kuhn*, companheiro desde o ventre materno, sobretudo pela sua ajuda na revisão textual. Também não poderia esquecer de prestar meus agradecimentos sinceros a todos meus Mestres, sejam eles acadêmicos ou espirituais. Primeiramente, agradeço ao meu orientador, o professor doutor *Jorge Rivera* pelo seu incentivo extraordinário em um momento decisivo de minha pesquisa, sem o qual este trabalho simplesmente não existiria, bem como ao professor doutor *Roberto Kahlmeyer-Mertens* que me acompanhou desde o mestrado e me incentivou nos estudos da *mística*, o qual se dedicou com afinco nas orientações.

Mas não poderia deixar de agradecer de modo especial ao professor doutor *Olivier Feron* por me acolher academicamente em Portugal, nas minhas pesquisas iniciais em *Ernst Cassirer* (1874-1945) e de modo geral a todos os professores do departamento de Filosofia da Universidade de Évora pela atenção e humanidade em vários momentos. Agradeço de todo meu coração ao *Mestre Michael* por seu incentivo e assessoramento, desde minha iniciação nos estudos gnósticos bem como ao *Mestre Galeno* por seu apoio, dedicação e acolhimento durante as visitas e estudos antropológico-gnósticos, durante nossa estadia em Roma. Não poderia também esquecer de agradecer ao meu nobre amigo *Roman Stalder* pela ajuda na aquisição dos livros em alemão. De modo geral, sou grato a todas as pessoas que durante esses três anos cruzaram meu caminho terrenal e que de alguma forma ou de outra me ensinaram algo valioso, me ensinaram a ser simplesmente humano.

Eu não creio que esteja exagerando quando afirmo que o homem moderno, em contraste com seu irmão do século XIX, se volta para a psique com grandes expectativas e o faz sem referência a qualquer credo tradicional mas, antes, com vistas à experiência gnóstica. [...] O homem moderno abomina a fé e as religiões nela baseadas. Ele as considera válidas somente na medida em que seu conteúdo de conhecimento parece estar de acordo com sua própria experiência psíquica fundamental. Ele quer conhecer-experimentar por si mesmo.

CARL GUSTAV JUNG - *Civilization in Transition*, §171 ¹

¹ (...) “*I do not believe that I am going too far when I say that modern man, in contrast to his nineteenth century brother, turns to the psyche with very great expectations, and does so without reference to any traditional creed but rather with a view to Gnostic experience. (...) Modern man abhors faith and the religions based upon it. He holds them valid only so far as their knowledge-content seems to accord with his own experience of the psychic background. He wants to know — to experience for himself.*” (Jung, 1978, p.84)

SUMÁRIO

Introdução	9
1 O CÍRCULO DE ERANOS E SEU SIGNIFICADO	18
1.1 O significado de <i>Eranos</i>	18
1.2 O surgimento de <i>Eranos</i>	23
1.3 A organização institucional de <i>Eranos</i>	27
1.4 Apogeu e Decadência de <i>Eranos</i>	29
1.5 O Legado de <i>Eranos</i>	32
2 CRISE E CONTEMPORANEIDADE	35
2.1 O contexto intelectual da Europa no início do Século XX	35
2.2 Continuidades e Rupturas do Século XIX: Positivismo, Historicismo e Crise dos Fundamentos	39
2.3 Um novo olhar para o Oriente	45
2.4 O perenialismo: da crítica ao materialismo à <i>sophia perennis</i>	48
2.5 O <i>Kosmikerkreis</i> e a <i>Schule der Weisheit</i>	60
2.6 Revoluções, Crises e Guerras: A ascensão do totalitarismo.....	63
3 O PROBLEMA DA GNOSIS	73
3.1 O problema da <i>gnosis</i> e o Círculo de <i>Eranos</i>	73
3.1.1 A <i>Religionsgeschichtliche Schule</i> e o problema da <i>gnosis</i>	74
3.1.2 O surgimento da <i>Religionswissenschaft</i>	81
3.2 Acerca do pensamento <i>gnóstico</i> e <i>agnóstico</i>	86
3.2.1 <i>Gnosticismo</i> versus <i>Agnosticismo</i>	86
3.2.2 A crítica ao <i>agnosticismo</i>	91
3.3 Os Manuscritos de Nag Hammadi e o <i>Codex Jung</i>	97
3.4 Os contributos do Colóquio de Messina.....	106
3.5 Acerca do sentido histórico e filosófico da <i>gnosis</i>	118
4 A GNOSIS DE ERANOS.....	129
4.1 Um novo conhecimento do Humano?	130
4.1.1 Acerca do posicionamento do Homem no <i>cosmos</i>	130

4.1.2 Acerca de um novo Humanismo e de um “Humanismo Científico”	139
4.1.3 O <i>Gnosticismo</i> , o Teriomorfismo, e a questão do Humano	147
4.1.4 O <i>Mysterium Coniunctionis</i> e a questão do Andrógeno	161
4.2 A Remitologização como um sintoma Gnóstico?	169
4.2.1 A Remitologização em <i>Eranos</i>	169
4.2.2 Joseph Campbell, o Herói e a Mitologia Arquetípica	174
4.2.3 Mircea Eliade: O <i>sagrado</i> , o <i>numinoso</i> e o mito do <i>Eterno Retorno</i>	177
4.3 <i>Gnosis</i> , Fenomenologia e Weltanschauung	183
4.3.1 Gerardus van der Leeuw e a Fenomenologia das Religiões	183
4.3.2 Gilles Quispel: A <i>gnosis</i> como uma Religião Universal	193
4.3.3 Acerca do conceito de <i>Weltanschauung</i> e de uma “ <i>Weltanschauung gnóstica</i> ”	201
4.4 A <i>gnosis</i> psicológico-arquetípica de Jung	215
4.4.1 Jung, Freud e o surgimento da <i>Psicologia Analítica</i>	215
4.4.2 Elementos da Psicologia junguiana	220
4.4.3 A <i>gnosis</i> de Jung	232
4.5 A <i>gnosis</i> judaica em Gershom Scholem.....	246
4.5.1 A <i>Kabbalah</i> : A estrutura cosmológica do Judaísmo	246
4.5.2 A mística da <i>Merkabah</i>	258
4.5.3 Acerca de uma <i>gnosis</i> judaica	265
4.6 <i>Gnosis</i> iraniana e o <i>Imaginal</i> em Henry Corbin	270
4.6.1 Elementos da Cosmologia Gnóstica Iraniana	270
4.6.2 <i>Hadrat Fatima e Sophia Aeterna: O Arquétipo Eterno do Feminino?</i>	286
4.6.3 O <i>Mundus Imaginalis</i> e a <i>gnosis</i> de Corbin	291
Conclusão	300
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	307
ANEXO I	319
Lista de conferencistas e conferências	319

RESUMO:
O problema da *gnosis* no Círculo de *Eranos*

O trabalho tem por objetivo compreender o conceito de *gnosis* e seus desdobramentos filosóficos no Círculo de *Eranos* – especialmente entre 1933 a 1970 – e em que medida este poderia ser compreendido como um problema filosófico *sui generis*, uma vez que este parece se compor como um elemento decisivo na formulação de uma nova abordagem acerca do humano. Esta temática, que foi tratada por pensadores como Carl G. Jung, Gershom Scholem, Henry Corbin, Mircea Eliade, Gilles Quispel, Henry-Charles Puech, dentre outros, prolonga a investigação massiva no que ficou conhecido como “História Comparada das Religiões”, mediante uma atitude interdisciplinar, autodenominada hermenêutica e humanista, alicerçada numa fenomenologia das Religiões, na esteira de Gerardus Van der Leeuw. O primeiro capítulo busca apresentar uma breve introdução acerca do Círculo de *Eranos* e seu significado. O segundo capítulo apresenta uma contextualização histórico-filosófica do ambiente intelectual, social e político em que surgiu o Círculo de *Eranos*. O terceiro capítulo aprofunda a relevância da noção de *gnosis*, decisiva para compreender, não apenas a proposta da nova perspectiva antropológica em questão, mas a sua problematização, bem como a caracterização do grupo e a sua inserção epocal. Finalmente, o quarto capítulo atende à conceitualização da *gnosis* no pensamento de três de seus principais autores: Carl G. Jung, Gershom Scholem e Henry Corbin, de modo que se possa compreender o modo singular com que a *gnosis* e sua contraparte histórica, o *Gnosticismo*, são compreendidos organicamente por este grupo. Assim, nossa tese é a de que, o tema da *gnosis*, a partir de seu contexto problemático, passa a se constituir como um grande elemento articulador das discussões filosóficas travadas no Círculo de *Eranos* em torno da questão do humano e que esta problemática só pode ser compreendida adequadamente a partir da distinção entre um sentido histórico-factual do *Gnosticismo* e outro filosófico-narrativo da *gnosis*.

PALAVRAS CHAVE: *Gnosis*. Conhecimento. Círculo de *Eranos*. Religiões Comparadas.

ABSTRACT

The problem of *gnosis* in the Eranos Circle

This work aims to comprehend the concept of *gnosis* and its philosophical implications within the Eranos Circle - especially between 1933 and 1970 – and how it could be understood as a philosophical problem *sui generis*, since it seems to constitute a decisive element in the formulation of a new approach to the human. This theme, which was explored by thinkers such as Carl G. Jung, Gershom Scholem, Henry Corbin, Mircea Eliade, Gilles Quispel, Henry-Charles Puech, among others, extends the massive investigation known as "Comparative History of Religions" through an interdisciplinary approach, self-described as hermeneutic and humanistic, grounded in a phenomenology of religions, following the path of Gerardus Van der Leeuw. The first chapter provides a brief introduction to the Eranos Circle and its significance. The second chapter contextualizes the historical-philosophical environment in which the intellectual, social, and political context of the Eranos Circle emerged. The third chapter explores the relevance of the notion of *gnosis*, crucial not only for understanding the proposal of the new anthropological perspective in question but also its problematization, as well as the characterization of the group and its epochal insertion. Finally, the fourth chapter addresses the conceptualization of *gnosis* in the thoughts of three of its main authors: Carl G. Jung, Gershom Scholem, and Henry Corbin, in order to understand the unique way in which *gnosis* and its historical counterpart, *Gnosticism*, are organically understood by this group. Therefore, our thesis is that the theme of *gnosis*, within its problematic context, becomes a major articulating element of the philosophical discussions held in the Eranos Circle concerning the question of the human and that this problem can only be adequately understood through the distinction between a historical-factual sense of *Gnosticism* and a philosophical-narrative sense of *gnosis*.

KEYWORDS: *Gnosis*. Knowledge. Eranos Circle. Comparative Religions.

LISTA DE ABREVIATURAS

CE – *Círculo de Eranos.*

CIC – *Catecismo da Igreja Católica.*

CM – *Colóquio de Messina.*

NHC – *Códices de Nag Hammadi.*

Ap – *Apocalipse de João.*

Ex – *Livro doÊxodo.*

Ez – *Livro de Ezequiel.*

Gn – *Livro do Gênesis.*

Jo – *Evangelho de João*

Jó – *Livro de Jó*

I Cor – *Primeira epístola de Paulo aos Coríntios.*

INTRODUÇÃO

O conceito de *gnosis*, na amplitude e problematicidade de seus aspectos, foi um dos temas centrais do denominado Círculo de *Eranos*,² coletivo de personalidades marcantes de diversas áreas científicas – Carl G. Jung, Rudolf Otto, Henry Corbin, Mircea Eliade, Gershom Scholem, Gilles Quispel, Herbert Read, Joseph Campbell, Karl Löwith, Erwin Schrödinger, Pierre Hadot, Max Knoll, entre outros – que se reuniu regularmente em Ascona na Suíça, de 1933 aos anos 70.³ Por meio das obras dos seus principais articulistas, junto aos quais se refletem os debates e os diálogos ocorridos nesses encontros, é possível reconhecer a centralidade da *gnosis*. Este conceito, ressalte-se, não corresponde *tout court* ao sistema filosófico de nenhum autor específico senão que a um contexto problemático no qual parece surgir um interesse partilhado de reinterpretação do fenômeno do *Gnosticismo*, que os conduziu a uma abordagem *sui generis* do humano (alegadamente humanística e fenomenológica) centrada na dimensão religiosa: o homem é essencial e decisivamente *homo religiosus*.

Mas em que consiste a *gnosis*? Em uma resposta provisória a esta questão, partimos da hipótese a ser testada mediante exposições que faremos ao longo deste trabalho, a saber, de que esta temática surge de um problema filosófico que pode ser dividido em dois aspectos principais: o histórico-factual e o filosófico-narrativo.⁴

² Este trabalho segue o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990) em vigor desde 2009. Veja-se: www.portaldalinguaportuguesa.org. Quando se fizer necessário nosso comentário o faremos entre colchetes []. Quando se tratar de comentários do autor citado utilizaremos aspas angulares « ».

³ O recorte cronológico que realizamos tem como critério o período de maior atuação e convergência entre os principais autores os quais dedicamos uma atenção maior neste trabalho. É importante notar que, depois de várias mudanças administrativas e até mesmo de nome, o que hoje é conhecido como *Eranos Foundation* continua atuante no mesmo local até os dias atuais. Veja-se o website oficial: <https://eranosfoundation.org>

⁴ Veja-se: 4.6.

De um ponto de vista histórico, a *gnosis* se relaciona com o problema do conhecimento no contexto muito singular do Helenismo, em particular, entre os séculos III e II a.C. Trata-se, portanto, de um movimento de grande efervescência cultural, de intercâmbios culturais e religiosos, em que certos grupos passam a reivindicar a posse de um conhecimento de natureza transcendente e soteriológica, ou seja, um conhecimento de salvação. Presente em várias vertentes e tradições, judaicas, neoplatônicas, herméticas etc., ele assume, no caso do Cristianismo, a existência de um conhecimento supostamente deixado pelo próprio Jesus, o Cristo, e conservado através de uma tradição esotérica subliminarmente presente nos textos canônicos – tanto nas correntes orientais, quanto no Cristianismo ocidental, que se expandiram em larga escala.

Acerca desta temática, importa notar que, em 1928, portanto cinco anos antes do início dos encontros do Círculo de Eranos, Hans Jonas defendeu sua tese na Universidade de Marburg, intitulada *Der Bergriff der Gnosis* (Jonas, 1928) sob influência de Heidegger e de seu orientador, o teólogo Rudolf Bultmann. No entanto, antes deste, outra figura influente nos estudos da *gnosis* foi Adolf von Harnack e sua obra *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1888). Neste contexto filosófico, o Gnosticismo é definido por Adolf von Harnack como a “[...] aguda secularização ou helenização do Cristianismo”,⁵ isto é, o *Gnosticismo*, para todos os efeitos, passa a ser visto como um simples sincretismo histórico-religioso. Harnack influenciou as interpretações da *Religionsgeschichtliche Schule*, o grupo de teólogos protestantes composto por figuras como Wilhelm Bousset (1865-1920) e sua famosa obra *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), Hermann Gunkel (1862-1932) e Rudolf Otto (1869 - 1937). Otto, por sua vez, além de inspirar uma geração de estudiosos do fenômeno religioso com a sua publicação

⁵ (...) “die acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums” (Haknack, 1888, p.190)

de *Das Heilige* (1917),⁶ influenciou diretamente o grupo de *Eranos*, a começar pelo título, o qual teria sido sugerido por este.

Ainda de um ponto de vista histórico, o problema da *gnosis* se referia à dificuldade em se rastrear as diversas vertentes ditas “Gnósticas”, isto é, os grupos religiosos que se declararam explicitamente como “gnósticos” (*gnostikoi*), aqueles que detinham uma *gnosis*, e as que, embora não se autodeclarassem assim, passam a ser consideradas como doutrinas pertencentes ao fenômeno do *Gnosticismo*. Estudiosos, ao se debaterem com tais correntes, acabaram por reconhecer que o próprio Cristianismo, ao menos em seus três primeiros séculos iniciais, não poderia ser pensado como um fenômeno homogêneo e linear, mas complexo, com orientações diversas e contrastantes e que até mesmo “[...] a seleção do material mais importante da história do cristianismo primitivo e da teologia bíblica é um problema grave”.⁷ Portanto, a própria tradição cristã “na verdade, representa somente uma pequena seleção de fontes específicas, escolhidas entre dezenas de outras.”⁸ Em suma, o problema da *gnosis* passa a ser tratado como uma questão da maior relevância para a interpretação da história do Cristianismo.

A circunscrição e a caracterização do *Gnosticismo* mantiveram-se difíceis, somente num colóquio realizado em Messina em 1966⁹ foi possível alcançar algum consenso sobre os elementos essenciais e comuns a todas essas vertentes ditas gnósticas. Todavia, em virtude da descoberta dos *Manuscritos de Nag Hammadi*, e do *Codex Jung* – um conjunto de treze pergaminhos encadernados em couro, encontrados

⁶ Veja-se: Otto, 1979 e 4.2.3.

⁷ (...) “die Auswahl des wichtigsten Stoffs aus der Geschichte des Urchristenthums und der biblischen Theologie ein schweres Problem ist.” (Harnack, 2010, p.v) Este posicionamento também é defendido por Werner Jaeger, em sua obra *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (1963). Veja-se a bibliografia.

⁸ (...) “actually represents only a small selection of specific sources, chosen from among dozens of others.” (Pagels, 1989, p.xxxv)

⁹ Bianchi et al., 1971. [Veja-se a lista completa dos participantes e conferências em (3.4)]

supostamente na região de *Jabal al-Tarif* (Egito) – bem como das pesquisas realizadas e compartilhadas no Círculo de *Eranos*, sobretudo a partir de 1945, o fenômeno do *Gnosticismo* parece ganhar uma delimitação mais clara e passa a adquirir um sentido filosófico singular no seio do grupo, sustentado pelas concepções de *arquétipo* e *inconsciente coletivo* propostas por Carl Gustav Jung, e estabelecendo-se como uma espécie de *Weltanschauung*. Mas de que *Weltanschauung* se trataria? Que dimensão filosófica da gnosis procuraram e promoveram os pensadores e as atividades do Círculo de *Eranos*?

Para realizar esta tarefa simultaneamente interpretativa e construtiva, teremos de buscar compreender (a) o contexto histórico-filosófico e cultural em que ocorreu a formulação da tese gnóstica neste conjunto de pensadores, (b) reconhecendo a construção do conceito através da presença e problematização de *gnosis* em três dos principais protagonistas do Círculo de *Eranos*: Carl Gustav Jung, Henry Corbin, e Gershom Scholem, grandes articuladores das discussões travadas neste grupo. Tal conduziu-nos; (c) a realizar uma análise ampla do conceito de modo a compreender seu sentido específico neste contexto, (d) pois ele se mostra em vários aspectos: cosmológico, soteriológico, escatológico, repercutindo-se na verdade, condição e destino humanos.

Assim, nosso trabalho procura alcançar estes objetivos em quatro momentos ou capítulos. O primeiro, intitulado “O Círculo de *Eranos* e seu significado” se refere a um capítulo introdutório. O segundo, intitulado: “Crise e Contemporaneidade” procura possibilitar o entendimento do contexto histórico-filosófico em que surgiu *Eranos*, na Europa ocidental na primeira metade do século XX. O terceiro capítulo: “O problema da *gnosis*” pretende mostrar, por um lado, a complexidade intrínseca do conceito de *gnosis*, apontando as dimensões, tensões e questões que suscita, e rastrear, por outro, os eventos e os interlocutores que, de modo direto ou não, tiveram alguma contribuição

para o desenvolvimento da tese gnóstica em *Eranos*. O quarto capítulo: “A gnosis de Eranos”, por sua vez, atende à centralidade de *gnosis* nas discussões do grupo, surgindo como conceito articulador da questão do conhecimento humano e do humano como questão, ainda que ele não apareça explicitamente referido na maior parte dos títulos dos encontros. Neste ponto, foi decisivo o contributo dos três autores que consideramos principais deste grupo: Carl Gustav Jung, psicólogo analítico, Gershom Scholem, estudioso da mística hebraica, e Henry Corbin, especialista no pensamento islamo-iraniano.

Os três dos principais pensadores de *Eranos*, seguindo perspectivas gnosiológicas/epistemológicas diversas, como a Psicologia Analítica e a “Ciência das Religiões” (*Religionswissenschaft*) ou analisando âmbitos místico-religiosos distintos: a alquimia, a tradição hebraica ou o islamismo iraniano, convergem num comum interesse filosófico-antropológico. É essa orientação que lhes permite reconhecer nas formas históricas do *Gnosticismo* a existência de uma estrutura filosoficamente *gnóstica*, que se reformula diversamente, mas se mantém idêntica. Tal se reconhece, por exemplo, na confluência das grandes temáticas alquímico-gnósticas desenvolvidas por Jung, sobretudo, a partir de seus conceitos de *arquétipos* e *inconsciente coletivo* (4.4); na tese acerca de um “Gnosticismo Judaico” em Scholem, bem como em seus estudos da doutrina da Árvore dos *Sephiroth*, da *Kabbalah* e da *Merkabah* judaicas (4.5) e na tese de uma *gnosis* iraniana fundamentada na noção de *alam al-mithal* ou *mundus imaginalis* no pensamento de Henry Corbin (4.6). Essas investigações possibilitam uma releitura, não apenas do *Gnosticismo* histórico, mas também da experiência humana em geral, evidenciando nela a existência de uma dimensão do humano simultaneamente pneumatológica, soteriológica e escatológica. Essa abordagem antropológica singular parece contrastar fortemente com as diversas abordagens de forte influência naturalista, evolucionista, sociológica e política desta época, pois, como os próprios autores afirmam,

de modo geral, trata-se de uma dimensão do humano, incompreendida ou negligenciada pela mentalidade secular ou mesmo *agnóstica*, do homem contemporâneo.

Os autores de *Eranos*, desse modo, ao mesmo tempo em que buscam uma fundamentação histórica de suas teorias, passam a encarar o problema antropológico de uma nova perspectiva, pois já lhes interessava compreender a experiência humana, assim dimensionada, a partir do pensamento gnóstico. Tal compreensão emerge dos estudos e dos debates dentro desse grupo, não requerendo uma revelação de um conhecimento estritamente esotérico ou de uma experiência mística privada, mas de um saber concebido a partir de uma *Gesamthermeneutik* assente na tradição filosófica e no debate interdisciplinar, que acolha, além dos ensinamentos gnósticos, elementos da alquimia, da fenomenologia e do existencialismo.

A *gnosis*, inicialmente considerada uma espécie de conhecimento esotérico e revelado, que supunha uma experiência mística particular, muitas vezes incomunicável e quase sempre em contraste com a doutrinas ortodoxas, passa a ser desenvolvida e partilhada nesse grupo a partir de uma *Weltanschauung* singular, como uma hipótese ou alternativa filosófico-vivencial que surge de uma atitude histórico-comparativa e interpretativa resultante do encontro e da participação (*Religionswissenschaft*). O conhecimento, sobretudo o que se refere ao *homo religiosus* – embora seja compreendido a partir de seus aspectos soteriológicos, teofânicos, numinosos, arquetípicos – passa a ser tratado enquanto um saber do humano – que respeita sua singularidade, seu significado, valor e destino, bem como de seus limites cognoscitivos – alternativa, sem controvérsia, a todas as formas de reducionismo, culturalistas, científicas, teológicas ou filosóficas.

Desse modo, a hipótese a ser testada ao longo deste trabalho é a de que ao mesmo tempo em que os principais pesquisadores de *Eranos* estão atualizados, em primeira mão, acerca das dificuldades interpretativas em torno do fenômeno do

Gnosticismo ou do que poderíamos nomear como “o problema da gnosis”, este é absorvido pelo grupo na reformulação de um novo *conhecimento* do humano,¹⁰ a partir de uma distinção entre dois aspectos fundamentais: histórico-factual e filosófico-narrativo; sendo este último fortemente influenciado pela “filosofia narrativa” ou “profética” de Henry Corbin¹¹, as investigações cabalísticas de Gershom Scholem, bem como a “psicologia arquetípica” de Jung.

A investigação acerca da origem histórico-factual do fenômeno do *Gnosticismo* não parecia estar no *mainstream* filosófico de suas pesquisas, senão que, a busca de compreensão da “*Weltanschauung gnóstica*” – a partir das múltiplas imagens arquetípicas do *homo religiosus* – e sua utilização como uma hipótese para as teorias desenvolvidas no seio deste grupo.¹² Assim, embora estes autores estejam a par das descobertas arqueológicas contemporâneas em particular dos *Manuscritos de Nag Hammadi*, bem como acerca das diversas teses acerca do *Gnosticismo*, eles não parecem estar profundamente preocupados com a origem histórico-factual deste fenômeno, senão na busca dos elementos filosóficos essenciais, “arquetípicos” ou “imaginários”, contidos nessa visão místico-religiosa tão singular que se manifestou e que, supostamente e continua a se manifestar historicamente, até mesmo na contemporaneidade. Dessa forma, podemos pensar a abordagem filosófica de *Eranos* como análoga à do perenialismo, a saber, mediante um estudo histórico e comparativo das *Religiões*, é possível encontrar um “*conhecimento* perene”, em termos junguianos um conhecimento “aiônico” ou “arquetípico”, ou seja, um *conhecimento* essencial e decisivo – que pode ser encontrado na sincronicidade das múltiplas imagens arquetípicas presentes nas mais diversas

¹⁰ Na medida em que avançamos em nossa pesquisa nosso interesse se especificou acerca deste tópico, de modo que, não poderíamos mais pensá-lo somente como um problema filosófico mas como um tema amplamente desenvolvido cujas articulações filosóficas nos permitiram entender o modo singular com que estes autores tratam da questão do humano.

¹¹ Veja-se: 3.5 e 4.6.

¹² Veja-se: 4.3.3.

variantes culturais, nos símbolos mitológicos e oníricos. No caso do pensamento gnóstico, um dos maiores exemplos se refere às figuras em torno do *Anthropos*. Este *conhecimento* não poderia ser reduzido a certos padrões epistemológicos espaço-temporais e, por isso, se poderia pensá-lo um “conhecimento perene”, analogicamente como uma “unidade imanente-transcendente” ou “arquetípica” das religiões.

Ao longo dessa pesquisa, além de buscarmos dialogar com vários estudiosos que trataram do tema do *Gnosticismo*, tomamos igualmente em consideração os intérpretes recentes que estudaram o Círculo *Eranos* e que nos forneceram um fértil campo de discussão filosófica, em particular: Hans Thomas Hakl: *Der verborgene Geist von Eranos* (2014); Steve Wasserstrom: *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos* (1999); Robert Ellwood: *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell* (1999) e Willian McGuire: *Bollingen: An Adventure Collecting the Past* (1982). Assim, este trabalho é devedor de alguns estudiosos que trataram do tema do *Gnosticismo* – os quais iremos nos aprofundar ao longo deste trabalho - dos que estudaram e divulgaram o Círculo de *Eranos*.

Dentre esses estudiosos, destacamos Hakl(2014), autor austríaco que nos fornece uma interpretação do contexto histórico, filosófico e esotérico de *Eranos*, e do percurso de alguns dos seus participantes, esclarece a relevância de alguns dos conceitos e do seu debate, tais como a conexão de Voegelin (1901-1985) com o “Gnosticismo”, com *Eranos*, e a interpretação filosófico-política negativista possivelmente decorrente deste último; a possível influência do *Círculo Cósmico de Munique* e a da *Escola de Sabedoria* no protótipo inicial de *Eranos*; o conceito de *Gesamthermeneutik* utilizado por Mircea Eliade (1907-1986) que – via Hakl (2014) e Alberto (2013) – nos fornece a hipótese de que este grupo propunha uma abordagem singular ao fenômeno da experiência religiosa: uma “hermenêutica total e do encontro”.

De modo semelhante, Wasserstrom (1999), um dos primeiros comentadores a tratar de *Eranos* como um problema em si, forneceu-nos alguns temas importantes para nosso trabalho, como por exemplo o conceito junguiano de *Ergriffenheit*, importante para se pensar a ideia de -*Wotan*, a polêmica questão do Nacional-Socialismo, bem como o dilema metodológico com o qual certos pensadores de *Eranos* possivelmente se defrontaram, sobretudo Gershom Scholem (1897-1982), ao abordar a identificação e o afastamento entre o sujeito e o objeto de conhecimento: a experiência religiosa em tempos “apocalípticos”. Ellwood (1999), importante por contraposição, permitiu-nos deparar com um exemplo mais concreto - apresentado por Hakl (2014) – dos autores que parecem apresentar interpretações filosófico-políticas negativistas de *Eranos*. McGuire (1982), por sua vez, nos permitiu ter referências mais precisas sobre a estrutura institucional do grupo – como grande exemplo o então chamado “comitê guardião de *Eranos*” – bem como da importância da *Fundação Boilingen* para o alavancamento nas pesquisas do grupo – detalhes muitas vezes decisivos no destino de certas instituições educacionais, culturais e filantrópicas. Sem tais referências pontuais estas informações não passariam de meras especulações.

Feitas essas considerações em caráter propedêutico, que não apenas apresentam as linhas diretrizes de nossa investigação, quanto dão um plano geral de trabalho, introduzindo as posições e conceitualidades prévias com as quais o leitor precisa estar a par para acompanhar nossa tese, passemos ao primeiro tópico de desenvolvimento temático.

1 O CÍRCULO DE ERANOS E SEU SIGNIFICADO

O primeiro momento do nosso estudo procura responder a algumas questões basilares para o entendimento de Eranos: Em que condições surge, nos anos 30, o Círculo de Eranos? Como recebeu a sua denominação, Quais simbolismos pretendia transmitir? Que figuras o promoveram e quais personalidades se lhe foram associando nos decênios seguintes? Ou ainda: Que temas foram debatidos? Como funcionavam os encontros periódicos que organizava? Tinha uma direção ou organização própria? Que tipo de publicações patrocinou? Quais razões para o seu esquecimento intelectual? O que dele permanece na atualidade?

1.1 O SIGNIFICADO DE ERANOS

“O paradoxo de *Eranos*!” foram as palavras usadas por Henry Corbin (1903 - 1978) em um escrito póstumo,¹³ para descrevê-lo ao redigir um texto *in memoriam* a Olga Fröbe. Talvez esta seja a impressão compartilhada de muitos estudiosos, tanto os que frequentaram os encontros em Ascona, quanto o leitor contemporâneo que se defronta com esse grupo tão singular. Este título foi sugerido por Rudolf Otto – o autor da famosa obra: *Das Heilige*¹⁴ – cujo “[...] termo grego designava um banquete onde os convidados trazem o alimento,”¹⁵ mas que, igualmente à sugestão de Jung, designaria um “lugar de encontro entre o Oriente e o Ocidente.”¹⁶

¹³ (...) “*The paradox of Eranos!*” (Corbin, 2019) [O texto foi entregue e confiado por Stella Corbin a Michel Cazenave.]

¹⁴ (...) “*Das Heilige: Über das Irrationale und die Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*” (Otto, 1979)

¹⁵ (...) “*the Greek word for a banquet where the guests bring the food*” (Hakl, 2014, p.i)

¹⁶ (...) “*Rudolf Otto’s description of Eranos as* (...) “*a place of encounter between East and West.*” (Hakl, 2014, p.8)

Quando Olga Fröbe foi entrevistada pelo editorial da revista *Du*, ao ser questionada: “O que é *Eranos*?” se recusou a apresentar “[...] uma resposta racional – por que não havia uma – ela, primeiramente, convidou seu questionador virtual a caminhar através deste jardim que se tornou, através das reflexões de todos os que ali dialogaram, um jardim da mente e do espírito.”¹⁷

O jardim, de fato, apresenta um cenário notavelmente simbólico, cujos significados de tais símbolos não poderiam ser tomados ao acaso, se queremos compreender o significado de *Eranos*. A sala de conferências da Casa Gabriela, embora tenha sido o local onde as conferências eram ministradas, portanto um ambiente mais formal, talvez não fosse o lugar que o espírito legítimo de *Eranos* pudesse se expressar livremente, senão a famosa mesa redonda, a qual Jung teria, certo dia, apontado e afirmado que ali estaria “o verdadeiro *Eranos*”.¹⁸

A mesa redonda teria sido colocada por Fröbe muito provavelmente, em homenagem ao *kosmiker* Derleth (2.5) – o qual parece ter exercido muita influência sobre ela – e sua alusão aos cavaleiros da távola redonda.¹⁹ Não obstante, a mesa foiposta intencionalmente por Olga Fröbe para os *sympósion*, onde o “gênio local” poderia se expressar livremente. Ao investigarmos mais profundamente acerca do significado de *Eranos* e seus propósitos filosóficos e, talvez, até místico-religiosos, nos deparamos com um diálogo importante, citado por Hakl (2014), em que dois dos pensadores mais influentes de *Eranos*, que estavam presentes desde a sua fundação – Carl Gustav Jung, e Gerardus van der Leeuw – o teólogo que teria estimulado o desenvolvimento de uma

¹⁷ (...) “With a rational definition - because there isn’t one - she invited her virtual questioner first of all to walk through this garden that has become, through the contemplations of all those who conversed there, a gard Mind and Spirit.” (Corbin, 2019, p.179)

¹⁸ (...) “der wirkliche *Eranos*” (Hakl, 2014, p.189)

¹⁹ Hakl, 2014, p.44. [Trata-se de questões, aparentemente muito íntimas para estes autores e que, por isso, e por falta de materiais a respeito preferimos resguardar o juízo]

fenomenologia da *Religião* neste grupo – refletem sobre o real sentido de *Eranos*, e que explica a origem de outro símbolo notável:

Em 1949, C.G. Jung e o teólogo holandês e fenomenólogo da *Religião*, Gerardus van der Leeuw, chegaram à conclusão compartilhada de que por trás do fenômeno de *Eranos* deveria residir mais do que apenas um processo habitual. Este “mais” parecia-lhes um “espírito” desconhecido, a personificação de um arquétipo que animava o cenário dos encontros. Foi assim que o escultor Paul Speck criou uma estela, que foi instalada no jardim da Casa Gabriella e trazia a inscrição *Genio loci ignoto* (ao espírito desconhecido do lugar).²⁰

A menção ao termo “arquétipo” não pode ser tomada como fortuita, pois se trata de um conceito desenvolvido por Jung e que influenciou vários autores de *Eranos*. Não obstante, Hakl nos permite também saber do evento em que Olga Fröbe recorda um diálogo com Jung, sobre o significado da mesa redonda, momento o qual ele discorre sobre “um Graal, suspenso entre o céu e a terra.”²¹ Mediante uma breve análise visual da *estela de Eranos*²², nota-se, além da inscrição já mencionada, um símbolo que recorda uma taça, ou um graal, ao mesmo tempo representando dois triângulos com as pontas direcionadas para ambos, mas sem se tocar. O comentador interpreta o simbolismo da estela da seguinte forma:

Se olharmos mais de perto esta estela, discerniremos no meio, entre as partes superior e inferior da inscrição, um par de triângulos, um apontando para o outro, um de cima (céu) e outro de baixo (terra), sem que seus vértices estejam realmente se tocando (ainda). Supondo que continuem na mesma direção, convergirão e finalmente se cruzarão, formando assim a “estrela de Davi” de seis

²⁰ (...) “In 1949 C.G. Jung and the Dutch theologian and phenomenologist of religion Gerardus van der Leeuw came to the shared conclusion that behind the *Eranos* phenomenon there must lie more than just a habitual process. This “more” seemed to them to be an unknown “spirit,” a personification of an archetype that animated the setting of the meetings. Thus it was that the sculptor Paul Speck created a stele, which was installed in the garden of the Casa Gabriella and bore the inscription *Genio loci ignoto* (to the unknown spirit of the place). (Hakl, 2014, p.219)

²¹ (...) “a Grail, suspended between heaven and earth” (Hakl, 2014, p.44)

²² Veja-se no website oficial do *Eranos Foundation*:

<http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=2&pagename=mission>

pontas, que expressa a unidade de “Deus” e do “mundo”. O que é mostrado na estela, no entanto, é apenas a primeira tentativa de abordagem. Um verdadeiro “encontro” ainda não aconteceu.²³

Esse *encontro*, enquanto algo em potência, como iremos tratar mais adiante, pode ser interpretado, a partir da fenomenologia de Leeuw, como o próprio encontro com o *poder*, com o *numinoso* (termo de Rudolf Otto), com uma vontade superior, mas, também, o encontro de um humano com outro humano – considerado, em termos de Mircea Eliade, parafraseando Otto – como um *ganz andere* como um “totalmente outro”²⁴ (4.2.3). Nesse sentido, Alberto Filipe Araújo e Horst Bergmeier (2013) afirmam que *Eranos* apontava para um sentido mais amplo que um simples evento intelectual:

Na sequência das muitas sessões decorridas, desde 1933 e até 1988 e sob um clima de interdisciplinaridade frutuosa, os membros participantes de *Eranos* começaram justamente a se interrogarem sobre o significado profundo que essas mesmas sessões continham e, consequentemente, sobre a sua missão. O sentido da resposta apontava para a instauração de um “novo humanismo” estimulado por uma hermenêutica total que muda o ser humano, visto que também ela deve ser encarada como uma técnica espiritual que engendra uma mudança ao nível do ser. (Araújo & Bergmeyer, 2013, p.105)

Esse novo humanismo, movido por uma “hermenêutica total”, não parece se referir de modo algum à doutrina hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ou de Paul Ricoeur (1913-2005), antes, consiste em uma reformulação do *conhecimento* e interpretação do humano, no Círculo de *Eranos*, conhecido como *Religionswissenschaft*. Por outro lado, essa nova forma de interpretação do humano,

²³ (...) “If one looks more closely at this stele one discerns in the middle, between the upper and lower parts of the inscription, a pair of triangles pointing towards each other, one from above (heaven) and the other from below (earth), without their points actually touching (yet). Assuming that they continue in the same direction they will converge and then finally cross over each other, thus forming the six-pointed “star of David,” which expresses the unity of “God” and the “world.” What is shown on the stele, however, is only the first tentative approach. A true “meeting” has not yet taken place.” (Hakl, 2014, p.219)

²⁴ (...) “wholly other” (Eliade, 1961, p.3)

segundo Hakl (2014), poderia ser pensado, também, como um análogo ao conceito de *tawil*, que Henry Corbin encontra em uma “*gnosis* iraniana”.²⁵ Assim, segundo Hakl:

Para este tipo de “hermenêutica” Corbin usa o termo árabe *tawil*, que significa «conduzir algo de volta à sua origem, à sua realidade autêntica.» *Tawil* é, em tradução livre, uma forma simbólica de compreensão, a transformação de tudo o que é visível em símbolos e a transformação da essência mais íntima de algo percebido intuitivamente em uma imagem. Ou, em outras palavras, *tawil* se refere à interpretação esotérica dos escritos sagrados.²⁶

Partindo de elementos como os fornecidos aqui, Araújo e Bergmeyer (2013) parecem interpretar positivamente as contribuições de Jung e Corbin a este círculo de pensadores, as quais “[...] foram ao encontro do projeto interdisciplinar e de pendor gnóstico de Fröebe-Kapteyn.”²⁷ No entanto, como pretendemos defender neste trabalho, não foi somente Olga Fröbe a influência “gnóstica” em *Eranos*, mas alguns de seus principais autores, que, sobretudo a partir da descoberta dos manuscritos de *Nag Hammadi* (3.3) passam a se envolver ainda mais com o pensamento gnóstico, o qual parece influir consideravelmente acerca do significado deste grupo²⁸ bem como incide diretamente nos temas de várias conferências ministradas em seus encontros.²⁹

Afinal, seria possível discutir sobre o sentido de *Eranos*, sem uma pré-disposição de diálogo com o esoterismo, com a *mística* e com a *gnosis*? A nossa resposta a esta questão é negativa, uma vez que, como pretendemos defender ao longo deste trabalho,

²⁵ Veja-se: 4.6.

²⁶ [Itálicos nossos] “For this type of “hermeneutics” Corbin uses the Arabic term *tawil*, meaning “to lead something back to its origin, to its authentic reality.” *Tawil* is, freely translated, a symbolic form of understanding, the transformation of everything visible into symbols and the transformation of the intuitively perceived innermost essence of something into na image. Or, in other words, *tawil* is concerned with the esoteric interpretation of sacred writings.” (Hakl, 2014, p.164)

²⁷ Araújo & Bergmeyer, 2013, p.103.

²⁸ Veja-se: 3.2.2.

²⁹ Mediante a simples pesquisa no website oficial do *Eranos Foundation* é possível encontrar durante o período de 1935 a 1973 cerca de 30 conferências ministradas cujo título menciona explicitamente termos como “*gnosis*”, “*gnose*”, “*gnostische*”, “*gnostique*”, “*gnostizismus*” e “*gnostic*”.

o tema da *gnosis* se apresentou com um grande elemento articulador das discussões realizadas neste grupo, sobretudo entre 1930 a 1970.

1.2 O SURGIMENTO DE *ERANOS*

Como buscaremos apresentar posteriormente (2.5), o projeto inicial do Círculo de *Eranos*³⁰ parece ter se inspirado em grupos anteriores como o *Kosmikerkreis* e a *Schule der Weisheit* – mas talvez também no grupo homônimo em Heidelberg, fundado em 1904 pelo teólogo Adolf Deissmann e o filólogo clássico Albrecht Dieterich.³¹ No entanto, poderíamos afirmar que os primeiros movimentos de formação de *Eranos* se dão a partir do contato inicial entre três pessoas: Olga Fröbe-Kapteyn, Carl Gustav Jung e Rudolf Otto. Olga, a idealizadora do projeto, já detinha um grande interesse pelas escolas de mistérios da antiguidade e a Sabedoria Oriental e, mais especificamente, durante os anos 20, ela se encontrava em um período de grande reclusão e introspecção, situação na qual conhece Jung. Este evento é citado com mais detalhes por Hakl (2014):

Afirma-se que durante esse tempo ela estava muito preocupada com o estudo do *Vedanta* e outras tradições espirituais indianas até que o início de uma neurose a forçou a procurar ajuda médica e, então, ela foi tratada por Jung. Declaradamente, Jung concluiu que uma vida tão retraída era prejudicial para alguém cuja natureza era muito extrovertida, e ele a aconselhou a buscar amizades com pessoas que compartilhassem seu interesse pelas formas orientais de espiritualidade. Foi então (1928) que ela construiu a grande sala de conferências na qual as reuniões de *Eranos* mais tarde aconteceram.³²

³⁰ Website oficial: <http://www.eranosfoundation.org> Lista de conferencistas: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers> Lista de conferências: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=12&pagename=lectures>

³¹ Hakl, 2014, p.50.

³² [Itálico nosso] “During this time she is said to have been mainly preoccupied with the study of *Vedanta* and other Indian spiritual paths until the onset of a neurosis forced her to seek medical help and she was treated by Jung. Allegedly Jung concluded that such a withdrawn life was harmful for someone of her rather extraverted nature, and he advised her to seek friendships with people who shared her interest

Neste mesmo período de buscas Olga Fröbe trava contato com a *Escola Teosófica* e mais pontualmente com Annie Wood Besant (1847-1933), Jiddu Krishnamurti (1895-1986) e Alice Ann Bailey (1880-1949). De fato, os objetivos da *Sociedade Teosófica*,³³ inicialmente pareciam se coadunar com os próprios propósitos de Fröbe, os quais consistiam em:

- 1) Formar um núcleo da Fraternidade Humana Universal, sem distinção de raça, credo, sexo, casta ou cor;
- 2) Encorajar o estudo das Religiões Comparadas, Filosofia e Ciência; e
- 3) Investigar as leis inexplicadas da Natureza e dos poderes latentes no homem.³⁴

Embora a questão acerca da data precisa do surgimento de *Eranos* pareça ser um consenso, uma vez que essa informação consta em seu website oficial,³⁵ a saber, como sendo em 1933, a própria fundadora nunca admitiu isso explicitamente; ao contrário, ela afirma por meio de Hakl (2014) que:

Eranos surgiu pela primeira vez em 1927, numa época em que eu estava muito preocupada com um estudo geométrico – um de uma série de cerca de duzentos (...) Enquanto estava neste estado de espírito (isto é, o estado de espírito em que se faz tais desenhos), surgiu-me a ideia de construir um auditório no jardim e ali realizar conferências relacionadas com os estudos que venho desenvolvendo há muitos anos.³⁶

in oriental forms of spirituality. It was then (1928) that she built the large conference room in which the Eranos meetings later took place." (Hakl, 2014, p.25)

³³ Esta sociedade teria sido fundada por Helena Petrovna Blavatski e Henry Steel Olcott (1832-1907) no ano de 1905 em Chennai, Índia.

³⁴ (...) "To form a nucleus of the Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour. To encourage the study of Comparative Religion, Philosophy and Science. To investigate unexplained laws of Nature and the powers latent in man." (Teosophical Society Adyar)

Retrieved from: <https://www.ts-adyar.org/content/mission-objects-and-freedom>

³⁵ (*Eranos* Foundation) Retrieved from:
<http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=4&pagename=history>

³⁶ "Eranos first emerged in 1927, at a time when I was very much preoccupied with a geometrical drawing - one of a series of about two hundred (...) While in this frame of mind (that is, the frame of mind in which one makes such drawings), the idea came to me to build an auditorium in the garden, and to hold conferences there related to the studies that I have been pursuing for many years." (Hakl, 2014, p.25)

O fato é que, inicialmente, Olga Fröbe parece ainda não ter claro o seu propósito como um todo, somente a ideia de uma escola de verão a partir de uma sugestão de Jung, ainda muito abstrata, de construir uma sala de conferências que serviria como um “[...] espaço de encontro entre o Oriente e o Ocidente.”³⁷ Como iremos tratar posteriormente (4.1.4), nesta época, Jung já começa a se aprofundar nos estudos da alquimia e aumenta a sua preocupação com o que vem a chamar de um *mysterium coniunctionis*, a conjugação dos opostos da Alquimia, e, provavelmente a sua sugestão não tinha somente uma denotação de um simples intercâmbio cultural, mas a união de duas visões de mundo radicalmente contrárias: A mística oriental e a razão ocidental.

O primeiro curso realizado no auditório foi no ano de 1930,³⁸ que contava com a presença de conferencistas como a já mencionada teosofista Alice Bailey, o psicólogo Roberto Assagioli (1888-1974), Kuno von Hardenberg (1871-1938), bem como “[...] o rabino Leo Baeck, que se tornou posteriormente um dos conferencistas de *Eranos*.³⁹ Bailey participa das primeiras conferências ministradas em Ascona até o ano de 1933:

No último ano em que estivemos lá, o local foi invadido por professores alemães e toda a tonalidade e a qualidade do local foram alterados. Alguns deles eram muito indesejáveis e o ensino dado mudou de um plano espiritual relativamente alto para o da filosofia acadêmica e um esoterismo espúrio.⁴⁰

A citação dá indício de que, ao menos inicialmente, havia uma grande influência do pensamento esotérico e teosófico na ideia do projeto inicial em Ascona, idealizado por Olga Fröbe-Kapteyn, e posteriormente auxiliado por Rudolf Otto e Carl Gustav Jung.

³⁷ (...) “meeting place between East and West.” (Hakl, 2014, p.25)

³⁸ Hakl, 2014, p.28.

³⁹ Hakl, 2014, p.28.

⁴⁰ “The last year we were there the place was overrun by German professors and the whole tone and quality of the place altered. Some of them were most undesirable and the teaching given shifted from a relatively high spiritual plane to that of academic philosophy and a spurious esotericism.” (Bailey, 1979, p.103)

Da mesma forma, indica que a saída de Alice Bailey coincide com o registro oficial do início do Círculo de *Eranos*, uma vez que “[...] depois do fracasso inicial de incluir temas esotéricos, a decisão foi tomada em 1933 a proporcionar aos encontros um caráter acadêmico”.⁴¹ Como mencionado anteriormente, Olga Fröbe conhece Jung em 1930, em um encontro na *Escola de Keyserling*, somente dois anos depois do seu contato com Rudolf Otto (1869-1937). É aqui que parece surgir o nome desse grupo tão singular, pois:

O nome *Eranos*, como a própria Fröbe reconheceu, foi sugerido pelo estudioso de Religião Rudolf Otto, o qual ela havia visitado em novembro de 1932 em Marburg an der Lahn para discutir sua intenção de organizar um tipo menos esotérico e mais acadêmico de escola de verão.⁴²

No ano seguinte é realizado o primeiro encontro formalmente reconhecido como *Eranos-Tagungen*, cujo objetivo teria sido fortemente sugerido por Jung: Um encontro entre o Oriente e o Ocidente.⁴³ Essa motivação já parece ser indicada pelo título do encontro inicial: *Yoga und Meditation im Osten und im Westen* (1933).⁴⁴

A partir dessa configuração mais acadêmica, este grupo, ao longo dos anos, passou a contar com a presença de pesquisadores reconhecidos de várias áreas,

⁴¹ (...) “After the initial failure to include esoteric themes, the decision was taken in 1933 to give the meetings an academic character.” (Hakl, 2014, p.44)

⁴² (...) “The name *Eranos*, as Fröbe herself acknowledged, was suggested by the scholar of religion Rudolf Otto, whom she had visited in November 1932 at Marburg an der Lahn in order to discuss her intention of organizing a less esoteric and more academic type of summer school.” (Hakl, 2014, p.49)

⁴³ Veja-se: 2.3.

⁴⁴ Citamos a programação completa do primeiro encontro: “Fröbe-Kapteyn, Olga, “Vorwort”; Zimmer, Heinrich, “Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga (Hiezu zwei Bildtafeln)”; Rhys Davids, Caroline Augusta Foley, “Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch. I. Jhāna (oder Dhyāna) im Buddhismus - II. Fernwirkung (Telewolition) im früheren Buddhismus - III. Mensch und Kommunion”; Rousselle, Erwin, “Seelische Führung im lebenden Taoismus. I. Ju Sche “Initiation” - II. Ne Ging Tu, „Die Tafel des inneren Gewebes“ - III. Siu Schen “Individuation“ (Hiezu vier Abbildungen im Text und zwei Bildtafeln)”; Jung, Carl Gustav, “Zur Empirie des Individuationsprozesses (Hiezu fünf Bildtafeln)”; Heyer, Gustav-Richard, “Sinn und Bedeutung östlicher Weisheit für die abendländische Seelenführung; Heiler, Friedrich, “Die Kontemplation in der Christlichen Mystik. I. Die Geschichte der Kontemplation in der christlichen Frömmigkeit - II. Die Kontemplation in der christlichen Gemeinschaftsmystik - III. Die Kontemplation in der individuellen Hochmystik; Buonaiuti, Ernesto, ‘Meditation und Kontemplation in der römisch-katholischen Kirche’.” (Eranos Foundation) Retrieved from: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=12&pagename=lectures>

primeiramente com Jung, que já estava presente desde o encontro inaugural, mas também outras ilustres personalidades como o especialista nos estudos judaicos e amigo íntimo de Walter Benjamin (1892-1940) Gershom Gerhard Scholem (1897-1982), o iranólogo Henry Corbin (1903-1978), o especialista no *Gnosticismo* Gilles Quispel (1916-2006), o crítico literário Herbert Read (1893-1968), um dos mais famosos historiadores da *Religião* Mircea Eliade (1907-1986), o mitólogo Joseph Campbell (1904-1987) e o teólogo holandês Gerardus van der Leeuw (1890 - 1950). São estes, entre outros, que darão feição a *Eranos*, prefigurando sua organização, como apresentaremos na sequência. Além do mais, tal grupo contou com a presença, ainda que ligeira, de pesquisadores e cientistas como o físico austríaco Erwin Schrödinger (1887-1961), o médico alemão Thure von Uexküll (1908 - 2004), o engenheiro inventor Max Knoll (1897 - 1969), o filósofo austríaco Martin Buber (1878 - 1965), dentre outros.

1.3 A ORGANIZAÇÃO INSTITUCIONAL DE *ERANOS*

Os encontros destes pensadores desfrutaram de sucesso, tendo aumentado o número de ouvintes, participantes e a qualidade intelectual dos conferencistas. Nesse início, um dos fatores determinantes do seu sucesso – como para muitas instituições e associações culturais – foi o suporte econômico da *Bollingen Foundation*. Esta instituição surge pelo contato, em 1940, entre o casal filantropo – Paul Mellon (1907-1999) e Mary Elizabeth Mellon (1904-1946) – e Carl Gustav Jung, na cidade homônima em que o psicólogo suíço já residia.

Segundo Willian McGuire – editor da série *Bollingen* e das obras completas de Jung, o qual a partir de 1951, teve contato direto durante vinte anos com os participantes de *Eranos* – uma figura indispensável, nesse contexto institucional inicial foi Mary Mellon “[...] cujo entusiasmo impulsivo e planejamento visionário moldaram os primeiros

conceitos da *Fundação Böblingen* e seus eventuais programas de bolsas, publicações acadêmicas e contribuições para o aprendizado humanístico.”⁴⁵

Além de uma estrutura econômica favorável, este grupo passa a ter um organização institucional, seja sob seus aspectos administrativo, executivo e filosófico, nomeadamente, o que poderíamos chamar de; O *comitê editorial*, composto por John Barrett (1903-1981), Carl Gustav Jung e Herbert Read;⁴⁶ O *subcomitê executivo*, composto por Herbert Read, Alfred Adler (1870-1937) e Michael Fordham (1905-1995) e o que poderíamos chamar de “*o comitê guardião de Eranos*” composto por Gershom Scholem, Henry Corbin, Mircea Eliade, Herbert Read e Adolf Portmann (1897-1982).⁴⁷

Outro elemento importante de se observar é que, mesmo involuntariamente, Carl Gustav Jung passa a assumir um papel central neste grupo o qual ficou conhecido, desde então, como *spiritus rector* ou “reitor espiritual” do Círculo de *Eranos*. Assim, Mircea Eliade afirma, por meio de Hakl (2014) que: “[...] Jung era o *spiritus rector* de *Eranos*, mas não se pode dizer que os palestrantes fossem exclusivamente junguianos. A maioria deles estavam apenas superficialmente familiarizados com os problemas da psicologia moderna.”⁴⁸ Por sua vez, McGuire complementa que Jung “[...] tinha aversão de ser considerado o líder de *Eranos*, e certa vez escreveu a Olga Fröbe: «Eu não gostaria que parecesse que eu estava forçando a colaboração voluntária e independente dos outros participantes de modo a tenderem para linhas psicológicas, forçando *Eranos* ao meu

⁴⁵ (...) “whose impulsive enthusiasm and visionary planning molded the Early concepts of the Böblingen Foundation and its eventual programs of fellowships, scholarly publications, and contributions to humanistic learning.” (McGuire, 1982, p.4)

⁴⁶ (...) “established a so called editorial committee (Jung, Read and Barrett) to supervise everything, including the employment of editors and translators, prices, formats, style, and so forth; and established an executive sub-committee (Read, Fordham and Adler to decide the contents and supervise the translation and the editing.” (McGuire, 1982, p.146)

⁴⁷ (...) “who formed what she [Olga Fröbe] considered her guardian committee.” (McGuire, 1982, p.146)

⁴⁸ (...) “Jung was the *spiritus rector* of *Eranos*, yet one cannot say that the lecturers were exclusively Jungians. Most of them were only superficially familiar with the problems of modern psychology.” (Eliade, 1989, p. xiii)

serviço». ⁴⁹ Mesmo sem as referências diretas que obtivemos e que deixam explícito o prestígio intelectual de Jung nos conferencistas e ouvintes dos encontros em Ascona, o leitor dos autores de *Eranos*, em inúmeras vezes pode se defrontar com conceitos que iremos abordar ao longo desta tese, como: *Arquétipos, imagens arquetípicas, inconsciente coletivo, Self ou Selbst* etc., o que aponta para a influência do pensador neste grupo e na posteridade.

1.4 APOGEU E DECADÊNCIA DE ERANOS

Como apresentamos anteriormente, segundo McGuire (1982), o estabelecimento de *Eranos* enquanto uma instituição cultural não poderia ser pensado sem a atuação da *Fundação Bollingen*. Nesse sentido, Hakl (2014) também defende que um dos fatores decisivos para o apogeu institucional de *Eranos* foi a referida fundação, que, dentre outros apoios generosos, ofereceu inúmeras bolsas de estudos para “[...] um grande número de autores e pesquisadores que puderam assim, livres de preocupações econômicas, ocupar-se de temas especializados que jamais interessariam a um editor puramente comercial.” ⁵⁰ A fundação teve ainda, como editora oficial para o inglês a famosa Princeton University Press, o que provavelmente contribuiu para o prestígio mundial de muitos dos conferencistas. Dentre os pesquisadores beneficiados com bolsas de pesquisa estariam os nomes de: Olga Fröbe, Henry Corbin, Louis Massignon, Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Gilles Quispel, Gershom Scholem, D.T. Suzuki, Fritz Meier, Ira Progoff, Ernst Benz, Kathleen Raine, dentre outros.⁵¹

⁴⁹ (...) “He was averse to being thought the leader of *Eranos*, and he once wrote to Olga Fröbe: “I would not want it to appear that I was forcing the independent and voluntary collaboration of the other participants to flow into psychological channels, thus pressing *Eranos* into my service.” (McGuire, 1982, p.147

⁵⁰ “A large number of authors and researchers were by this means enabled, free of economic worries, to occupy themselves with specialized themes that would never have interested a purely commercial publisher.” (Hakl, 2014, p.9)

⁵¹ McGuire, 1982.

Entretanto, o que poderíamos chamar de o “apogeu de *Eranos*” parece se iniciar depois do período de transição entre o protótipo inicial de Olga Fröbe, mais esotérico vale dizer, para um projeto mais formal ou academicamente aceitável e com a presença de pesquisadores de renome. Pode-se dizer que o período de alavancamento da instituição se dá entre 1927⁵² a 1943, momento a partir do qual

Olga Fröbe-Kapteyn transformou a *Eranos* em uma Fundação legalmente reconhecida, a qual estaria qualificada para financiamento público e privado. Graças à intervenção de Jung, a nova fundação obteve o apoio do Instituto Federal Suíço de Tecnologia (ETH), Zurique, de 1936 a 1956, e da Fundação Pro Helvetia,⁵³ que contribuiu para o financiamento a partir de 1943.⁵⁴

O grupo passa a se reunir periodicamente, mais pontualmente um até dois encontros por ano, tendo entre dez a quinze conferencistas convidados por evento, sendo que estes, muitas vezes ministram mais de uma conferência por encontro. As conferências passam a ser publicadas posteriormente aos encontros, em um anuário, sob o título de *Eranos-Jahrbuch*.

Por outro lado, alguns dos elementos que julgamos como decisivos para o que poderíamos chamar respeitosamente de “decadência de *Eranos*” decorre primeiramente do afastamento gradual de algumas das personalidades mais influentes. No ano de 1959, o famoso autor e mitólogo norte-americano Joseph John Campbell (1904 - 1987) se apresenta pela última vez em *Eranos*. O afastamento presencial de Carl G. Jung dos

⁵² Essa data corresponde ao que Olga Fröbe-Kapteyn define como o início do grupo, a partir de seu projeto pessoal, mas que não consta como o surgimento oficial.

⁵³ Essa Fundação também forneceu apoio na publicação das obras completas de Jung para o idioma português, pela Editora Vozes. Veja-se: (Jung, 2013)

⁵⁴ (...) “*Olga Fröbe-Kapteyn transformed Eranos into a legally recognized Foundation that could qualify for public and private funding. Thanks to Jung’s intervention, the new foundation obtained the support of the Swiss Federal Institute of Technology (ETH), Zurich, from 1936 to 1956 and of the Pro Helvetia Foundation, which contributed to financing from 1943.*” (Eranos Foundation)

[A informação pode ser obtida pelo link do website oficial:
<http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=4&pagename=history>]

ciclos de conferências ocorre a partir de 1952⁵⁵ e seu falecimento em 1961. No ano seguinte (1962), Olga Fröbe-Kapteyn – certamente uma das personalidades mais influentes do grupo, referida amigavelmente por alguns de seus principais membros como “a grande Mãe”⁵⁶ – sofre um acidente vascular cerebral, ainda que não muito grave, mas suficiente para impedi-la de participar ativamente.⁵⁷ Dada a influência e até mesmo o afeto de Jung sobre vários dos participantes, sobretudo para Olga-Fröbe, não nos parece absurdo pensar que o falecimento do psicólogo tenha afetado drasticamente a idealizadora do projeto, uma vez que a morte de Jung coincide com o seu afastamento. Pode-se pensar em um “segundo Eranos”, delimitado pelo momento em que Olga Fröbe teria nomeado Adolf Portmann como seu primeiro presidente.⁵⁸ Estes eventos levam Henry Corbin (1903 - 1978) a dedicar uma conferência especial a ambos neste mesmo ano com o título *Eranos: à la mémoire de C.G. Jung et Olga Fröbe*.⁵⁹ Mircea Eliade abandona as conferências em 1967, seguido por Henry Corbin (1976), Gershom Scholem (1979) e Adolf Portmann (1981).

Para seu afastamento, Olga Fröbe-Kapteyn⁶⁰ “colocou toda a autoridade nas mãos de Rudolf Ritsema (1918 - 2006) de modo que os encontros não estivessem fadados ao fracasso”.⁶¹ Desse modo, juntamente com Adolf Portmann, Ritsema passa a ter uma atuação cada vez maior no grupo, sobretudo a partir do afastamento de Portmann, o último dos cinco “guardiões de *Eranos*” (1.3), em 1981, um ano antes de seu falecimento.

⁵⁵ Veja-se: 4.4.1.

⁵⁶ (...) “the Great Mother” (Hakl, 2014, p.12)

⁵⁷ Hakl, 2018 p.218.

⁵⁸ (...) “second *Eranos* (...) Adolf Portmann was nominated as its first president”. (Eranos Foundation) Veja-se no website oficial da fundação: “History”.

⁵⁹ Esta conferência foi publicada no *Eranos-Jahrbuch* volume XXXI (1962). Veja-se: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=12&pagename=lectures>

⁶⁰ A última participação de Olga Fröbe é no ano de 1960, motivo pelo qual se nota a ausência de sua participação a partir desse ano nos *Vorwort* dos encontros.

⁶¹ (...) “She therefore placed overall authority in the hands of Rudolf Ritsema so that the administration of the meetings would not break down” (Hakl, 2014, p.218)

No ano de 1980 a fundação muda seu nome para “Eranos and the Alwine von Keller Foundation” a qual, depois de sucessivos presidentes, no ano de 2008 retoma seu nome original, a saber, *Eranos Foundation* e, no ano seguinte, passa a ser dirigida por Fabio Merlini,⁶² seguindo ativa no mesmo local até os dias atuais.

1.5 O LEGADO DE *ERANOS*

O legado de *Eranos* talvez seja um tema um tanto ingrato e difícil de se discorrer com precisão, pois, como aponta Hans Thomas Hakl (2014):

Não há nenhuma menção a *Eranos* em nenhum dos livros de referência relevantes sobre história da religião (incluindo a Enciclopédia de Religiões de dezesseis volumes, editada por Mircea Eliade, nem na segunda edição editada por Lindsay Jones), nem em obras fundamentais sobre antropologia, psicologia e filosofia (nem mesmo no índice da abrangente *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publicada pela Presses Universitaires Françaises, com suas 11.000 páginas de grande formato e suas inúmeras referências cruzadas), nem em inúmeros dicionários de esoterismo, simbolismo e mitologia.⁶³

Ora, qual seria o motivo de tamanho esquecimento? Seria o caso da irrelevância histórica desse grupo ou, talvez, de uma negligência quanto ao seu impacto para a intelectualidade, não somente do século XX, mas também para a posteridade? Não temos ainda condições de apresentar uma tese específica capaz de defender adequadamente uma resposta a esta pergunta. No entanto, temos uma hipótese⁶⁴ – a qual somente indicaremos alguns pontos relevantes a se considerar – de que o legado

⁶² Eranos Foundation: <http://eranosfoundation.org/page.php?page=4&pagename=history>

⁶³ “There is no reference to *Eranos* in any of the relevant reference books on the history of religion (including the sixteen- volume *Encyclopedia of Religions*, edited by Mircea Eliade, nor in the second edition edited by Lindsay Jones), nor in standard works on anthropology, psychology, and philosophy (not even in the index to the truly comprehensive *Encyclopédie Philosophique Universelle*, published by the Presses Universitaires Françaises, with its 11,000 large- format pages and its countless cross- references), nor in numerous dictionaries of esotericism, symbolism, and mythology.” (Hakl, 2014. p.8)

⁶⁴ Infelizmente a nossa hipótese acaba por fugir do escopo de nosso trabalho e somente poderá ser verificada a partir de trabalhos posteriores.

de *Eranos* converge no surgimento de uma área de estudos que ficou conhecida como *Religiões Comparadas*.⁶⁵

Durante as viagens investigativas de Olga Fröbe-Kapteyn pela Europa e América do Norte – inicialmente movidas por interesses pessoais – bem como a partir das pesquisas realizadas no grupo foi criado o *Eranos-Institut für Symbolforschung* e também um “rico arquivo” de “representações arquetípicas”⁶⁶ presentes em várias culturas, o *Eranos-Archiv für Symbolforschung* o qual se encontra agora sob os cuidados do *The Warburg Institut*⁶⁷ junto à Universidade de Londres. O Arquivo *Eranos* também auxiliou nas publicações de alguns de seus principais autores e serviu de base para o *Archive for Research in Archetypal Symbolism* (ARAS), em Nova York, que conta atualmente com “cerca de 18.000 imagens artísticas, cada uma acompanhada por um comentário acadêmico que explora o conteúdo arquetípico e cultural do contexto da imagem em questão”.⁶⁸

Além do legado intelectual que deixa para a posteridade, talvez ainda não reconhecido – seja pelo impacto das pesquisas compartilhadas no grupo nas obras de

⁶⁵ Veja-se o verbete “Comparative Religion” no *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*: “The branch of study which investigates by scientific and historical methods the religions of the world and their mutual relations. Its successful pursuit as a science rests on the universality of religion and the frequent recurrence of certain patterns of religious experience in widely separated ethnological and social groups. It studies the conditions under which these various forms of religious behaviour manifest themselves, the processes of their growth, and the part they play in the cultures and traditions to which they belong. It is not concerned with questions of ultimate validity. It has posed problems for Christian faith by its recognition that much that was thought to be exclusive to the Christian tradition is held in common with other world religions; on the other hand it has brought out the distinctiveness of some elements in Christianity. It has also brought to Christian apologists a deeper understanding of other religions and has influenced missionary methods.” Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095628649;jsessionid=F07AD13600831F0593DBE67CB359A815>

[Esta indicação, embora seja um elemento da tese do autor deste trabalho, escapa do escopo deste e, uma vez que se exigiria uma pesquisa muito específica acerca da origem deste termo, ela se apresenta somente como uma hipótese a ser testada futuramente].

⁶⁶ (...) “rich archive” (...) “archetypal representations”. (Eranos Foundation) [Consulte-se novamente o website do *Eranos Foundation*: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=4&pagename=history>]

⁶⁷ Consulte-se o Website oficial do Warburg Institute: <https://warburg.sas.ac.uk/>

⁶⁸ (...) about 18.000 art images each accompanied by a scholarly commentary that explores the archetypal content and cultural context of the image.” (ARAS) Veja-se: www.aras.org

seus principais interlocutores, seja pelos arquivos supramencionados, bem como pelos seus anuários que ficaram conhecidos como *Eranos-Jahrbücher* – talvez o maior legado do grupo seja a questão ainda enigmática acerca do significado deste⁶⁹ que, em última instância se refere à própria questão acerca do humano.

Assim, refletindo sobre o significado de *Eranos*, sua organização institucional, de modo especial em referência àquilo que ficou conhecido como “o comitê guardião de *Eranos*”, poderíamos até mesmo nos utilizar do termo “eranianos” para descrever uma certa continuidade e comunhão de propósitos – sejam eles intelectuais, filosóficos e filantrópicos – entre alguns de seus principais autores, os quais destacamos neste trabalho, como uma estrutura de círculos concêntricos cujo critério de aproximação ou afastamento do “núcleo” seria o grau de afinidade do participante com as características singulares deste grupo, seja ele apresentador, ouvinte ou até mesmo leitor.

⁶⁹ Veja-se: 1.1 e 3.2.2.

2 CRISE E CONTEMPORANEIDADE

No presente capítulo, buscaremos primeiramente (2.1) realizar breve contextualização histórico-filosófica da Europa do início do século XX, a partir de alguns de seus principais articulistas. Trataremos da crítica filosófica ao historicismo e ao positivismo (2.2); Analisaremos o suposto interesse filosófico demonstrado por autores europeus a respeito do que se convencionou chamar de pensamento oriental (2.3); trataremos da assim conhecida “escola perenialista” (ou tradicionalista) e de sua crítica ao materialismo (2.4); do surgimento do *Kosmikerkreis* e da *Schule der Weisheit* (Escola da Sabedoria) – que são compreendidas por nós como possíveis protótipos para o surgimento do Círculo de *Eranos*. Finalmente, trataremos do tema da ascensão do totalitarismo (2.6) e a relação deste tema com alguns participantes do Círculo de *Eranos*.

Pretendemos neste capítulo fornecer elementos para a compreensão do modo com este emerge a estabelecer um modo intelectual interdisciplinar e singular que pretende responder à crise por uma renovada dimensão antropológica – distinta de outras que lhe foram contemporâneas.

2.1 O CONTEXTO INTELECTUAL DA EUROPA NO INÍCIO DO SÉCULO XX

A primeira metade do século XX nos parece ter sido marcada por uma série de eventos que impactaram a realidade não só europeia como também mundial, a exemplo das duas grandes guerras mundiais. Contudo, o “clima” da Europa, nesse período, parecia já apresentar um sintoma de profundo descontentamento civilizacional e uma certa insegurança quanto ao destino do humano. Hans Thomas Hakl⁷⁰, um dos grandes comentadores do Círculo de *Eranos*, escreve obra intitulada *Der verborgene Geist von*

⁷⁰ Doutor em Direito, autor e editor da revista *Gnostika*. Website particular: <https://www.hthakl-octagon.com/>

Eranos (2001)⁷¹, na qual sustenta a tese de que este grupo de pensadores se constitui como “[...] um dos mais importantes encontros de estudiosos do século XX.⁷²

Já se passavam quatro séculos desde que Martin Luther (1483-1546) havia publicado suas *95 Theses* (1517)⁷³ – abrindo caminho para novas interpretações da experiência religiosa – quando Max Weber (1864-1920) publica sua famosa obra *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904). Assim, também seu amigo, Ernst Troeltsch (1865-1923) publica *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911), na qual, semelhantemente a Weber, o autor apresenta “[...] o protestantismo como um dos pais da cultura moderna”.⁷⁴ No ano de 1915, Walter Benedix Schönflies Benjamin (1892-1940), com apenas vinte e três anos de idade conhece o jovem Gershom Gerhard Scholem (1897-1982),⁷⁵ de dezessete anos, amizade que se torna duradoura. Benjamin, no ano seguinte escreve o primeiro de seus textos maiores com o título *On Language as Such and on the Language of Man* (1915) no qual descreve a linguagem humana em termos de uma “[...] comunidade mágica com as coisas”.⁷⁶ Considerando a grande amizade entre ambos os pensadores bem como o encanto pela sua religião de berço, o judaísmo, certamente houve uma influência de Scholem em Benjamin, sobretudo a partir dos estudos da mística judaica que o primeiro realizou. Segundo Hakl (2014), esse contexto europeu fértil que

⁷¹ O Título completo é: *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Tivemos acesso somente a edição em idioma inglês. Veja-se: Hakl, 2014

⁷² (...) “one of the most important gatherings of scholars in the twentieth century” (Hakl, 2014, p.i)

⁷³ Também conhecida como *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. Retrieved from: <https://www.luther.de/en/95th-lat.html>

⁷⁴ “den Protestantismus als an einen der Väter der modernen Kultur zu stellen haben.” (Troeltsch, 1911, p.8)

⁷⁵ Benjamin & Scholem 1989, p.x

⁷⁶ Benjamin, 1997, p.67

antecedeu o surgimento do Círculo de *Eranos*, foi marcado por um “[...] ceticismo generalizado em relação à noção de progresso”.⁷⁷

O ânimo desse cenário pode ser caracterizado a partir das obras publicadas neste período,⁷⁸ dentre as quais temos Oscar Schmitz (1873-1931) e sua obra intitulada *Psychoanalyse und Yoga* (1923), na qual há capítulo inteiro dedicado ao que ele chama de “[...] A emergência de um novo homem.”⁷⁹ Nesta mesma época Manfred Kyber (1880-1933) publica uma obra, que seria republicada no período pós-guerra sob o título: *Neues Menschentum* (1931).⁸⁰ Estes eventos parecem apontar para uma tentativa de ressignificação do humano diante dos desafios da contemporaneidade. Assim, o homem seria confrontado pela sua própria criação cultural, que o deixa diante de dois caminhos possíveis:

Os humanos poderiam «se libertar» abandonando de seus laços afetivos e emocionais e dando importância central às conquistas científicas, ou poderiam se voltar para suas verdadeiras necessidades afetivo-espirituais, deixando de lado as inovações da ciência e, dessa forma, tornando-se livres. Uma forma era vista como «progressista» e a outra como «reacionária».⁸¹

Observa-se na citação do autor austríaco uma interpretação em que aparece uma forte tensão entre o “cientificismo” ou “progressivismo” de um lado e o “espiritualismo” do outro, na qual a afetividade de modo geral e até mesmo qualquer interpretação de tipo psicológico poderiam ser contabilizadas como “suspeitas”, sobretudo tendo-se em vista que a Psicologia não era ainda dotada de grande reconhecimento científico. A busca

⁷⁷ (...) “widespread skepticism towards the notion of progress” (Hakl, 2014, p.33)

⁷⁸ Tais exemplos o próprio Hakl (2014) nos fornece.

⁷⁹ (...) “*Der neue Mensch um Werden.*” (Schmitz, 1923) [A partir de agora todas as citações em idiomas que não sejam o português iremos mantê-las no original, em nota de rodapé, e traduzi-las, sob nossa responsabilidade, mediante o confronto com edições em outros idiomas, quando disponíveis.]

⁸⁰ Kyber, 1931.

⁸¹ (...) “either humans could «free» themselves by casting loose from their traditional emotional and religious ties and giving central importance to scientific achievements, or they could turn towards their «true» emotional/spiritual needs, letting go of the innovations of science and in this way making themselves «free.» One way was seen as «progressive» the other as «reactionary».” (Hakl, 2014, p.36)

pelo conhecimento e até mesmo o sentido do humano, operada pelas correntes ditas “românticas” e “contra iluministas” – que pensavam como suspeitas as noções de “progresso” e de “racionalidade” – passava a ser considerada como uma espécie de “irracionalismo e misticismo”.⁸² Por sua vez, Edmund Husserl (1859-1938), tendo o positivismo como alvo principal de sua crítica, ministra uma conferência no *Wiener Kulturbund*⁸³ intitulada *Die Philosophie und der Krisis der europäischen Menschheit*. Como o título sugere, o fenomenólogo discorreu sobre uma “crise da existência Europeia” onde a Filosofia desempenharia papel central na “luta pelo sentido do humano”⁸⁴ ou, ainda, em termos de “uma transformação progressiva de toda a humanidade através da formação de ideias que se tornam efetivas nos menores círculos”.⁸⁵

Contudo, nos anos vinte, também passavam a se destacar filosoficamente, e de modo precoce, alguns pensadores como Carl Gustav Jung, Gershom Scholem, Henry Corbin, Mircea Eliade etc. – como aponta Steve Wasserstrom (1999) – de modo que estes se tornam figuras influentes “[...] nos círculos artísticos, filosóficos e políticos nas décadas de 1920 e 1930, formando amizades com alguns dos principais artistas e filósofos não apenas de seus próprios países, mas de toda a Europa.”⁸⁶

⁸² (...) “irrationalism and mysticism” (Kneller, 2007, p.20)

⁸³ (Mohanty, 2011, p.387) [Trata-se de uma conferência ministrada por Husserl em 7 de maio de 1935]

⁸⁴ (...) “crisis of European existence” (...) “struggle for the meaning of man.” (Husserl, 1970, p.14)

⁸⁵ (...) “an advancing transformation of all humanity through the formations of ideas that become effective in the smallest of circles” (Husserl, 1970, p.276)

⁸⁶ (...) “in artistic, philosophical, and political circles in the 1920s and 1930s, forming friendships with some of the leading artists and philosophers not only of their own countries but throughout Europe.” (Wasserstrom, 1999, p.4)

2.2 CONTINUIDADES E RUPTURAS DO SÉCULO XIX: POSITIVISMO, HISTORICISMO E CRISE DOS FUNDAMENTOS

Na primeira metade do século XIX, após a derrota de Napoleão na batalha de Waterloo (1815), na velha Paris, durante a revolução industrial, Auguste Comte (1798-1857) inicia a publicação de seu *Cours de philosophie positive* (1830).⁸⁷ O positivismo comtiano pretendia ser a realização de um novo estado social e humano no qual a Ciência assumiria um papel substituto definitivo da Religião. Qualquer tentativa de abordagem do *homo religiosus* parecia estar condenada a uma interpretação “positiva” de modo que a “filosofia positiva” deveria “[...] substituir inteiramente a filosofia teológica e a filosofia metafísica, mediante sua superioridade natural.”⁸⁸ Essa “filosofia positiva” teria a sociologia como a “verdadeira ciência do homem”⁸⁹ e se fundamentaria em uma história da “marcha progressiva do espírito humano”⁹⁰ Nessa suposta filosofia, não haveria mais espaço para a metafísica, nem para a “alma” humana, uma vez que “[...] O estudo da alma desaparecerá, porque não há mais alma (psique) do que Deus, mas somente a Humanidade em ação.”⁹¹ Assim, todos os fenômenos observáveis poderiam se reduzir a abordagens “astronômicas, físicas, químicas, fisiológicas e sociais.”⁹² Estes se constituiriam como os principais ramos de uma “filosofia natural”.⁹³

Neste mesmo contexto filosófico, a partir de Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911) surge a divisão entre as *Ciências da Natureza (Naturwissenschaften)* e as *Ciências do Espírito (Geisteswissenschaften)*,⁹⁴ a qual parece ter seus vestígios no que

⁸⁷ Comte, 1998.

⁸⁸ (...) “substituer entièrement, avec toute sa supériorité naturelle, à la philosophie théologique et à la philosophie métaphysique” (Comte, 1998, p.77)

⁸⁹ (...) “véritable science de l’homme” (Comte, 1998, p.34)

⁹⁰ (...) “marche progressive de l’esprit humain”. (Comte, 1998, p.60)

⁹¹ (...) “L’étude de l’âme va disparaître, car il n’y a pas plus d’âme (psyché) que de Dieu, mais seulement l’Humanité au travail.” (Comte, 1998, p.34)

⁹² (...) “astronomiques, physiques, chimiques, physiologiques et sociaux.” (Comte, 1998, p.77)

⁹³ (...) “philosophie naturelle” (Comte, 1998, p.100)

⁹⁴ Dilthey, 1990.

hoje se conhece mediante a distinção entre *Ciências Exatas* e *Ciências Humanas*. A natureza do humano passa a ser “conhecida somente na história, jamais pela introspecção.”⁹⁵ O homem se torna parte inseparável da história, cujo nexo fundamental é em si mesmo ignoto, uma vez que, para Dilthey, todos os fenômenos se reduzem ao próprio enigma da vida (*Leben*). Para Dilthey, entre os múltiplos conceitos universais de sujeito que servem a essa tarefa nas ciências humanas estão conceitos como o de filosofia, arte, *Religião*, direito e economia. Seu *conhecimento* é condicionado pelo fato de que eles não expressam apenas um “estado de coisas universal”⁹⁶ que ocorre em uma pluralidade de sujeitos, e, de acordo com isto, algo uniforme, universal, que se repetiria nesses sujeitos, mas ao mesmo tempo um “nexo interno,”⁹⁷ no qual as diversas pessoas se acham ligadas umas às outras por meio desse estado de coisas.

Assim, a expressão “*religião*” não expressa apenas um estado de coisas universal, por exemplo, uma relação viva do nexo psíquico com forças invisíveis: ele aponta ao mesmo tempo para um nexo comunitário, no qual indivíduos se veem ligados com atos religiosos, e no qual eles possuem uma posição diferenciada ante as realizações religiosas.⁹⁸ Da mesma forma a filosofia não se refere a um “estado de coisas universal”, mas a um nexo que une esse estado de coisas: “um nexo histórico.”⁹⁹

Neste contexto, na Alemanha, a partir do século XIX, a Metafísica perde cada vez mais espaço na academia, sobretudo a partir de Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) e, por sua vez, a reflexão acerca do sentido da História e suas implicações científicas parecem tomar seu lugar. A partir de autores como os supramencionados Ernst Troeltsch, Karl Barth (1886-1968), Oswald Spengler (1880-

⁹⁵ “The human being knows itself only in history, never through introspection” (Bambach, 1995, p.151)

⁹⁶ Dilthey, 2018, p.13.

⁹⁷ Dilthey, 2018, p.13.

⁹⁸ Dilthey, 2018, p.9.

⁹⁹ Dilthey, 2018, p.13.

1936), Friedrich Meinecke (1862-1954) e Ernst Bloch (1885-1977), apesar de suas divergências filosóficas, quanto às causas genuínas de uma crise europeia, um evento parecia permanecer como inquestionável: “que a crise estava no coração do aprendizado e da erudição no mundo pós-guerra.”¹⁰⁰

Nesta época, Sigmund Freud (1868-1939) publica a sua obra *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) e, como uma resposta, no mesmo ano Ludwig Klages, membro do grupo que ficou conhecido como o *Círculo Cósmico de Munique* publica *Vom Wesen des Bewusstsein* e Edward Spranger (1882-1963) publica *Lebensformen* (1921), obras que teriam “[...] atacado a divisão freudiana de consciente e inconsciente individuais”.¹⁰¹ Surge então uma série de pensadores que passam a valorizar a vivência humana (*Erlebnis*) que ficou conhecida como *Lebensphilosophie* e a atacar a psicanálise freudiana, disputas que ficam registradas posteriormente por Erich Fromm em sua obra *Crisis of Psychoanalysis* (1970), o qual teria elaborado uma retrospectiva desse contexto problemático.¹⁰²

Retomando contextos anteriores, nos quais tratávamos da compreensão da crise segundo Husserl, podemos agora afirmar que para este, tal crise das ciências e das abordagens historicistas e positivistas são o resultado de uma “crise radical de vida”¹⁰³ da humanidade, sobretudo europeia. Em resposta à questão proposta por Dilthey acerca de um nexo histórico fundamental este se questiona:

¹⁰⁰ (...) “that crisis itself was at the heart of learning and scholarship in the postwar world.” (Bambach, 1995, p.37)

¹⁰¹ (...) “that attacked the Freudian division of individual conscious and unconscious” (Lebovic, 2013, p.111)

¹⁰² (Lebovic, 2013, p.113) [Somente para citarmos alguns exemplos de obras publicadas neste período, Rudolf Pannwitz (1881-1969), publica: *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917); Ernst Toeltsch: *Die Krisis des Historismus* (1922); Arthur Liebert: *Die geistige Krisis der Gegenwart* (1924) e posteriormente Edmund Husserl (1859-1938) escreve seu manuscrito inicial intitulado *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie* (1936)]

¹⁰³ (...) “radikalen Lebenskrisis” (Husserl, 1976)

Mas pode o mundo, e a existência humana nele ter realmente um sentido se as ciências não admitem como verdadeiro se não o que é do mesmo modo objetivamente constatável, se a história não tem mais nada a nos ensinar de que todas as formas do mundo espiritual, os vínculos que se cohesionaram aos homens, os ideais e normas, simplesmente se formam e se desfazem como ondas fugidias, que sempre foi assim, e que assim sempre será, que a razão se torna por vezes irracional, e a bondade em praga?¹⁰⁴

É importante notar também que Karl Löwith (1897-1973), no ano de 1949 publica sua famosa obra *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949), na qual o pensador de Heidelberg dirige sua crítica à modernidade e sua ideia de progresso que teria culminado em uma secularização da escatologia cristã, que buscava retirar o humano de um destino fatalista de simples “eventos histórico-naturais.”¹⁰⁵ Três anos depois, no encontro do Círculo de *Eranos* de 1952, intitulado *Mensch und Energie*, Karl Löwith realiza sua primeira e única participação neste grupo, ministrando uma conferência intitulada *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, onde apresentava sua crítica ao historicismo “[...] em sintonia com o típico teor anti-historicista de *Eranos*”¹⁰⁶ na qual teria dado seu “adeus à visão historicista.”¹⁰⁷ Karl Löwith, aluno de Husserl e Heidegger, sem dúvida, foi um dos grandes intelectuais que se apresentaram e participaram em *Eranos*, embora, assim como Hellmuth Plessner (1892-1985) e Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger (1887-1961), tenha se apresentado somente uma vez. O motivo pelo qual levou estes pensadores a ter uma tão apressada participação neste grupo é interpretado

¹⁰⁴ “Kann aber die Welt und menschliches Dasein in ihr in Wahrheit einen Sinn haben, wenn die Wissenschaften nur in dieser Art objektiv Feststellbares als wahr gelten lassen, wenn die Geschichte nichts weiteres zu lehren hat, als dass alle Gestalten der geistigen Welt, alle den Menschen jeweils haltgebenden Lebensbindungen, Ideale, Normen wie flüchtige Wellen sich bilden und wieder auflösen, dass es so immer war und sein wird, dass immer wieder Vernunft zum Unsinn, Wohltat zur Plage werden muss?” (Husserl, 1976, §2 p.25)

¹⁰⁵ (...) “Historiconatural events.” (Löwith, 1957, p.9)

¹⁰⁶ (...) “in tune with the generally anti- historicist tenor of *Eranos*.” (Hakl, 2014, p.193)

¹⁰⁷ Hakl, 2014, p.193.

por Hakl (2014) como resultado do “[...] clima espiritual particular de *Eranos*, pelo qual cada um se sentia atraído ou afastado, até mesmo excluído.”¹⁰⁸

Pretendemos testar essa hipótese de Hakl (2014) ao longo deste trabalho, mediante a associação com o pensamento gnóstico, ou seja, utilizando-nos do conceito de gnosis como um elemento de interpretação. Os principais autores de *Eranos*, os quais daremos ênfase aqui, ao mesmo tempo em que teceram suas críticas à “modernidade”, ao historicismo, ao positivismo, ao materialismo e ao *agnosticismo* como tendências filosóficas limitantes – de uma compreensão integral do humano, de modo geral, e do *homo religiosus* em particular – a partir de sua tradição e métodos filosóficos singulares se envolveram profundamente com o tema do *Gnosticismo* e desenvolveram teses ou conceitos acordes com o pensamento gnóstico.

Ao contrário de uma visão linear e progressista da história, os autores de *Eranos* mantiveram, mediante seus estudos comparativos da História das Religiões, uma visão heterogênea de tempo, que poderíamos chamar de “*aiônica*” ou até mesmo cíclica, de uma visão “meta-histórica” ou *imaginal*. Ao se debruçarem sobre as *Religiões* arcaicas e do homem primitivo, estes autores entenderam que se poderia compreender melhor o humano a partir de uma transição do *sagrado* ao *profano*, de uma vivência íntima com os símbolos e até mesmo do temor diante das *potências* cósmicas à indiferença quanto a um sentido mais profundo ou mistério da existência. Assim, ao contrário do homem primitivo que “[...] se sente indissoluvelmente conectado com o cosmos e com os ritmos cósmicos”, o homem contemporâneo só “[...] insiste que ele está conectado somente com a história.”¹⁰⁹ No entanto, é importante notar que, no caso específico do pensamento gnóstico há uma espécie de impulso de revolução cósmica, ou seja, das

¹⁰⁸ (...) “particular spiritual climate of *Eranos*, by which one felt either attracted or put off, even excluded.” (Hakl, 2014, p.3)

¹⁰⁹ (...) “feels himself indissolubly connected with the Cosmos and the cosmic rhythms whereas the latter insists that he is connected only with History” (Eliade, 1954, p.vii)

leis mecânicas, astrológicas e demiúrgicas às quais ficaram associadas ao termo “anticosmismo”.

Henry Corbin (1903-1978) assim como Mircea Eliade (1907-1986) foram alguns dos membros do que ficou conhecido como “o comitê guardião de *Eranos*” (1.3), cujo primeiro “[...] sob os auspícios da *Université Saint-Jean de Jérusalem* defendeu a ideia de uma «cavalaria espiritual» que teria a tarefa de preservar a herança espiritual e religiosa da humanidade e defendê-la contra o modernismo, a secularização e a visão de mundo historicista.”¹¹⁰

Sem se considerar estes elementos singulares apresentados por estes autores, se poderia incorrer em um reducionismo crasso do *homo religiosus*, uma vez que – tal como aponta Henry Corbin: “[...] a nossa visão histórica, evolucionista e linear é o resultado de uma estrutura mental unidimensional, que serve para determinar causas inerentes somente neste nível, e que explica as coisas reduzindo-as a este mesmo nível; está limitada a um tempo e espaço homogêneos na qual põe os eventos.”¹¹¹ Em suas investigações acerca de uma *gnosis* islâmica, Corbin afirma que “[...] nós não tentamos produzir uma obra de simples erudição histórica, pois, de nossa parte não temos nenhuma inclinação a nos confinar nas perspectivas neutras e impersonais do historicismo.”¹¹² Como pretendemos defender nesta tese, alguns dos principais autores do Círculo de *Eranos*, mediante as investigações da *Religionswissenschaft* (3.1.2), passaram a investigar a *gnosis* sob uma perspectiva singular, que buscava superar as

¹¹⁰ [Itálico nosso. Em nossa tradução, mantivemos o nome original em francês] (...) “Under the rubric of the University of Saint John of Jerusalem, Corbin championed the idea of a spiritual “knighthood” which would have the task of preserving the spiritual and religious heritage of humanity and defending it against modernism, secularization, and historicist worldview.” (Hakl, 2014, p.163)

¹¹¹ (...) “For our historical, evolutionary, and linear viewpoint is the result of a one-dimensional mental structure, which serves for determining causes inherent in this level alone, which explains things by reducing them all to this same level; it is limited to a homogeneous time and space in which it places events.” (Corbin, 1989, p. xxvii)

¹¹² (...) “We did not attempt to produce a work of pure historical erudition, since, for our part, we have no inclination to confine ourselves within the neutral and impersonal perspectives of historicism.” (Corbin, 1990, p.x)

abordagens, historicistas, positivistas, naturalistas etc., que poderiam limitar o enigma do humano a uma resposta ou visão unilateral.

2.3 UM NOVO OLHAR PARA O ORIENTE

“Ex Oriente Lux”
Arthur Schopenhauer

A afirmação de Arthur Schopenhauer (1788-1860) de que “é do Oriente que vem a luz”¹¹³ talvez seja despretensiosa, sobretudo quando associada à busca do significado de *Eranos* e ao impacto do “pensamento oriental” na pesquisa desse grupo. No entanto, esse fenômeno em torno da busca da luz sapiencial que irradiava do Oriente já era verificada mais de um século antes do surgimento deste grupo. A partir da publicação da primeira versão latina dos *Upanixades* – publicada em Strasbourg nos primeiros anos do século XIX, por Abraham H. Anquetil-Duperron (1731-1805) – abriu-se caminho para um contato mais próximo entre o Oriente e o Ocidente, ou melhor, entre as tradições filosóficas europeias e as tradições sapienciais asiáticas, cujo escopo ainda é desconhecido.

Com o exemplo de Duperron e de Schopenhauer, sendo este autor de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818),¹¹⁴ seguiu-se uma série de autores europeus, cada vez mais interessados na luz filosófica que irradiava do Oriente. Contudo, o filósofo de Danzig, foi talvez um dos primeiros pensadores ocidentais a elaborar uma filosofia sistemática com o devido reconhecimento da sabedoria oriental, a ponto de afirmar que é no Hinduísmo que residiria a “sabedoria primordial da raça humana”¹¹⁵ e a anunciar ainda que, esta “[...] irá retornar à Europa e trará mudanças fundamentais em nossa

¹¹³ “Ex Oriente Lux.” (Schopenhauer, 1877, §6)

¹¹⁴ Schopenhauer, 1977.

¹¹⁵ (...)“die Urweisheit des Menschengeschlechts.” (Schopenhauer, 1977, §63)

forma de pensar e de saber.”¹¹⁶ Segundo o filósofo, o Cristianismo em sua tentativa de expansão não teve êxito na Índia. Apesar das inúmeras missões de evangelização, lá “nossas religiões nunca criam raízes”¹¹⁷ porque “[...] a sabedoria primordial da raça humana não pode ser deslocada pelos acontecimentos na Galileia.”¹¹⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), leitor de Schopenhauer, também foi buscar no Oriente a inspiração, sobretudo para seu personagem *Zarathustra*. Um pouco mais pessimista que Schopenhauer a respeito, em sua obra *Der Antichrist* (1888), pontualmente acerca do budismo, afirma que “ainda falta muito para que a Europa esteja madura para ele”¹¹⁹ pois, “O Budismo é uma *Religião* para a humanidade tardia, para raças generosas, pacíficas e espiritualmente elevadas.”¹²⁰

Como Schopenhauer previu, de certo modo, quer a Europa estivesse preparada ou não, de fato, o contacto com o Oriente tornou-se mais estreito e, a partir do século XIX, aumenta-se cada vez mais a produção literária, exegética e filosófica de textos cuja temática principal é a sabedoria oriental. Além de Schopenhauer e Nietzsche, do “triunvirato perenialista” composto por René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998) e Ananda Coomaraswamy (1877-1947), surgem grandes nomes norte-americanos como Henry David Thoreau (1817-1862), Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Walt Whitman (1819-1892), mas não poderíamos esquecer de Max Müller (1923-1900), “Herder, Goethe, Schelling, Fichte, Schleiermacher, Schiller, Novalis, Schlegel” etc., sendo estes últimos considerados como “[...] um verdadeiro chamado do Romantismo

¹¹⁶ (...) “*Hingegen ströhmt Indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen.*” (Schopenhauer, 1977, §63)

¹¹⁷ (...) “*unsere Religionen nie und nimmermehr Wurzel*” (Schopenhauer, 1977, §63)

¹¹⁸ (...) “*die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden.*” (Schopenhauer, 1977, §63)

¹¹⁹ (...) “*Europa ist noch lange nicht reif für ihn*” (...) (Nietzsche, 1895, p.22)

¹²⁰ (...) “*Der Buddhismus ist eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen*”. (Nietzsche, 1895, §22)

alemão.”¹²¹ Somente nos países de língua alemã, “[...] havia vários jornais budistas de alta qualidade, como exemplos: *Der Buddhist*, *Buddhistischer Weltspiegel*, *Buddhistische Welt*, *Der Pfad*, *Zeitschrift für Buddhismus*”¹²² Não é menos importante mencionar o fato de que no ano de 1922, Hermann Hesse (1877-1962) publica o romance *Siddhartha* (1922),¹²³ dentre várias outras de suas obras que tinham a mesma temática “oriental”.

Entretanto, o aumento progressivo do interesse pelo Oriente não ocorre exclusivamente mediante filosofia hindu e budista, mas também pelas vertentes chinesas do Taoísmo. No ano de 1923, o sinólogo e amigo de Jung, Richard Wilhelm (1873-1930), juntamente com o pensador suíço, publica a obra *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929).¹²⁴ Após esses eventos, em uma obra posterior, Jung, em sua obra *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft* (1966), anuncia que “[...] O espírito do Oriente está realmente em nossa porta. Portanto, me parece que a busca pelo *Tao*, por um sentido na vida, já se tornou um fenômeno coletivo entre nós, e em uma extensão muito maior do que geralmente se percebe.”¹²⁵

Richard Wilhelm, apesar de nunca ter participado das conferências de *Eranos* – somente seu filho Hellmut Wilhelm, que ministrou várias conferências sobre o *I Ching* – segundo Hakl (2014), teve uma importância não somente para o pensamento de Jung, mas para *Eranos* em geral, trazendo uma verdadeira cátedra ao pensamento europeu quanto à ordem e ao caos presentes neste mundo, pois, “[...] esta era a questão profunda

¹²¹ Oldmeadow, 2011, p. 42.

¹²² (...) “*There were several Buddhist journals of high quality (e.g. Der Buddhist, Buddhistischer Weltspiegel, Buddhistische Welt, Der Pfad, Zeitschrift für Buddhismus), which continually brought out new translations of Far Eastern texts.*” (Hakl, 2014, p.33)

¹²³ Hesse, 2005.

¹²⁴ Wilhelm, 1994. [Ambos publicam também uma das primeiras versões traduzidas do *I Ching*, obra a qual não tivemos acesso.]

¹²⁵ (...) “*The spirit of the East is really at our gates. Therefore it seems to me that the search for tao, for a meaning in life, has already become a collective phenomenon among us, and to a far greater extent than is generally realized.*” (Jung, 1983, p.79)

que *Eranos*, consciente ou inconscientemente, estava propondo – porque afinal de contas é a questão eterna acerca do significado da vida humana e seu lugar no cosmos como um todo.”¹²⁶ De fato, a reflexão constante em muitos pensadores europeus, dos séculos XIX e XX parece apontar para uma verdadeira missão filosófica, a saber, de um possível enlace entre a Sabedoria do Oriente e do Ocidente, a qual parece ter se esculpido no ideal do Círculo de *Eranos*, que já se mostra como evidente pelo título do primeiro encontro: *Yoga und Meditation im Osten und im Westen* (1933).¹²⁷

2.4 O PERENIALISMO: DA CRÍTICA AO MATERIALISMO À *SOPHIA PERENNIS*

“Diante de todas as filosofias com suas infinitas variações, de todas as religiões ricamente diversificadas, estão – como uma suprema instância, talvez da verdade ou do erro – os dados imutáveis da alma humana.”

Carl Gustav Jung¹²⁸

Como buscamos defender anteriormente, as tentativas na modernidade e na contemporaneidade de se compreender o homem, a partir da abordagem sociológica, histórica, e científica encontraram certa resistência por pensadores europeus dos séculos XIX e XX. Neste sentido, também na contemporaneidade surge uma escola a qual se pode estabelecer uma certa analogia com o Círculo de *Eranos* – desde que se resguarde uma certa prudência interpretativa – a saber, o perenialismo ou escola tradicionalista.

¹²⁶ (...) “*This was also the profound question which Eranos, consciously or unconsciously, was posing - for after all it is the eternal question about the meaning of human life and about its place in the cosmos as a whole.*” (Hakl, 2014, p.41)

¹²⁷ Veja-se: 2.1.

¹²⁸ (...) “*En face de toutes les philosophies aux bigarrures infinies, de toutes les religions richement diversifiées, se dressent, suprême instance peut-être de la vérité ou de l'erreur, les données immuables de l'âme humaine.*” (Jung, 1943, p.182)

O perenialismo, como o nome sugere, parte do pressuposto de que há uma filosofia ou sabedoria perene, cujo precursor, ao menos desta terminologia, parece ter sido Augustinus Steuchus (1497-1548), humanista italiano, com sua obra *De perenni philosophia* (1540). Aldous Huxley (1894-1963) por sua vez, compõe uma obra homônima mais recente, intitulada *The Perennial Philosophy* (1947) e atribui a origem do termo a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).¹²⁹ Por esta filosofia o escritor inglês entende a metafísica, a psicologia e a ética presentes “[...] no conhecimento do fundamento imanente e transcendente de todo o ente”¹³⁰ ou, consiste ainda na “[...] ciência, não do ego pessoal, mas daquele eterno *Self*”¹³¹ nas profundezas de «eus» particulares, individualizados e idênticos, ou, pelo menos semelhantes, ao Fundamento divino.”¹³² Este “eterno e imanente *Self*” é comparado pelo autor inglês com o *Atman* da Filosofia Hindu, uma analogia muito comum entre os principais autores de *Eranos*. Não pretendemos aqui dispor de uma maior atenção a Aldous Huxley, mas nos pensadores que este parece ter se inspirado,¹³³ tais como René Guénon, Ananda Coomaraswamy e Frithjof Schuon, que também ficaram associados a esta corrente de pensamento mediante o rótulo de “perenialistas” ou ainda “tradicionalistas,” na França do século XX. De modo análogo à abordagem de alguns dos principais expoentes do Círculo de *Eranos*, ou seja, com uma abordagem comparatista e arquetípica, embora sob características singulares, estes pensadores seguiram defendendo a tese de uma sabedoria perene e universal, que se manteve constante na história das formas

¹²⁹ Huxley, 1947, p.1.

¹³⁰ (...) “in the knowledge of the immanent and transcendent Ground of all being” (Huxley, 1947, p.1)

¹³¹ O autor parece ter herdado o termo de Jung uma vez que cita o autor suíço e até mesmo realiza uma crítica ao seu conceito de “extroversão”. (Huxley, 1947, p.170)

¹³² (...) “science, not of the personal ego, but of that eternal *Self* in the depth of particular, individualized selves, and identical with, or at least akin to, the divine Ground.” (Huxley, 1947, p.7)

¹³³ O autor inglês se utiliza explicitamente de René Guénon e Ananda Coomaraswamy - bem como de Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), membro do Círculo de *Eranos* - como referências bibliográficas. Veja-se: (Huxley, 1947)

religiosas, sob vários nomes e no ensinamento de vários mestres. O termo *philosophia perennis*, explica Frithjof Schuon, “[...] utilizado desde o Renascimento e, do qual a neoescolástica fez muito uso, significa a totalidade das verdades primordiais e universais – e, portanto, dos axiomas metafísicos – cuja formulação não pertence a nenhum sistema particular.”¹³⁴

Embora esse termo tenha sido utilizado pelos pensadores da escola perenialista ou tradicionalista francesa, se poderia falar de uma *religio perennis* que designa uma “essência de toda *Religião*,”¹³⁵ ou de uma *sophia perennis*, que por sua vez, designaria uma “essência de todos os dogmas e expressões da sabedoria.”¹³⁶ Este posicionamento já teria sido antecipado por Lúcio Méstrio Plutarco (46-120), uma vez que este já entendia que “a diversidade das formas religiosas é somente aparente;” pois, “os simbolismos revelam a unidade fundamental das religiões.”¹³⁷ Entretanto, “[...] nós preferimos o termo *Sophia* ao de *philosophia*, pela simples razão de que o segundo termo é menos direto e porque, além disso, ele evoca associações de ideias com sistemas de pensamento completamente profanos e muitas vezes aberrantes.”¹³⁸ Desse modo, a *sophia perennis* – a sabedoria dos profetas e mestres de inúmeras escolas filosóficas ou iniciáticas – herdada pela tradição, não é estática, pois há sempre um “contato” entre uma civilização e outra e não pode ser senão mediante o contato com uma outra civilização que “este universalismo se atualiza”.¹³⁹ É importante notar também que René Guénon, “um dos

¹³⁴ Oldmeadow (2010) dedica sua obra ao pensamento de Frithjof Schuon, inclusive publica um ensaio do autor intitulado *The Perennial Philosophy*. Portanto, sempre que citarmos o autor será com vistas de se referir diretamente a Schuon.

¹³⁵ (...) “*the essence of every religion*” (Oldmeadow, 2010, p.72)

¹³⁶ (...) “*is the essence of all dogmas and all expressions of wisdom.*” (Oldmeadow, 2010, p.312)

¹³⁷ Eliade, 2016, p.14.

¹³⁸ (...) “*We prefer the term sophia to that of philosophia, for the simple reason that the second term is less direct and because it evokes in addition associations of ideas with a completely profane and all too often aberrant system of thought.*” (Oldmeadow, 2010, p.312) [Como mencionamos anteriormente, trata-se de um artigo de Schuon publicado por Harry Oldmeadow intitulado *The Perennial Philosophy*.]

¹³⁹ (...) “*que cet universalisme s’actualise*” (Schuon, 1948, p.50)

intelectuais mais influentes do século XX,”¹⁴⁰ com a ajuda de Fabre des Essarts (1848-1917) funda a revista *La Gnose* em novembro de 1909, onde teria escrito seus primeiros artigos sob o pseudônimo de *Palingenio*.¹⁴¹

Nas vésperas do surgimento do Círculo de *Eranos*, Guénon publica *La crise du monde moderne* (1927),¹⁴² obra a qual teceria uma série de críticas à modernidade: Ao individualismo, ao materialismo, àquilo que chama de “a filosofia e a ciência profanas”,¹⁴³ bem como ao contraste entre a sabedoria oriental e a civilização ocidental. O autor apresenta uma definição bem abrangente do materialismo, que consiste no “estado de espírito no qual se daria uma preponderância mais ou menos consciente às coisas da ordem material e às preocupações que lhes dizem respeito, quer essas preocupações mantenham ainda uma certa aparência especulativa ou sejam puramente práticas;”¹⁴⁴ Esta não seria uma situação isolada pois, corresponderia à “mentalidade da imensa maioria de nossos contemporâneos.”¹⁴⁵

De modo análogo a Guénon, Frithjof Schuon, em sua obra *De l’unité Transcendante des Religions* (1948) realiza uma crítica ao materialismo ainda que de modo mais subliminar: mediante a confrontação entre espírito e forma, entre esoterismo e exoterismo, o pensador francês retoma as escolas místicas e iniciáticas da antiguidade como os pitagóricos e as confrarias muçulmanas conhecidas como *salikun*, as quais seriam as herdeiras de uma tradição sapiencial.

¹⁴⁰ (...) “Voici une imposante étude de la fortune et de l’influence, comme on disait jadis, ou de la réception, comme on préfère dire aujourd’hui, de l’œuvre de René Guénon, le penseur de la Tradition et assurément un des intellectuels les plus influents du siècle XX.” (Accart, 2005, p.13)

¹⁴¹ Chacornac, 2000.

¹⁴² Guénon, 2013.

¹⁴³ (...) “la philosophie et la science «profanes»” (Guénon, 2013, p.23)

¹⁴⁴ “Cet état d’esprit, c’est celui qui consiste à donner plus ou moins consciemment la prépondérance aux choses de l’ordre matériel et aux préoccupations qui s’y rapportent, que ces préoccupations gardent encore une certaine apparence spéculative ou qu’elles soient purement pratiques; (Guénon, 2013, p.101)

¹⁴⁵ (...) “la mentalité de l’immense majorité de nos contemporains.” (Guénon, 2013, p.101)

Essa sabedoria é a *sophia perennis*, ou a *gnosis*, uma “filosofia” perene e universal, a sabedoria que se manifesta nas diversas formas religiosas. Entretanto, essa sabedoria se expressa – tanto em um âmbito público (exotérico) quanto sob um aspecto reservado (esotérico) – mediante uma “gradação da realidade universal”.¹⁴⁶ Trata-se de uma doutrina praticamente inconcebível à mentalidade materialista ocidental. Partindo da noção védica de *maya* (माया), Schuon defende uma concepção ontológica de que a realidade se afirma por graus de manifestação do espírito, nas suas múltiplas formas, mas sem abandonar sua unicidade primordial:

É a doutrina da ilusão cósmica: o mundo não é somente mais ou menos “imperfeito” e “efêmero”, ele simplesmente não é mesmo, de nenhum modo, em relação à realidade absoluta, pois a realidade do mundo limitaria a de Deus, o único que “é”; mas, o próprio Ser, que não é senão o Deus pessoal, acha-se por sua vez ultrapassado pela divindade impessoal ou supra pessoal, o Não-Ser, do qual o Deus pessoal ou o Ser não é senão a primeira determinação a partir da qual desenvolver-se-ão todas as determinações secundárias que constituem a Existência cósmica.¹⁴⁷

Embora a origem filosófica desse termo, a saber, o materialismo, ainda seja um pouco controversa,¹⁴⁸ a crítica dos pensadores perenialistas ao materialismo se dirige de modo geral ao pensamento contemporâneo e ao Ocidente. Por outro lado, sob um aspecto filosófico singular, parece se fundamentar no posicionamento que parte da premissa de que há uma distinção entre um *conhecimento* esotérico ou “reservado a uma elite”¹⁴⁹ (do grego *ἐσωτερικός*) e um *conhecimento* exotérico, público; entre a

¹⁴⁶ (...) “gradation de la Réalité universelle” (Schuon, 1948, p.52)

¹⁴⁷ (...) C ’est la doctrine de l ’illusion cosmique: le monde n’est pas seulement plus ou moins « im parfait » et « éphémère », mais il n ’est même en aucune manière au regard de la Réalité absolue, puisque la réalité du monde limiterait celle de Dieu qui seul « est »; mais l ’Être Lui-même, qui n ’est autre que le « Dieu personnel », se trouve à son tour dépassé par la « Divinité impersonnelle » ou « supra-personnelle », le « Non-Être », dont le « Dieu personnel » ou l ’Être n’est que la première détermination a partir de laquelle se développeront toutes les déterminations secondaires qui constituent l ’Existence cosmique.” (Schuon, 1948. p.52)

¹⁴⁸ René Guénon afirma que o conceito materialismo “surge com Berkeley”. (Guénon, 2013) Abbagnano (2007), por sua vez, afirma que surge com Robert Boyle (1627-1691).

¹⁴⁹ (...) “réservée à une élite” (Schuon, 1948. p.165)

sabedoria oriental e o materialismo característico da civilização ocidental moderna, entre realidade e relatividade; entre essência e manifestação; entre *Atman* e *Maya*. Assim, “*Atma* é o «*Self*»; mas se pode chamá-lo «*Ser*» – não em um sentido restrito – dependendo do ponto de vista ou relação em questão: é cognoscível como realidade, mas é também *conhecimento*, de tudo o que é real, habitando dentro de nós.”¹⁵⁰

Por sua vez, no domínio de “*Maya* ou relatividade, não há somente «espaço», há também o «tempo», falando comparativamente ou metaoricamente: não há somente simultaneidade e graduação, mas também mudança e sucessão; não há somente mundos, mas também «eras» ou «ciclos».¹⁵¹ Estamos a tratar de concepções por nada superficiais: o *conhecimento* não seria um simples produto da racionalização mecânica e fria, do humano lançado sem motivo algum no cosmos, o tempo não é representado como uma linha horizontal onde há um começo e um fim.

O *conhecimento*, ou a *gnosis*, surge da introspecção mais profunda do humano que busca um ponto arquimédico de localização espacial dentro de si mesmo, observando o grande jogo dos ciclos cósmicos, para que, na multiplicidade e relatividade dos fenômenos possa extrair a sabedoria contida neles e assim se fundir com a “unidade primordial.”¹⁵²

De acordo com o pensamento tradicionalista, o “homem moderno” e a “ciência materialista” não podem admitir nem a irrealidade do mundo (*maya*) nem a realidade exclusiva do princípio ontológico primordial e divino, muito menos transcender a aporia entre a transcendência do *Não-Ser* em relação ao *Ser*, que é Deus, uno em sua

¹⁵⁰ (...) “*Atma* is the “*Self*”; but one can also call it “*Being*” - not in the restrictive sense - depending on the point of view or relationship in question: it is knowable as *Reality*, but it is also the *Knowledge*, dwelling within us, of all that is real.” (Fitzgerald, 2010, p.142)

¹⁵¹ (...) “In the domain of *Maya* or relativity, there is not only “space”, there is also “time”, to speak comparatively or metaphorically: there are not only simultaneity and gradation, but also change and succession; there are not only worlds, but also “ages” or “cycles.” (Fitzgerald, 2010, p.xxiv)

¹⁵² (...) “*primordial reality*” (Fitzgerald, 2010, p.72)

essência e múltiplo em sua aparência formal. Parafraseando Meister Eckhart (1260-1328), Schuon afirma: “O Espírito sopra onde quer; e, em razão de sua universalidade, Ele rompe a forma; contudo, Ele é obrigado a revestir-se dela no plano formal.”¹⁵³ Para os perenialistas franceses sempre houve modos de exteriorização do *conhecimento* (exoterismo) ou da sabedoria universal, que tem um núcleo comum, uma essência que pertence à unicidade primordial de todas filosofias e religiões, que é a *sophia perennis*, mencionada anteriormente, ou própria *gnosis*.

Contudo, de modo contrastante com essa sabedoria, para os filósofos tradicionalistas, a ciência desenvolvida nos últimos séculos, se apresenta como “profana,”¹⁵⁴ pois investiga somente as coisas sensíveis, reivindicando para si mesma tudo o que é considerado científico, portanto, monopolizando o *conhecimento* em detrimento a toda suposta ciência que não trate do que seja material e historicamente rastreável. Dentre os apologetas conscientes ou inconscientes do materialismo científico, muitos se recusariam a ser incluídos sob tal terminologia filosófica. Há outros, porém, que até “realizam voluntariamente uma profissão de fé religiosa cuja sinceridade não é duvidosa; mas sua *atitude* «científica» não difere notavelmente a de materialistas comprovados.¹⁵⁵

Ao contrário do materialismo filosófico, muitas vezes claramente enunciado em suas premissas e, portanto, prático e consciente, o real perigo do materialismo científico residiria na sua suposta neutralidade ou obscuridade, “porque é muito mais profundo e mais extenso.”¹⁵⁶ Seduzidos por estas correntes científicas, os modernos se deixariam

¹⁵³ (...) “*L'Esprit souffle où Il veut; et, en raison de son universalité, Il brise la forme; cependant, Il est obligé de s'en revêtir sur le plan formel.*” (Schuon, 1948, p.46)

¹⁵⁴ (...) “«profanes»” (Guénon, 2013, p.23)

¹⁵⁵ (...) “*il en est même qui font volontiers une profession de foi religieuse dont la sincérité n'est pas douteuse; mais leur attitude « scientifique » ne diffère pas sensiblement de celle des matérialistes avérés.*” (Guénon, 2013, p.101)

¹⁵⁶ (...) “*parce qu'il est plus profond et plus étendu*”. (Guénon, 2013, p.102)

conduzir por uma ciência reducionista, que dá privilégio aos aspectos puramente quantitativos dos fenômenos em detrimento dos seus aspectos qualitativos. Para os modernos “não parece existir nada fora do que se pode ser visto e tocado, ou ainda que admitam teoricamente que pode existir outra coisa, eles se apressam em declará-la não apenas desconhecida, mas “incognoscível”, o que os isenta de lidar com isso.”¹⁵⁷

Em paralelo à ameaça do materialismo, para os perenialistas, encontra-se o fideísmo e o panteísmo. Embora, aparentemente não desenvolvam uma crítica em particular, senão de modo geral a estes posicionamentos filosóficos, a objeção principal sobre o primeiro consiste na separação entre revelação e intelecção, pois, para o fideísta, só a revelação é sobrenatural. Os “gnósticos” ou “pneumáticos” reconhecem a sacralidade da revelação, mas não se acomodam a nível intelectivo, pois ao mesmo tempo que a *gnosis* é em si mesma divina, ela exige um esforço do humano.

Embora a intelecção pareça algo natural ao materialista ou fideísta, ele a ignora e a reduz à simples lógica. Toda e qualquer possibilidade de se conhecer o que é transcendente deve ser limitada, postergada para outra vida ou condicionada inteiramente a um ser superior antropomorfizado, e a fé seria o único recurso gnosiológico, ou melhor, a desculpa para uma intelecção fracassada. Por outro lado, o panteísmo se equivoca, ao “admitir uma continuidade entre o finito e o infinito”.¹⁵⁸ Portanto, também, ao confundir o princípio ontológico com todas as formas de manifestação e do próprio Ser, mediante a admissão de uma identidade substancial

¹⁵⁷ (...) “Pour les modernes, rien ne semble exister en dehors de ce qui peut se voir et se toucher, ou du moins, même s'ils admettent théoriquement qu'il peut exister quelque chose d'autre, ils s'empressent de le déclarer, non seulement inconnu, mais « inconnaisable », ce qui les dispense de s'en occuper.” (Guénon, 2013, p.102)

¹⁵⁸ (...) “à admettre entre une continuité entre l'Infini et le fini” (Schuon, 1948, p.54)

comum entre ambos, “A consequência fatal de tal raciocínio é o materialismo puro e simples”,¹⁵⁹ conclui o autor.

Segundo Schuon (1948) a investigação acerca de uma possível “universalidade transcendente” em todas as *Religiões* requer um esforço quase inatingível para o acomodado materialismo contemporâneo, pois requer um esforço de toda uma vida, bem como o diálogo com o esoterismo, mas mais que tudo, uma busca no lugar mais insuspeitado: dentro do próprio homem. O autor conterrâneo de Jung defende que um dos maiores erros da filosofia consistiu na separação entre *Ratio* e *Intellectus* e menciona pontualmente o que ele chama de “a doutrina da imanência do intelecto” em Mestre Eckhart, autor alemão que obteve notável influência sobre Jung. Segundo Schuon, para o místico alemão, o intelecto é imanente ao homem, porém, em sua natureza, permanece “incriado e incriável”. Não obstante, se, por um lado, o intelecto não pode ser entendido como uma função meramente lógica, ele não se encontra totalmente inacessível: “Se queres o núcleo, diz Mestre Eckhart, terás de romper a casca.”¹⁶⁰ Essa concepção eckhartiana não pode ser compreendida pelas mentes materialistas, por mais que se revistam do escudo frágil da fé, e é por isso que o Mestre Eckhart teria sido posteriormente julgado pela inquisição.¹⁶¹ Acerca deste ponto, desde já é importante acentuar que este autor exerceu influência considerável sobre Jung e, de modo geral, nas interpretações do *Gnosticismo*, a partir de seu conceito de *Seelenfücklein*, enquanto uma “centelha” ou “chispa divina.”¹⁶²

Então, diante do exposto nos surgem duas questões: 1) Qual seria uma possível analogia entre a escola tradicionalista e o Círculo de *Eranos*? 2) Quais os aspectos

¹⁵⁹ (...) “La conséquence fatale d ’un tel raisonnement est le matérialisme pur et simple” (Schuon, 1948, p.55)

¹⁶⁰ (...) “Si tu veux le noyau - dit Maître Eckhart - tu dois briser l’écorce.” (Schuon, 1948, p.46)

¹⁶¹ Schuon, 1948.

¹⁶² Veja-se: 4.4.3.

contrastantes entre ambas? Referente à primeira questão, um primeiro ponto a se observar é que os três pensadores perenialistas mencionados parecem apresentar uma forte crítica ao materialismo concomitante à busca de uma *gnosis*. Em segundo lugar, houve um contato direto e, portanto, um possível diálogo entre alguns membros de ambas as escolas, como o caso de Heinrich Zimmer (1890-1943) e Ananda Coomaraswamy (1877-1947). Zimmer foi um dos primeiros pesquisadores acadêmicos convidados a se apresentar em *Eranos* o qual, posteriormente, obteve grande reconhecimento nos estudos orientalistas no círculo de pensadores de Ascona. Entretanto, é Ananda Coomaraswamy que parece ter servido de inspiração filosófica para Zimmer, sobretudo nos estudos da *Religião* e da arte oriental. O primeiro ainda teria ajudado posteriormente a Zimmer, no seu último exílio nos Estados Unidos.¹⁶³

Não obstante, além do triunvirato perenialista composto por Guénon, Schuon e Coomaraswamy, outro grande pensador foi Seyyed Hossein Nasr,¹⁶⁴ “o maior porta-voz e contribuinte vivo desse movimento”¹⁶⁵ que teve contato direto com *Eranos* mediante Henry Corbin,¹⁶⁶ o qual daremos maior atenção posteriormente.¹⁶⁷ Em uníssono com os três outros pensadores do tradicionalismo francês, como afirmou Nasr, uma das suas grandes conquistas foi “ter permanecido, desde os seus vinte anos, fiel à perspectiva

¹⁶³ Hakl, 2014, p.56.

¹⁶⁴ Professor do Departamento de Religião no *Columbian College of Arts and Sciences*. Website institucional: <https://religion.columbian.gwu.edu/seyyed-hossein-nasr>

¹⁶⁵ (...) “*Nasr is perhaps most often thought of as a philosopher of perennialism and tradition and is, indeed, this movement’s greatest living spokesman and contributor.*” (Nasr, 2010, p.xxi) [O comentário em questão é realizado na introdução da obra citada, por Terry Moore.]

¹⁶⁶ Ambos se conhecem no ano de 1958 quando Corbin ainda era diretor do *Département d’iranologie de l’Institut franco-iranien de Téhéran*, no Irã, e realizam um trabalho cooperativo, juntamente com outros estudiosos que parece ter em comum a busca de um *conhecimento erfan* (*gnosis*) no seio das vertentes menos populares do islamismo.

¹⁶⁷ Veja-se: 4.6.

puramente tradicional, e não ter sido influenciado pelas ideias modernistas que são tão prevalentes em nossos tempos.”¹⁶⁸

De modo geral, na crítica perenialista ao materialismo, em vários momentos surge a contraposição entre um materialismo filosófico a um materialismo científico – ambos como características da “modernidade” – no diálogo aberto entre um exoterismo e um esoterismo¹⁶⁹ entre Ocidente e Oriente, entre o resgate de uma sabedoria perene e universal possivelmente presente em todas as *Religiões* e uma salvaguarda diante da “ameaça materialista”.¹⁷⁰

Ora, a forma com que René Guénon se refere a uma certa *atitude* diante do mundo, nesse caso específico, uma *atitude* cientificamente “materialista,” é muito semelhante às críticas tanto de Carl G. Jung quanto de Henry Corbin ao *agnosticismo*, especificamente lidos a partir do conceito junguiano de *Weltanschauung*.¹⁷¹ Outro elemento análogo entre ambas as escolas ou círculo de pensadores consiste na busca de um *conhecimento* superlativo, uma *gnosis* ou uma *sophia perennis* que poderia ser encontrada como um elemento constituinte do que Frithjof Schuon chama de uma “unidade transcendente das religiões”¹⁷² e que em Jung pode ser rastreada a partir de seus conceitos de *arquétipo* e *inconsciente coletivo*.¹⁷³

¹⁶⁸ (...) “Part of his achievement, Nasr would say, is to have remained, since his twenties, faithful to the purely traditional perspective, and not to have been swayed by the modernist ideas that are so prevalent in our times.” (Nasr, 2010, p.114)

¹⁶⁹ Por “exoterismo” queremos nos referir a toda forma de conhecimento ou ensino público em contraste com os ensinamentos mais privados e focados na interioridade do humano (esoterismo) características comuns de escolas ou ordens iniciáticas.

¹⁷⁰ Embora possamos considerar como relevantes algumas críticas dos perenialistas ao materialismo é importante mencionar que os próprios pensadores não parecem ter em conta uma possível vertente do materialismo da antiga Índia, o *Lokayata*,¹⁷⁰ o que talvez enriqueceria a sua crítica ao materialismo, que obviamente, não pode ser reduzido a um fenômeno exclusivamente “ocidental.” Um bom exemplo é de Debiprasad Chattopadhyaya em sua obra *Lokayata: Study in Ancient Indian Materialism* na qual o autor defende que o *Lokayata* é uma vertente materialista muito antiga do Tantra uma vez que para eles o “self não era nada além do corpo” (...) “(self was nothing but the body)” (...) (Chattopadhyaya, 1992, p.35)

¹⁷¹ Veja-se 3.2.

¹⁷² (...) “De l’unité transcendante des Religions” (Schuon, 1948)

¹⁷³ Tais conceitos são apresentados detalhadamente por Jung em sua obra *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten* a qual somente tivemos acesso a sua versão no idioma inglês (Jung, 1980).

Finalmente, acerca da segunda questão anteriormente proposta – embora se possa interpretar que sejam características pontuais e comuns a ambas as escolas: a) a crítica ao materialismo e ao *agnosticismo* e, b) o interesse na compreensão da *gnosis*, de uma *sophia perennis* ou, ainda, o que poderíamos chamar de o “mistério de *Sophia*”¹⁷⁴ – podemos afirmar que há um contraste nítido entre o perenialismo e o Círculo de *Eranos*, pois, os grandes autores de *Eranos* progressivamente transformam o protótipo inicial deste grupo, de caráter teosófico ou esotérico, para um modelo mais acadêmico – a saber, mediante uma abertura ao diálogo com a Filosofia acadêmica, bem como no seu posicionamento interdisciplinar e multimodo, na busca de intercâmbio com as diversas áreas científicas e o pensamento contemporâneo, sendo que estes aspectos são comumente considerados pelos tradicionalistas como “profanos”.¹⁷⁵

Não obstante, a crítica perenialista ao materialismo, parece ser relevante para o nosso propósito neste capítulo, sobretudo ao se considerar que esta escola nos parece se apresentar como uma contracorrente ao pensamento dito “moderno” ou contemporâneo. Esta parece ter causado uma influência sobre alguns dos pesquisadores do Círculo de *Eranos*, bem como possivelmente à intelectualidade europeia do século XX, em um período de crise espiritual e, ao mesmo tempo, de grandes descobertas no campo da História da Religiões, de modo mais específico, relativamente ao ressurgimento do tema da *gnosis*.

¹⁷⁴ Veja-se: Schmidt, 1978.

¹⁷⁵ (...) “*la philosophie et la science «profanes»*” (Guénon, 2013, p.23)

2.5 O KOSMIKERKREIS E A SCHULE DER WEISHEIT

Neste penúltimo tópico deste segundo capítulo – que tinha como objetivo realizar uma breve abordagem histórico-filosófica do contexto em que surge o Círculo de *Eranos* – é importante mencionarmos dois grupos que podem ter exercido uma influência, se não direta, ao menos como inspiração para o projeto inicial deste grupo. Hans Thomas Hakl (2014) afirma que este grupo foi influenciado pelo *Münchner Kosmiker* ou também conhecido como *Kosmische Runde*,¹⁷⁶ que teria sido supostamente fundado por Alfred Schuler (1865-1923), assim como contou com a contribuição de outros nomes como Karl Wolfskehl (1869-1948), Ludwig Klages (1872-1956), e os famosos escritores Thomas Mann (1875-1955) e Ludwig Derleth (187-1948). Em suma, o comentador austríaco, afirma que há “[...] uma oculta conexão entre os *Cósmicos* de Munique (*kosmiker*) até a fundação de *Eranos* em Ascona.”¹⁷⁷ Ora, mas por que seria oculta ou não evidente esta conexão? Temos a suspeita de que seja devido a questões muito íntimas da vida da idealizadora deste grupo, Olga Fröbe Kapteyn (1881-1962) e o cósmico Derleth, bem como devido aos vínculos “esotéricos” e “teosóficos” que poderiam ser rastreados na história do surgimento de *Eranos*.¹⁷⁸

O pensamento de Derleth, segundo Nitzan Lebovic (2013)¹⁷⁹, pode ser compreendido a partir de uma linha histórica traçada desde a psicologia anti-kantiana do século XIX até a psicologia de profundidade, isto é, desde “Carus e Bachofen, passando

¹⁷⁶ Falter, 2003, p.21.

¹⁷⁷ (...) “*hidden threads leading from the Munich Cosmics (Kosmiker) to the foundation of Eranos in Ascona.*” (Hakl, 2014, p.19) [Trata-se de uma referência que o autor toma de Lothar Helbig.]

¹⁷⁸ Essas questões, embora escapem do objetivo de nosso trabalho foram abordadas por Hakl (2014) e Wasserstrom (1999). O primeiro tem uma visão positiva do aspecto “esotérico” de *Eranos*, o que fica evidente pelo título de uma obra na versão original alemã, já o segundo apresenta uma crítica áspera ao assunto.

¹⁷⁹ Historiador e professor Ph.D. visitante da Universidade de Chicago. Website institucional: <https://history.uchicago.edu/directory/nitzan-lebovic>

por Nietzsche, e, finalmente com Klages e Jung,”¹⁸⁰ autores que se recusaram a aceitar “qualquer brecha entre ciência e vida, uma *Lebensphilosophie* ¹⁸¹ (por exemplo, a de Ludwig Klages) e a fenomenologia de Husserl.”¹⁸² Essa *Weltanschauung* psicológica em questão, segundo Ash (1995) e Lebovic (2013), estaria a lidar com um “fluxo de interrelações entre a «totalidade da natureza humana» e o mundo que Dilthey chamou de *[Leben]* ou *[Leben selbst]*.”¹⁸³ Embora “[...] não apresentassem uma *Weltanschauung* comum”¹⁸⁴ esta teria sido a “designação programática” deste grupo cujas “forças e chispas cósmicas devem tomar forma, tocar e fertilizar a terra.”¹⁸⁵ No entanto, não podemos deixar de mencionar outra escola filosófica que exerceu influência, ao menos sobre o projeto inicial do Círculo de *Eranos*, a saber, a *Schule der Weisheit*, uma vez que:

Foi lá que Jung e Fröbe se encontraram, seja pela primeira vez (o que parece mais provável) ou não, e foi lá que ela provavelmente passou a apreciar esse tipo de fórum de discussão, com sua atmosfera elevada e ao mesmo tempo privada e íntima, que mais tarde se tornaria típica de *Eranos*. Não foi sem razão que alguns dos conferencistas da Escola de Sabedoria também se apresentaram em *Eranos* uma década depois.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Lebovic, 2013, p.114. [O autor se refere às personalidades de Carl Gustav Carus (1789-1869) Johann Jakob Bachofen (1815-1887)]

¹⁸¹ Na impossibilidade de acompanhamos este conceito e o contexto filosófico o qual este está inserido, uma vez que se constituiria digressão ao nosso trabalho, recomendamos a leitura de (Grosse, 2010).

¹⁸² (...) “would refuse to accept any rift opening between science and life, a *Lebensphilosophie* (e.g., Ludwig Klages’s) and Husserl’s phenomenology” (Lebovic, 2013, p.114)

¹⁸³ (...) “This dynamic flow of interrelationship between the «totality of human nature» and the world Dilthey called, simply, «life» or «life itself.»” (Ash, 1995, p.73) [Mantivemos os termos originais utilizados em Dilthey (1894)]

¹⁸⁴ (...) “keine gemeinsame *Weltanschauung* vertraten” (Falter, 2003, p.21) [Itálico nosso]

¹⁸⁵ (...) “programmatisch” (...) “kosmische Kräfte und Funken Gestalt annehmen, die Erde berühren und befruchten.” (Falter, 2003, p.21) [O uso do conceito alemão “Funken” parece não ser ao acaso devido à forte influência de Meister Eckhart na “mística alémã” e nos estudos tardios do *Gnosticismo*.]

¹⁸⁶ (...) “It was there that Jung and Fröbe met, whether for the first time (which seems most likely) or not, and it was there that she probably first came to appreciate this kind of discussion forum, with its elevated and yet private and intimate atmosphere, which was later to become typical of *Eranos*. It was not without reason that some of the lecturers at the School of Wisdom also spoke at *Eranos* a decade later.” (Hakl, 2014, p.38)

Dentre alguns dos participantes desta Escola estavam os futuros membros de *Eranos*, o já mencionado psicólogo Carl Gustav Jung, o teólogo Gerardus van der Leeuw (1890-1950), o rabino Leo Baeck (1873-1956), o sinólogo maçom Erwin Rousselle (1890-1949) e outros grandes nomes como os de “Thomas Mann, Alfred Adler, Paul Dahlke, Leo Frobenius, Leopold Ziegler, Max Scheler, Ernst Troeltsch, Rabindranath Tagore, e, os membros do círculo de Stefan George, Rudolf Kassner e Oskar A.H. Schmitz.”¹⁸⁷

No ano de 1911, o conde Hermann Graf Keyserling (1880-1946) inicia sua viagem ao redor do mundo e posteriormente publica sua famosa obra *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (1919);¹⁸⁸ esta expressará conhecimento etnológico incomum para sua época. Embora não tivesse nenhum contato direto com a academia, o pensador, teria obtido reconhecimento por grandes nomes como Hermann Hesse, Carl G. Jung, Thomas Mann, Paul Valéry, Ortega y Gasset etc.¹⁸⁹ O grupo teria se iniciado mediante o apoio econômico do grande duque de Hesse a Keyserling, o idealizador do projeto, que no dia 23 de novembro de 1920 ministrou duas conferências inaugurais: “[...] uma acerca do legado indiano e chinês, e a outra acerca da sabedoria clássica e moderna.”¹⁹⁰

Em suma, o pensador teria buscado realizar uma espécie de “renascimento da Academia de Platão”¹⁹¹, um retorno à sabedoria filosófica primordial, de “síntese entre a mente e a alma”, provavelmente inspirado também em Goethe¹⁹², a qual pudesse conduzir o ser humano a um “estado de equilíbrio” e que pudesse “superar a sua fragmentação e abordagem excessivamente científica.”¹⁹³ Diferentemente de Immanuel Kant (1724-1804), que se conformou com a simples leitura de relatos de viagens para a

¹⁸⁷ Hakl, 2014, p.39.

¹⁸⁸ Keyserling, 1919.

¹⁸⁹ Hakl, 2014, p.39.

¹⁹⁰ (...) “one on the Indian and Chinese legacy, the other on the wisdom of the classical and the modern world.” (Hakl, 2014, p.39)

¹⁹¹ (...) “rebirth of Plato’s Academy.” (Hakl, 2014, p.39)

¹⁹² Hakl, 2014, p.39.

¹⁹³ (...) “overcome its fragmentation and excessively scientific approach” (Hakl, 2014, p.39)

elaboração de um esboço de Antropologia,¹⁹⁴ Keyserling queria se entregar ao “clima dos trópicos, ao modo de consciência indiano, ao código de vida chinês”¹⁹⁵ e, então, ver se esta viagem ao redor do mundo poderia “[...] me conduzir a mim mesmo.”¹⁹⁶ Os encontros na *Schule der Weissheit* prosseguiram com adesão e popularidades progressivas até o ano de 1933 quando, por motivo de escrita de sua obra *Südamerikanische Meditationen* (1932), dentre outros motivos particulares, passa a cancelar os encontros do grupo – cedendo, espaço para o surgimento de um novo grupo em Ascona, que, em certa medida, parece dar continuidade a projetos filosóficos anteriores, mas com características singulares, e que iremos tratar de apresentar, mais precisamente, a partir do próximo tópico.

2.6 REVOLUÇÕES, CRISES E GUERRAS: A ASCENSÃO DO TOTALITARISMO

No ano de 1933 vários eventos selam o destino da humanidade, da Filosofia e dos estudos religiosos. Após a adoção de Adolf Hitler (1889-1945) ao *Deutsche Arbeiterpartei* e sua posterior reformulação para o *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP), Hitler é nomeado chanceler da Alemanha. Neste mesmo ano, Hans Jonas (1903-1993), com trinta anos de idade, sob orientação de Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) e Martin Heidegger (1889-1976), acaba de defender uma tese original na área do *Gnosticismo* intitulada *Der Bergriff der gnosis* e, depois de Heidegger se filiar ao partido nazista e ser, na sequência, nomeado Reitor da Universidade de Freiburg, Jonas é exilado. Neste momento de grande agitação, os movimentos antisemitas se disseminavam em grande escala na Alemanha e Europa como um todo,

¹⁹⁴ Kant, 1912.

¹⁹⁵ (...) “Ich will das Klima der Tropen, die indische Bewußtseinslage, die chinesische Daseinsform” (...) (Keyserling, 1919, p.6)

¹⁹⁶ (...) “mich zu mir selber führen.” (Keyserling, 1919, p.6)

e o exílio, para muitos pensadores, parecia ser inevitável e urgente. Neste mesmo ano se iniciam os encontros de um grupo de pensadores, em Ascona (Suíça) o qual ficou conhecido desde então como *Eranos Tagungen* ou simplesmente, como o Círculo de *Eranos*.

Com a ascensão do *Nacional-Socialismo* ao poder, alguns participantes do grupo se demonstraram simpatizantes, e até mesmo alguns se tornam participantes do partido, como nos casos pontuais de Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) e Gustav Richard Heyer (1890-1967),¹⁹⁷ sendo que o último “[...] foi a primeira pessoa relevante na Alemanha atraída pela psicologia de Jung.”¹⁹⁸ Após a disseminação da propaganda deste partido e de seus ideais conservadores qualquer iniciativa de cunho intelectual e acadêmico era motivo de vigilância e parecia ser só uma questão de tempo para que as ideias totalitárias ganhassem maior adesão, e, direta ou indiretamente nomes como Heidegger, Hauer, Heyer, acabam por ser associados a este fenômeno.

Em um artigo publicado no *Archaeus*¹⁹⁹ intitulado *Harmless or Dangerous? The Eranos Conferences in the 1930's from the Perspective of National Socialist Germany* (2010), Horst Jüngingen (2010) nos permite saber que no mês de junho de 1936, ou seja, três anos após o início dos encontros em *Eranos*, em um memorando²⁰⁰ encontrado nos arquivos no *Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung* (REM)²⁰¹ foi proferido uma recomendação de teor enfático e intolerante aos candidatos ou acadêmicos com o intuito de que não participassem dos encontros em *Eranos* no mês seguinte, pois, “[...] o movimento Eranos pretende se infiltrar em nossa vida cristã

¹⁹⁷ Hakl, 2014.

¹⁹⁸ (...) “was the first significant person in Germany to be attracted to Jung's psychology.” (Kirsh, 2000, p.124)

¹⁹⁹ Disponível em *Academia.edu*. Retrieved from: <https://www.academia.edu/15221003/>

²⁰⁰ Memorando datado de 29 de junho de 1936, disponível no *Federal Archives Berlin*. (Junginger, 2010, p.41)

²⁰¹ Retrieved from: <https://ns-reichsministerien.de/>

ocidental com ideias ocultistas orientais, reivindicando, dessa forma, um aperfeiçoamento da mesma. Penso que tivemos o suficiente para discutir estas influências estrangeiras no ano de 1936 e não devemos mais tolerá-las.”²⁰²

Neste contexto, como uma resposta ante o conservadorismo cristão esboçado pelo *Nacional-Socialismo*, surge o movimento liderado por Hauer intitulado *Deutsche Glaubensbewegung*²⁰³, um movimento ideológico que, dentre outros objetivos, exigia a “[...] liberdade para todas as confissões religiosas dentro do Estado, desde que não ponham em perigo a sua existência ou ofendam o sentimento moral da raça.”²⁰⁴ Jakob Hauer, teria sido um “missionário pietista fracassado” na Índia²⁰⁵ que regressa à Europa e passa a se interessar nos estudos da mística oriental. Este, encontra um ambiente inicialmente receptivo em *Eranos*, não fosse por um evento em que se posicionou a favor do referido partido, o qual é descrito por Willian Mcguire (1982) nos seguintes termos:

Olga Fröbe pretendia proibir a política em *Eranos*, seja nas palestras ou nas discussões que se seguiram. Na conferência de 1934, a regra foi quebrada por J. W. Hauer, professor de Indologia em Tübingen, que lecionou sobre o *self*²⁰⁶ na mística indo-ariana. Durante uma conversa informal com o público, ele embarcou em uma apologia do cenário político na Alemanha. Martin Buber, que havia palestrado sobre um aspecto do judaísmo, salvou a situação transformando-a em uma discussão sobre Meister Eckhart. Hauer não foi convidado novamente.²⁰⁷

²⁰² (...) “Die *Eranos* bewegung will unser «westliches» Christenleben mit orientalischen okkulten Gedanken durchsetzen m.d. [mit der] Behauptung, es dadurch zu bereichern. Ich denke, wir haben mit den fremden Einflüsse aus den letzten 1936 Jahren genug zu kämpfen und sollten uns für weiteren Zuwachs bedanken.” (Junginger, 2010, p.41)

²⁰³ “O movimento da fé alemã” ou inglês *The German Faith Movement*. (Hauer, 1937)

²⁰⁴ (...) “freedom for all religious confessions within the State, so long as they do not imperil its existence or offend against the moral feeling of the race.” (Hauer et al, 1937, p.32)

²⁰⁵ Hakl, 2014, p.77.

²⁰⁶ [Itálico nosso. Manteremos a grafia original no inglês porque este conceito é importante neste trabalho, uma vez que, a partir de Jung passa a ser amplamente utilizado em *Eranos*.]

²⁰⁷ (...) “Olga Fröbe aimed to proscribe politics at *Eranos*, either in the lectures or in the ensuing discussions. At the 1934 conference, the rule was broken by J. W. Hauer, the professor of Indology at Tübingen, who lectured on the self in Indo-Aryan mysticism. During an informal exchange with the audience he embarked on an apologia for the political scene in Germany. Martin Buber, who had lectured on an aspect of Judaism,

Embora, o pensador alemão tenha sido excluído do grupo, dois anos após sua polêmica apresentação, no ano de 1936, Jung escreve um artigo igualmente polêmico intitulado *Wotan*,²⁰⁸ no qual apresenta uma certa simpatia pelo autor. Por outro lado, Jung descreve a sua perplexidade diante do fenômeno do totalitarismo, o qual “[...] superou em muito todas as tentativas teocráticas anteriores”.²⁰⁹ Seu espanto não decorre dos simples elementos político-militares de tal fenômeno mas o “[...] mais espantoso, porém, é que num país verdadeiramente culto, que se acreditava já bem distante da Idade Média, um antigo deus da tormenta e da embriaguez, *Wotan*, que durante muito tempo permanecera em repouso histórico, qual vulcão extinto, pudesse redespertar.”²¹⁰ O que estaria Jung a dizer com o redespertar de um deus germânico? Certamente que não se trata de algo literal, no sentido comum e antropomorfizado do termo “Deus”, mas em termos junguianos, de um *arquétipo*, como trataremos posteriormente, em (4.4).

Segundo Jung (1990), o Deus germânico teria irrompido da “floresta originária” (*Urwald*) do “inconsciente coletivo”²¹¹ do povo alemão através de uma figura política que o autor posteriormente diagnosticaria como um caso de “neurose histérica”, ou, mais precisamente, de uma *pseudologia phantastica*.²¹² Contudo, este deus germânico teria atacado uma frágil presa, e por todos os lados: O Cristianismo alemão. Este forte elemento cultural, segundo o autor suíço, se constituiria como um *contradiccio in adiecto*, e por isso, tais cristãos “[...] fariam bem melhor se passassem para o movimento da fé

saved the situation by turning it into a discussion of Meister Eckhart. Hauer was not invited again.” (Mcguire, 1982, p.26)

²⁰⁸ O ensaio teria sido inicialmente publicado em *Neue Schweizer Rundschau* (1936) e posteriormente em *Aufsatze Zur Zeitgeschichte* (1946). Curiosamente este ensaio parece ter sido excluído da edição das obras completas do autor publicado pela editora Vozes. Veja-se: (Jung, 2013)

²⁰⁹ Jung, 1990, §371.

²¹⁰ [Itálico nosso] (Jung, 1990, §373)

²¹¹ Jung, 1990, §474.

²¹² (...) “who was also a German and also ergriffen” (Jung, 1978, §397)

alemã de Hauer.”²¹³ Estamos a falar do ano de 1936, logo no início da eclosão do movimento totalitário alemão, cujo desfecho talvez não pudesse sequer ser imaginado.

Mas, nesse contexto, o que parece se apresentar como o elemento mais problemático é o conceito utilizado por Jung para descrever este grupo: “Estas são pessoas decentes e bem-intencionadas que, honestamente, admitem a sua *Ergriffenheit* e tentam chegar a uma resolução a partir desse fato novo e inegável.”²¹⁴ Esse “fato”, pressupõe um sujeito que é “*ergriffen*”²¹⁵ e “algo” que se apresenta como “*Ergreiffer*”.²¹⁶ Ora, quem seria o *Ergreiffer* do povo alemão segundo Hauer? Simplesmente “Deus”. Mas que Deus? Certamente, se não o mesmo, um Deus semelhante ao de Meister Eckhart (1260-1328) “[...] que também era um alemão e igualmente era um *ergriffen*.”²¹⁷ Contudo, tal fenômeno, já começava a se manifestar historicamente, ainda que sutilmente, a partir de “Nietzsche, Schuler, Stefan George e Klages” os quais já o “haviam pressentido”.²¹⁸

Steve Wasserstrom²¹⁹, talvez um dos primeiros comentadores de língua inglesa a tratar do Círculo de *Eranos* como um tema explícito, em sua obra *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (1999), logo após tratar da “Redescoberta da gnosi”²²⁰ aborda muito brevemente o conceito de *Ergriffenheit*, que, segundo o autor norte-americano, é “certamente” um termo que “[...] tem resumido

²¹³ (...) “would do better to join Hauer's «German Faith Movement»” (Jung, 1990, §397)

²¹⁴ (...) “These are decent and well-meaning people who honestly admit their *Ergriffenheit* and try to come to terms with this new and undeniable fact.” (Jung, 1978, §397)

²¹⁵ Jung, 1978, §397.

²¹⁶ Jung, 1978, §397.

²¹⁷ (...) “who was also a German and also *ergriffen*.” (Jung, 1978, §397)

²¹⁸ Jung, 1990, §371.

²¹⁹ Professor do Departamento de Religião e Estudos Judaicos do Reed College. Website institucional: <https://www.reed.edu/faculty-profiles/profiles/wasserstrom-steven.html>

²²⁰ (...) “Rediscovery of gnosis” (Wasserstrom, 1999, p.30)

a *atitude*²²¹ experiencial de *Eranos*".²²² De modo análogo, como abordaremos em (4.3.1), Gerardus van der Leeuw teria desenvolvido uma fenomenologia das *Religiões* a qual se exigia uma "participação no fenômeno", bem como Jung incentivou o desenvolvimento de uma *Weltanschauung* dentro deste grupo.

Não obstante, o conceito de *Ergriffenheit* ressurge na última conferência ministrada por Gershom Scholem – o especialista nos estudos judaicos de *Eranos* – intitulada *Identifizierung und Distanz: ein Rückblick*. (1979)²²³ Nesta conferência, Scholem teria expressado uma certa "dificuldade" supostamente comum a "todos os participantes de *Eranos*", a saber, em uma certa "[...] tensão entre a distância ao objeto e a identificação com que se deveria ter dele"²²⁴ mediante o encorajamento da idealizadora do grupo, Olga Fröbe Kapteyn (1881-1962), a saber, de que seus oradores se identificassem com o tema apresentado. Assim, "[...] ela chamou isso, na sua linguagem «*Ergriffenheit*».²²⁵

A estudiosa responsável²²⁶ pela edição brasileira da obra de Jung, de 1990,²²⁷ em que o ensaio *Wotan* é publicado, traduz *Ergriffenheit* por "possessão". Embora nos pareça uma alternativa aceitável preferimos manter o termo original. Independentemente do termo que se escolha para tal complexo conceito. Para todos os efeitos, Jung parece

²²¹ [Itálico nosso. Embora o autor não tenha se utilizado do termo *attitude* e sim *stance*, julgamos necessária a tradução de tal forma a apontarmos intencionalmente para uma possível relação deste conceito com o conceito junguiano de *Weltanschauung*, traduzido também como *atitude*.]

²²² (...) "to have summed up the *Eranos experiential stance*" (Wasserstrom, 1999, p.31)

²²³ Pode-se consultar a lista completa dos conferencistas e das conferências ministradas nesse grupo no website oficial da *Eranos Foudation*:

<http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

²²⁴ (...) "für alle *Eranos-Teilnehmer*" (...) "Spannung zwischen der Distanz zum Gegenstand und der Identifikation mit ihm sprechen sie müssen" (Wasserstrom, 1999, p.32) [Apresentamos a citação em alemão de Scholem, realizada por Wasserstrom porque infelizmente não obtivemos acesso ao material original]

²²⁵ (...) "Sie nannte das in ihrer Sprache "Ergriffenheit." (Wasserstrom, 1999, p.32)

²²⁶ Marcia Sá Cavalcante Schuback, docente no departamento de Filosofia do *University College of Södertörn*. Website institucional: <https://www.sh.se/english/sodertorn-university/contact/researchers/marcia-cavalcante>.

²²⁷ Jung, 1990.

demonstrar além de muita admiração pelo autor alemão que acabamos de mencionar, uma certa identificação, uma vez que:

Não se pode ler o livro de Hauer²²⁸ sem emoção, se o considerarmos o esforço trágico e realmente heroico de um estudioso sério que, sem saber como lhe sucedeu, foi violentamente convocado pela voz imperceptível do *Ergreiffer* e agora tenta com todas as suas forças e com todo o seu conhecimento e habilidade, construir uma ponte entre as forças obscuras da vida e o mundo brilhante das ideias históricas.²²⁹

Assim, o surgimento de uma polêmica entorno de um suposto antisemitismo em *Eranos* pareceria inevitável, tema que é apresentado por Robert Ellwood em sua obra: *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell* (1999). Em suma, nesta obra, o autor pretende “discutir um pouco mais abstratamente a filosofia política que parece emergir dos escritos publicados dos três sobre mitologia.”²³⁰

²²⁸ (...) “Deutsche Gottschau - Grundzüge eines deutschen Glaubens (Visão Alemã de Deus - Características de uma Fé Alemã).” (Jung, 1990, §398)

²²⁹ (...) “One cannot read Hauer's book without emotion, if one regards it as the tragic and really heroic effort of a conscientious scholar who, without knowing how it happened to him, was violently summoned by the inaudible voice of the *Ergreifer* and is now trying with all his might, and with all his knowledge and ability, to build a bridge between the dark forces of life and the shining world of historical ideas.” (Jung, 1978, 398)

²³⁰ (...) “to discuss somewhat more abstractly the political philosophy that seems to emerge from the published writings of the three on mythology” (Ellwood, 1999, p.8)

Por “três”, como o título deixa explícito, o autor se refere pontualmente a Carl Gustav Jung, Mircea Eliade e Joseph Campbell, três figuras que certamente obtiveram impacto decisivo nesse grupo. É possível imaginar as reações adversas acerca de tais afirmações de Jung, talvez até paradoxais, que, por um lado, apresentam um diagnóstico do totalitarismo, sobretudo o alemão, como algo patológico, e, por outro, pela admiração manifesta do autor pelo líder da fé alemã. Não obstante, segundo Hakl (2014), alguns estudiosos, como Wasserstrom (1999) e Ellwood (1999), passam a criticar os pensadores de *Eranos* devido a certas “[...] implicações políticas reais ou imaginárias dessas atitudes esotéricamente tingidas” que o primeiro “associou com visões de mundo fascistas ou fascistóides.”²³¹ No caso mais pontual de Ellwood (1999), a visão filosófico-política de *Eranos* se relaciona ao que ele chama de “política do mito”, um “papel profundamente pessoal e intrapsíquico do mito”²³², fundado em uma pretensa universalidade que acaba por conduzir a nada mais que um “individualismo paralelo”.²³³

Muito embora Jung tenha demonstrado uma notável simpatia por Hauer, o qual era membro do partido,²³⁴ em seu ensaio de 1936, “seus caminhos foram separados.”²³⁵ Aniela Jaffé (1903-1991), secretária e amiga do psicólogo, ainda teria escrito “[...] um ensaio muito citado sobre Jung e o Nacional-Socialismo, no qual ela o eximiu das acusações de antisemitismo.”²³⁶ Outro participante de *Eranos* que foi fortemente associado ao tema do *Gnosticismo* e à polêmica em torno da questão do totalitarismo foi Erich Hermann Wilhelm Vögelin²³⁷ (1901-1985). Em suma, a conexão de Voegelin com

²³¹ (...) “which he associated with fascist or fascistoid worldviews.” (Hakl, 2014, p.9)

²³² (...) “deeply personal, intra-psychic role for myth” (Ellwood, 1999, p.134)

²³³ (...) “parallel individualism”. (Ellwood, 1999, p.134)

²³⁴ Hakl, 2014, p.69.

²³⁵ McGuire, 1982, p.26.

²³⁶ (...) “a much-quoted essay on Jung and National Socialism, in which she exonerated him from accusations of anti-Semitism.” (Hakl, 2014, p.231) [O autor austríaco menciona muito brevemente o assunto, sem, contudo, explicar detalhes sobre tais acusações.]

²³⁷ A partir de agora iremos redigir o último nome do autor sem o *Umlaut*.

Eranos, segundo Hakl (2014)²³⁸, se inicia com a publicação de *Die politischen Religionen* (1938) que culminaria mais tarde em seus ensaios maduros: *Science, Politics and Gnosticism* (1959) e *Ersatz Religion* (1960).²³⁹ Como o título do último sugere, o pensador teria interpretado o *Nacional-Socialismo* como um fenômeno essencialmente religioso ou, em termos mais precisos, um *Ersatz Religion, ipsis litteris*: um substituto para a Religião. O pensador alemão – que participou somente uma vez nas conferências de *Eranos* – passa a incluir movimentos sociais, científicos e até mesmo políticos “[...] como o progressismo, o positivismo, o marxismo, a psicanálise, o comunismo, o fascismo e o *Nacional-Socialismo*” ao “movimento gnóstico”,²⁴⁰ o que nos parece consistir em um dos grandes exemplos de interpretações abusivas em torno do “Gnosticismo” na contemporaneidade. Neste sentido Hakl (2014) acusa Voegelin como o responsável, em um sentido negativo, pela divulgação do tema do *Gnosticismo*, pois, uma vez que sua concepção “gnóstica” “[...] se tornou muito influente, foi e continua sendo indiretamente responsável pela avaliação negativa de Eranos em certos círculos filosóficos e políticos.”²⁴¹ Posteriormente, a partir das contribuições de Karl Löwith, Henry-Charles Puech e Gilles Quispel em *Eranos*, Voegelin retratou-se e admitiu que “[...] ele de fato se utilizou incorretamente do termo *gnosis* e que, na verdade, [com este termo] ele queria se referir às ideias dos movimentos revolucionários milenares.”²⁴²

Embora o tema do totalitarismo seja digno de maior atenção, sobretudo nos estudos mais específicos de Filosofia Política, não poderíamos deixar de mencioná-los aqui, uma vez que foram eventos marcantes desencadeados no mesmo contexto de

²³⁸ Hakl, 2014, p.239.

²³⁹ Os dois últimos ensaios foram publicados juntamente em (Voegelin, 2012).

²⁴⁰ (...) “such movements as progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism, and national socialism.” (Voegelin, 1997, p.57)

²⁴¹ (...) “became very influential and was (and is) indirectly responsible for the negative assessment of *Eranos* in certain philosophical and political circles.” (Hakl, 2014, p.239)

²⁴² (...) “he had in fact been using the term *gnosis* incorrectly and had meant rather the ideas of the millenarian revolutionary movements.” (Hakl, 2014, p.240)

surgimento deste grupo de pesquisadores em Ascona e que, sem dúvida seria um tema digno de um estudo mais pormenorizado, sobretudo a partir da polêmica interpretação psicológica que Jung faz do caso a partir de seus conceitos de *Ergriffenheit* e de *Wotan*.

Finalmente, pode-se afirmar que, paralelamente a outros movimentos populares, políticos e filosóficos que surgem, o Círculo de *Eranos* parece se singularizar na medida que em adota uma certa neutralidade política e apresenta um renovado interesse pelo pensamento oriental, esotérico e gnóstico – de modo a compreender uma *sophia perennis* presente nas diversas vertentes etnológicas – ao mesmo tempo em que seus principais autores, como pretendemos tratar no próximo capítulo, parecem criticar o materialismo e o agnosticismo e apresentam um profundo interesse em atualizar-se frente às descobertas científicas e pesquisas compartilhadas neste grupo bem como parecem estar abertos ao diálogo com o pensamento contemporâneo e com a academia.

Assim, pretendemos agora apresentar certos elementos introdutórios para se compreender em que medida aquilo que poderíamos chamar de “o problema da gnosis” parece incidir diretamente na perspectiva filosófico-antropológica singular destes autores e pesquisadores.

3 O PROBLEMA DA *GNOSIS*

Neste terceiro capítulo procuraremos compreender o que poderíamos chamar de “o problema da *gnosis*” e como este acaba por ser absorvido e desenvolvido no Círculo de *Eranos*. Portanto, em um primeiro momento, (3.1) abordaremos esta problemática e seu rastro interpretativo desde a *Religionsgeschichtliche Schule* à abordagem filosófica singular deste grupo, a qual poderíamos chamar de *Religionswissenschaft*. Em um segundo momento, (3.2) trataremos de contrapor o “pensamento gnóstico” ao que poderia ser considerado como seu contrário: o “pensamento agnóstico” ou *Agnosticismo*. Em um terceiro momento (3.3), abordaremos brevemente o surgimento dos manuscritos de *Nag Hammadi*, bem como o primeiro de seus manuscritos, designado “*Codex Jung*”. A seguir, (3.4) trataremos do problema da *gnosis* a partir do colóquio realizado em Messina em 1966 e, finalmente (3.5), iremos propor a tese de uma distinção necessária entre uma concepção histórico-factual do *Gnosticismo* e uma concepção filosófica de *gnosis*, a partir dos contributos dos principais autores de *Eranos*.

3.1 O PROBLEMA DA *GNOSIS* E O CÍRCULO DE *ERANOS*

Para respondermos à pergunta, acerca da natureza do *Gnosticismo* e sua relação com o significado de *Eranos*, colocada anteriormente, é necessário apresentarmos uma exposição suficiente do que poderíamos chamar de “o problema da *gnosis*”. Muitos pensadores já escreveram sobre este tema ou este problema filosófico. No entanto, iremos buscar reformulá-lo resumidamente, de modo a apresentar em que consistiria tal problema, mediante uma breve contextualização temática a fim de entendermos como o tema da *gnosis* parece chegar até o Círculo de *Eranos*. Por isso, julgamos importante apresentar a distinção entre duas tradições filosóficas que trataram desta problemática:

A *Religionsgeschichtliche Schule* e o que ficou conhecido posteriormente no grupo de Ascona como *Religionswissenschaft*.

3.1.1 A *Religionsgeschichtliche Schule* e o problema da *gnosis*

Um dos registros acadêmicos mais notáveis acerca do problema da *gnosis* é a obra de Adolf Harnack (1851-1930), intitulada *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1888), assim como a obra posterior, de seu ex-aluno, Wilhelm Bousset (1865-1920), intitulada *Hauptprobleme der gnosis* (1907), cujo nome ficou associado a uma, talvez, das mais famosas escolas teológicas europeias que já se dedicaram ao tema do *Gnosticismo*: A *Religionsgeschichtliche Schule* ou a *Escola da História das Religiões*. Posteriormente, as pesquisas desses autores acabam por servir de base para a polêmica obra de Bousset intitulada *Kyrios Christos* (1970), cuja introdução da tradução para o inglês é realizada pelo teólogo da Universidade de Göttingen e orientador de Hans Jonas (1903-1993), a saber, Rudolf Bultmann (1884-1976). Algo que não se deve ignorar, neste contexto, é que, já na introdução, o pensador apresenta esta obra como “indispensável”²⁴³, e a qual indicava aos seus alunos neste mesmo critério axiológico, um indício da continuidade da preocupação filosófico-teológica desta problemática.

Em tais obras, os autores se debruçam sobre inúmeras questões acerca da natureza do Cristianismo que, sobretudo nos seus primeiros três séculos, se encontrava em uma situação frágil, diante de uma infinidade de vertentes de interpretações dos ensinamentos supostamente deixados por Jesus, conhecido como o “*Cristo*”, o “filho do homem” ou, em termos de Bousset o “*Kyrios Christos*” paulino.²⁴⁴ É importante notar que tais pesquisadores vinham de uma tradição teológico-exegética protestante, e, portanto,

²⁴³ Bousset, 1970, p.7.

²⁴⁴ (...) “*Κύριος Χριστός*” (Bousset, 1970, p.153)

sua preocupação fundamental era a interpretação evangélica, seja do velho quanto do novo testamento, bem como de compreender o culto escatológico atribuído à figura de Jesus ao longos dos séculos, em um contexto histórico complexo que, desde Gustav Droysen (1808-1884) vem sendo atribuído o título de “Helenismo”²⁴⁵.

Adolf von Harnack (1851), embora não pertencesse propriamente à escola da *Religionsgeschichtliche Schule* – que, como afirmamos anteriormente, foi uma das escolas que se dedicou consideravelmente ao tema do *Gnosticismo*, sobretudo na transição do século XIX para XX – a partir de suas investigações, define o *Gnosticismo* como a “[...] aguda secularização ou helenização do Cristianismo.”²⁴⁶ Este foi um dos autores mais conhecidos e citados da escola alemã, e sua tese *Gnóstica* irá permanecer como referência por um bom tempo, sendo superada somente a partir de Hans Jonas e pelos pensadores de *Eranos*, com sua abordagem filosófica singular. O pensador de Heidelberg, como vários pesquisadores posteriores, comprehende o Cristianismo a partir do fenômeno do helenismo, e, portanto, como um fenômeno essencialmente problemático, uma vez que:

A parte mais difícil da história do dogma é o seu início, não só porque contém os germes de todos os desenvolvimentos posteriores e, portanto, um erro de observação aqui põe em perigo a legitimidade de toda a apresentação posterior, mas também porque a seleção do material mais importante da história do cristianismo primitivo e da teologia bíblica é um problema grave.²⁴⁷

Estamos a falar do ano de 1894, cujos materiais sobre o *Gnosticismo* ainda eram muito escassos. Portanto, os estudiosos da época só tinham como referências os relatos

²⁴⁵ Jonas, 2001, p.12.

²⁴⁶ (...) “die acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums” (Harnack, 1888, p.190)

²⁴⁷ (...) “Der schwierigste Teil der Dogmengeschichte ist ihr Anfang, nicht nur weil in dem Anfang die Keine fur alle späteren Entwickelungen liegen, und daher ein Beobachtungsfehler beim Beginn die Richtigkeit der ganzen folgenden Darstellung bedroht, sondern auch desshalb, weil die Auswahl des wichtigsten Stoffs aus der Geschichte des Urchristenthums und der biblischen Theologie ein schweres Problem ist. (Harnack, 2010, p.v)

dos historiadores, como Flavio Josefo (38-100), os padres heresiólogos e alguns poucos manuscritos que haviam surgido até a época, como o *Codex Brucianus* (1769) e o famoso *Codex Askew* (1795), no qual continha o famoso texto *Gnóstico: Pistis Sophia*.²⁴⁸ Na obra supracitada, o teólogo alemão consegue identificar algumas características essenciais do que ele comprehende pelo fenômeno do *Gnosticismo*. Inicialmente, ele identifica que a “[...] A *gnosis* parte do grande problema deste mundo, mas se ocupa de um mundo superior, e não pretende ser uma filosofia exata, mas uma filosofia da *Religião*.²⁴⁹ O que diferenciaria os gnósticos dos “crentes” cristãos, fundados somente no *dogma*, é sua herança filosófica e mitológica do helenismo, que se resumiria em cinco aspectos principais:

- 1) A natureza suprema, indeterminada e infinita do ser divino primordial;
 - 2) A matéria como oposta ao Ser divino como fundamento do mal;
 - 3) A plenitude [*pleroma*] dos poderes divinos, concebidos em parte como forças, em parte como ideias reais, em parte como seres relativamente independentes, na forma de gradações que representam o desdobramento e a revelação da divindade, mas ao mesmo tempo, devem tornar possível a transição do superior para o inferior;
 - 4) O mundo sensível como uma mistura de matéria com centelhas divinas, que surgiu de uma descida deste último no primeiro, ou, do empreendimento perverso de um espírito subordinado, [*Demiurgo*] ou que é meramente tolerado pela divindade;
 - 5) A liberação dos elementos espirituais de sua união com a matéria, ou a separação do bem do mundo sensível através do conhecimento, ascetismo e a consagração mística
- (...) ²⁵⁰

²⁴⁸ Schmidt, 1978.

²⁴⁹ (...) “Die Gnosis geht von dem grossen Problem dieser Welt aus, aber sie bezieht sich auf eine höhere Welt und will nicht exacte Philosophie, sondern Religionsphilosophie sein.” (Harnack, 1888, p.195)

²⁵⁰ [Colchetes nosso.] (...) “1) die über alles Denken erhabene, bestimmungslose und unendliche Natur des göttlichen Urwesens, 2) die dem göttlichen Wesen entgegengesetzte Materie als Grund des Bösen, 3) die Fülle göttlicher Potenzen, die theils als Kräfte, theils als reale Ideen, theils als relativ selbständige Wesen gedacht, in der Form von Abstufungen die Entfaltung und Offenbarung der Gottheit darstellen, aber zugleich den Uebergang des Oberen in das Untere ermöglichen sollen, 4) die sinnliche Welt als eine Mischung der Materie mit göttlichen Funken, entstanden aus einem Herabsinken dieser in jene, resp. aus dem verwerflichen oder doch von der Gottheit bloss geduldeten Unternehmen eines

A tese “helenístico-gnóstica” de Harnack parece ter permanecido como inquestionada até Hans Jonas (1958),²⁵¹ que foi um dos pensadores pioneiros em julgá-la como insuficiente, de modo mais assertivo, a começar pelos próprios rótulos como “helenização” e “cristianismo”, pois o primeiro, “[...] trata o Gnosticismo como um fenômeno exclusivamente cristão enquanto pesquisas subsequentes estabeleceram seu alcance mais amplo.”²⁵² Entretanto, a formulação harnackiana, citada anteriormente, acerca dos aspectos supostamente essenciais do *Gnosticismo*, parecem ter sua continuidade na *Religionsgeschichtliche Schule*. Seus pesquisadores-teólogos, em sua maioria protestantes, começam a dar um passo decisivo, a saber, ao pesquisar acerca do fenômeno do *Gnosticismo* a partir de uma abordagem comparativa, isto é, tratando de compreender esse complexo fenômeno – entendido, a princípio, como exclusivamente “helênico-cristão” – confrontando-o com outras religiões. Assim, os primeiros germes de uma abordagem “arquetípica” da *gnosis* já estavam semeados. Segundo Henry-Charles Puech (1902-1986), um dos especialistas em *Gnosticismo* do Círculo de *Eranos*, esta escola apresentou importantes contribuições nos estudos ditos “gnósticos,” a saber:

[...] primeiramente, que certos sistemas Gnósticos denunciados pelos heresiólogos foram, na realidade, cristianizados apenas na superfície e em seu estrato mais recente, sendo que o seu núcleo original era puramente pagão; e segundo, que todas as Gnozes do período em questão, cristãs ou não, empregavam um corpo idêntico de figuras – imagens e temas míticos – cujas origens vão muito além do primeiro século de nossa era [...] ²⁵³

untergeordneten Geistes, 5) die Befreiung der geistigen Elemente aus ihrer Vereinigung mit der Materie oder die Ausscheidung des Guten aus der Welt der Sinnlichkeit durch Erkenntniss, Askese und heilige Weihen (...)" (Harnack, 1888, p.195)

²⁵¹ Trata-se da primeira publicação da obra *The Gnostic Religion*. Veja-se: (Jonas, 2001).

²⁵² (...)“It treats Gnosticism as a solely Christian phenomenon, whereas subsequent research has established its wider range.” (Jonas, 2001, p.36)

²⁵³ “(...) first, that certain Gnostic systems denounced by the heresiologists were actually Christianized only on the surface and in their most recent stratum, the original core being purely pagan; and second, that all the Gnozes of the period in question, Christian or not, employed an identical body of figures—images and mythical themes – whose origins go back far beyond the first century of our era (...)" (Eranos Yearbooks, 1958, p.55)

Não obstante, Hans Jonas parece ter sido, um dos primeiros pensadores contemporâneos a romper com a tradição meramente “evangélica” de interpretação do *Gnosticismo*, dialogando com o existencialismo. Como abordaremos posteriormente (3.4), ele foi um dos especialistas convidados para se apresentar do *Colóquio de Messina* (1966), ocorrido na cidade homônima italiana, que tinha, como objetivo principal, justamente, debater sobre “[...] a questão da origem (e da definição) do gnosticismo”.²⁵⁴ Como expõe Ugo Bianchi, o organizador do evento: “agora, este problema superou a alternativa entre a teoria “heresiológica” e aquela “*religionsgeschichtlich*” (...)”²⁵⁵ Os pesquisadores contemporâneos interessados na *gnosis* passam a ter novos recursos e materiais interpretativos desse complexo fenômeno, bem como um renovado interesse de diálogo com o pensamento corrente. Segundo o historiador romeno das Religiões, Ioan Petru Culianu (1950-1991), um dos maiores críticos do assunto e amigo de Mircea Eliade (1907-1986), poderia se elencar, resumidamente, algumas posições fundamentais assumidas em torno do problema da *gnosis*, sobretudo sob uma perspectiva de sua origem histórica:

- 1) A tese que se fundamenta na origem Egípcia e Babilônica do gnosticismo.
- 2) A posição acerca da fundamentação iraniana pré-cristã e não-cristã do gnosticismo.
- 3) Acerca de uma *gnosis* judaica, cuja maior difusão foi entre os séculos XIX e XX;
- 4) A rejeição de uma origem judaica da *gnosis* e a defesa de uma origem samaritana do gnosticismo [...]
- 5) A tese da origem greco-helenística da *gnosis*.²⁵⁶

²⁵⁴ (...) “*la questione delle origini (e della definizione) dello gnosticismo*” (Bianchi, 1970, p.v)

²⁵⁵ [Itálico nosso] (...) “*questa problematica abbia superato ormai l’alternativa tra la teoria ‘eresiologica’ e quella ‘religionsgeschichtlich’ (...)”* (Bianchi, 1970, p.v)

²⁵⁶ Culianu, 2006, p.32.

Segundo Culianu (2006), a primeira tese, nomeadamente a Egípcia ou Babilônica, é a de “menor importância” na estrutura geral do *Gnosticismo*.²⁵⁷ Por sua vez, a tese iraniana e pré-cristã tem seus principais defensores na *Religionsgeschichtliche Schule*, sobretudo a partir de Bousset e Richard Reitzenstein (1861-1931).²⁵⁸ O terceiro posicionamento, acerca da tese de uma *gnosis* judaica, Culianu não parece atribuir a algum pensador específico, mas, menciona Gershom Scholem em uma de suas obras mais famosas²⁵⁹ acerca de uma *gnosis* judaica. A tese de que o *Gnosticismo* provém de origem samaritana é atribuída, principalmente, a Hans Jonas, mediante a figura bíblica²⁶⁰ polêmica de Simão, o mago, ou, conhecido também como “Simão de Samaria”.²⁶¹ Por sua vez, a tese de origem helenística, que parece ter sido a mais difundida entre todas, foi, sobretudo, devido a Adolf Harnack.²⁶²

Fundamentado na crítica anterior de Culianu, Michael Williams (1996) busca desestruturar o *Gnosticismo* enquanto “categoria” uma vez que, segundo ele “[...] Não há nenhum verdadeiro consenso acerca da definição da categoria “gnosticismo,” entre os especialistas nas religiões do mundo greco-romano, muito embora não haja razão para que, categorias como tais, deveriam ser difíceis de se definir.”²⁶³ Segundo o historiador norte-americano, não há uma evidência concreta de escritos originalmente “gnósticos” uma vez que “[...] aparentemente não temos evidência direta de um único escritor assim chamado gnóstico utilizando a autodesignação *gnostikos!*”²⁶⁴ O autor parte do

²⁵⁷ Culianu, 2006, p.32.

²⁵⁸ Culianu, 2006, p.32.

²⁵⁹ Scholem, 1941. Dedicaremos um tópico inteiramente a tese *gnóstica* deste pensador em (3.5).

²⁶⁰ Atos 8:9-24.

²⁶¹ (...) “*Simon din Samaria*” (Culianu, 2006, p.35)

²⁶² Culianu, 2006, p.33.

²⁶³ “*There is no true consensus even among specialists in the religions of the Greco-Roman world on a definition of the category “gnosticism,” even though there is no reason why categories as such should be difficult to define.*” (Williams, 1996, p.4)

²⁶⁴ Itálico nosso. (...) “*apparently do not have direct evidence of a single so-called gnostic writer using the self-designation *gnostikos!**” (Williams, 1996, p.32)

pressuposto de que a falta dessa autodesignação deslegitima a realidade e utilidade deste conceito, seja de um ponto de vista histórico-factual – dos movimentos religiosos bem como dos documentos encontrados – quanto de um ponto de vista filosófico-narrativo, a saber, de uma *atitude* filosófico-religiosa fundada no *conhecimento* em oposição a simples fé ou dogma.

A tese de Williams não é modesta, pois, ao sugerir uma “categoria” substituta para o *Gnosticismo*, a saber, “demiurgia bíblica,”²⁶⁵ pretende “[...] emitir uma nova convocação de massa, e concentrar a atenção coletiva no desenvolvimento não apenas de um programa de reembalagem, mas de um modelo totalmente novo.”²⁶⁶ No entanto, se tomamos em conta a tese de Harnack (1921)²⁶⁷ retomada por Elaine Pagels (1989) de que o Cristianismo católico é construído como defesa contra a “heresia gnóstica” – porque surge como uma “apropriação” desta²⁶⁸ – e de que o dogma monoteísta é erigido ao mesmo tempo em que surge a necessidade de se estabelecer “um só bispo”,²⁶⁹ se a sugestão de Williams (1996) realmente fosse levada a cabo não deveríamos ter uma verdadeira inquisição terminológica, não somente contra os hereges mas também frente ao dogma do Cristianismo pensado enquanto uma unidade homogênea?

Como pretendemos defender posteriormente (3.5), embora nos pareça que o uso exacerbado do termo “Gnosticismo” pode ter aberto margem para inúmeras incompreensões, bem como da associação negativa de *Eranos* a visões totalitárias (2.6) – não cremos que seja sábia a atitude de simplesmente suprimi-lo. Ao contrário, sobretudo no caso específico do Círculo de *Eranos*, julgamos que é necessária uma

²⁶⁵ (...) “*biblical demiurgical*” (Williams, 1996, p.51)

²⁶⁶ (...) “*to issue a massive recall, and to focus collective attention on developing not merely a repackaging program but a new model altogether.* (Williams, 1996, p.266)

²⁶⁷ Trata-se da obra intitulada originalmente: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. publicada em Leipzig, em 1921. Entretanto, somente tivemos acesso a edição inglesa. Veja-se (Harnack, 1990)

²⁶⁸ Harnack, 1990, p. ix.

²⁶⁹ (...) “*one bishop*” (Pagels, 1989)

atitude interpretativa singular, a partir de uma distinção essencial entre uma definição meramente histórica do *Gnosticismo* e uma concepção filosófico-narrativa de *gnosis* característica deste grupo, de caráter “arquetípico” e comparativo.

3.1.2 O surgimento da *Religionswissenschaft*

Como buscamos apresentar anteriormente (1.2), a partir do ano de 1933 passam a se reunir em Ascona um grupo de pensadores dispostos a tratar, sob uma abordagem muito singular, os mais diversos temas filosóficos. Não estando ainda muito claro o sentido essencial desse grupo, senão que se apresentava inicialmente como uma espécie de *synposion* filosófico, um lugar de encontro entre o Ocidente e o Oriente – muito menos se tinha delimitado os temas específicos dos seus encontros – como pretendemos defender nesse trabalho, as evidências apontavam para um sentido de conjugação entre perspectivas disciplinares muito diversas num modo de saber superlativo, uma *gnosis*, que possibilitasse superar o reducionismo positivista, historicista, bem como, de modo geral, a fragmentação contemporânea dos saberes, proporcionando uma renovada consideração da história, do tempo, significado e valor do humano. O interesse de diálogo com o esoterismo, a mitologia, o *Gnosticismo*, com a *mística* etc., prolongava a atenção e os métodos de uma disciplina intelectual que estava a surgir e que, de alguma forma buscava compreender o *homo religiosus*, sem, contudo, se reduzir a uma abordagem “*religionsgeschichtlich*,” parafraseando Bianchi (1970).

Esta nova disciplina ou abordagem filosófica passou a ser conhecida pelo termo: *Religionswissenschaft*. Analisando livremente esse termo, parece se tratar de um caso de difícil tradução, pois sua raiz etimológica aponta para uma sabedoria (*wissen*), fundada em uma certa convicção, mediante uma possível analogia com o termo *Gewissheit*, mas, que aponta para um *conhecimento* ou uma “ciência,” (*wissenschaft*)

não limitada a um aspecto meramente técnico. No entanto, como seu objeto de estudo é a *Religião*, parece se apresentar de antemão uma certa dificuldade quanto à sua natureza “gnosiológica”: Como compreender a experiência religiosa? Que classe de “conhecimento” ou “ciência” estaríamos a nos referir? A *Religião* não seria objeto exclusivo da fé?

Acerca do surgimento histórico dessa disciplina tão singular, Mircea Eliade, um dos membros do comitê guardião de *Eranos* (1.3) e considerado “[...] um dos estudiosos da religião mais influentes do século XX”,²⁷⁰ remete-se, como um evento marcante, ao primeiro Congresso Internacional das “ciências das religiões” realizado em Estocolmo em 1897, seguido pelo evento parisiense intitulado: *Congrès d'Histoire des Religions* (1900), bem como ao surgimento de várias revistas sobre o assunto. Contudo, o pensador romeno atribui, propriamente, a definição de *Religionswissenschaft* – compreendida enquanto “ciência das religiões” ou “ciência comparada das religiões” – a Max Müller, em sua obra *Chips from a German Workshop* (1867)²⁷¹ sendo que sua primeira formulação enquanto cátedra universitária teria sido instituída em Genebra, em 1873, seguida por países como Holanda (1876), Paris (1879), no *College de France*, seguido por Bruxelas (1884), pela *École des Hautes Études* da Sorbonne (1885) e, por fim, pela Alemanha, em Berlim (1910).

²⁷⁰ (...) “one of the most influential scholars of religion of the 20th century” (Encyclopædia Britannica, 2023) Retrieved from: <https://www.britannica.com/biography/Mircea-Eliade>

²⁷¹ Eliade, 2016, p.11.

Hans Thomas Hakl (2014) ainda nos permite ter uma referência muito precisa a esse respeito, a partir de Mircea Eliade, em seu ensaio *Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft* (1968), publicado no polêmico jornal *Antaios*:²⁷²

O estudo da *Religião* [Religionswissenschaft] não é somente uma disciplina histórica como, por exemplo, arqueologia ou numismática. É *Gesamthermeneutik* (próximo a uma abordagem hermenêutica abrangente ou total; uma ênfase original). Sua missão é decifrar e interpretar cada forma do encontro do humano com o divino, da pré-história aos dias atuais. Sem modéstia alguma, ou talvez de uma ansiedade excessiva, os pesquisadores em *Religião* demonstram-se tímidos em apresentar os resultados de suas pesquisas à luz de sua própria cultura.²⁷³

Essa formulação eliadiana parece corroborar com a afirmação anterior (1.1) de Alberto (2013) acerca de uma “concepção hermenêutica singular”, ou seja, análoga à ideia de um novo humanismo no Círculo de *Eranos*. Como pretendemos tratar posteriormente (4.3), essa nova “hermenêutica do encontro” é inspirada fortemente por uma fenomenologia das *Religiões* muito singular, atribuída inicialmente a Gerardus van de Leeuw, que obteve influência mais evidente em Mircea Eliade.

Por outro lado, segundo referências de Steve Wasserstrom (1999) – talvez um dos primeiros comentadores a tentar documentar filosoficamente os pensadores do Círculo de *Eranos* como um tema principal – no ano de 1968, Gershom Scholem teria realizado uma conferência de abertura em um evento sobre *História das Religiões* em Jerusalém e, quando questionado acerca da natureza de uma fenomenologia da *Religião*, teria afirmado que “[...] enquanto *Religionswissenschaftler*, para se utilizar de

²⁷² Trata-se, segundo Hans Thomas Hakl de uma revista “esotérica” criada por Mircea Eliade e Ernst Jünger. Veja-se: (Hakl, 2014, p.126)

²⁷³ [Acréscimo em colchetes e itálico nosso.] “The study of religion is not just a historical discipline like, for example, archaeology or numismatics. It is a *Gesamthermeneutik* (roughly, a total or all-embracing hermeneutic approach; original emphasis). Its mission is to decipher and interpret every form of human encounter with the holy, from prehistory to the present day. Out of modesty, or perhaps out of excessive anxiety, scholars of religion shy away from placing the results of their researches in their proper cultural light.” (Hakl, 2014, p.185)

um termo comumente aceito, se pratica a grande virtude da reserva de julgamento”,²⁷⁴ no entanto,

[...] entrando na esfera da pesquisa acadêmica acerca dos fenômenos da *Religião*, todos nós concordamos que as declarações sobre verdades últimas ou o valor de um dado sistema ou séries de fatos não são do nosso interesse. A tentativa de descrever ou compreender os fenômenos da *Religião* pode ser uma coisa muito modesta comparada às aspirações ambíguas daqueles que afirmam ter uma mensagem, seja como teólogos ou como testemunhas da Verdade.²⁷⁵

A partir do que apresentamos até aqui, bem como das inúmeras referências que se pode encontrar dos pensadores do *Eranos* acerca de sua concepção de *Religionswissenschaft* – as quais tornariam nosso trabalho ainda mais extenso – seja qual for a forma com que traduzimos esse termo, é possível concluir que se tratava de uma tentativa de reorganizar um estudo mediante uma disciplina intelectual, de certa forma florescente, em um contexto histórico conturbado – isto é, no período entre guerras – e que propunha uma espécie de síntese entre uma *História Comparada das Religiões* e uma *atitude* alegadamente fenomenológica e hermenêutica ou interpretativa, contudo, sem se vincular estritamente a nenhuma outra vertente ou doutrina filosófica qualquer, seja a historicista, a fenomenológica ou hermenêutica.

Logo, os pensadores de *Eranos*, embora tivessem uma grande preocupação de se fundamentar e compreender historicamente o *homo religiosus*, não nos parecem tratar da origem material-histórica do *Gnosticismo* como uma condição *sine qua non* para se compreender esse fenômeno, senão, que buscavam compreender os elementos

²⁷⁴ (...) “as Religionswissenschaftler, to use the commonly accepted term, they practise the great virtue of reserving their judgment.” (Wasserstrom, 1999, p.26)

²⁷⁵ (...) “entering the sphere of scholarly research in the phenomena of religion, we all agree that statements regarding ultimate truths or the value of a given system or series of facts are not of our concern. Trying to describe or to understand the phenomena of religion may be a very modest thing compared to the ambiguous aspirations of those who claim to have a message, be it as theologians or as witnesses to the Truth.” (Wasserstrom, 1999, p.26)

arquetípicos ou analogáveis contidos nessa *Weltanschauung* que se manifestou e, supostamente, continuava a se manifestar em seu próprio tempo. Trata-se de uma visão filosófica semelhante ao perenialismo francês: existe um *conhecimento* ou uma sabedoria (Sophia) perene e universal ao longo da *História das Religiões*, e esse *conhecimento* pode ser compreendido, em termos junguianos, mediante as *imagens arquetípicas* que se prefiguram nestes grupos, desde os tempos mais remotos.

Como iremos apresentar posteriormente (4.2.2), Joseph Campbell irá encontrar esta estrutura arquetípica na Mitologia. Mircea Eliade de forma semelhante, irá desenvolver um *Mito do Eterno Retorno*, sob uma visão cíclica do tempo, e, mediante uma abordagem histórica e fenomenológica, fundada em Gerardus van der Leeuw, realizará uma análise das diversas formas de manifestação do *sagrado* e do *numinoso*, conceitos cunhados por Rudolf Otto, encontrando nessas concepções antigas uma visão cosmológica (espaço-temporal) heterogênea e multidimensional.

3.2 ACERCA DO PENSAMENTO GNÓSTICO E AGNÓSTICO

Pretendemos, neste momento, realizar uma reflexão filosófica a partir da confrontação entre o que poderíamos chamar de o “pensamento gnóstico” e o que seria a sua antítese lógica: o “pensamento agnóstico” ou simplesmente o “agnosticismo”.²⁷⁶ Embora reconheçamos que, de um ponto de vista histórico o *Gnosticismo* não possa ser considerado um ponto pacífico, ao menos até o ano de 1966,²⁷⁷ senão um problema filosófico complexo – o qual, como acabamos de expor, poderíamos nomear como o “problema da *gnosis*” – partimos da premissa de que, de um ponto de vista etimológico, ambos os conceitos estão correlacionados, uma vez que são contrários, e, portanto, mediante a confrontação de seu sentido filosófico se poderia esclarecer a ambos. O motivo principal dessa distinção consiste em nossa busca de compreender o posicionamento filosófico de alguns dos principais pensadores de *Eranos* que, ao mesmo tempo em que dedicam uma grande atenção para se compreender o “pensamento gnóstico” enquanto um complexo fenômeno histórico, filosófico ou cultural, também apresentam críticas ao *agnosticismo*.

3.2.1 *Gnosticismo* versus *Agnosticismo*

Sob um ponto de vista estritamente histórico, Henry-Charles Puech, pesquisador de *Eranos* especialista em *Gnosticismo*, entendia por esse termo “[...] um movimento herético – portanto, um movimento posterior e interior ao cristianismo – ativo,

²⁷⁶ Teremos o cuidado de redigir estes conceitos de forma distinta. Quando se tratar de um uso histórico preciso nos utilizaremos de inicial maiúscula, como no caso específico do *Gnosticismo*. Quando for o caso de um sentido filosófico mais amplo usaremos inicial minúscula, ambos em itálico.

²⁷⁷ Como pretendemos apresentar em (3.4) é a tese de Bianchi (1970) de que no *Colóquio de Messina* houve um consenso entre os aspectos essenciais do *Gnosticismo*.

principalmente no segundo século,”²⁷⁸ cujos principais representantes são os nomes já conhecidos como “[...] Basilides, Valentino, Marcião, talvez também Bardesanes, que eram considerados mais ou menos como os sucessores de Simão, o Mago e Saturnino de Antioquia,”²⁷⁹ e de grupos conhecidos como “Ophitas ou Naasenos, “Gnósticos” em senso estrito, Sethianos, Arcônticos, Audianos etc.” Nesse sentido, tendo-se em conta a influência de seus principais representantes se poderia contabilizar os grupos dos “Basilidianos, Valentinianos, Marcionitas e Bardesanitas”.²⁸⁰ Nota-se, pela definição do estudioso, que tal movimento, ao mesmo tempo, é amplo, a partir das variações de vertentes ditas gnósticas, e restrito, sob uma perspectiva histórica, cujo momento de maior expressividade teria sido o segundo século da Era Comum. Como pretendemos tratar mais adiante (3.4; 3.5), houve uma série de discussões em torno da definição de *Gnosticismo* e de seus elementos essenciais dos quais poderíamos enfatizar o conhecimento (*gnosis*) como um elemento soteriológico.

A *gnosis* e *Gnosticismo* tratados pelos primeiros padres da igreja como heresias, na contemporaneidade são sistematicamente excluídos do catecismo Católico²⁸¹ mas, ironicamente, seu contrário, o *agnosticismo* é utilizado para expressar uma *atitude* filosófica indiferente: “[...] uma fuga perante a questão última da existência e uma preguiça da consciência moral.”²⁸² Embora se admita, nessa perspectiva teológica contemporânea “uma certa busca por Deus,” o *agnosticismo*, em última instância,

²⁷⁸ (...) “a heretical movement - hence a movement posterior and interior to Christianity—particularly active in the second century.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.53)

²⁷⁹ (...) “Basilides, Valentinus, Marcion, perhaps also Bardesanes, who were regarded more or less as the successors of Simon Magus and Saturnilus of Antioch” (Eranos Yearbooks, 1958, p.53)

²⁸⁰ (...) “Ophites or Naassenes, “Gnostics” in the strict sense, Sethians, Archontics, Audians—and it goes without saying, Basilidian, Valentinians, Marcionites, and Bardesanites.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.54)

²⁸¹ Nos referimos ao *Catecismo da Igreja Católica* (CIC). Retrieved from:
https://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm

²⁸² CIC, §2128.

“equivale a um ateísmo prático”.²⁸³ Isso significa que, embora na doutrina Católica ainda não se tenha espaço para o pensamento *gnóstico*, por outro lado, o termo “*agnosticismo*” é expresso de modo a significar uma *atitude* filosófico-científica equiparável ao ateísmo e, ironicamente, útil para combatê-lo. O que nos importa aqui é referir que, ao longo da história, vários pesquisadores se debruçaram na catalogação destas inúmeras vertentes ditas gnósticas, e identificar as características essenciais do pensamento gnóstico. No entanto, inicialmente, o que se sabia sobre os gnósticos tinha como fonte principal os relatos de seus opositores, os padres da igreja. Somente muitos séculos depois é que, a partir dos documentos que iam surgindo quase que misteriosamente, surgia também a possibilidade de se ouvir os gnósticos por eles mesmos.

Na medida em que tais documentos²⁸⁴ passam a ser traduzidos e publicados, sobretudo a partir de 1785, a leitura e a interpretação destes causou um impacto, ainda mais em certos grupos de estudiosos protestantes, como buscamos apresentar anteriormente (3.1.1), na forma com que o Cristianismo passa a ser reinterpretado, e, por consequência, trazendo consigo a necessidade de se compreender em que consistia o “pensamento gnóstico” ou o *Gnosticismo* e suas implicações para o pensamento contemporâneo.

Em contraposição a esse fenômeno complexo que surgia, de renovado interesse pelo pensamento gnóstico, certos autores contemporâneos, que, embora não detivessem nenhuma relação direta com o Círculo de *Eranos*, passam a expressar um ponto de vista filosófico-científico “neutro” ou “indiferente,” que não se adequava ao teísmo nem ao ateísmo: o que ficou conhecido desde então como *agnosticismo*.²⁸⁵

²⁸³ CIC, §2128.

²⁸⁴ Nos referimos aos manuscritos e códices que surgiram a partir de 1785, ou seja, o *Codex Askew*, o *Codex Jung*, os *Manuscritos de Nag Hammadi* etc.

²⁸⁵ Citamos abaixo três exemplos contemporâneos do uso do termo agnosticismo. Primeiramente, o *Oxford English Dictionary* apresenta a seguinte definição de *agnosticismo*: *The doctrine or tenets of agnostics with regard to the existence of anything beyond and behind material phenomena or to knowledge of a First Cause or God; relating to the belief that the existence of anything beyond and behind material*

O termo *agnosticismo* teria sido “[...] criado pelo naturalista inglês Thomas Huxley, em 1869, para indicar a atitude de quem se recusa a admitir soluções para os problemas que não podem ser tratados com os métodos da ciência positiva, sobretudo os problemas metafísicos e religiosos.”²⁸⁶ De modo geral, poderia se entender que se trataria de uma posição filosófica neutra ou até mesmo indiferente, pois, afinal, poderíamos chamar de posicionamento uma atitude filosófica que não afirma nem nega algo?²⁸⁷

Embora, ainda não tenhamos realizado uma pesquisa específica sobre este assunto, a saber, o *agnosticismo*, não podemos afirmar que há um reconhecimento acadêmico generalizado do *agnosticismo* como uma firme e válida posição filosófica devido a sua suposta neutralidade. No entanto, nossa hipótese a respeito é a de que o *agnosticismo*, compreendido enquanto um posicionamento filosófico consciente ou voluntário surge como um constructo contemporâneo, como uma reação ao *Gnosticismo* ou ao pensamento gnóstico.²⁸⁸ Isso nos leva a formular – ainda que para fins

phenomena is unknown and (as far as can be judged) unknowable. Veja-se: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=agnosticism>. [A mesma definição é citada também a partir do link: <https://libguides.evergreen.edu/c.php?g=794864&p=8941383>]

Por sua vez, Robin Le Poidevin, professor de Metafísica e Filosofia da Religião na Universidade de Leeds, Reino Unido, em sua obra *Agnosticism: A very short introduction* (2010) Se questiona: Onde estaria o agnosticismo no espectro de crenças sobre Deus? O autor comprehende por esse conceito “[...] a posição de «não saber» acerca da existência de Deus, e, portanto, é um compromisso entre o teísmo e o ateísmo, um titubear entre ambos.” (Poidevin, 2010, p.8) Entretanto, o autor questiona a validade desse suposto posicionamento filosófico acerca da existência de Deus, uma vez que, ao contrário do teísmo e do ateísmo, que apresentam uma resposta afirmativa e negativa para esta questão, o fato de que o agnóstico responda “não sei” “[...] é a admissão de que não se tem uma resposta.” (Poidevin, 2010, p.8) Por outro lado, trata-se de um “comentário ou uma atitude em relação ao debate entre teístas e ateus.” [Itálico nosso] (Poidevin, 2010, p.8).

Por sua vez Bertrand Russell (1872-1970), em um artigo publicado na revista *Look*, em novembro de 1953 (Russell, 2002) define o agnóstico como “um homem que pensa que é impossível conhecer a verdade em assuntos como Deus e uma vida futura às quais a religião Cristã e outras religiões se referem.” (Russell, 2002, p.41) Bertrand Russell, talvez um pouco mais otimista quanto a este assunto, afirma que a atitude agnóstica pode ser vista como análoga a que um “filósofo cuidadoso teria para com os deuses da Grécia antiga” (Russell, 2002, p.41), a saber, “[...] O agnóstico suspende o juízo, dizendo que não há motivos suficientes para afirmar ou negar.” (Russell, 2002, p.42) O filósofo britânico passa a se identificar como agnóstico e, provavelmente, devido a sua influência filosófica ajudou a disseminar o uso desse termo.

²⁸⁶ Abbagnano, 2007, p.22.

²⁸⁷ Le Poidevin, 2010.

²⁸⁸ Por fugir muito do escopo deste trabalho esta afirmação apenas permanece como uma hipótese que pode ser testada em trabalhos posteriores.

argumentativos específicos de nosso trabalho – que o *agnosticismo* pode ser pensado como uma *atitude* intermediária entre a afirmação e a negação da existência de Deus ou “entidades metafísicas”, e que, portanto, o *agnóstico* ao se abster de afirmar a possibilidade de *conhecimento* ou prova argumentativa de Deus etc., opõe-se ao *gnóstico*, que coloca sua ênfase afirmativa no *conhecimento*, seja sob seus aspectos: cosmológico, pneumatológico, soteriológico, escatológico.

Retornando, ainda, ao conceito de *Gnosticismo*, Lindsay Jones, em seu *Encyclopedia of Religion* (2005), uma segunda edição ampliada de uma versão anterior, editada por Mircea Eliade,²⁸⁹ afirma que:

O termo tem sido há muito tempo utilizado nas religiões comparadas para indicar uma corrente da antiguidade que enfatizava a consciência dos mistérios divinos. Acreditava-se que este poderia ser obtido pela experiência direta da revelação ou pela iniciação nos segredos, nas tradições esotéricas de tais revelações.²⁹⁰

Como abordaremos mais adiante,²⁹¹ a partir de Carl G. Jung, Gershom Scholem e Henry Corbin, ao longo da história sempre houve uma grande tensão entre as tradições religiosas ortodoxas e populares e as vertentes “esotéricas,” com enfoque na experiência mística direta, sobretudo no *Gnosticismo*, na alquimia, no judaísmo e no islamismo. O que pretendemos enfatizar acerca deste tópico é que há um renovado interesse na intelectualidade do século XX em se compreender filosoficamente o que seria um conhecimento comum entre as vertentes referenciadas como “esotéricas” ou “gnósticas”, ou seja, uma *gnosis*, mediante um estudo comparado das *Religiões*. Estes pensadores ao mesmo tempo em que se utilizam do termo “gnosis” para expressar essa classe de

²⁸⁹ Veja-se (Hakl, 2014, p.399)

²⁹⁰ “The term has long been used in comparative religion to indicate a current of antiquity that stressed awareness of the divine mysteries. This was held to be obtained either by direct experience of a revelation or by initiation into the secret, esoteric tradition of such revelations.” (Jones, 2005, p.3507)

²⁹¹ Mas pontualmente em: 4.4, 4.5 e 4.6.

conhecimento ou *sabedoria* vinculadas à experiência religiosa, passam a criticar o materialismo e o *agnosticismo* e é sobre este último aspecto que trataremos agora.

3.2.2 A crítica ao *agnosticismo*.

Henry Corbin, um dos mais famosos iranólogos europeus já conhecidos, oito anos antes da publicação de uma de suas obras mais conhecidas, intitulada originalmente *Terre celeste et corps de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite*,²⁹² na parte introdutória de um artigo publicado nos anuários de *Eranos* referente ao encontro realizado no ano anterior, intitulado: *Mensch und Zeit* (1951),²⁹³ ao propor uma reflexão sobre o sentido de *Eranos*, faz uma analogia com os *gnósticos*, apresentados, ali, não somente como uma referência histórica no contexto das religiões, mas como um *factum* e condição *sine qua non* para a compreensão do sentido profundo deste grupo de pensadores. Assim, segundo Corbin (1958), apesar da tentativa de um hipotético historiador futuro em mapear epistemologicamente esse complexo fenômeno intelectual de Ascona

(...) ele não decifraria que o real problema teria sido o de descobrir não o que explica *Eranos*, mas o que *Eranos* ex-plica em virtude do que im-plica: por exemplo, a ideia de uma verdadeira comunidade, reunindo palestrantes e ouvintes, uma comunidade tão paradoxal que não exibe nenhuma das características que preocupam a estatística e a sociologia.²⁹⁴

Quais seriam as correntes e influências de *Eranos*? Qual seria seu significado derradeiro ou sua “razão seminal”? Responde o pensador: “Pela mesma razão, por

²⁹² Corbin, 1989.

²⁹³ Veja-se: *Eranos Yearbook* (1958).

²⁹⁴ (...) “But he will not have divined that the real problem would have been to discover not what explains *Eranos*, but what *Eranos* ex-plains by virtue of what it im-plies: for example, the idea of a true community, bringing together speakers and listeners, a community so paradoxical that it displays none of the characteristics that are of concern to statistics and sociology.” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.xiii)

exemplo, que a primeira e última explicação sobre as várias famílias gnósticas referidas neste livro são os *gnósticos por si mesmos*.”²⁹⁵ Ora, teria algum sentido tal provocação filosófica se o pensamento gnóstico não fosse um elemento interno e importante para a compreensão do significado deste grupo?

Por outro lado, na obra supracitada do autor, o leitor se depara com a intrigante afirmação de que “[...] Foi com a perda da *imaginatio vera* e do *mundus imaginalis* que surgiram o niilismo e o *agnosticismo*”.²⁹⁶ Nesse contexto, o *guardião de Eranos* realiza uma crítica aos teólogos contemporâneos que, munidos de um pretenso “realismo”, acabam por realizar certas “concessões necessárias” de modo a “adaptar-se aos tempos”.²⁹⁷

Mas, na verdade, houve uma grande destruição de esperanças no Ocidente, e não há como dizer onde isso terminará. Seu sintoma mais alarmante é o *agnosticismo* pio que está paralisando magníficas mentes e inspirando nelas um terror de pânico diante de tudo o que cheire a “gnosis”.²⁹⁸

O autor faz uma breve menção aos “teólogos contemporâneos”²⁹⁹, como uma possível referência indireta às interpretações teológicas de cunho protestante, tanto da *Religionsgeschichtliche Schule*, bem como do projeto de desmitologização³⁰⁰ de Rudolf Bultmann que, dentre outras coisas pretendia apresentar uma interpretação evangélica compatível com uma “visão de mundo moderna”³⁰¹ e a partir do diálogo com o existencialismo heideggeriano. Para o pensador francês não temos mais a capacidade

²⁹⁵ “For the same reason, for example, that the first and last explanation of the various gnostic families referred to in the present book is those gnostics themselves.” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.xiv)

²⁹⁶ (...) “With the loss of the *imaginatio vera* and of the *mundus imaginalis* nihilism and agnosticism begin.” (Corbin, 1989, p.xii)

²⁹⁷ Corbin, 1989.

²⁹⁸ “For in truth there has been a great destruction of hopes in the West, and there is no telling where this will end. Its most alarming symptom is the pious agnosticism that is paralyzing excellent minds and inspiring in them a panic terror before everything with the suspect aroma of “gnosis.” (Corbin, 1989, p.xxii)

²⁹⁹ (...) “contemporary theologians” (Corbin, 1989, p.xxii)

³⁰⁰ Voltaremos a este conceito posteriormente, mais pontualmente em (3.2).

³⁰¹ (...) “modern world-view” (Bultmann, 1958, p.35)

de interpretar corretamente os textos sagrados, seja da Bíblia cristã, do *Koran* etc., porque, de certo modo, nós estamos “cegos e surdos” para captar o “sentido espiritual”³⁰² por trás destes textos e que há um verdadeiro “continente perdido”, que jamais poderá ser encontrado geograficamente. Por outro lado, os antigos místicos e profetas, eram capazes de descrever suas experiências teofânicas mediante supostas visões de anjos, cujo exemplo judaico-cristão mais famoso, talvez seja o de Moisés e o anjo na sarça ardente.³⁰³ Para o autor, esse “sentido espiritual” só pode ser resgatado mediante uma “hermenêutica de símbolos”, mencionada anteriormente e fundada em uma “imaginação ativa”,³⁰⁴ termo que parece se remeter, ao método psicológico desenvolvido por Jung (4.4).

Carl Gustav Jung, o *spiritus rector* de *Eranos*, em uma de suas obras mais controversas: *Antwort auf Hiob* (1963)³⁰⁵ dedica um tópico a este assunto adotando um posicionamento semelhante ao de Henry Corbin. Remetendo-se ao livro do *Apocalipse* do evangelista João, o pensador desenvolve uma reflexão acerca das diversas *atitudes* humanas diante de certos “objetos numinosos”.³⁰⁶ De um lado apresenta o teísmo ou a crença em Deus, e o *iluminismo* e *agnosticismo*³⁰⁷ de outro. Inicialmente, o que inquieta sobremaneira o autor é o “aspecto duplo de Deus”,³⁰⁸ mediante o contraste das figuras antagônicas entre o *Cristo* e o *Anticristo*, bem como da figura terrível de *Lucifer*, descrito como “[...] Um mar da graça que se encontra com um lago de fogo resplandecente e a

³⁰² Corbin, 1989, p.53.

³⁰³ Ex 1:2.

³⁰⁴ (...) “active *Imagination*” (Corbin, 1989, p.11)

³⁰⁵ (Jung, 1967) Inicialmente o texto teria sido publicado sob o título *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*.

³⁰⁶ (...) “*numinosen Gegenständen*” (Jung, 1967, p.103)

³⁰⁷ Os termos originais utilizados pelo autor são respectivamente: “*Aufklärung*” e “*Agnostizismus*.” (Jung, 1967, p.103)

³⁰⁸ (...) “*Doppelaspekt Gottes*” (Jung, 1967, p.103)

luz do amor que paira sobre uma brasa escura.”³⁰⁹ Esse caráter *numinoso* e “enantiodrômico”³¹⁰ tanto do “gênio da humanidade”³¹¹ quanto de Deus – ou seja, de que ele pode ser amado e ao mesmo tempo deve ser temido³¹² – mostra-se como uma característica essencial da experiência religiosa. No entanto, não é só isso que inquieta o autor, mas a negligência e a indiferença de muitas pessoas diante da complexidade e importância de tais fenômenos. Cito Jung:

É alarmante o quanto pouco se verifica o contato com objetos numinosos e quanto árduo é esse confronto uma vez que se atreva a fazê-lo. A numinosidade do objeto dificulta o raciocínio sobre ele, pois é a afetividade que está sempre em questão. O sujeito está envolvido *pro et contra* de modo que, a “objetividade absoluta” é ainda mais difícil de se alcançar nesse caso do que em quaisquer outros.³¹³

Diante de fenômenos *numinosos* o humano é confrontado com elementos psíquicos que condicionam suas *atitudes* perante a interpretação de tais objetos ou dos enunciados que se referem a estes, sejam eles físicos ou “metafísicos.” Assim, por um lado, “[...] Quando alguém tem concepções religiosas positivas, ou seja, se simplesmente «acredita», então, para ele, a sensação de dúvida pode ser muito desagradável e temível. Por esta razão, se prefere a fuga da análise do objeto de crença.”³¹⁴ No entanto, “[...] Quando alguém não tem intuições religiosas, também não quer admitir o seu sentimento de déficit, mas ainda se gaba de sua *iluminação*, ou, ao menos, de seu nobre

³⁰⁹ (...) “ein Meer der Gnade stößt an einen glühenden Feuersee, und das Licht der Liebe überstrahlt eine dunkle Glut” (Jung, 1967, p.102)

³¹⁰ Trataremos destes conceitos posteriormente, respectivamente em (4.2.3) e (4.4.2).

³¹¹ (...) “Genius der Menschheit” (Jung, 1967, p.103)

³¹² (...) “man kann Gott lieben und muß ihn fürchten.” (Jung, 1967, p.102)

³¹³ [Itálico nosso]. “Es ist überhaupt erstaunlich, wie wenig man sich mit numinosen Gegenständen auseinandersetzt und wie mühsam die Auseinandersetzung ist, wenn man sich einmal daran wagt. Die Numinosität des Gegenstandes erschwert dessen denkerische Behandlung, indem die Affektivität immer mit in Frage kommt. Man ist *pro et contra* beteiligt, und «absolute Objektivität» ist hier noch seltener zu erreichen als anderswo.” (Jung, 1967, p.103, §735)

³¹⁴ (...) “Hat man positive religiöse Überzeugungen, d. h. «glaubt» man, so empfindet man den Zweifel als sehr unangenehm und fürchtet ihn auch. Aus diesem Grunde analysiert man den Gegenstand des Glaubens lieber nicht.” (Jung, 1967, p.103, §735)

e humilde *Agnosticismo*.”³¹⁵ Pois bem, “O agnosticismo afirma não ter nenhum conhecimento de Deus ou de qualquer outra crença metafísica, mas ignora que ninguém jamais tem uma crença metafísica, mas é ela que o possui.”³¹⁶ Nesse sentido, segundo Jung, certas posições filosóficas, científicas, ou religiosas poderiam conter certos elementos afetivos que conduzem o sujeito a uma pretensa objetividade e unilateralidade, “pois pode haver a infeliz possibilidade de ser abalado na sua crença no esclarecimento ou no *agnosticismo*”.³¹⁷ Não parece se tratar do caso do evangelista e visionário bíblico, que “justamente porque João amava a Deus e fez o possível para amar os seus semelhantes, recebeu a «Gnosis», isto é, o conhecimento de Deus.”³¹⁸ No entanto, conclui Jung:

O único fato indubitável é que existem enunciados metafísicos que são afirmados e negados mediante grande carga afetiva devido ao seu caráter numinoso. Este fato é o único fundamento empírico seguro do qual se deve partir pois é objetivo e real enquanto fenômeno psíquico. Naturalmente, nesta constatação estão incluídos todos os enunciados conflitantes que foram ou ainda serão considerados numinosos. Deve-se levar em consideração a totalidade dos testemunhos religiosos.³¹⁹

³¹⁵ [Itálicos nossos.] (...) “*Hat man keine religiösen Anschauungen, so gibt man sich das Gefühl des Defizites nicht gerne zu, sondern pocht vernehmlich auf seine Aufgeklärtheit oder deutet wenigstens den edlen Freimut seines Agnostizismus an.*” (Jung, 1967, p.103, §735)

³¹⁶ (...) “*Der Agnostizismus behauptet, keine Gottes- noch irgendwelche andere metaphysische Erkenntnis zu besitzen und übersieht, daß man eine metaphysische Überzeugung niemals besitzt, sondern daß man von ihr besessen ist.*” (Jung, 1967, p.103, §735) [Excepcionalmente neste caso referenciamos tanto a paginação da obra de Jung (1967) em questão quanto o parágrafo, uma vez que se trata de uma edição antiga.]

³¹⁷ [Itálicos nossos.] (...) “*denn es könnte unangenehmerweise die Möglichkeit eintreten, daß man im Glauben an die Aufklärung oder an den Agnostizismus erschüttert würde*” (Jung, 1967, p.103, §735)

³¹⁸ (...) “*eben weil Johannes Gott liebte und sein Möglichstes tat, auch seine Mitmenschen zu lieben, sei ihm die «Gnosis», die Gotteserkenntnis*” (Jung, 1967, p.101, §735)

³¹⁹ “*Unzweifelhaft ist nur die Tatsache, daß es metaphysische Aussagen gibt, welche eben um ihrer Numinosität willen affektvoll behauptet und bestritten werden. Diese Tatsache bildet die sichere empirische Grundlage, von der man auszugehen hat. Sie ist objektiv real als psychisches Phänomen. In dieser Konstatierung sind natürlich schlechthin alle, auch die widerstreitendstell Behauptungen, die jemals numinos waren oder es noch sind, einbegriffen. Man wird die Gesamtheit aller religiösen Aussagen zu berücksichtigen haben.*” (Jung, 1967, §735)

Tal experiência pode ocorrer mediante o contato onírico do sujeito com certos conteúdos “compensadores” ou até a irrupção de “psicoses graves.”³²⁰ O mais desagradável para o *agnóstico* diante do *numinoso* talvez seja seu aspecto dual – ou seja, ao mesmo tempo terrível e atraente³²¹, consciente e inconsciente – o qual impede o sujeito de qualquer tentativa de descrição puramente racional, mecânica e unilateral, características comuns no “estado de subconsciência” cotidiano. Podemos refletir com Jung que, por detrás de toda pretensa objetividade intelectual ou até mesmo da forte convicção religiosa fundada na fé, podem haver outros fatores inerentes à natureza interna do humano que condicionam tais *atitudes inconscientes*, sejam elas de afirmação ou negação, exemplificados pela provocativa afirmação junguiana de que é possível até mesmo uma “crença no *Iluminismo* ou no *Agnosticismo*”,³²² e que, por isso, Jung incentivava a formulação de uma *Weltanschauung* consciente (4.3.3) bem como o contato com as imagens arquetípicas presentes nas diversas manifestações mitológico-religiosas que possibilitam a ponte entre o consciente e o inconsciente.

Os grandes pensadores de *Eranos* buscaram compreender o *homo religiosus* mediante uma *atitude* filosófica singular que parece superar o *agnosticismo*, no sentido de que – mais pontualmente Jung, Corbin, Quispel, Eliade, Leeuw etc. – não se contentavam com a abstenção de juízo, mas que, ao mesmo tempo, respeitando os limites cognoscitivos do humano buscaram *conhecer* e enunciar o *numinoso*. Como pretendemos tratar posteriormente (4.4.3) Jung desenvolveu uma “psicologia arquetípica” e ao mesmo tempo alegadamente empírica, bem como uma teoria de tipos psicológicos com base no pensamento gnóstico. Nesse contexto, termos como *sensação* (*Empfinden*), *sentimento* (*Fühlen*) e *pensamento* (*Denken*) não podem ser tomados

³²⁰ (...) “*kompensierende*” (...) “*schwere Psychose*” (Jung, 2013, p.101, §731)

³²¹ Trata-se do conceito de “*das Numinose*” desenvolvido por Rudolf Otto (1979) o qual era descrito como o *Mysterium tremendum* e *Fascinans*, dentre outros aspectos.

³²² (...) “*Glauben an die Aufklärung oder an den Agnostizismus*” (Jung, 1967, p.103)

aleatoriamente uma vez que anunciam uma interpretação mais profunda do *Gnosticismo* e do humano, o que parece exigir um trabalho muito mais extenso somente para este assunto, que não corresponde a nós.

3.3 Os MANUSCRITOS DE NAG HAMMADI E O CODEX JUNG

Depois de décadas de terror e angústia, o ano de 1945 marca o início de um novo ciclo na história da humanidade em geral e do estudo do *Gnosticismo* em particular: O fim da Segunda Guerra Mundial e a descoberta dos *Códices* ou *Manuscritos de Nag Hammadi*.³²³ A descoberta de tais manuscritos parece ter contribuído significativamente para a disseminação do fenômeno histórico e filosófico associado ao termo *Gnosticismo*, bem como para o significado do Círculo de *Eranos* e do reconhecimento acadêmico de seus pesquisadores.

A história da descoberta deste manuscrito é de um cenário dramático e acaba por envolver duas figuras importantes de *Eranos*: Gilles Quispel e Henry-Charles Puech. Elaine Pagels (2006),³²⁴ a qual também teve a oportunidade de realizar pesquisas históricas a partir destes manuscritos, narra com detalhes o seu surgimento:

Em dezembro do ano de 1945, um agricultor árabe fez uma descoberta arqueológica surpreendente no Alto Egito. Rumores obscureceram as circunstâncias deste achado — talvez porque a descoberta foi acidental, e sua venda no mercado negro era ilegal. Durante anos, até mesmo a identidade do descobridor permaneceu oculta. Um boato dizia que ele era um vingador sanguinolento, outro, que ele havia feito a descoberta perto da cidade de *Naj Hammadi* no *Jabal al-Tarif*, uma montanha adornada com mais de 150 cavernas. Originalmente natural, algumas

³²³ De modo a tornar menos cansativo ao leitor poderemos nos referir de forma abreviada como “Manuscritos”, em itálico, ou pela sigla NHC.

³²⁴ Doutora em *Religião* pela Universidade de Harvard e professora do departamento de Religião da *Princeton University*. Website institucional: <https://religion.princeton.edu/people/elaine-pagels>. Website pessoal: <https://www.elaine-pagels.com/>.

dessas cavernas foram cortadas, pintadas e usadas como túmulos já na sexta dinastia, há uns 4.300 anos.³²⁵

A pesquisadora norte-americana que, vale dizer, teve contato direto com Gilles Quispel, relata que após aproximadamente trinta anos, Muhammad Ali, o suposto descobridor dos manuscritos, confessa com detalhes, que de fato sua família estava envolvida em um ato criminoso, de vingança, e que, por esse motivo, se desencadearam outras circunstâncias:

Temendo que a polícia, investigando o assassinato, poderia fazer uma busca em sua casa e descobrir os livros, Muhammad "Ali pediu ao sacerdote Al-Qummus Basiliyus Abd Al-Masih, guardasse um ou mais com ele. Durante o tempo em que ele e seus irmãos estavam sendo interrogados pelo assassinato, Raghib, um professor local de história, viu um dos livros e suspeitou que ele tinha muito valor. Tendo recebido um dos livros do sacerdote, Raghib o enviou ao seu amigo no Cairo para análise. Vendidos no mercado negro por traficantes de antiguidades no Cairo, os manuscritos logo atraíram a atenção dos oficiais do governo egípcio. Mediante circunstâncias extremamente dramáticas, como se pode ver, eles compraram um e confiscaram os dez livros restantes encadernados em couro, chamados códices, e os depositaram no Museu Copta do Cairo.³²⁶ (Pagels, 1989, p.xiv)

³²⁵ [Itálicos nossos.] "In December 1945 an Arab peasant made an astonishing archeological discovery in Upper Egypt. Rumors obscured the circumstances of this find - perhaps because the discovery was accidental, and its sale on the black market illegal. For years even the identity of the discoverer remained unknown. One rumor held that he was a blood avenger; another, that he had made the find near the town of Naj 'Hammadi at the Jabal al-Tarif, a mountain honeycombed with more than 150 caves. Originally natural, some of these caves were cut and painted and used as grave sites as early as the sixth dynasty, some 4,300 years ago." (Pagels, 1989, p.xiii)

³²⁶ "Fearing that the police investigating the murder would search his house and discover the books, Muhammad 'Ali asked the priest, alQummus Basiliyus Abd al-Masih, to keep one or more for him. During the time that Muhammad 'Ali and his brothers were being interrogated for murder, Raghib, a local history teacher, had seen one of the books, and suspected that it had value. Having received one from al-Qummus Basiliyus, Raghib sent it to a friend in Cairo to find out its worth. Sold on the black market through antiquities dealers in Cairo, the manuscripts soon attracted the attention of officials of the Egyptian government. Through circumstances of high drama, as we shall see, they bought one and confiscated ten and a half of the thirteen leather bound books, called codices, and deposited them in the Coptic Museum in Cairo." (Pagels, 1989, p.xiv)

Nesse contexto quase cinematográfico, surgem dois “hereges”³²⁷ contemporâneos que se somam ao drama circunstancial da descoberta – Gilles Quispel e Henry-Charles Puech. Neste cenário, também surge outro tema importante para a nossa temática: O *Codex Jung*. Ainda, segundo Pagels (1989), Gilles Quispel, um dos grandes pesquisadores de *Eranos*, que nesta época já passa a ser reconhecido como um pesquisador na Universidade de Utrecht, toma conhecimento do códice, provavelmente aquele que ainda não havia sido confiscado pelo governo egípcio,³²⁸ e, assim, “empolgado com a descoberta, Quispel recomendou enfaticamente à *Fundação Jung*³²⁹ de Zurique a comprar o códice.”³³⁰ Gilles Quispel – como outros pesquisadores de *Eranos*, nesta época – obtinha o apoio da *Fundação Boolingen*,³³¹ a qual, em 1950, já havia financiado os custos de uma pesquisa de um ano em Roma.³³² Este apoio certamente facilitara muito sua pesquisa. Assim,

(...) quando conseguiu descobrir que algumas páginas estavam faltando, ele voou para o Egito, na primavera de 1955, para tentar encontrá-las no Museu Copta. Chegando ao Cairo, ele se deslocou imediatamente ao Museu, tirou fotos de alguns dos textos e voltou rapidamente ao seu hotel para decifrá-los. Traçando a primeira linha, Quispel ficou surpreso, depois incrédulo, ao ler: «Estas são as palavras secretas que o Jesus vivo falou e que seu irmão gêmeo, Judas Tomé, escreveu.»³³³

³²⁷ Nos utilizamos deste termo em sentido figurado, propondo uma analogia entre “Gnósticos” primitivos e os pesquisadores contemporâneos do *Gnosticismo* em questão.

³²⁸ Trata-se uma hipótese nossa, o que infelizmente, não nos parece, que se tenha deixado claro pelos comentadores os pormenores da aquisição.

³²⁹ [Itálico nosso]. C.G. Jung Foundation Zurich. Website oficial: <https://jungfoundationzurich.org/>

³³⁰ (...) “Excited by the discovery, Quispel urged the Jung Foundation in Zurich to buy the codex.” (Pagels, 1989, p.xiv)

³³¹ Veja-se: 1.3.

³³² Hakl, 2014, p.143.

³³³ (...) “discovering, when he succeeded, that some pages were missing, he flew to Egypt in the spring of 1955 to try to find them in the Coptic Museum. Arriving in Cairo, he went at once to the Coptic Museum, borrowed photographs of some of the texts, and hurried back to his hotel to decipher them. Tracing out the first line, Quispel was startled, then incredulous, to read: «These are the secret words which the living Jesus spoke, and which the twin, Judas Thomas, wrote down.»” (Pagels, 1989, p.xiv)

Segundo Pagels (1989), Quispel já sabia por meio de Henry-Charles Puech, que, com a ajuda de Jean Doresse, “[...] havia identificado as primeiras linhas com fragmentos gregos do *Evangelho de Tomé*, descoberto em 1890.”³³⁴ Puech e Doresse se ajudam mutuamente em suas pesquisas bem como compartilham reflexões, de modo que, o primeiro, entende que essa descoberta superava todas as anteriores. O autor releva a sua insatisfação com o monopólio que supostamente já havia ocorrido anteriormente, uma vez que “[...] o papiro de Nag Hammadi é mais rico do que o papiro de Berlim,”³³⁵ que foi mantido em segredo, muito cobiçosamente, pelo falecido Carl Schmidt, pelo qual vamos nos vingar muito bem e imediatamente.”³³⁶ Então, no dia 10 de maio de 1952, a *revanche* foi vitoriosa, quando o manuscrito foi adquirido em nome da *Jung Foundation*, graças ao incentivo de Jung e seu “patrocinador George H. Page, de Wallisellen.”³³⁷ Puech e Quispel se envolvem com o estudo do manuscrito o qual ainda não era de conhecimento público. No ano seguinte:

Quando a descoberta e aquisição do Códice Jung deveria ser anunciada em 1953, várias mulheres de seu entorno tentaram convencê-lo a não comparecer à reunião na qual a apresentação ocorreria. Elas temiam que Jung fosse rotulado de gnóstico, ao passo que queriam apresentar seu herói como um estudioso e cientista meticoloso. Felizmente, Jung teve a sabedoria de compreender o grande valor dos textos gnósticos, que ele generosamente ajudou a adquirir.³³⁸

³³⁴ Itálico nosso. (...) “had identified the opening lines with fragments of a Greek Gospel of Thomas discovered in the 1890's.” (Pagels, 1989, p.xv)

³³⁵ Não confundir o *Papyrus Berolinensis* (8502) ou *Codex Berlin* (1986) com o *Codex Askew* (1785).

³³⁶ [Citado por James M. Robinson] (...) “the papyrus of Nag Hammadi is richer than the papyrus of Berlin, which has been guarded too jealously by the late Carl] Schmidt, in a secrecy for which we are going to take good and prompt revenge.” (Robinson, 2014, p.192)

³³⁷ Hakl, 2014, p.331.

³³⁸ “When the discovery and acquisition of the Codex Jung was to be announced in 1953, a number of women in his entourage tried to persuade him not to attend the meeting where the presentation was to take place. They feared Jung would be branded a gnostic, whereas they wanted to present their hero as a meticulous scholar and scientist. Fortunately, Jung had the wisdom to understand the great value of the gnostic texts, which he had generously helped to acquire.” (Quispel, 2008, p.151)

Apesar do desconforto por parte de algumas pessoas ao verem o nome de Jung ser associado a textos tão polêmicos, como iremos apresentar posteriormente (4.4), a obra do autor suíço já estava suficientemente envolvida com o pensamento gnóstico, ainda que com interesses filosófico-psicológicos. Para todos os efeitos, segundo Gilles Quispel (2008), o *Jung Codex* deveria conter cinco escritos supostamente Valentinianos:

- 1) A Prece do Apóstolo Paulo;
- 2) O Apócrifo de Tiago;
- 3) O Evangelho da Verdade;
- 4) A Epístola a *Reghinos* acerca da Ressurreição;
- 5) Tratado Tripartido.³³⁹

Segundo relata o pesquisador holandês, quando o *Evangelho da Verdade* foi publicado, no ano de 1956, os pesquisadores responsáveis chegaram à conclusão de que o texto dataava por volta do ano de 150 da Era Comum, e seria de origem valentiniana. Esta tese foi amplamente aceita, exceto na Alemanha, uma vez que “[...] Schenke presumiu que este, «então chamado Evangelho da Verdade» não era Valentiniano mas pertencia à seita gnóstica que também compôs os *Provérbios de Salomão*.³⁴⁰ Os debates prosseguem em torno de inúmeras outras questões que tais Manuscritos suscitavam, de modo que, no de 1966, vários especialistas se reúnem em um dos maiores eventos já realizados sobre o fenômeno do Gnosticismo, que ficou conhecido como o *Colóquio de Messina*, o qual iremos abordar a seguir.

É importante notar, neste contexto que logo após a descobertas dos manuscritos, e a intervenção acadêmica e política de inúmeras personalidades ilustres, ainda no ano

³³⁹ [Tradução nossa. Redigimos no formato de lista para se tornar mais visualizável ao leitor.] (Quispel, 2008)

³⁴⁰ (...) “Schenke presumed that this «so called Gospel of Truth» was not Valentinian but belonged to the gnostic sect which also produced the *Odes of Solomon*.” (Quispel, 2008, p.151)

de 1947, Julian Huxley, “[...] o primeiro Diretor Geral da UNESCO, decidiu se assessorar com um grupo de especialistas de diferentes países para investigar como a UNESCO poderia cumprir com seus deveres estabelecidos pela sua constituição no domínio dos estudos humanísticos” e assim surgiu o *International Council for Philosophy and Humanistic Studies* (CIPSH).³⁴¹ Posteriormente, mediante parceria do governo do Egito e a UNESCO é fundado o *International Committee for the Nag Hammadi Codices* (1970) para assessorar os procedimentos de investigação e tradução dos textos, de modo que James McConkey Robinson (1924-2016) é nomeado o secretário do comitê.

Finalmente, segundo Robinson (2014), a história dos NHC não pode ser considerada “[...] uma história de pesquisa no sentido usual,”³⁴² senão, uma grande “narrativa sócio-histórica” devido aos elementos extraordinários que contabilizam nada menos que trinta e dois anos, desde a sua descoberta, o seu “tráfico inicial”, suas tentativas de “monopólio”, a celebração de “batismo” do primeiro de seus treze manuscritos como “*Codex Jung*”, as intervenções político-diplomáticas da Suíça, da França e de Holanda, até a intervenção final da UNESCO e sua “[...] primeira publicação completa traduzida para o inglês, em 1977.”³⁴³ Após este evento notável, os treze códices passam a ser catalogados a partir de uma unidade estrutural comum, sendo que o *Codex Jung* (NHC I) passa a ser contabilizado como o primeiro livro da coleção. Citamos a lista completa abaixo:

³⁴¹ (...) “Julian Huxley, the first Director-General of UNESCO, decided to ask a group of experts from different countries and from different fields of knowledge to investigate how UNESCO could comply with the duties laid down by its constitution in the domain of humanistic studies.” Retrieved from: <http://www.cipsh.one/htm/>

³⁴² (...) “a history of research in the usual sense.” (Robinson, 2014, p.xiii)

³⁴³ (...) “first complete publication in English translation in 1977.” (Robinson, 2014, p.xxvi)

NHC I, 1 - *A Oração do Apóstolo Paulo*

NHC I, 2 - *O Apócrifo de Tiago*

NHC I, 3 - *O Evangelho da Verdade*

NHC I, 4 - *O Tratado acerca da Ressurreição*

NHC I, 5 - *O Tratado Tripartido*

NHC II, 1 - *O Apócrifo de João*

NHC II, 2 - *O Evangelho de Tomé*

NHC II, 3 - *O Evangelho de Felipe*

NHC II, 4 - *A Hipóstase dos Arcontes*

NHC II, 5 - *Sobre a Origem do Mundo*

NHC II, 6 - *A Exegese da Alma*

NHC II, 7 - *O Livro de Tomé*

NHC III, 1 - *O Apócrifo de João*

NHC III, 2 - *O Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível*

NHC III, 3 - *Eugnostos o abençoado*

NHC III, 4 - *A Sophia de Jesus Cristo*

NHC III, 5 - *O Diálogo do Salvador*

NHC IV, 1 - *O Apócrifo de João*

NHC IV, 2 - *O Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível*

NHC V, 1 - *Eugnostos o abençoado*

NHC V, 2 - *O Apocalipse de Paulo*

NHC V, 3 - *O [Primeiro] Apocalipse de Tiago*

NHC V, 4 - *O [Segundo] Apocalipse de Tiago*

NHC V, 5 - *O Apocalipse de Adão*

NHC VI, 1 - *Os Atos de Pedro e os Doze Apóstolos*

NHC VI, 2 - *Trovão: A Mente Perfeita*

NHC VI, 3 - *Ensinamento Autoritário*

NHC VI, 4 - *O Conceito de nossa Grande Potência*

NHC VI, 5 - *Excerto da República de Platão*

NHC VI, 6 - *O Discurso da Octóada e a Enéada*

NHC VI, 7 - *A Oração de Ação de Graças*

NHC VI, 8 – Excerto do Discurso Perfeito (*Esculápio*)

NHC VII, 1 - *A Paráfrase de Shem*

NHC VII, 2 - *O Segundo Tratado do Grande Seth*

NHC VII, 3 - *O Apocalipse de Pedro*

NHC VII, 4 - *Os Ensinamentos de Silvano*

NHC VII, 5 - *As três Estelas de Seth*

NHC VIII, 1 - *Zostrianos*

NHC VIII, 2 - *A Carta de Pedro a Felipe*

NHC IX, 1 - *Melquisedeque*

NHC IX, 2 - *O Pensamento de Norea*

NHC IX, 3 - *O Testemunho da Verdade*

NHC X - *Marsanes*

NHC XI, 1 - *A Interpretação do Conhecimento*

NHC XI, 2 - *Uma Exposição Valentiniana*

NHC XI, 2a - *Acerca da Unção*

NHC XI, 2b - *Acerca do Batismo A*

NHC XI, 2c - *Acerca do Batismo B*

NHC XI, 2d - *Acerca da Eucaristia A*

NHC XI, 2e - *Acerca da Eucaristia B*

NHC XI, 3 – *Alógenes o Estrangeiro*

NHC XI, 4 - *Hipsífrone*

NHC XII, 1 - *As Sentenças de Sexto*

NHC XII, 2 - *O Evangelho da Verdade*

NHC XII, 3 - *Fragmentos*

NHC XIII, 1 - *As 3 Formas do Primeiro Pensamento*

NHC XIII, 2 - *Acerca da Origem do Mundo*

NHC BG 8502, 1 - *O Evangelho de Maria*

NHC BG 8502, 2 - *O Apócrifo de João*

NHC BG 8502, 3 - *A Sophia de Jesus Cristo*

NHC BG 8502, 4 - *Os Atos de Pedro*

Tchacos 1 - *A Carta de Pedro a Felipe*

Tchacos 2 - O Primeiro Apocalipse de Tiago

Tchacos 3 – O Evangelho de Judas

Tchacos 4 – O Livro de Alógenes ³⁴⁴

O conteúdo desses manuscritos, muito provavelmente trouxe um grande desconforto para a maioria dos cristãos, tendo-se em vista que, para além daquilo que se conhecia e ainda se reconhece como os quatro evangelhos – a saber: Mateus, Marcos, Lucas e João ³⁴⁵ – surgem agora outros supostos evangelhos como o *Evangelho da Verdade* (NHC I, 3; NHC XII, 2), o *Evangelho de Tomé* (NHC II, 2), o *Evangelho de Felipe* (NHC II, 3), O *Evangelho dos Egípcios* (NHC III, 2; NHC IV, 2) e até mesmo o *Evangelho de Maria* (BG 8502, 1) que, segundo Robinson, só passa a ser conhecido por Puech em 1938.³⁴⁶

Quanto ao ocultamento inicial dos manuscritos, Elaine Pagels (1989) endossa a tese já levantada anteriormente por Frederik Wisse (1978)³⁴⁷, de que é “[...] muito provável que os códices foram produzidos por monges pacomianos ao invés de sectários”,³⁴⁸ e, que estes os mantinham em suas “bibliotecas devocionais” até a ordem inquisidora do bispo Atanásio de Alexandria de “[...] se purgar de todos os «livros apócrifos» com tendências «heréticas»”³⁴⁹

³⁴⁴ Tradução nossa. (Meyer, 2007)

³⁴⁵ Segundo Elaine Pagels (1989), a justificativa da ortodoxia cristã para se manter a tradição de que “não há mais do que quatro evangelhos no novo testamento” se fundamenta no argumento do bispo Irineu de Lião, de que se trata da doutrina apostólica original, como se de fato tivessem sido os próprios evangelistas ou discípulos a terem escrito os evangelhos. Segundo a autora esta já é uma tese pouco aceita. (Pagels, 1989, p.21)

³⁴⁶ Robinson, 2014, p.192

³⁴⁷ Trata-se do artigo publicado por Wisse, no ano de 1976, intitulado *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt* e publicado em 1978 na obra *Gnosis:Festschrift für Hans Jonas*, a qual citamos a seguir.

³⁴⁸ (...) “very probable that the codices were produced by Pachomian monks rather than sectarians.” (Aland, 1978, p.433)

³⁴⁹ (...) “purge all «apocryphal books» with «heretical» tendencies.” (Pagels, 1989, p.120)

Finalmente, a descoberta destes novos textos, parecem surgir como uma “boa nova” para o *conhecimento* do humano, tornando-se o objeto de estudo e um tema disseminado em inúmeras obras e conferências dos autores de *Eranos*. Nesse sentido, um aspecto de nossa tese é, a saber, de que aquilo que poderíamos nomear como “o problema da *gnosis*” se constituiu como um grande elemento articulador das discussões interdisciplinares e de cunho “humanístico” no Círculo de *Eranos*, sendo que a descoberta dos *Manuscritos de Nag Hammadi* e, pontualmente, do que ficou conhecido como *Codex Jung* (NHC I), parecem ter impulsionado a produção filosófica e literária destes autores, parafraseando Jung (1967), em uma época notavelmente “apocalíptica,” o tempo da consumação do *Aion piscis* mas, também de um tempo de “revelação”.

3.4 OS CONTRIBUTOS DO COLÓQUIO DE MESSINA

Os estudos contemporâneos da *gnosis* nos parecem ter dois grandes marcos históricos: a descoberta dos *Manuscritos de Nag Hammadi* (1945) e o *Colóquio de Messina*³⁵⁰ (1966). Ocorrido em cidade homônima, mediante suporte da *International Association for the History of Religions*³⁵¹ e da *Societa italiana di storia delle religioni*³⁵² de Messina, o evento reuniu grandes estudiosos especialistas no assunto, que devido aos descobertos relativamente recentes, pareciam já não se conformar com as interpretações teológicas, sejam elas católicas ou protestantes, uma vez “[...] que este problema já superou a alternativa entre a teoria «heresiológica» e a

³⁵⁰ A partir de agora iremos nos referir a este evento como simplesmente Colóquio, em itálico ou mediante a sigla CM.

³⁵¹ Iremos nos referir a esta instituição, a partir de agora, pela sigla IAHR. Website oficial: <https://www.iahhrweb.org/>

³⁵² Robinson, 2014, p.985. [A partir de agora iremos nos referir a esta sociedade pela sigla SISR. É importante notar essa sociedade foi fundada no ano de 1951, por um dos membros de *Eranos*, Raffaele Pettazzoni (1883-1959), um ano após sua primeira e última apresentação em formal neste grupo.] Website oficial: <https://sisr.unime.it/>

«*religionsgeschichtlich*».³⁵³ Depois da descoberta dos NHC, as expectativas aumentam consideravelmente, pois “[...] pela primeira vez, os heréticos poderiam falar por si mesmos.”³⁵⁴

No *Colóquio*, dentre os quarenta e oito especialistas convidados, os quais mencionaremos somente alguns, estava como presidente do evento e representante da SISR, o estudioso italiano Ugo Bianchi (1922-1995) e, como presidente e representante do IAHR, o iranologista sueco Geo Widengren (1907-1996). Os pesquisadores que estiveram diretamente envolvidos com o Manuscritos foram Jan Zandee (1914-1991), Alexander Böhlig (1912-1996) e os participantes de *Eranos*, Gilles Quispel (1916-2006) e o padre jesuítico Jean Daniélou (1905-1974). Citamos, abaixo, a lista completa das conferências ministradas no evento e publicadas posteriormente:

Ugo Bianchi - *Le problème des origines du gnosticisme*

Geo Widengren - *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*

Martin Krause - *Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte*

Hans Jonas - *Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical*

Alexander Böhlig - *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*

Robert M. Grant - *Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif*

Robert Haardt - *Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung von gnosis*

Th. P. van Baaren - *Towards a definition of Gnosticism*

Sasagu Arai - *Zur Definition der gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung*

Werner Foerster - *Die “ersten Gnostiker” Simon und Menander*

J. H. Frickel - *Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der gnosis?*

J. Zandee - *Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung*

H. I. Marrou - *La théologie de l’histoire dans la gnose valentinienne*

³⁵³ (...) “che questa problematica abbia superato ormai l’alternativa tra la teoria «eresiologica» e quella «*religionsgeschichtlich*» (...) (Bianchi et al., 1970, p.v)

³⁵⁴ (...) “*for the first time, the heretics can speak for themselves.*” (Pagels, 1989, p.xxxv)

C. J. Bleeker - *The Egyptian Background of Gnosticism*

L. Kákosy - *Gnosis und ägyptische Religion*

Alessandro Bausani - *Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi*

Arlois Closs - *Erlösendes Wissen: Ein kritischer Rückblick von Manis d"nyšn zu Zarathustras čisti*

G. Gnoli - *La gnosi iranica Per una impostazione nuova del problema*

A. Adam - *Ist die gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?*

Kurt Rudolph - *Zum Problem: Mesopotamien (Babylonien) und Gnostizismus*

H. J. W. Drijvers - *Bardaişan, die Bardaişaniten und die Ursprünge des Gnostizismus*

Endre v. Ivánka - *Religion, Philosophie und gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike*

Roland Crahay - *Éléments d"une mythopée gnostique dans la Grèce classique*

Pierre Boyancé - *Dieu Cosmique et Dualisme: Les archontes et Platon*

Marcel Simon - *Éléments gnostiques chez Philon*

Helmer Ringgren - *Qumran and gnosticism*

Menahem Mansoor - *The nature of gnosticism in Qumran*

Marc Philonenko - *Essénisme et gnose chez le Pseudo-Philon: Le symbolisme de la lumière dans le Liber Antiquitatum Biblicarum*

Giorgio Jossa - *Considerazioni sulle origini dello gnosticismo in relazione al giudaismo*

Carsten Colpe - *Die "Himmelsreise der Seele" Ausserhalb und Innerhalb der gnosis*

Jean Daniélou - *Le mauvais gouvernement du monde d"après le gnosticisme*

Simone Pétrement - *Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?*

Yvonne Janssens - *Le thème de la fornication des anges*

George Macrae - *Sleep and awakening in gnostic texts*

R. Mc.L. Wilson - *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*

H. J. Schoeps - *Judenchristentum und gnosis*

Stanislas Lyonnet - *Saint Paul et le gnosticisme: L"épître aux Colossiens*

Torgny Säve-Söderbergh - *Gnostic and canonical gospel traditions (with special reference to the Gospel of Thomas)*

K. H. Rengstorf - *Urchristliches Kerygma und "gnostische" Interpretation in einigen*

Sprüchen des Thomasevangeliums

A. F. J. Klijn - *Early Syriac Christianity - gnostic?*

Kurt Rudolph - *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*

Francesco S. Pericoli Ridolfini - *Il salterio manicheo e la gnosi giudaico-cristiana*

Author: L. J. R. Ort – *Mani's conception of gnosis*

Julien Ries - *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes*

Gilles Quispel - *Makarius und das Lied von der Perle*

Giorgio Raimondo Cardona - *Sur le gnosticisme en Arménie: les livres d'Adam*

Edward Conze - *Buddhism and gnosis*

E. Michael Mendelson - *Some notes on a sociological approach to Gnosticism*

Günter Lanczkowski - *Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen*

R. McL. Wilson - *Addenda et Postscripta*

Ugo Bianchi - *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme*³⁵⁵

Como se pode notar na lista acima, o evento contou com a presença de Hans Jonas, o autor célebre da obra em versão inglesa: *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity* (1958).³⁵⁶ O filósofo, ex-discípulo de Heidegger e Rudolf Bultmann, fora convidado pelo próprio Ugo Bianchi (1922-1995) e apresentou uma conferência intitulada *Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical*.³⁵⁷ Além das conferências e das discussões ministradas durante o evento, o CM contou também com dois grandes contributos para os estudos do Gnosticismo: a intervenção acerca da publicação da versão completa dos *Manuscritos* e a formação de um comitê com a finalidade de discutir os aspectos essenciais das inúmeras vertentes ditas gnósticas. Segundo Robinson (2014), até a realização do evento, a solicitação de publicação, junto à UNESCO - que já havia sido realizada

³⁵⁵ Bianchi et al., 1971.

³⁵⁶ Jonas, 2001.

³⁵⁷ Bianchi et al., 1970, pp.90-108.

anteriormente, no ano de 1961,³⁵⁸ não havia surtido efeito uma vez que, até então, o único progresso teria sido o da obtenção de fotografias dos *Manuscritos*. No entanto, durante o evento, foi composto um telegrama que seria enviado à UNESCO, o qual é descrito com mais detalhes pelo autor:

O telegrama foi escolhido como um pedido formal da *International Association for the History of Religions* e da *Società italiana di storia delle religioni*, as quais patrocinaram a realização do Colóquio, e foi assinado por Ugo Bianchi como Presidente do Colóquio e Geo Widengren como Presidente da *International Association for the History of Religions*. Foi enviado por Bianchi à UNESCO, com a qual Widengren também mantinha contato pessoal (...)³⁵⁹

Embora Williams (1996) pareça nos contrariar nesse ponto, cremos que a segunda grande contribuição do *Colóquio* foi a distinção entre os termos *gnosis* e *Gnosticismo*, bem como a discussão acerca de certos elementos supostamente essenciais do último. Em suma, a ideia consistiu na elaboração de um “comitê *ad hoc*” - de modo a formular uma “hipótese de trabalho”,³⁶⁰ formado por Geo Widengren, Hans Jonas, Jean Daniélou, Carsten Colpe e Ugo Bianchi - que elaborou “[...] um texto relativo à «Proposta concernente ao uso científico dos termos *gnosis*, *gnosticismo* etc.» e o apresentou para discussão na sessão final.”³⁶¹ Segundo recomendação proposta pelos membros do comitê, seria necessária a distinção entre estes dois termos, de modo a “[...] evitar um uso indiferenciado dos termos *gnosis* e *Gnosticismo*”.³⁶² Partiu-se do consenso

³⁵⁸ Robinson, 2014, p.985.

³⁵⁹ “The telegram was adopted as a formal request of the International Association for the History of Religions and the Società italiana di storia delle religioni, under whose auspices the Colloquium was held, and was signed by Ugo Bianchi as President of the Colloquium and Geo Widengren as President of the International Association for the History of Religions. It was sent by Bianchi to UNESCO, with which Widengren was also in personal contact (...)" (Robinson, 2014, p.987)

³⁶⁰ (...) “working hypothesis” (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁶¹ (...) “Un comitato *ad hoc* (...) un texto relativo a “Proposte concernenti l’uso scientifico dei termini *gnosi*, *gnosticismo* etc.” e l’ha presentato alla discussione nella seduta finale.” (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁶² (...) “In order to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and *Gnosticism*” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

de que há um “fato concreto” que pode ser identificado pelo “[...] uso combinado dos métodos históricos e tipológicos”³⁶³, provavelmente uma sugestão pontual de Hans Jonas, tendo-se em vista o título de sua apresentação no evento. Esse “fato histórico” refere-se pontualmente a “um certo grupo de sistemas do segundo século d.C.”³⁶⁴ definição já defendida por Henry-Charles Puech no mínimo quinze anos antes da realização do evento. Por outro lado, mediante o termo “*gnosis*” se deveria compreender como um “[...] conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite.”³⁶⁵ Observa-se, desde já, uma preocupação dos pesquisadores, quanto a possíveis equívocos, que, se já não estavam a ocorrer, poderiam ocorrer em um futuro próximo, dada a complexidade do “fenômeno gnóstico” e à popularidade que este passava a adquirir com o tempo, sobretudo a partir da descoberta dos *Manuscritos*. Assim, os pesquisadores identificam cinco aspectos essenciais do pensamento *gnóstico*, os quais buscaremos resumir:

I - O *Gnosticismo* passa a ser a visto como um fenômeno histórico, restrito ao século II d.C., e que envolve “uma série coerente de características”³⁶⁶ que se resumem na ideia de uma centelha divina no homem³⁶⁷ em estado de inércia, e que, portanto, precisa ser “despertada” pela “[...] contraparte divina do *self* de modo a ser reintegrada.”³⁶⁸ Contudo, essa centelha divina se “[...] fundamenta ontologicamente em uma concepção de um movimento descendente”³⁶⁹ de uma hierarquia vertical

³⁶³ (...) “combined use of the historical and the typological methods” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁶⁴ (...) “a certain group of systems of the Second Century A.D” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁶⁵ (...) “knowledge of the divine mysteries reserved for an élite.” (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁶⁶ (...) “una serie coerente di caratteristiche.” (Bianchi et al., 1970, p.xx)

³⁶⁷ “divine spark in man,” ou na tradução alemã “*göttlichen Funkens im Menschen*” (Bianchi et al., 1970, p.xx)

³⁶⁸ (...) “awakened” (...) “by the divine counterpart of the self in order to be finally reintegrated.” (Bianchi et al., 1970, p.xx)

³⁶⁹ (...) “devolution” (...) “this idea is based ontologically on the conception of a downward movement.” (Bianchi et al., 1970, p.xx)

“devolutiva” que pode ser encontrada também em outras vertentes do pensamento antigo.

II - Partindo-se da premissa acordada de que há uma distinção essencial entre uma *gnosis* e o *Gnosticismo* se poderia inferir que todo *Gnosticismo* histórico contém uma *gnosis*, mas “nem toda *gnosis* é *Gnosticismo*”,³⁷⁰ somente aquela que contém a “ideia da consubstancialidade divina da centelha”³⁷¹ e que se encontra submetida pelos “fundamentos ontológicos, teológicos e antropológicos” indicados no ponto anterior, mas que necessariamente implica na “identidade divina” entre o conhecedor (*gnostikos*), o conhecido, “a divina substância do *self* transcidente”³⁷² e pelo modo pelo qual se conhece, ou seja, mediante uma “faculdade divina a ser despertada e atualizada”³⁷³

III - Levanta-se a questão acerca da possibilidade de que o “gnosticismo clássico” tenha derivado de um “pré-gnosticismo”, ou ainda, um “proto-gnosticismo.” A ideia de um “pré-gnosticismo” geralmente se encontra associada à possibilidade de derivação egípcia ou mesopotâmica, ao “apocalipticismo judaico, Qumran ou o farisaísmo”.³⁷⁴ Se é o caso de um “proto-gnosticismo” então, a essência do *Gnosticismo*, poderia ser encontrada fora do contexto do cristianismo, no contexto indo-irânico ou ainda no platonismo, pitagorismo ou orfismo.

IV - Poderia se pensar o *Gnosticismo* a partir de uma *Weltgeschichte*³⁷⁵ - ou seja, a partir de um contexto mundial comum, seja mediante a influência dos Upanixades, do pitagorismo, catarismo e até mesmo mediante a influência de um “Gnosticismo iazidi e

³⁷⁰ “*Not every gnosis is Gnosticism (...)*” (Bianchi et al., 1970, p.xx)

³⁷¹ (...) “*idea of the divine consubstantiality of the spark*” (Bianchi et al., 1970, p.xxvii)

³⁷² (...) “*the divine substance of one's transcendent self.*” (Bianchi et al., 1970, p.xxvii) [Mantivemos o termo da versão inglesa “*self*” porque, como pretendemos tratar posteriormente (4.4), é um termo adequado ao conceito junguiano de *Selbst* ou *Self*, mas que não pode ser confundido com o “*ego*” ou o “*eu*” empírico e cotidiano.]

³⁷³ (...) “*divine faculty is to be awakened and actualized.*” (Bianchi et al., 1970, p.xxvii)

³⁷⁴ (...) “*Jewish apocalypticism, Qumran, or Pharisaism (...)*” (Bianchi et al., 1970, p.xxvii)

³⁷⁵ (...) “*Weltgeschichte*” (Bianchi et al., 1970, p.xxviii)

ismaelita”³⁷⁶ etc., desde que se reserve a distinção anterior de um “conceito mais geral de *gnosis*”³⁷⁷.

V - Acerca do termo frequentemente utilizado para se caracterizar o *Gnosticismo*, o “dualismo”, recomenda-se a reserva do uso somente para casos em que se observa uma “drástica separação ou oposição”³⁷⁸ entre os princípios que fundamentam a existência e que se encontram no mundo, e que pode ser compreendido mediante três aspectos principais:

- a) “O dualismo anticósmico” - que interpreta o mundo como substancialmente mal.
- b) “O dualismo zoroástrico” - de aspecto híbrido e mais favorável ao *cosmos*.
- c) “O dualismo metafísico” - de caráter “dialético”, no sentido do platonismo, no qual pressupõe a existência de “dois princípios irreduzíveis e complementares”.³⁷⁹

É importante notar que, acerca do tópico I, como pretendemos tratar mais adiante (4.5), as contribuições de Gershom Scholem no Círculo de *Eranos* possibilitaram identificar um esquema cosmológico vertical e “multidimensional” na *Kabbalah*. Acerca do tópico V, por sua vez, nota-se que a obra de Hans Jonas obteve impacto duradouro na interpretação do *Gnosticismo*, sobretudo a partir da identificação já realizada anteriormente pelo pensador judeu de certos elementos “dualistas” da cosmovisão gnóstica. A respeito disso, segundo Bianchi (1970), o autor alemão “[...] nos deu um quadro difficilmente contestável do *Gnosticismo*, de sua *Weltanschauung*, de sua essência, de sua voz, de seu espírito, de seu caráter dualista e anticósmico, que depois de muito tempo foi identificado como típico do *Gnosticismo*”.³⁸⁰

³⁷⁶ (...) “*Yezidi and Ismaili Gnosticism*” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxviii)

³⁷⁷ (...) “*more general concept of gnosis*” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxviii)

³⁷⁸ (...) “*drastic separation, or opposition*” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxviii)

³⁷⁹ (...) “*two irreducible and complementary principles.*” (Bianchi et al., 1970, p.xxix)

³⁸⁰ (...) “*nous a donné un cadre difficilement contestable du gnosticisme, de sa Weltanschauung, de son essence, de sa Voix, de son esprit, de son caractère dualiste et anticosmique, qui depuis longtemps a été identifié comme typique du gnosticisme*” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxviii)

Em referência a essa visão dualista e anticósmica, comumente atribuída ao pensamento gnóstico, sem uma certa prudência interpretativa, poder-se-ia culminar em uma generalização apressada, a saber, de que o *Gnosticismo* como um todo, supostamente consistiria em um pessimismo ou ódio ao mundo. Não parece ser o caso dos pensadores de *Eranos*, pois, como bem aponta Hakl (2014), no pensamento de Puech, por exemplo, “[...] não há vestígios de uma visão profundamente negativa do mundo que muitos outros estudiosos como Hans Jonas ou Eric Voegelin perceberam no gnosticismo.”³⁸¹ Apesar de certos elementos radicais e talvez até mesmo paradoxais contidos no pensamento *gnóstico*, a aplicação de termos como “dualismo” e “anticosmismo”, assim como a tendência de se interpretar literalmente certos elementos próprios da cosmologia, soteriologia e escatologia ditas gnósticas, poderia incorrer em um reducionismo filosófico e impedir uma interpretação mais abrangente acerca desta *Weltanschauung* tão complexa.

Nossa hipótese a respeito é a de que, de modo geral, a concepção de “dualismo gnóstico”, em seus vários aspectos, possivelmente foi reabsorvida pelos pesquisadores de *Eranos* não como algo depreciativo ou pessimista, de negação do mundo, mas em termos das noções jungianas de *enantiodromia*, *sizígia* e do *Mysterium Coniunctionis*, conceitos os quais pretendemos tratar mais adiante.

Hans Thomas Hakl (2014), ainda aponta para outra grande suposta contribuição do *Colóquio de Messina* a qual, de certa forma, impunha uma reinterpretação do *Gnosticismo*:

O gnosticismo faz menção constante de deuses e demônios, seres espirituais que são mantidos como escravos dos poderes do mundo inferior. No entanto, desde o revolucionário congresso de Gnosis de 1966 em Messina, provavelmente não podemos mais considerar esses seres

³⁸¹ (...) “there is no trace of the profoundly negative view of the world that many other scholars (such as Hans Jonas or Eric Voegelin) have perceived in Gnosticism.” (Hakl, 2014, p.105)

literalmente. Foi neste congresso que o famoso estudioso do gnosticismo Carsten Colpe argumentou de forma convincente que os nomes desses seres denotavam não deuses, mas sim diferentes aspectos da “alma” (em linguagem psicológica, vários aspectos da consciência ou do “self”).³⁸²

A citação anterior se refere a uma conferência ministrada por Carsten Colpe (1929-2009), no *Colóquio de Messina*, intitulada *Die ‘Himmelsreise der Seele’ ausserhalb und innerhalb der Gnosis*. Em suma, o pensador alemão defende a tese de que tanto “dentro” do *Gnosticismo* quanto “fora”, se poderia identificar inúmeras representações para aquilo que em nosso vocabulário “nada mais se oferece do que a palavra «alma».”³⁸³ Portanto, no contexto inicial do cristianismo, a “alma” era vista como dotada necessariamente de várias partes, superiores e inferiores e que podem ser pensadas a partir da “especulação macrocosmos-microcosmos”.³⁸⁴ Assim, figuras do panteão gnóstico como o *Anthropos*, o “filho do homem” joanino, *Adamas*, *Sophia*, *Nous* etc., narram um mesmo drama escatológico em que “[...] a parte superior da alma se torna a redentora da parte inferior”.³⁸⁵ A evidência maior, e o que inquieta o autor, é a figura do *Salvator-Salvandus*, o “salvador redimido”. Ora, se pensamos a partir do cristianismo popular na figura do *Cristo* como uma representação antropomorfizada, como o filho de Deus, e, portanto, como um aspecto tripartido do próprio Deus, por que um redentor precisaria ser redimido se não fosse já um aspecto superior e imanente à própria alma

³⁸² “Gnosticism speaks repeatedly of gods and demons, spiritual beings that are held in thrall by the powers of the lower world. However, since the groundbreaking Gnosis congress of 1966 in Messina, we can probably no longer regard these beings literally. It was at this congress that the famous scholar of Gnosticism Carsten Colpe argued convincingly that the names of these beings denoted not gods but rather different aspects of the “soul” (in psychological language, various aspects of consciousness or of the “self”). The scholar of religion Hans Kippenberg considered this discovery to be one of Colpe’s greatest achievements in his academic life and was convinced that the linguistically wellversed Colpe had been able to prove his point philologically as well.” (Hakl, 2014, p.265)

³⁸³ (...) “kein anderes anbietet als das Wort “Seele”.” (Bianchi et al., 1970, p.430)

³⁸⁴ (...) “Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation” (Bianchi et al., 1970, p.437)

³⁸⁵ (...) “wird der obere Teil der Seele zum Erlöser des unteren Teils.” (Bianchi et al., 1970, p.439)

humana? Assim, segundo Colpe (1970), o mito da “viagem celestial da alma”³⁸⁶ é a própria narrativa escatológica humana, onde a figura do redentor (*Der obere Mensch*) se encontra dentro do próprio humano (*innere/untere Mensch*). Desse modo, segundo Kippenberg (2009):

O ser espiritual oprimido representa o *self* humano; o mito não está contando uma história sobre um redentor redimido, mas sobre um *self* humano não redimido. Em uma conferência em Messina (...) ele conseguiu convencer seus colegas a revisar a definição de Gnosticismo de acordo com isso e colocar em seu centro a necessidade de cada um reconhecer em si mesmo, a sua origem transcendente e os meios de revelação.³⁸⁷

A partir desses comentadores e referências apresentadas poderíamos inferir que o Colóquio de Messina apresentou importantes e novas interpretações acerca do pensamento gnóstico às quais pareciam dialogar com as leituras até mesmo psicológicas de tal fenômeno. Entretanto, poderíamos nos questionar: em que consistiria, a menção de Hakl (2014) a uma “linguagem psicológica” no pensamento de Colpe? Não seria uma referência pontual à Psicologia junguiana? Embora Carsten Colpe não cite Jung, nem propriamente a psicologia, senão que faz uma menção muito breve à “[...] pesquisa moderna da alma e representações espirituais de salvação”³⁸⁸, ele segue as inúmeras “pistas” já deixadas anteriormente por Jung e pelos pesquisadores de *Eranos* acerca do aspecto simbólico e psicológico contido no pensamento gnóstico, a começar pelo conceito de *Anthropos*, o “filho do homem” ou “salvator”, que, como iremos apresentar

³⁸⁶ (...) “*Himmelsreise der Seele*” (Bianchi et al., 1970, p.443)

³⁸⁷ “The subdued spiritual being represents the human self; the myth is not telling a story about a redeemed redeemer but about an unredeemed human self. At a conference in Messina (...) he was able to convince his colleagues to revise the definition of Gnosticism accordingly and to place at its centre the need to recognize oneself, one’s transcendent origin, and the means of revelation.” (Kippenberg, 2009, p.3)

³⁸⁸ (...) “modernen Erforschung der Seelen- und spirituellen Erlösungsvorstellungen” (Bianchi et al., 1970, p.430)

posteriormente, Jung, já no ano de 1951,³⁸⁹ quinze anos antes do *Colóquio de Messina*, interpreta como análogo ao seu conceito de *Selbst* (3.4).

Entretanto, uma grande questão que Hans Jonas (2001) parece ter deixado em aberto – sem ao menos mencionar no *Colóquio de Messina* – era acerca da possibilidade de que a filosofia encontrasse uma “terceira via [...] pela qual o abismo dualista pudesse ser evitado e que ainda conservasse um dualismo suficiente pelo qual pudesse sustentar a humanidade do homem.”³⁹⁰ Ora, essa “terceira alternativa” não poderíamos encontrar no Círculo de *Eranos*? Embora Jonas talvez não admitisse isso, devido ao seu aparente rechaço às “correntes modernas do pensamento Gnóstico”,³⁹¹ como pretendemos defender, os principais articulistas de *Eranos* – sobretudo, a partir da influência direta de Carl G. Jung – dialogaram com inúmeras vertentes filosóficas e científicas, sem, contudo, se restringir a nenhuma delas, e, ao mesmo tempo em que se confrontam com o problema da *gnosis* parecem desenvolver um novo *conhecimento* do humano, um novo “humanismo,” que pudesse superar todas as formas de reducionismo e dualismo, mediante o resgate de uma certa tradição *gnóstico-alquímica*: O *mysterium coniunctionis*, elementos os quais trataremos posteriormente (4.1.4).

³⁸⁹ Trata-se do ano que Jung publica: *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. Veja-se (Jung, 1958).

³⁹⁰ (...) “one by which the dualistic rift can be avoided and yet enough of the dualistic insight saved to uphold the humanity of man - philosophy must find out.” (Jonas, 2001, p.340)

³⁹¹ (...) “modern Gnostic currents of thought” (Hakl, 2014, p.265)

3.5 ACERCA DO SENTIDO HISTÓRICO E FILOSÓFICO DA *GNOSIS*

Em um artigo intitulado *Gnosticism*, Gilles Quispel, o filólogo de *Eranos*, um dos poucos especialistas que trabalharam diretamente com os NHC, convidado para se apresentar no *Colóquio de Messina* afirma que “[...] Desde o congresso sobre as origens do Gnosticismo realizado em Messina, Itália, em 1966, os estudiosos têm feito uma distinção entre *gnosis* e Gnosticismo.”³⁹² Essa sugestão enfática, como mencionamos, tinha o objetivo de “[...] se evitar um uso indiferenciado dos termos *gnosis* e Gnosticismo”³⁹³ de modo que, pelo último se referiria estritamente a “um certo grupo de sistemas do segundo século II d.C.”³⁹⁴ – portanto, com um sentido e um recorte histórico supostamente muito precisos – e “um conceito mais geral de *gnosis*.³⁹⁵ Isso nos leva a inferir que, se concordamos com a necessidade de tal distinção, como é o caso de nossa tese, necessariamente deve haver, ao longo da tradição do estudo da *gnosis*, a distinção entre uma interpretação estritamente histórico-factual do fenômeno complexo que ficou conhecido como *Gnosticismo* e uma interpretação filosófica distinta e mais ampla do conceito de *gnosis*, e que, a interpretação acerca de tais conceitos e suas últimas consequências variam de acordo com a ênfase e o sentido dado: histórico-factual ou filosófico-narrativo, bem como à idiossincrasia do pensamento de cada autor.

Ao longo deste trabalho buscamos fazer este uso diferenciado entre *gnosis* e *Gnosticismo* justamente por perceber as características singulares com que os autores de *Eranos* tratam do problema da *gnosis* – a saber, de forte aceno antropológico, humanístico e autodenominado fenomenológico como trataremos a seguir – e por

³⁹² “Ever since the congress on the origins of Gnosticism held at Messina, Italy, in 1966, scholars have made a distinction between *gnosis* and Gnosticism.” (Quispel, 2008, p.156)

³⁹³ (...) “to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and Gnosticism” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁹⁴ (...) “a certain group of systems of the Second Century A.D” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxvi)

³⁹⁵ (...) “more general concept of *gnosis*” (...) (Bianchi et al., 1970, p.xxviii)

perceber intuitivamente que ao longo da tradição filosófica contemporânea há um certo abuso do termo “Gnosticismo”.³⁹⁶ Como apresentamos anteriormente (3.2), ao mesmo tempo em que este fenômeno supostamente ressurge na contemporaneidade surge o *agnosticismo* como uma posicionamento filosófico mais neutro ou até mesmo indiferente. O pensamento gnóstico, para todos os efeitos, passa a ser uma forte referência não mais somente no campo confessional-religioso, mas também filosófico, a partir de sua raiz etimológica característica, isto é, o *conhecimento (gnosis)*.

Como também buscamos expor anteriormente (2.6), o uso do termo “gnosticismo” a partir de Eric Voegelin – juntamente com as personalidades talvez controversas de Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) e Gustav Richard Heyer (1890-1967) – parece ter causado uma série incalculável de equívocos e prejuízos, a saber, das associações das amplas pesquisas em *Eranos* a visões totalitárias e “fascistóides”.³⁹⁷ Nesse sentido, defendemos que o uso imprudente desse termo “gnosticismo” causou algumas imprecisões e até mesmo contradições, motivo pelo qual o emprego deste, em um sentido filosófico mais amplo não deve ser recomendado.

Mas, como se poderia pensar o posicionamento filosófico de um *gnóstico* ou de um *agnóstico*? Quando Eric Voegelin (1901-1985) afirma que a “essência da modernidade é o Gnosticismo”³⁹⁸ ou quando Robert Ellwood (1999) atribui uma “sabedoria conhecida como gnosticismo”³⁹⁹ ao Círculo de *Eranos*, eles estariam a se referir a um sentido histórico-factual ou filosófico? Ademais, eles estariam a se

³⁹⁶ Entendemos que o modo com que os autores de *Eranos* tratam do “pensamento gnóstico” é singular na medida em que, ao mesmo tempo que buscam uma fundamentação histórica para suas pesquisas ele mantém uma certa “atitude fenomenológica” e uma interpretação “arquetípica.” Nos utilizamos do termo “intuitivamente” porque durante a pesquisa inicial deste tema, antes mesmo de se defrontar com a sugestão de distinção entre ambos os termos, o autor deste trabalho já havia se defrontado com esta problemática, a saber, de perceber um certo abuso no uso do termo “Gnosticismo”.

³⁹⁷ Hakl, 2014, p.9.

³⁹⁸ (...) “essence of modernity is Gnosticism” (Voegelin, 2012, p.vii)

³⁹⁹ (...) “wisdom known as gnosticism” (Ellwood, 1999, p.17)

pronunciar desde um ponto de vista ateu, *agnóstico* ou *gnóstico*? As interpretações de cunho político do fenômeno do “gnosticismo” teriam uma certa predisposição a uma “*Weltanschauung agnóstica*”?

Somente para citarmos alguns exemplos iniciais do modo singular com que os autores de *Eranos* tratam do pensamento gnóstico iremos trazer a discussão algumas concepções que têm a *gnosis* como um tema articulador. Henry Corbin, como apresentamos anteriormente (3.2), vê o *agnosticismo* como uma “ameaça mental” uma vez que instigaria uma espécie de aversão a tudo o que se relate à *gnosis*, e, ao mesmo tempo, de modo análogo a Jung parece se identificar com pensamento gnóstico. Não obstante, independente das convicções particulares desses autores, eles desenvolvem um profundo interesse filosófico em compreender o *homo religiosus*, isto é, compreender a essência da experiência religiosa humana, sem, contudo, reduzi-la a nenhuma forma de pensamento, seja teológica, sociológica, histórica ou científica.

Para se ter outro exemplo que mostra a amplitude das possíveis articulações filosóficas que o termo *gnosis* detinha neste grupo de pensadores basta investigar o que Jung compreendia por um *mundus archetypus*⁴⁰⁰ ou o que Corbin entendia pelo seu *mundus imaginalis*⁴⁰¹ ou por sua “filosofia profética”.⁴⁰² Em suma, Jung menciona um “mundo arquetípico”, o qual o humano é observado não somente como um corpo orgânico. No entanto, esse “mundo” consiste em um estado de *inconsciência*⁴⁰³ ou *agnosia*⁴⁰⁴, na qual são confrontados “[...] a consciência finita com seu fundamento

⁴⁰⁰ Jung, 1988, p.191.

⁴⁰¹ Veja-se 4.6.

⁴⁰² (...) “*philosophie prophétique*” (Corbin, 2014, p.109)

⁴⁰³ (...) “*Unbewusstheit*” (Jung, 2021, §119)

⁴⁰⁴ [Jung toma consciência deste conceito por meio de Gilles Quispel.]

primordial e o *eu* mortal com o eterno *Selbst*, o *Anthropos*, *Purusha*, *Atman*, ou quaisquer que sejam os nomes que a especulação humana tenha dado a esta.”⁴⁰⁵

Tal como os Gnósticos pensavam o humano, como dotado do “*spinther*, a fagulha”⁴⁰⁶ ou os renascentistas a partir de uma *imago Dei* no interior do homem,⁴⁰⁷ de um ponto de vista psicológico-pneumatológico, poderia se pensar o humano como dotado de uma “força ativa”⁴⁰⁸ e dinâmica, análoga ao *Selbst*, *Atman* ou ainda, em termos corbinianos, como um “corpo espiritual.”⁴⁰⁹ Henry Corbin – autor que daremos uma ênfase especial posteriormente (4.6) – pelo termo “filosofia profética”, refere-se a “uma «filosofia narrativa», absolvida do dilema que obceca aqueles que se questionam: é mito ou é história? Em outras palavras: é real ou é irreal? É ficção ou é verdade?”⁴¹⁰ A descoberta dessa “filosofia” consiste no resgate de uma tradição muito antiga, de uma “*gnosis* mística” (*irfan*)⁴¹¹ cujos eventos jamais poderão ser encontrados em uma história e uma geografia materialistas, uma vez que “[...] Os eventos que descreve não são nem mito nem história no sentido comum das palavras. É a história de *Malakut*, o que chamaremos de história *imaginal*.”⁴¹² Trata-se de uma tentativa de reestabelecimento da *imaginação* no conhecimento humano, enquanto uma faculdade capaz de acessar um mundo intermediário entre o material e o espiritual, mas que “[...] nunca mais deve ser confundida com o imaginário.”⁴¹³

⁴⁰⁵ [Itálicos nossos] (...) “das endliche Bewußtsein seiner Vorbedingung und das sterbliche Ich dem ewigen *Selbst*, dem *Anthropos*, *Purusha*, *Atman*, und was sonst für Namen menschliche Spekulation (...) je gegeben hat, gegenüber.” (Jung, 1988, §210)

⁴⁰⁶ (...) “des *spinther*, des *Funkens*” (Jung, 2021, §344)

⁴⁰⁷ Veja-se: 4.1.1.

⁴⁰⁸ (...) “eine wirkende Kraft” (Jung, 2021, §411)

⁴⁰⁹ (...) “spiritual body” (Corbin, 1989)

⁴¹⁰ (...) “a «*narrative philosophy*,» absolved of the dilemma which obsesses those who ask: *is it myth or is it history? In other words: is it real or is it unreal? Is it fiction or is it true?*” (Corbin, 1989, p.xii)

⁴¹¹ Corbin, 1989, p.xxv.

⁴¹² (...) “The events which it describes are neither myth nor history in the ordinary sense of the words. It is the history of the *Malakut* what we shall call *imaginal history*.” (Corbin, 1989, p.xii)

⁴¹³ (...) “no more to be confused with *imaginary*” (Corbin, 1989, p.294)

Mas o que seria uma história de *Malakut*? Seria o mesmo conceito cabalístico de *Malkhut* enquanto uma *Sephirot* da *Kabbalah* judaica? Os estudos realizados por Gershom Scholem em *Eranos* teriam auxiliado esses pensadores a desenvolver uma *gnosis*? Considerada a partir de uma perspectiva filosófica e soteriológica, a *gnosis* é, talvez, o que mais cativa os pensadores de *Eranos* e que a torna mais distinta das vertentes religiosas “fideístas”: o *conhecimento* e o *autoconhecimento* são a condição *sine qua non* da libertação do humano de seus oressores, sejam estes externos ou internos. Desse modo, a salvação pode ser dada mediante a figura de um “salvador” que traz uma nova mensagem e novos ensinamentos, mas que estes, bem como seu personagem jamais podem ser interpretados literalmente, ou seja, tomados mediante uma representação antropomórfica e reducionista que coloca a ênfase em um elemento histórico-salvífico exterior.

Assim como *Cristo* é, para os *Gnósticos*, o salvador, o “filho do homem,” ou seja, o “filho de “*Anthropos*”,⁴¹⁴ ele corresponde ao *Zarathustra* ou o *Saoshyantrânicos*, como símbolos do “homem espiritual interior”⁴¹⁵, ou ainda, o mistério que envolve o “começo, o meio e o fim do Homem e do mundo”⁴¹⁶ O *Apocalipse* também não pode ser interpretado literalmente, como a destruição absoluta do mundo, senão, da revelação prefigurada pelos profetas e visionários de um “fim dos tempos”, no caso específico do Cristianismo, da era ou *Aion piscis*, mediante a *parousia* do *Cristo* e o aparecimento de sua antítese, o *Anticristo*.⁴¹⁷ Esse salvador, traz uma mensagem de “*pantas pantachon metanoein*”⁴¹⁸ a qual é reduzida posteriormente, pelos padres da igreja, a uma simples “remissão dos pecados” (*poenitentiam agere*). Nesse contexto, se queremos pensar em

⁴¹⁴ (...) “*that is, Son of Anthropos*” (Pagels, 1989, p.123)

⁴¹⁵ (...) “*innere, geistige Mensch*” (Jung, 2021, §312)

⁴¹⁶ (...) “*beginning, the middle, and the end of Man and of the world.*” (Corbin, 1989, p.48)

⁴¹⁷ Jung, 2021.

⁴¹⁸ Jung, 2021, §299.

termos de “pecado ou culpa”, o pecado primordial que o humano deve se arrepender é a “[...] *agnoia*, respectivamente, a *agnosia*, a inconsciência.”⁴¹⁹ Assim, Jung nos permite pensar que a tomada de consciência destes *arquétipos* é o que permite a transição de um estado humano de *inconsciência* para um estado de *autoconsciência*, da transição da *agnosia* para a *gnosis*.

A escatologia *gnóstica*, por sua vez, como pretendemos defender posteriormente (4.5) é entendida pelos pesquisadores de *Eranos* a partir de uma visão espaço-temporal cabalística ou “aiônica” muito complexa, como o último nome sugere, e se encontra fundamentada na noção gnóstica de *aiúv*.⁴²⁰ Sobretudo, a partir de seus elementos “judaizantes”, a nossa hipótese⁴²¹ é a de que a visão cosmológica *gnóstica* parece estar mesclada com a sua soteriologia, a partir de uma representação de espaço-tempo não lineares e não literais, ou seja, parece se tratar de uma visão espaço-temporal multifacetada ou multidimensional que jamais poderia ser compreendida a partir de uma *Weltanschauung* materialista.

Logo, a partir das especulações em torno da *gnosis*, embora possamos concordar que os cristãos primitivos detinham uma visão fortemente influenciada pela cultura helênica, a saber, de um posicionamento filosófico-religioso anti-determinista do humano diante do *cosmos*, bem como uma visão antitética – de uma “cosmovisão” expressa ao longo da história da filosofia por termos como “anticosmismo” ou “dualismo” – podemos afirmar com os pensadores de *Eranos*, aos quais demos atenção especial neste trabalho

⁴¹⁹ (...) “*die agnoia beziehungsweise die agnosia, die Unbewusstheit.*” (Jung, 2021, §299)

⁴²⁰ Trata-se de um termo muito frequente no *Codex Askew* ou simplesmente *Pistis Sophia* (Schmidt, 1978) bem como na obra antes referida de Jung (2021).

⁴²¹ Embora nosso trabalho tenha de lidar com estas noções complexas de modo a ilustrar o problema da *gnosis*, assumimos que não é possível no momento defender consistentemente tais hipóteses, uma vez que parecem escapar em magnitude o escopo deste, as quais poderão ser defendidas em trabalhos posteriores.

que, de nenhuma forma estes podem ofuscar ou reduzir a riqueza dessa *Weltanschauung*, sejam quaisquer os termos que optemos por utilizar para descrevê-la.

Embora possamos entender o humano sob diversas perspectivas antropológicas (linguagem, cultura, técnica), o que privilegiamos neste trabalho foi seu aspecto religioso (*homo religiosus*), por entendermos que seria o mais adequado para se compreender o problema da *gnosis* e seu desenvolvimento neste círculo de pensadores. Assim, como o *Gnosticismo* pode ser compreendido mediante aspectos distintos – a saber, cosmológico, pneumatológico, soteriológico, escatológico – estes pensadores nos parecem manter uma prudência interpretativa diante de qualquer possível reducionismo histórico-filosófico, como ocorrido nos casos de utilização de termos como “sincretismo”, “anticosmismo”, “dualismo” etc., ainda que estes pensadores se expressem em termos de uma “unidade arquetípica” coerente que poderia ser encontrada a partir de um estudo comparativo das *Religiões*.

Nossa tese é, assim, a de que, ao mesmo tempo que os autores de *Eranos* parecem estar muito bem atualizados acerca das dificuldades interpretativas em torno do *Gnosticismo*, bem como do que nomeamos como “o problema da *gnosis*”, este passa a ser assumido pelo grupo na reformulação de um novo *conhecimento* do humano, a partir de uma distinção entre dois aspectos fundamentais: histórico-factual e filosófico-narrativo; sendo este último fortemente influenciado pela “filosofia narrativa” ou “profética” de Henry Corbin, bem como da psicologia “arquetípica” junguiana. Assim, embora estes autores estejam bem atualizados acerca dos documentos que surgem, sobretudo os NHC, eles não parecem estar profundamente preocupados com a origem histórica deste fenômeno, senão na busca dos elementos filosóficos essenciais, “arquetípicos” ou “imaginários”, contidos nessa *Weltanschauung* tão singular que se manifestou e que, possivelmente, continuava a se manifestar historicamente.

Dessa forma, podemos pensar a abordagem filosófica de *Eranos* como análoga à do perenialismo, a saber, mediante um estudo histórico e comparativo das *Religiões*, é possível encontrar um *conhecimento* “perene” ou “arquetípico”, ou seja, um *conhecimento* essencial e decisivo, que não pode ser reduzido a certos padrões epistemológicos espaço-temporais, e que, por isso se poderia pensá-lo analogicamente como uma “unidade arquetípica” das *Religiões*. Trata-se de um conhecimento essencial, pois se encontra na interioridade e singularidade do humano, este visto analogamente com o pensamento gnóstico como uma “chispa” (*Atman* ou o *Selbst* junguiano) que guarda em seu interior todas as potencialidades de individuação. Decisivo, no sentido de que, a descoberta de uma *gnosis* coincide com possibilidade de libertação do humano diante de seus opressores, sejam eles internos ou externos.

Esse *conhecimento* pode ser compreendido, em termos junguianos, mediante as múltiplas e coerentes *imagens arquetípicas* e das *sizígias* que se prefiguram desde os tempos mais remotos. Obviamente, não se trata de um conhecimento epistêmico fundamentado em “deduções silogísticas”, mas em um sentido mais próximo aos pré-socráticos, que preferiam a utilização de termos como “*sophia*, *gnome* ou *gnosis*.⁴²² Assim, não somente Jung, mas os grandes conferencistas do grupo de Ascona, cujo pensamento de alguns trataremos de apresentar ao longo deste trabalho, confrontados com o problema da *gnosis*, passam a investigar nas diferentes vertentes *gnósticas* uma estrutura analogável (se não idêntica) e, a partir dessas pesquisas interdisciplinares desenvolvem teses acerca da *gnosis*. Jung rompe com Freud e desenvolve uma *Psicologia Analítica* (4.4.1) a partir das grandes temáticas “alquímico-gnósticas,” fundamentando-se em seus conceitos de *arquétipos* e *inconsciente coletivo* (4.4); Gershom Scholem encontra um *Gnosticismo judaico* nas doutrinas da *Kabbalah* e da

⁴²² (...) “*sylogistic deductions*” (...) “*sophia, gnome, or gnosis*.” (Preus, 2007, p.105)

Merkabah (4.5), bem como Henry Corbin desenvolve a noção de uma *gnosis* iraniana a partir do conceito de *alam al-mital* ou *mundus imaginalis* (4.6) etc.

Contudo, tais pensadores, embora tenham se preocupado com uma fundamentação histórica e comparatista de tais concepções, sustentam-nas sob fundamentos que escapam à visão filosófica materialista.⁴²³ Esta estrutura dinâmica e “aiônica” somente se torna compreensível mediante as inúmeras analogias cabalísticas e arquetípicas compartilhadas nas conferências e tertúlias deste grupo. Desse modo, os estudos históricos do *Gnosticismo*, estimulados pela descoberta dos NHC e do *Codex Jung*, serviram como um forte elemento articulador das questões mais profundas acerca da natureza humana e do autoconhecimento. Assim, os pensadores de *Eranos* não estão interessados no historicismo ou em determinar a “historicidade fática”, de autoria, de influências de textos e documentos etc., senão compreender os elementos correspondentes a um “mundo arquetípico ou *imaginal*”.

O que talvez é difícil para um leitor desacostumado com a abordagem singular dos autores em questão como Jung, Scholem, Corbin, Eliade etc., é que, como buscamos tratar anteriormente (3.1.2), estes desenvolvem amplas pesquisas na História das Religiões (*Religionswissenschaft*), portanto, conhecem em primeira mão os materiais históricos originais (como no caso dos NHC) e, ao mesmo tempo, desenvolvem um tratamento das questões acerca do humano a partir de uma nova perspectiva filosófica que integra, conjuga e supera essa informação histórica. Trata-se de um caso raro da intelectualidade do Século XX, que embora estivesse aberta ao diálogo com a espiritualidade oriental e ocidental, com o esoterismo etc., está a se fundamentar em um estudo metodologicamente rigoroso, alegadamente “humanista” (4.1.2),

⁴²³ Pelo termo “materialismo” entendemos aqui como uma visão filosófica que parte da premissa, seja consciente ou inconsciente - semelhante ao conceito de junguiano de *Weltanschauung* - de que o critério decisivo para compreensão da “realidade” é físico-material, e portanto, como oposto ao imaginal, espiritual etc.

“fenomenológico” (4.3.1) e “empírico”, neste último caso, algo mais específico da Psicologia junguiana. Por outro lado, eles também não se isolam do diálogo com o pensamento de sua própria época, como os tradicionalistas ou perenialistas, que detinham uma visão muito fundamentalista ou negativista da contemporaneidade e que, por isso, acabavam por se “refugiar” nas tradições sapienciais antigas.

Embora detenham certas semelhanças com os perenialistas, mediante a influência de Jung, estes pensadores não compreendem os temas metafísicos como Deus, o *espírito*, a *gnosis* etc., de modo “objetificado” senão mediante uma visão filosófica *arquetípica* e *energética*⁴²⁴ que contrasta radicalmente com qualquer tentativa de abordagem meramente mecanicista de tais fenômenos. Assim, a *gnosis* em *Eranos* parece surgir como uma espécie de vitalidade intelectual e espiritual que permite que no interior de cada consciência possa haver uma experiência “apocalíptica” ou revelacional e de compreensão de uma figura do humano aberta à imanência-transcendência.

A analogia de Corbin (4.3) de um hipotético historiador futuro em sua tentativa frustrada de identificar epistemologicamente as correntes e influências de *Eranos*, bem como uma possível rejeição a esta *atitude* filosófica singular do grupo acerca de assuntos ditos metafísicos, esotéricos ou espirituais, seria bem compreensível, uma vez que,

o argumento dos gnósticos encontrou pouca aceitação na história, porque a intangibilidade da ideia de Deus corresponde obviamente a uma necessidade vital diante da qual qualquer lógica empalidece. (É claro, aqui não falamos de Deus como uma coisa em si, mas somente de uma concepção humana que, como tal, é um objeto legítimo da Ciência.)⁴²⁵

Como se pode observar, a partir da citação acima, bem como da *atitude* filosófica geral dos grandes autores de *Eranos*, estes propunham a formulação de uma legítima

⁴²⁴ Em Jung, 2002 o autor apresenta o *energeticismo* como um posicionamento filosófico-psicológico contrário ao *mecanicismo* e assume o primeiro posicionamento em detrimento do segundo.

⁴²⁵ Jung, 2002, §102.

gnosis que pudesse salvar o homem de qualquer reducionismo epistemológico, mas que, ao mesmo tempo, respeitasse também seus limites cognoscitivos de modo a não incorrer em conceitos metafísicos vazios sem alguma fundamentação na experiência direta. Esta experiência é a do humano que está aberto ao encontro com o outro, com o estranho, com o *numinoso*, o qual está também disposto a reconhecer que o verdadeiro mal reside em seu próprio interior.

Nesse sentido, podemos afirmar que os grandes pensadores de *Eranos*, a partir da vivência terrificante de um período entreguerras, mas mais que isso, da experiência direta da guerra e da ascensão do totalitarismo (2.6), da confrontação com o tema da *gnosis* – pesquisas às quais foram impulsionadas pela descoberta dos *Manuscritos de Nag Hammadi* – sentiram a necessidade da formulação filosófica de um novo *conhecimento* do humano, não como uma pretensão metafísica e esotérica, mas inspirados em um ideal filosófico *sui generis*, a saber, mediante uma *atitude* fenomenológica,⁴²⁶ histórica e humanística – que pudesse transcender os estreitos limites acadêmicos e científicas de sua época. Por esses motivos, poderíamos caracterizar filosoficamente este *conhecimento* como uma *gnosis*. Desdobramentos dessa intuição é o que teremos no próximo capítulo.

Embora nos pareça que o uso do termo “Gnosticismo” foi exacerbado, o que abriu margem para possíveis incompreensões, não cremos que seja sábia a atitude de simplesmente suprimi-lo. Ao contrário, sobretudo no caso específico das interpretações dos autores de *Eranos* acerca desse fenômeno, julgamos que é necessário um posicionamento interpretativo singular, a partir de uma distinção essencial entre uma concepção estritamente histórico-factual do *Gnosticismo* e uma noção filosófico-narrativa da *gnosis* – de caráter “arquetípico” e comparativo – característica deste grupo.

⁴²⁶ Veja-se: 4.3.

4 A GNOSIS DE ERANOS

Neste último capítulo buscaremos apresentar o que poderíamos chamar de a *gnosis* de *Eranos*. Em um primeiro momento (4.1), a tarefa será reconstruir o panorama conceitual que permite pensar a questão do humano a partir de certas noções renascentistas bem como do projeto de um “novo humanismo,” a partir dos autores em questão. Num segundo momento, (4.2) trataremos da questão do renascimento do pensamento mitológico em *Eranos*, propondo-o como uma possível resposta ao movimento de desmitologização, proposto por Rudolf Bultmann, e como um sintoma do retorno do pensamento gnóstico na contemporaneidade. Em um terceiro momento(4.3), realizaremos uma aproximação entre a noção eraniana de fenomenologia das *Religiões*, o *Gnosticismo*, e o que poderíamos chamar de uma *Weltanschauung* gnóstica. No quarto tópico deste último capítulo (4.4), abordaremos o conceito de *gnosis* desenvolvido por Jung no âmbito de sua *psicologia arquetípica*, a temática recorrente da *gnosis* em seu pensamento e sua consequente absorção no Círculo de *Eranos*. A noção de uma *gnosis* judaica em Gershom Scholem será tratada no quinto tópico (4.5), bem como iremos tratar das concepções de “*gnosis* iraniana” e de *imaginal* em Henry Corbin no sexto tópico (4.6).

4.1 UM NOVO CONHECIMENTO DO HUMANO?

A tarefa presente é reconstruir o contexto filosófico que inspirou o desenvolvimento do que pensadores passaram a chamar de um novo humanismo em *Eranos*. Este contexto é o Renascimento, no qual ressurge uma grande quantidade de temas que, até então, eram considerados irrelevantes de atenção filosófica, sobretudo para a teologia medieval. Inspirados por um espírito interdisciplinar, os autores de *Eranos* pareciam buscar devolver ao humano a sua dignidade filosófica, assim como devolver ao *conhecimento* o espaço que outrora somente a fé teria lugar.

4.1.1 Acerca do posicionamento do Homem no *cosmos*

Ao movimento comumente designado como “Renascimento,” na Itália, por volta dos séculos XIV a XVI, se convencionou chamar de um *Humanismo*, porque, em vez do teocentrismo do pensamento cristão medieval, pode-se reconhecer que houve uma busca progressiva do papel de destaque do homem diante do cosmos, um enaltecimento de sua natureza mediante expressões na Arte, na Filosofia, na Ciência, e na Religião. Comumente dividido em três fases, conhecidas como: *Trecento* (séc. XIV), *Quattrocento* (séc. XV) e *Cinquecento* (séc. XVI), tal movimento supostamente se inicia na Península Itálica, por intelectuais que detinham um renovado interesse no estudo da cultura greco-romana e no reavivamento de certos ideais de exaltação do ser humano e seus atributos, tais como a razão, a liberdade, etc. Todavia, o *Humanismo*, considerado de um ponto de vista histórico, assim como o *Gnosticismo*, não pode ser considerado como um fenômeno absolutamente homogêneo e, portanto, não é isento de crítica, ao menos acerca de sua

terminologia, pois, se refere a “[...] uma ideologia desconhecida antes do iluminismo” cujos representantes “nunca se utilizaram desta palavra” para assim se autodesignar.⁴²⁷

Resguardada uma certa prudência filosófica, esse fenômeno complexo parece apresentar certas características essenciais, como um novo despertar de ideais, já presentes em autores da Antiguidade Clássica, onde ao ser humano é resguardado um papel de importância filosófica, tendo-se em vista a sua relação com o *cosmos*. Esta virada antropológica se realiza mediante a tentativa de refutação do paradigma da *miseria hominis* – instaurada a partir da obra publicada em latim, pelo *Papa Inocêncio III*, intitulada: *De Miseria Humane Conditionis* (1195)⁴²⁸ – e, por consequência lógica, o reconhecimento progressivo de uma *dignitas hominis*. A miséria do ser humano aparece, então, “[...] como uma possibilidade da existência humana, e não como a característica principal dela.”⁴²⁹

O humano, a partir de então, passa a ser visto como um *grande milagre (magnum miraculum)* e esta fórmula serviria como “[...] o slogan, que expressam todos os humanistas do Renascimento para celebrar a dignidade do ser humano.”⁴³⁰ Dentre os vários críticos da miséria humana estaria Giannozzo Manetti (1396-1459), que acaba por levantar objeções aos filósofos clássicos como Aristóteles, Séneca e Cícero por terem “introduzido um dualismo entre alma e corpo, de modo que este último seja definido como uma parte inferior e desprezível da natureza humana.”⁴³¹ O “milagre humano”, para os

⁴²⁷ (...) “an ideology unknown before the Enlightenment” (...) “who never used the word.” (Copenhaver, 2019, p.153)

⁴²⁸ O texto pode ser acessado online: <http://www.thelatinlibrary.com/innocent1.html>

⁴²⁹ (...) “como una posibilidad de la existencia humana, y no como la característica principal de aquélla.” (Pele, 2012, p.29)

⁴³⁰ (...) “Esta última fórmula, (...) es el lema, el ‘eslogan’, que expresan todos los humanistas del Renacimiento para celebrar la dignidad del ser humano.” (Pele, 2012, p.29)

⁴³¹ (...) “En relación con el cuerpo, Manetti critica (y a veces injustamente) por haber introducido un dualismo entre el alma y el cuerpo, de modo que este último sea definido como una parte inferior y despreciable de la naturaleza humana.” (Pele, 2012, p.31)

renascentistas italianos, parece consistir no reconhecimento, já presente nos antigos, de uma *imago Dei* no interior do homem, a qual logo iremos tratar mais detalhadamente.

Entretanto, sobre a possibilidade condicional entre uma *miseria* e uma *dignitas*, em Pico della Mirandola (2014), mais pontualmente em sua *Oratio de hominis dignitate*,⁴³² esta surge a partir de uma aporia primordial. De modo análogo ao mito de Prometeu e Epimeteu, o excelente artífice (*optimus opifex*) do mundo, ao se ver defrontado com a ausência de um *arquétipo*⁴³³ (*Verum nec erat in archetipis*) para tal estirpe, nem “sequer um lugar próprio, nem um rosto adequado, nem qualquer talento especial,”⁴³⁴ a tal espécie chamou *Adam*: “Nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal” e a colocou no centro do mundo⁴³⁵ para que pudesse contemplá-la e, de acordo com a vontade de seu ânimo, escolher seu lugar no *cosmos* e moldar-se a si mesmo, seja sob um aspecto inferior, grosseiro e animalesco, ou a se regenerar como um ser superior e divino. Assim, por exemplo, a origem do humano descrita no livro do *Genesis*, passa a ser revisto pelos principais autores de *Eranos* sob uma perspectiva ampla, ou seja, não mais mediante uma interpretação cosmogônica literal, mas como a narrativa “arquetípica” ou “imaginal” do homem primordial (*Anthropos*).⁴³⁶

Retomando a célebre e talvez incompreendida frase mosaica, poderíamos encontrar uma das motivações fundamentais do humanismo renascentista: “E Deus [*Elohim*] disse: façamos o homem à nossa imagem e semelhança.”⁴³⁷ Pico della Mirandola (1463-1494), assim como a maioria dos renascentistas italianos, retira tais

⁴³² Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo* (2014). Versão bilingue Italiano-Latim.

⁴³³ Nos aprofundaremos acerca deste conceito a partir de Jung (4.4). Entretanto, nesse contexto se pode entender como um “modelo primordial”.

⁴³⁴ (...) “*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare*” (Mirandola, 2014, p.8)

⁴³⁵ (...) “*Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem*” (...) “*Medium te mundi*” (Mirandola, 2014, p.10)

⁴³⁶ Veja-se (Jung, 2021) e (Corbin, 1989).

⁴³⁷ [Adição nossa em colchetes e em itálico.] (...) “*Then God [Elohim] said: Let us make man in our image, after our likeness* (...)” [Trata-se do trecho em (Gn 1:26)]

motivações cosmogônicas e antropogênicas do *Timeu* de Platão, do *Gênesis* de Moisés, e das interpretações cabalísticas, herméticas e neoplatônicas que provêm dessas discussões iniciais. Estes pensadores, por vezes, representavam a alma humana sob uma forma redonda, com suas motivações astrológicas: o homem como um microcosmo, que contém em si a *imago Dei*, entretanto, é uma cópia da imagem arquetípica e, portanto, participa – como imagem refletida do universo (*anima mundi*) e seus ciclos – do macrocosmo, de Deus.

Essa visão cosmológica, de certa forma otimista dos humanistas, parece contrastar nitidamente à visão anticósmica, que passou a ser atribuída ao pensamento gnóstico, presente, por exemplo na *Pistis Sophia*, uma vez que “[...] as forças planetárias demoníacas são os verdadeiros inimigos do gnóstico, nelas toma corpo o *poder* do destino, o *poder* da *Heimarmene* (*εἰμαρμένη*) da qual ele procura libertar-se.”⁴³⁸ Entretanto, essa interpretação anticósmica de Cassirer (2010),⁴³⁹ popularizada sobretudo a partir de Hans Jonas (1928), parece ter se tornado antiquada, sobretudo a partir do colóquio de Messina (1966), uma vez que não se deveria mais tratar literalmente esses elementos da cosmologia gnóstica como seres antropomorfizados, mas como “aspectos da alma humana”, como tratamos em (3.4), e sua relação com o macrocosmos, recomendação esta que nos parece ter sido seguida pelos mais influentes autores de *Eranos*.⁴⁴⁰

Através do *intellectus*, ou do *Nous* se poderia realizar o *religare*, o objetivo final da *Religião*, a reconexão com Deus. Desse modo, os humanistas poderiam exclamar com

⁴³⁸ (...) “Später kehrt diese Dämonisierung der Planeten besonders in der gnosis wieder: Die dämonischen Planetenmächte sind die eigentlichen Feinde des Gnostikers, in ihnen verkörpert sich die Macht des Schicksals, die Macht der *εἰμαρμένη*, von der er Erlösung sucht.” (Cassirer, 2010, p.164)

⁴³⁹ Embora Ernst Cassirer não tenha nenhuma relação ou influência imediata no Círculo de *Eranos* foi um filosófico importante, na contemporaneidade, cujo impacto na cultura europeia não deve ser negligenciado.

⁴⁴⁰ Trata-se de uma hipótese à qual o autor considera plausível. No entanto, por fugir do escopo deste trabalho essa hipótese somente poderá ser corroborada adequadamente por trabalhos posteriores.

Santo Agostinho “[...] onde está o intelecto, onde está a mente, onde está a razão, à qual compete investigar a verdade” [...] “aí Deus tem a sua imagem.”⁴⁴¹ Essa imagem, entretanto, não pode ser encontrada no corpo, mas na alma.⁴⁴² Portanto, a alma possuía um papel intermediário entre o material e o espiritual, e somente ela poderia contemplar, tanto o elemento humano quanto o divino do *conhecimento*. Esse mesmo esquema encontramos nas especulações acerca de uma *gnosis* neoplatônica ou hermetista, no seio do helenismo, cujo expoente máximo é o *Corpus Hermeticum*, e nos primeiros escritos das *Enneadas* de Plotino, acerca do conceito de *Nous*.⁴⁴³

Essa *imago Dei*, que os humanistas retomam dos antigos, cujo cenário favorece as especulações de motivação *gnóstica*, é uma imagem da imagem, portanto, no Cristianismo a imagem verdadeira ou arquetípica é o próprio *Cristo*, o salvador invisível, que reside no interior do homem.⁴⁴⁴ Tais questões suscitariam, no mínimo, duas interpretações contrastantes acerca da própria figura do *Cristo*, ou seja, resumidamente, de uma interpretação literal – portanto, de uma redução antropomórfica da ideia de Deus ou do filho do Homem – e de uma interpretação simbólica de tal *arquétipo*. O confronto problemático que daí decorre entre sujeito e objeto, entre a criatura e o criador, entre o finito e o infinito, segundo Ernst Cassirer (1927), nos parece reposicionar o estatuto do humano em relação ao cosmos, e, desse modo, também a alma passa a “ser tomada como sujeito do *conhecimento*.”⁴⁴⁵ Mas não se trata mais de um *conhecimento*

⁴⁴¹ (...) “*ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae veritatis (...) ibi habet Deum imaginem suam.*” (*Enarrationes in Psalmos*, XLVIII, sermo II) Retrieved from: https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm

⁴⁴² (...) “*Imago Dei intus, est, non est in corpore*” (SI XLII, 6) [Mesma fonte anterior]

⁴⁴³ Bazán, 2017.

⁴⁴⁴ “*Imago autem Dei invisibilis salvator.*” (Jung, 2021, §70)

⁴⁴⁵ (...) “*der menschlichen Seele selbst zugesprochen.*” (Cassirer, 1927, p.201)

puramente lógico, discursivo ou escolástico, mas, de uma “convicção intuitiva”⁴⁴⁶ que surge do “fundamento vital do eu.”⁴⁴⁷

O caminho para a redescoberta contemporânea de uma *gnosis* ou, de uma *autognosis*, já estava aberto, bastava que surgisse o cenário filosófico propício, uma área do *conhecimento* humano que estivesse redirecionada para seu próprio sujeito cognoscente. Nesse sentido, é importante mencionar que Immanuel Kant (1724-1804), antes de Cassirer, já havia realizado uma tentativa de sistematização do estudo do homem (*Beobachtungslehre*), o esboço de uma Antropologia. Em suas aulas de *Lógica*, retomou a questão filosófica do humano ao defender que a Filosofia pode ser dividida em quatro questões essenciais:

- 1) O que posso conhecer?
- 2) O que devo fazer?
- 3) O que devo esperar?
- 4) O que é o Homem?⁴⁴⁸

Segundo o pensador alemão, a primeira questão deve ser respondida pela Metafísica; a segunda, pela Moral; a terceira, pela *Religião* e, por fim, a quarta pela Antropologia. No entanto, afirma o pensador, inevitavelmente, tais questões se resumem à última porque “[...] as três primeiras perguntas se relacionam com a última.”⁴⁴⁹ Ao longo do desenvolvimento de sua filosofia crítica, Kant buscou responder a estas questões. Entretanto, ao tratar da última questão, realiza uma divisão antropológica estratégica: a Antropologia é seccionada sob uma perspectiva fisiológica

⁴⁴⁶ (...) “*eine intuitive Gewißheit.*” (Cassirer, 1927, p.201)

⁴⁴⁷ (...) “*Lebensgrund des Ich.*” (Cassirer, 1927, p.201) Mario Domandi (2000), por sua vez, traduz para o inglês como “*vital principle of the ego.*”

⁴⁴⁸ (...) “*Das Feld der Philosophie* (...) lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) *Was kann ich wissen?* 2) *Was soll ich thun?* 3) *Was darf ich hoffen?* 4) *Was ist der Mensch?*” (Kant, 1923, p.25)

⁴⁴⁹ (...) “*Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.*” (Kant, 1923, p.25)

(*physiologischer*), que observa o homem a partir de seu lado passivo diante da natureza, e pragmática (*pragmatischer*), a partir de seu lado ativo, livre e consciente. O pensador de Königsberg pretende desenvolver uma Antropologia pragmática, sob um ideal cosmopolita e humanístico, ou seja, que sirva para o cidadão do mundo (*Weltbürger*) e que tenha, portanto, o humano como um fim em si mesmo. Entretanto, é uma Antropologia que só observa o humano a partir de seu aspecto consciente e, aparentemente livre, deixando de lado a sombra aterradora do *inconsciente*.

Apesar de Kant nunca ter deixado a cidade de *Königsberg*, e, portanto, ter se contentado com as leituras dos relatos de viagens para compor o esboço de uma Antropologia – mas, também pelo fato de que, em seu tempo, ainda não existia uma ciência legítima e amplamente reconhecida, como é o caso da Psicologia contemporânea, muito menos uma instância autônoma da *psiquê*, que hoje conhecemos como *inconsciente* – ele parece ter se esquivado de lidar com questões tão profundas da natureza humana, sob o tema das *representações obscuras ou inconscientes*, as quais parecem ainda pouco exploradas em seu pensamento.⁴⁵⁰

Em suma, a questão do humano parece reemergir nas diversas variantes culturais, seja mediante uma formulação de um sistema filosófico ou sob a roupagem de uma narrativa mitológica-simbólica, que, embora não enunciada explicitamente, apresenta-se como uma questão *per se* ou um enigma. Não obstante, o humano, este desconhecido para si mesmo, tem de ser posto à prova e de se confrontar com o outro, com o ameaçador, com o animal, e, nesse confronto, que muitas vezes não é literal, o herói é forjado, ou então, o humano é transfigurado e, por isso, passa a ser chamado como “o filho do homem.”⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Em um de seus últimos trabalhos apresentados (Rohden, 2009), Valério Rohden chama a atenção para essa questão.

⁴⁵¹ (...) “*uiός του ανθρώπου*” (Jo, 3:14)

Assim como Nicolau de Cusa (1401-1464) desenvolve um humanismo fundado em uma filosofia alquímica (*complexio oppositorum*), Jacob Böhme (1575-1624), considerado o primeiro filósofo alemão,⁴⁵² segundo Jung, também influenciado pela Alquimia e pela *Kabbalah*, traçou uma imagem paradoxal de Deus, imagem na qual a natureza divina possui uma natureza ambivalente, ou seja, o bem e o mal.⁴⁵³ No pensamento de Jung essa *atitude* psicológica unilateral presente tanto no monoteísmo cristão tardio quanto na ortodoxia mosaico-judaica conduziu a um esvaziamento semântico das *imagens arquetípicas* primordiais que, outrora, somente os místicos em geral, e os gnósticos em particular, conseguiam representar mediante suas narrativas mitológicas: a polaridade cósmica tão necessária para a *psiquê* humana. Nesse sentido, “[...] a dialética por excelência, por assim dizer, era a da *gnosis*. Jung insistia que sua abordagem gnóstica era psicologicamente empírica, que ele estava estudando uma realidade. Ele defendia que a *gnosis*, como um “*conhecimento*” válido, apreendia a realidade arquetípica como tal.”⁴⁵⁴ Jung, ao realizar um trabalho de extensa documentação conceitual gnóstico-cristã e alquímica, buscou compreender o significado profundo de tais símbolos, muitas vezes apresentados em um contexto representacional mitológico e teriomórfico complexo, e, a partir deles, desenvolver seus conceitos centrais. Tais formulações junguianas serviriam como ferramentas interpretativas que permitissem desvendar a natureza da *psiquê* humana. Nesse sentido, como buscamos apresentar anteriormente (1.3), Jung como *spiritus rector* do Círculo de *Eranos*, exerceu influência inequívoca nas pesquisas deste grupo.

⁴⁵² Muratori, 2016.

⁴⁵³ Jung, 2021, §111.

⁴⁵⁴ “For the analyst Carl Jung, the ultimate dialectic, so to speak, was that of *gnosis*. Jung insisted that his gnostic approach was psychologically empirical, that he was studying a reality. He claimed that *gnosis*, as valid “knowledge,” apprehended archetypal reality as such.” (Wasserstrom, 1999, p.30)

Scholem, Corbin, Eliade e outros grandes pensadores de *Eranos*, pertencentes a várias áreas do conhecimento, mediante um estudo histórico, mitológico, comparativo, etc., desenvolveram e compartilharam um novo *conhecimento* do humano – em um período de tensão entre guerras – que permitisse combater a nova onda do materialismo, do *agnosticismo*, do positivismo, e, até mesmo do totalitarismo, que, de alguma forma, se apresentavam como obstáculos na confrontação do homem europeu do século XX consigo mesmo. Tais questões, pensadas como essenciais para estes autores, surgem de sua relação cognoscitiva consigo mesmo (autoconhecimento) e com o *cosmos*, que já estava inscrita desde os primórdios da Filosofia, no frontispício do templo de Apolo em Delfos.

Dito isto, agora iremos buscar nos aprofundar em como a questão do humano detinha uma grande importância para os autores deste grupo, partindo da ideia de um “novo humanismo” em Mircea Eliade, para, então, tratar de entender como essa questão poderia ser pensada a partir da confrontação com pensamento “gnóstico-cristão”, mediante o simbolismo teriomórfico, mitológico e alquímico. Como buscaremos defender, os pensadores de *Eranos* buscaram responder à questão acerca do humano mediante uma interpretação *sui generis* que, por um lado, fosse independente das interpretações teológico-religiosas fundadas no *dogma*, e, por outro, não se curvasse ante o veredito reducionista do historicismo e do cientificismo contemporâneo. Como pretendemos defender em nossas considerações finais, este cenário filosófico em questão é a *Religionswissenschaft* de *Eranos* e esse *conhecimento* superlativo é uma *gnosis*, desenvolvida, por um lado, de forma independente em cada autor, mas, por outro, fundamentada em certos elementos da *Psicologia Analítica* fundada por Jung, no renascimento mitológico e “humanístico”, compartilhado pelos grandes representantes de *Eranos*.

4.1.2 Acerca de um novo Humanismo e de um “Humanismo Científico”

De modo análogo aos renascentistas italianos, os pensadores de *Eranos* também buscaram restaurar a dignidade filosófica do humano, porém, em um contexto histórico diferente. Desta vez, a “ameaça” parecia ser o positivismo científico, o historicismo e o materialismo, em um período de crises e do terror entre duas grandes guerras mundiais, cujas marcas ficaram expressas nas produções literárias e filosóficas deste período, que foi, certamente, propício para um renascimento filosófico. Retomando o que apresentamos em (1.1), podemos defender com Araújo e Bergmeyer (2013) que, a partir da reflexão dos próprios membros de *Eranos*, acerca da questão do significado profundo desse grupo, “[...] O sentido da resposta apontava para a instauração de um «novo humanismo» estimulado por uma hermenêutica total que muda o ser humano, visto que também ela deve ser encarada como uma técnica espiritual que engendra uma mudança ao nível do ser.”⁴⁵⁵

Ousamos afirmar que essa técnica, ou melhor, essa metodologia ou didática filosófica única de *Eranos*, de caráter interdisciplinar e humanista, foi fundamentada em certos elementos da *Psicologia Analítica* de Jung – os quais iremos tratar mais adiante (4.4.1) – mediante as investigações filosóficas em torno da *gnosis* e do fenômeno histórico complexo do *Gnosticismo*. Como mencionamos anteriormente (3.1), referente à abordagem filosófica singular destes pensadores (*Religionswissenschaft*), podemos chamá-la de “Ciência das Religiões”, “História Comparada das Religiões” ou simplesmente “Religiões Comparadas”.

⁴⁵⁵ Araújo & Bergmeyer, 2013, p.105.

A preocupação destes autores com a questão do humano – embora pudesse ser vivenciada de modo imediato na experiência vivencial das conferências e tertúlias filosóficas em volta da mesa redonda, diante do *Lago Maggiore* – é observável pelo título de uma série de dezenove (19) encontros realizados, quase ininterruptamente, entre o período de 1947 a 1970 que tem o humano como um tema central. Citamos a lista abaixo:

Der Mensch (Erste Folge) (1947)

Der Mensch (Zweite Folge) (1948)

Der Mensch und die mythische Welt (1949)

Mensch und Ritus (1950)

Mensch und Zeit (1951)

Mensch und Energie (1952)

Mensch und Erde (1953)

Mensch und Wandlung (1954)

Der Mensch und die Sympathie aller Dinge (1955)

Der Mensch und das Schöpferische (1956)

Mensch und Sinn (1957)

Mensch und Frieden (1958)

Die Erneuerung des Menschen (1959)

Mensch und Gestaltung (1960)

Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen (1961)

Der Mensch, Führer und Geführter im Werk (1962)

Das menschliche Drama in der Welt der Ideen (1964)

Sinn und Wandlungen des Menschenbildes (1969)

Mensch und Wort (1970) ⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ *Eranos Foundation*. Retrieved from:

<http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=12&pagename=lectures>

Essa preocupação filosófica com a questão do humano fica ainda mais evidente com a publicação do artigo de Mircea Eliade intitulado: *History of Religions and a new Humanism* (1961), o qual pretendemos tratar agora. Segundo o filósofo romeno, apesar dos grandes avanços na História das *Religiões* e consequentemente, da disponibilidade de materiais, “[...] é cada vez mais difícil acompanhar os avanços em todos os departamentos da História das Religiões. Por isso, é progressivamente mais difícil se tornar um historiador das religiões.”⁴⁵⁷ Essa teria sido uma das motivações do autor na criação do periódico intitulado *History of Religions*, bem como a de promover uma “orientação” e “[...] estimulação de troca de pontos de vista” acerca de “certos problemas chave da história das religiões”.⁴⁵⁸

Os estudiosos exegetas, entretanto, preocupados em coletar dados e interpretá-los corretamente, às vezes “[...] são negligentes quanto ao estudo do seu próprio significado.”⁴⁵⁹ Esse não parece ser o caso dos estudiosos de *Eranos*, que elaboraram profundas reflexões acerca de seu sentido essencial do humano, com vistas a compreender a essência da experiência religiosa bem como a assunção de certos posicionamentos do homem ao longo da história. Pontualmente a partir do contato do homem ocidental com o oriental, há uma revalorização cultural e existencial daqueles que, devido ao uso de um poder e autoridade arbitrários, seja político, militar ou religioso, não puderam escrever a história.

Mediante esse reencontro do Ocidente com o Oriente, que não pode ser encarado de forma unilateralmente geográfica, senão simbólica, o homem europeu se ilumina, se humaniza. Mais do que um simples diálogo cultural ou intelectual, “[...] o historiador das

⁴⁵⁷ (...) “it is progressively more difficult to keep up with the advances being made in all departments of the History of Religions. Hence it is progressively more difficult to become a historian of religions.” (Eliade, 1961, p.1)

⁴⁵⁸ (...) “Such an orientation and exchange of views will” (...) “concerning certain key problems in the History” (Eliade, 1961, p.1)

⁴⁵⁹ (...) “scholars have sometimes neglected to study their meaning.” (Eliade, 1961, p.2)

religiões, na tentativa de entender as situações existenciais, expressas pelos documentos que estuda, irá inevitavelmente obter um *conhecimento* mais profundo do homem.⁴⁶⁰ O estudo das religiões arcaicas da humanidade, assim como no caso específico do *Gnosticismo*, é uma tarefa difícil, uma vez que se tem de compreender a cosmovisão humana destes grupos, a partir dos documentos estudados, muitas vezes por meio de fragmentos de manuscritos. No entanto,

somente na medida em que realizar essa tarefa – particularmente, por tornar os significados dos documentos religiosos inteligíveis para a mente do homem moderno é que, a ciência das religiões cumprirá sua verdadeira função cultural. Por qualquer que tenha sido seu papel no passado, o estudo comparativo das religiões está destinado a assumir um papel cultural de primeira importância em um futuro próximo.⁴⁶¹

Daqui se depreende que o avanço nas pesquisas da *História comparada das Religiões*, “não poderia nem ser imaginado quinze anos atrás.”⁴⁶² Eliade está a falar no ano de 1961, quinze anos após a confrontação com eventos históricos de grande proporção, a nível mundial, isto é, um momento histórico que coincidiu com o fim de duas grandes guerras mundiais, com o descobrimento dos *Manuscritos de Nag Hammadi* (3.3) e com a fundação da *United Nations for Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO).

O sonho de concretização do ideal humanístico parecia estar prestes a ser realizado, com a constituição assinada por trinta e sete países, em 16 de novembro

⁴⁶⁰ (...) “*by attempting to understand the existential situations expressed by the documents he is studying, the historian of religions will inevitably attain to a deeper knowledge of man.* (Eliade, 1961, p.3)

⁴⁶¹ (...) “*It is solely insofar as it will perform this task-particularly by making the meanings of religious documents intelligible to the mind of modern man-that the science of religions will fulfil its true cultural function. For whatever its role has been in the past, the comparative study of religions is destined to assume a cultural role of the first importance in the near future*” (Eliade, 1961, p.2)

⁴⁶² (...) “*that could not even have been imagined fifty years ago*” (Eliade, 1961, p.2)

(1945), em Londres,⁴⁶³ tendo como uma de suas premissas a criação de “[...] oportunidades plenas e iguais de educação para todos, na busca irrestrita da verdade objetiva, e no livre intercâmbio de ideias e *conhecimento*.⁴⁶⁴ Então, após três anos, é elaborada a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*,⁴⁶⁵ que também continha resoluções essenciais acerca de um “reconhecimento da dignidade inerente e dos iguais e inalienáveis direitos de todos os membros da família humana como fundamento da liberdade, justiça e paz no mundo.”⁴⁶⁶ Entretanto, a tentativa de implementação de um ideal humanístico a nível internacional, aparentemente tão nobre e neutro, de um ponto de vista político, não tardaria a receber certas críticas, sobretudo, a partir da criação da UNESCO e ao que se poderia chamar, de acordo com Herbert Read, (2011) de um *humanismo científico*.

Sir Herbert Read, estudioso da Arte, crítico literário e posterior membro do *comitê guardião* e editorial do Círculo de *Eranos* (1.3), também “viu em *Eranos* o surgimento de um novo humanismo”.⁴⁶⁷ Como um dos grandes defensores da educação pela Arte, publica uma obra homônima em 1943.⁴⁶⁸ Após alguns anos, publica outra obra intitulada *Education for Peace* (1950)⁴⁶⁹, na qual teceria sua crítica pontual ao que chamou de “humanismo científico.”⁴⁷⁰ Para o autor inglês, primeiramente, há uma tendência

⁴⁶³ (...) “The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) was born on 16 November 1945.” Retrieved from: <https://www.un.org/youthenvoy/2013/08/unesco-united-nations-educational-scientific-and-cultural-organization>

⁴⁶⁴ (...) “the States Parties to this Constitution, believing in full and equal opportunities for education for all, in the unrestricted pursuit of objective truth, and in the free exchange of ideas and knowledge.” (UNESCO, 1945)

⁴⁶⁵ *Universal Declaration of Human Rights - UDHR* (1948)

⁴⁶⁶ (...) “Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world” (United Nations, 1948)

⁴⁶⁷ (...) “Art historian, writer, publisher, and critic Sir Herbert Read for his part saw in *Eranos* the upsurge of a ‘new humanism’ (Hakl, 2014, p.7)

⁴⁶⁸ Veja-se: Read, 1955.

⁴⁶⁹ Read, 2011.

⁴⁷⁰ (...) “scientific humanism” (Read, 2011, p.47)

generalizada de se “confundir cultura com aprendizado, e educação com propaganda.”⁴⁷¹

Ora, a assunção da premissa da UNESCO de que “[...] as guerras começam nas mentes dos homens, e é nas mentes dos homens que as defesas da paz devem ser construídas,”

⁴⁷² não passa de ato de “propaganda intelectual” que não pode assegurar, de nenhuma forma, a “revolução moral”⁴⁷³ e a tão desejada paz entre os povos. Se há algum lugar onde se possa identificar a origem das guerras, segundo o pensador britânico, não é somente na mente do homem moderno, mas no “inconsciente coletivo da humanidade,”⁴⁷⁴ palavras que mostram que, desde 1950 o autor já havia absorvido grande influência de *Eranos*.

A tão aclamada “busca irrestrita da verdade objetiva”⁴⁷⁵ da UNESCO “[...] é uma só coisa – a famosa objetividade da ciência, um positivismo lógico ao qual todas as nações, raças e credos devem, se comprometidos com os ideais do humanismo científico, dar seu consentimento.”⁴⁷⁶ Ao contrário do que alguns marxistas poderiam arguir, as guerras não são originadas de simples conflitos filosófico-políticos, de lutas de classes ou do imperialismo capitalista em si, mas são sintomas de um “niilismo moral” do homem civilizado que “[...] só podem ser impedidos por uma revolução no fundamento social da consciência humana.”⁴⁷⁷ Essa revolução moral só poderia ser realizada mediante uma visão integral e arquética do humano, em um sentido pedagógico mais profundo “[...] na qual homens brancos e negros, chineses e esquimós, capitalistas e

⁴⁷¹ (...) “to confuse culture with learning, and education with propaganda.” (Read, 2011, p.47)

⁴⁷² (...) “wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed” (Unesco, 1945)

⁴⁷³ (...) “This moral revolution cannot be secured by intellectual propaganda addressed to minds already corrupted beyond redemption” (Read, 2011, p.52)

⁴⁷⁴ (...) “collective unconscious of mankind” (Read, 2011, p.52)

⁴⁷⁵ (...) “The unrestricted pursuit of objective truth” (Unesco, 1945)

⁴⁷⁶ (...) “is one thing - that is the famous objectivity of science, a logical positivism to which all nations, races and creeds must, if committed to the ideals of scientific humanism, give their assent.”

⁴⁷⁷ (...) “only be prevented by a revolution in the social basis of human consciousness” (Read, 2011, p.52)

comunistas, cristãos e budistas, racionalistas e místicos participassem abertamente.”⁴⁷⁸

Conclui Read: “esse não é um projeto no âmbito da UNESCO!”

Por outro lado, a menção de Herbert Read a uma eventual concretização do ideal humanista de paz, cooperação e tolerância universal, poderia parecer totalmente utópico, se este autor não tivesse participado de um grupo tal como o do Círculo de *Eranos*, um grupo, de tão “humano”, que permitiu Corbin defini-lo como um verdadeiro “paradoxo” (1.1). Embora o trabalho seja muito desgastante para o educador de *Ensino Religioso*,⁴⁷⁹ podemos afirmar com Eliade que “[...] é somente através da compreensão de tais situações não familiares ou “exóticas” que o provincialismo cultural é transcendido.”⁴⁸⁰

Retomando a associação que Eliade faz entre um novo humanismo e a História das *Religiões*, Robert Ellwood (1999) argumentou que o autor a fez “[...] porque ele viu nela uma oportunidade de um prospecto de transcendência da tirania da História.⁴⁸¹ Mas, poderíamos ir ainda mais longe ao afirmar que, o posicionamento do estudioso das *Religiões* é, ao mesmo tempo “fenomenológico” e “humanista”, pois ele “acessa internamente” e não externamente “[...] sob seu contexto meramente sociológico, econômico e político.”⁴⁸²

Esse novo *conhecimento* do humano, entretanto, é mais do que somente uma abertura de horizonte, de uma soma meramente quantitativa, estática e epistemológica do *conhecimento* “[...] é um encontro com os “outros”— com seres humanos pertencentes

⁴⁷⁸ (...) “in which white man and black man, Chinese and Eskimos, capitalists and Communists, Christians and Buddhists, rationalists and mystics freely participate” (Read, 2011, p.52)

⁴⁷⁹ Trata-se de uma disciplina do Ensino básico, que fez parte da experiência curricular do autor desta tese, ainda no Brasil.

⁴⁸⁰ (...) “It is through an understanding of such unfamiliar, “exotic” situations that cultural provincialism is transcended.” (Eliade, 1961, p.3)

⁴⁸¹ (...) “because he saw it as offering the prospect of transcending the tyranny of history” (Ellwood, 1999, p.84)

⁴⁸² (...) “approaches it from within” (...) “not merely in its sociological, economic, and political contexts” (Eliade, 1961, p.3)

a vários e exóticos tipos de sociedades – que é culturalmente estimulante e fértil.”⁴⁸³ É, pois, mediante o choque cultural e existencial inevitável – bem como mediante a força de resistência, muitas vezes calorosa, por parte do conformismo e do provincialismo, seja educacional, filosófico ou religioso – que o humano pode ser confrontado com o outro, parafraseando Rudolf Otto,⁴⁸⁴ como um *ganz andere*; como um “totalmente outro”⁴⁸⁵ e, assim, humanizar-se.

No Círculo de *Eranos*, ocorre da mesma forma, com o caso específico do *Gnosticismo*: o estudioso ou simples leitor interessado se confronta com o estrangeiro, com o desconhecido, com um dualismo ou pluralismo de forças cósmicas, aparentemente inerente ao mundo, mas, também, consigo mesmo, como uma chispa divina capaz de divinizar-se, isto é, de ver a si mesmo a partir de uma perspectiva totalmente outra, e, assim, reconhecer a sua dignidade cósmica. Desse modo, também, mediante a tomada de consciência da correspondência entre o homem e o *cosmos*, de sua finitude e dignidade é que, por um lado, se revela a existência trágica da vida, diante de poderes que estão além de seu controle. Por outro lado, permite ao humano o confronto com o aspecto paradoxalmente mortal e absoluto de sua própria existência, de seu lado mais sombrio, mas também, de seu aspecto mais sublime ou *numinoso*, de seu *Selbst*. Diante do exposto, poderíamos corroborar com Jonas de que, apesar de toda a problematização em torno deste conceito, “certamente há algo no *Gnosticismo* que ajuda a entender a humanidade melhor do que alguém poderia entendê-la se nunca tivesse o conhecido.”⁴⁸⁶

⁴⁸³ (...) “*It is the meeting with the “others”-with human beings belonging to various types of archaic and exotic societies-that is culturally stimulating and fertile.*” (Eliade, 1961, p.3)

⁴⁸⁴ Voltaremos a tratar deste conceito mais adiante, em (3.2.3).

⁴⁸⁵ (...) “*wholly other*” (Eliade, 1961, p.3)

⁴⁸⁶ (...) “*there is certainly something in Gnosticism that helps one to understand humanity better than one would understand it if one had never known of Gnosticism.*” (Jonas, 2001, p.xxv)

4.1.3 O *Gnosticismo*, o *Teriomorfismo*, e a questão do Humano

Como apresentamos anteriormente, ainda neste capítulo, na busca de uma revalorização do estudo da *História das Religiões*, e ao que poderíamos chamar de um “novo humanismo”, os grandes pensadores de *Eranos* como: Jung, Corbin, Scholem, Quispel, Eliade, Puech, Campbell, etc., opondo-se às interpretações historicistas e científicas de sua época (2.2) – embora também se afastando das abordagens neokantianas de Marburg, de modo semelhante aos pensadores renascentistas, buscaram suas fontes filosóficas de inspiração nos antigos, na mitologia, no estudo dos símbolos, etc. Nesta busca, encontraram um simbolismo recorrente, uma constante estrutura arquetípica que só poderia ser elucidada mediante o confrontamento entre os diversos mitos, as fábulas e o esoterismo religioso, mediante uma experiência vivencial com tais símbolos. Isso permitiu aos pensadores de *Eranos* uma compreensão do antagonismo trágico, aparentemente inerente à própria condição humana, bem como da constante representação dualista, seja do humano e do animal, do bem e do mal, etc., como uma condição *sine qua non* da natureza enigmática do humano e como análoga à ideia gnóstica valentiniana de *Sizygia*, retomada por Jung.⁴⁸⁷

Nesse conflito mitológico-simbólico, perfeitamente representado no pensamento *gnóstico* e *alquímico*, Jung encontra um significado psicológico profundo e, a partir da sua influência como *spiritus rector* de *Eranos*, contribui sobremaneira nas pesquisas deste grupo. Para entendermos como a questão do humano é levada a sério pelos grandes pensadores de *Eranos*, é necessário realizarmos uma exposição introdutória acerca de seu aspecto mitológico-gnóstico, em um sentido filosófico mais amplo.

⁴⁸⁷ Jung, 1980, §41.

Em suma, podemos afirmar que a questão, ou melhor, o enigma do humano é recorrente na mitologia mediante vários aspectos. Este aparece muitas vezes na confrontação aterradora do mortal ou semideus com a fera, que, mediante sua vitória, conduz à glória dos heróis. De modo análogo, mediante o enigma lançado pela Esfinge, e sua posterior resolução é que faz de Édipo um Rei. Da mesma forma, desde os primórdios da anunciação do *salvator mundi* são reveladas as aparições da besta apocalíptica, do *Behemoth*, do *Leviathan*, às quais são necessárias uma sabedoria (*Sophia*) especial para se calcular tais “números teriomórficos”.⁴⁸⁸ Essa sabedoria ou *conhecimento* superlativo, Gershom Scholem encontra nas doutrinas da *Kabbalah* e da *Merkabah* judaicas, assunto que iremos tratar mais adiante, em (4.5).

Assim como a visão hierofânica da figura animal como algo aterrador permite ao místico contemplar a “face de Deus”, da mesma forma na “cosmologia gnóstica”, é da tomada de consciência de *Pistis Sophia*, de sua queda à região do caos, e, mediante a ajuda de *Cristo*, que lhe é permitida, mediante vários arrependimentos, se libertar do *poder Rosto de Leão*, da opressão de *Adamas*, dos Arcontes de *Heimarmene*⁴⁸⁹ e se elevar ao *Aion treze*. Para os antigos, a questão do humano é representada mediante a narrativa mitológica, sob o simbolismo teriomórfico. Se os egípcios, de um modo geral representavam suas divindades com faces de animais, de modo análogo, na visão bíblica de Ezequiel aparece o trono ou carruagem de deus (*Merkabah*) com as faces de animais. Por sua vez, os gnósticos viam no demiurgo *Ialdabaoth*⁴⁹⁰ a figura de uma serpente com face de leão, ou ainda *IAO-Abraxas*, como uma figura híbrida de um galo, humano e serpente.

⁴⁸⁸ Veja-se por exemplo no *Apocalipse* de João no qual é utilizado o termo “*αριθμόν του θηρίου*”, normalmente traduzido como “número da besta”. (Ap. 13:18)

⁴⁸⁹ Schmidt, 1978, p.29.

⁴⁹⁰ Do hebraico *yalda bahut* (בָּהוּת יָלְדָה) “Filho do caos.” (Gieseler, 1857, p.136)

Entretanto, o mito de Édipo e a Esfinge talvez seja o exemplo mais famoso, para compreendermos o interesse, sobretudo de Jung, pelo simbolismo animal, e seu significado psicológico profundo. A Esfinge, depois de aterrorizar as pessoas da região de Tebas com seu enigma, se defronta com um herói, a quem questiona: “[...] Qual é o animal que tem quatro pés de manhã, dois ao meio-dia e três ao entardecer?”⁴⁹¹ Ora, “é o Homem”, responde o herói, “[...] que engatinha na manhã, que caminha ereto durante a tarde e que se utiliza de uma bengala na velhice.”⁴⁹² Desse modo, o herói aparentemente derrota a Esfinge. Então, “[...] a esfinge ficou tão mortificada com a solução de seu enigma que se jogou da pedra e se extinguiu.”⁴⁹³ Depois de certo tempo, Tebas é afligida pela peste e pela fome, então, pelo oráculo, se descobre o duplo crime de Édipo, a saber, de ter matado seu próprio pai e se desposado de sua mãe. Segundo Pierre Weil (1924-2008), a Esfinge não é exclusiva ao pensamento greco-romano, pois, ao ser pensada como uma formulação sapiencial dos antigos da estrutura enigmática que compõe o próprio homem – seja ela sob sua vertente judaica, babilônica, egípcia, etc. – pode ser considerada como um complexo simbólico muito mais recorrente.⁴⁹⁴

Segundo Jung, o termo “[...] «esfinge» sugere «enigma», uma criatura enigmática que propõe um dilema, como a Esfinge de Édipo, e fica no limiar do destino do homem como se anunciasse simbolicamente o inevitável.”⁴⁹⁵ Este enigma, contudo – longe de ser uma criação imaginária subjetiva, ou seja, desprovida de qualquer “objetividade” –

⁴⁹¹ (...) “*The Sphinx asked him, “What animal is that which in the morning goes on four feet, at noon on two, and in the evening upon three?” Edipus replied, “Man, who in childhood creeps on hands and knees, in manhood walks erect, and in old age with the aid of a staff.” The Sphinx was so mortified at the solving of her riddle that she cast herself down from the rock and perished.*” (Bulfinch, 1934, p.125)

⁴⁹² (...) “*Man, who in childhood creeps on hands and knees, in manhood walks erect, and in old age with the aid of a staff.*” (Bulfinch, 1934, p.125)

⁴⁹³ “*The Sphinx was so mortified at the solving of her riddle that she cast herself down from the rock and perished.*” (Bulfinch, 1934, p.125)

⁴⁹⁴ Weil, 1976.

⁴⁹⁵ (...) “*The word «sphinx» suggests «enigma», an enigmatic creature who propounds riddles, like the Sphinx of Oedipus, and stands on the threshold of man's fate as though symbolically announcing the inevitable.*” (Jung, 1976, p.179)

pode ser proposto ao homem através de seus sonhos, mediante o simbolismo teriomórfico, uma vez que os “[...] símbolos teriomórficos são muito comuns em sonhos e em outras manifestações do *inconsciente*,”⁴⁹⁶ e que, indicam “gradações no estado de inconsciência.”⁴⁹⁷ Nesse sentido, segundo Jung, tais símbolos podem servir como um rico material para o autoconhecimento, se os soubermos interpretá-los corretamente. Embora, neste momento, ainda não seja nosso objetivo nos aprofundar nos elementos que compõem a *Psicologia Analítica* de Jung, é importante observarmos que, para o pensador suíço, os símbolos teriomórficos, em geral, expressam a natureza instintiva humana, adaptados ao drama familiar de cada um. Nesse contexto, uma vivência simbólica, bem como a figura do Pai e a figura da Mãe são imprescindíveis para constituição de uma *psiquê* saudável. A Esfinge, por exemplo, pode ser “[...] uma representação semi-teriomórfica da mãe-*imago*, ou melhor, da Mãe Terrível, que deixou inúmeros traços na mitologia.”⁴⁹⁸

De modo contrastante à interpretação eraniana do *homo religiosus* Giorgio Agamben, em sua obra: *L'aperto: l'uomo e l'animale* (2002), também se volta para a questão do teriomorfismo e sua relação com o *Gnosticismo*, pontualmente, a partir do tema do teriomorfismo, e sua possível relação com o *Gnosticismo* ressurge – embora não exclusivamente – a partir de um texto hebraico do século XIII.⁴⁹⁹ Esta obra, analisada por pensadores contemporâneos,⁵⁰⁰ apresenta três figuras, com vários símbolos animais, muito semelhante com a experiência hierofânica de Ezequiel; a saber, dos quatro símbolos: humano, boi, leão, águia – com exceção do último, que, nesse caso é

⁴⁹⁶ “*Theriomorphe Symbole sind in Träumen und anderen Manifestationen des Unbewussten sehr häufig.*” (Jung, 2021, §291)

⁴⁹⁷ (...) “*Grade der Unbewusstheit*” (Jung, 2021, §291)

⁴⁹⁸ (...) “*The Sphinx is a semitheriomorphic representation of the mother-imago, or rather of the Terrible Mother, who has left numerous traces in mythology.*” (Jung, 1976, p.179)

⁴⁹⁹ Veja-se: <https://www.stilearte.it/wp-content/uploads/2015/04/02.jpg>

⁵⁰⁰ Ameisenowa (1949) e Agamben (2002).

substituída pelo galo. Em outra figura aparece o pássaro *Ziz* (Grifo), o *Behemoth* (boi) e *Leviathan* (peixe), símbolos que, sem dúvida, são muito complexos. Mas, a figura que mais nos interessa aqui é a que representa um banquete dos justos, nos tempos “apocalípticos”. Em suma, a questão intrigante é que tais justos, não são totalmente humanos, senão, são representados ali com coroas, mas com a cabeça de animais.⁵⁰¹ E, nesse contexto, não aparecem somente os clássicos animais escatológicos mencionados anteriormente, mas, também, alguns traços que lembram asno, pantera e macaco. Ora, “[...] Por que os representantes da humanidade autorrealizada estão representados com cabeças de animal?”⁵⁰² Essa questão, segundo o autor italiano, ainda não foi respondida pelos estudiosos, embora algumas alternativas tenham sido propostas. Zofia Ameisenowa (1949) sugere a hipótese de se aplicar à mística judaica os métodos da escola de Warburg “[...] através da doutrina gnóstica segundo a qual, os corpos dos justos (ou melhor, dos espirituais)⁵⁰³ ascendendo aos céus depois da morte, se transformam em estrelas e se identificam com as potências que governam cada céu.”⁵⁰⁴

Nesse contexto, algumas vertentes gnósticas, sobretudo aquelas que admitem em sua cosmologia as figuras dos *Decanos* e dos *Arcontes*, estão perfeitamente conectadas com a visão judaica das hierarquias angélicas. Portanto, as figuras dos sete arcanjos presentes na cosmologia judaica, segundo Zofia (1949), se tornam as potências astrológicas dos sete arcontes, nesse caso, sob a forma animal-humana: “*Ialdabaoth*,

⁵⁰¹ Agamben, 2002, p.11.

⁵⁰² (...) “Perché i rappresentanti dell’umanità compiuta sono raffigurati con teste di animali?” (Agamben, 2002, p.11)

⁵⁰³ Agamben provavelmente se refere aos *pneumatikoi*. Veja-se (4.3.3).

⁵⁰⁴ (...) “attraverso la dottrina gnóstica secondo cui i corpi dei giusti (o, meglio, degli spirituali), risalendo dopo la morte attraverso i cieli,

si trasformano in stelle e si identificano con le potenze che governano ciascun cielo.” (Agamben, 2002, p.11)

Iao, Sabaoth, Adonai, Eloaios, Oraios, Astaphaios."⁵⁰⁵ No entanto, essa temática teriomórfica reincidente parece passar despercebida para o autor em outros textos gnósticos, bem como na mitologia grega. No *Apócrifo de João*, por exemplo, várias dessas representações reaparecem, também relacionados com os arcontes planetários:

Estes são os nomes corporais (dos arcontes planetários): o primeiro é *Atot*, que tem aspecto de carneiro. O segundo é *Eloseo*, que tem aspecto de asno. O terceiro é *Astafeo*, com aspecto de hiena. O quarto é *Iao*, com aspecto de serpente de sete cabeças. O quinto é *Sabaoth*, com aspecto de dragão. O sexto é *Adonin*, com aspecto de macaco. O sétimo é *Sabbede*, com aspecto de fogo centilhante.⁵⁰⁶

Da mesma forma com que os gnósticos primitivos representavam a ascensão dos justos sob uma forma animal-humana e sua consequente fusão ou identificação com o macrocosmo e seus corpos celestes, na mitologia grega, sempre há a representação de um herói, que, depois de viver seu drama existencial, é fusionado a uma constelação zodiacal. Um bom exemplo é Quíron, o grande mestre dos heróis, e mais sábio dos centauros que, depois de sua morte, é catasterizado à constelação de Sagitário⁵⁰⁷; do mesmo modo, Pan se associa à constelação de Capricórnio, Castor e Pólux à de Gêmeos, etc. No entanto, ao invés de serem vistos como seres bondosos, segundo estes estudiosos, tais decanos e arcontes são a fonte de todo o mal no mundo. Do mesmo modo, poderíamos encontrar vários elementos teriomórficos nas divindades conhecidas como *fravartis* ou *fravashis*, nos cultos mitraicos, na antiga Pérsia, e, portanto, em relação ao que poderíamos chamar de uma *gnosis* iraniana (4.6).

⁵⁰⁵ Ameisenowa, 1949, p.24.

⁵⁰⁶ [Itálicos nossos] (...) "Estos son los nombres corporales (de los arcontes planetarios): el primero es *Atot*, que tiene aspecto de carnero. El segundo es *Eloseo*, que tiene aspecto de asno. El tercero es *Astafeo*, com aspecto de hiena. El cuarto es *Yaó*, con aspecto de serpiente de siete cabezas. El quinto es *Sabaot*, con aspecto de dragón. El sexto es *Adonín*, con aspecto de mono. El séptimo es *Sabbede*, com aspecto de fuego centelleante." (Piñero, 2009, p.451)

⁵⁰⁷ Bulfinch, 1942, p.129.

Agamben tem como tema central de sua obra o conceito de aberto (*offen*) em Heidegger,⁵⁰⁸ a partir do qual irá apresentar a dicotomia humano-animal em relação ao que chama de *Mysterium disiunctionis*. O autor dialoga com vários pensadores: Aristóteles, Tomás de Aquino, Pico della Mirandolla, Walter Benjamin, Jakob von Uexküll, Henry-Charles Puech etc., sendo os dois últimos membros de *Eranos*. Entretanto, apesar de dedicar um capítulo inteiro ao seu *Mysterium disiunctionis* e de concluir sua obra com uma crítica acerca da concepção de humano no *Mysterium Coniunctionis* – portanto, em referência indireta a Jung – coroa sua obra sem mencionar explicitamente o pensador, apelando para uma obscuridade literária para, então, submeter o enigma do humano – representado nos símbolos gnósticos, alquímicos, oníricos – ao que ele chama de mistério prático-político da separação.⁵⁰⁹ O autor defende que tal irônico *Mysterium*, se inicia a partir de Aristóteles, no *De anima*⁵¹⁰, no qual este, além de “[...] não definir de modo algum o que seja a vida, limita-se a decompô-la a partir do isolamento da função nutritiva, para depois voltar a articulá-la numa série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento)”.⁵¹¹ Posteriormente, segundo Agamben, essa imprecisão teria sua sequência no renascimento italiano, sobretudo a partir de Picco della Mirandola, que teria formulado a concepção de uma “máquina antropológica”, assim como sua derivação igualmente irônica: o humanismo, pois, “[...] se a separação entre o humano e o animal passa sobretudo no interior do homem, então é a própria questão do humano – e do «humanismo» – que deve ser colocada de um modo novo.”⁵¹²

⁵⁰⁸ Heidegger, 1983, p.368.

⁵⁰⁹ (...) “*mistero pratico-politico della separazione.*” (Agamben, 2002, p.91)

⁵¹⁰ Agamben se utiliza como referência a versão francesa de 1980. Em nosso caso, nos utilizamos de uma versão bilingue mais antiga. (Aristote, 1966)

⁵¹¹ (...) “*non definisce in alcun modo che cosa sia la vita: egli si limita a scomporla grazie all'isolamento della funzione nutritiva, per poi riarticolarla in una serie di potenze o facoltà distinte e correlate (nutrizione, sensazione, pensiero)*” (Agamben, 2002, p.21)

⁵¹² (...) “*se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzi tutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo - e dell'«umanesimo» - che dev'essere posta in modo nuovo.*” (Agamben, 2002, p.23)

O fato é que, para o autor italiano, não lhe interessa “[...] investigar o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação,”⁵¹³ e, nesse sentido, parece interpretar a questão do humano em direção totalmente oposta à de Jung e dos principais autores Círculo de *Eranos*. Não pretendemos aqui, nos aprofundar em que consistem tais mistérios agambinianos nem heideggerianos, mas entender como a questão do humano, neste grupo, aponta para a possibilidade de um *conhecimento* que não pode ser compreendido em termos epistêmicos convencionais, e sim como uma *gnosis*. Agamben nos importa aqui somente como um autor contemporâneo que dialogou com Jung e com a questão do humano, ainda que não explicitamente, e que tenha seguido um rumo interpretativo distinto. Como pretendemos defender neste trabalho, para os autores de *Eranos*, a *gnosis* não deve ser interpretada como exclusiva de um período histórico ou a uma só cultura originária. Esta permite compreender a multiplicidade simbólica dos povos não como um sincretismo cultural arbitrário ou de uma simples “helenização do Cristianismo”, mas, como uma produção muito rica e complexa da *psiquê* coletiva, o que Jung chamou de *inconsciente coletivo*.

O mesmo se aplica ao simbolismo animal, o qual não deve ser interpretado como uma representação inferior, senão de um ponto de vista simbólico e psicológico igualmente relevante, que contém em si uma sabedoria ou um *conhecimento* psicológico-soteriológico singular. O simbolismo teriomórfico presente nas diversas narrativas mitológicas, segundo Jung, tem alguma relação com os estágios do desenvolvimento da consciência e nesse contexto simbólico o humano é representado ao lado de tais símbolos, ou, mesclado a estes, como elementos da natureza. O Cristianismo, com todo seu arsenal simbólico, não poderia fugir à regra.

⁵¹³ (...) “*investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione.*” (Agamben, 2002, p.24)

O peixe (*ἰχθύς*) o símbolo mais popular do Cristianismo – que pode até mesmo ser considerado um *acróstico*,⁵¹⁴ um recurso simbólico muito utilizado pelos alquimistas – teria sido prefigurado desde seus primórdios como um símbolo soteriológico, cuja associação astrológica ao *Aion piscis*⁵¹⁵ não poderia mais ser negligenciado. Resumidamente, para Jung, “[...] o símbolo do peixe se apresenta como uma recepção espontânea da figura do *Cristo* do Evangelho e também um sintoma que mostra de que modo e com que significado ele foi assimilado pelo *inconsciente*.⁵¹⁶ Tais correspondências simbólicas entre o peixe, o esperado messias, a pessoa de *Yeshua*, o *Anthropos*, o filho do homem etc., não são facilmente compreendidas nem aceitas pelos cristãos e pelos judeus ortodoxos, mas, podem ser perfeitamente comprehensíveis no *imaginal*⁵¹⁷ gnóstico.

O pensador suíço, em sua obra *Aion* (2021), tomando como referência principal Hipólito de Roma (170-236), analisa as diferentes variantes simbólicas dos gnósticos: Dos *Naasenos*, dos *Peratas*, dos *Setianos* etc. Nos primeiros, a doutrina do salvador do mundo é representada pelo elemento água e sua força magnética: Ele é a *aqua doctrinae* “[...] que completa a individualidade de toda criatura, assim também confere a totalidade ao homem, dando-lhe um certo poder magnético para atrair o que lhe pertence e de integrá-lo.”⁵¹⁸ Por sua vez, os *Naasenos*, como o próprio nome pressupõe, em sua

⁵¹⁴ (...) “ΙΧΘΥΣ: Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ” (Jesus Cristo filho de Deus Salvador) (Bull, 2012, p.327)

⁵¹⁵ Termos que Jung se utiliza como uma analogia do signo astrológico de peixes com a ideia gnóstica de *Aion*. Veja-se (4.4).

⁵¹⁶ (...) “das Fischsymbol eine spontane Rezeption der Christusgestalt des Evangeliums und damit sozusagen ein Symptom darstellt, welches anzeigt, in welcher Weise und mit welcher Bedeutung es vom Unbewussten aufgenommen wurde.” (Jung, 2021, §285)

⁵¹⁷ Itálico nosso. Utilizamos o termo *imaginal* para evitar o termo imaginário. O termo “*imaginal*” faz jus ao *mundus imaginalis* de Henry Corbin e, que está em harmonia com a compreensão psicológico-arquetípica de Jung.

⁵¹⁸ (...) “welche jedes Geschöpf zu seiner Individualität vervollständigt, also auch de Menschen ganzmacht, und zwar dadurch, dass es ihm gewissermassen eine magnetische Kraft verleiht, das zu ihm Gehörige und ihm Eigentümliche anzuziehen und sich zu integrieren.” (Jung, 2021, §289)

etimologia (*נָהָשׁ - nahash*),⁵¹⁹ cultuavam mais explicitamente o símbolo da serpente, frequentemente atribuído ao *Cristo*, os processos de transformação psíquica e seus efeitos aterradores-redentores:

É por isso que eles tão frequentemente se expressavam através de motivações de animais. A comparação de Cristo com a serpente é mais autêntica do que com o peixe, no entanto, era menos popular nos primeiros círculos cristãos. [A serpente] era recomendada aos gnósticos como um símbolo muito conhecido o qual era atribuído ao auspicioso gênio local, o *Agathodaimon*, bem como para o seu amado *Nous*.⁵²⁰

De modo análogo, na doutrina dos *Peratas*, certos elementos se mantêm em comum com o Cristianismo ortodoxo, como exemplo, a função escatológica exclusiva do filho do homem. Mas, nesse caso, não se trata de uma representação antropomórfica do *salvator*, ou seja, atrelada necessariamente à personalidade de Jesus, mas com o símbolo complexo da serpente: é o filho, que traz consigo os símbolos do Pai (*patrikoi charakteres*)⁵²¹ e os recolhe novamente aos mais altos *Aions*, mas, somente depois de estes signos terem sidos despertados. Para os *Setianos*, de modo análogo, a salvação só pode vir do filho do homem, da serpente, mas, este tem uma contraparte psicofisiológica no humano, uma vez que “os *Setianos* comparavam o “Pai” com o cérebro (*enkephalon*) e o “Filho” com o cerebelo e com a medula espinhal (*parenke phalis drakontoeides*).”⁵²² Em suma, o peixe e a serpente são símbolos teriomórficos populares e eram comumente utilizados no Cristianismo primitivo “[...] para designar movimentos

⁵¹⁹ Rudolph, 1987, p.84.

⁵²⁰ [Colchetes nosso.] (...) “Daher sind sie auch so oft durch das Motiv der hilfreichen Tiere ausgedrückt. Der Vergleich Christi mit der Schlange ist authentischer als der mit dem Fisch, und trotzdem weniger populär in den urchristlichen Kreisen. Den Gnostikern empfahl sie sich als altbekanntes Vulgärsymbol für den günstigen lokalen Genius, den Agathodaimon sowie für den ihnen am Herzen liegenden *Nous*.” (Jung, 2021, p.186)

⁵²¹ Jung, 2021, §291.

⁵²² Jung, 2021, §291.

ou experiências psíquicas que emergem de forma surpreendente, assustadora ou salvadora, do fundo do *inconsciente*.”⁵²³

No entanto, esses símbolos emergem seguindo uma correspondência alquímica dualista, mediante pares de contrários (*Sizygias*) que precisam ser reconciliados, e que trataremos mais adiante (4.1.4), ou, mediante uma duplicação, que mostra níveis semânticos de um mesmo símbolo. Os exemplos mais intrigantes que Jung faz uso e que mostram sua sagacidade interpretativa referem-se à enigmática figura do Leviatã. Mencionado somente seis vezes no antigo testamento, essa figura mitológica, composta originalmente por cinco letras (לְוִיאָתָן - *lewiathan*) – é representado, de modo geral, como uma grande figura marinha, a qual se relaciona com as criaturas descritas em *Genesis* pela palavra *tannin*⁵²⁴ e que teria correspondência com a grande baleia do livro de Jó,⁵²⁵ motivo de polêmicas investigações em Jung. O trecho que o autor se utiliza para sua interpretação deste símbolo complexo refere-se ao quarto livro de *Esdras*, considerado um apócrifo no qual “a figura homem sai do Mar como um vento.”⁵²⁶ Citamos aqui, um trecho mais extenso em que Jung analisa este simbolismo:

O peixe tirado do fundo tem uma ligação misteriosa com Leviatã: é a isca com que se atrai e se pesca Leviatã. Este peixe deriva provavelmente de uma duplicação do grande peixe, e representa o seu aspecto pneumático. Que Leviatã possua um aspecto deste gênero, decorre do fato de ser alimento eucarístico. Que nessa duplicação se trate de um ato de tomada de consciência concluir-se de Jó 26:12, onde se lê que YHVH abate Raab com sua “inteligência” (תְּבוּנָה - *tebuna*). Raab, o monstro marinho, corresponde a *Tiamat*, a qual *Marduk* encheu com o *imhullu*, o vento norte, que a despedaça. *Tebuna* vem do hebraico *bin* = separar, dividir, apartar, e implica discriminação que é por excelência a característica da tomada de consciência. Neste sentido, *Leviatã* e

⁵²³ (...) “zur Bezeichnung von psychischen Bewegungen oder Erlebnissen, die überraschend, erschreckend oder erlösend aus dem Unbewussten auftauchen.” (Jung, 2021, §291)

⁵²⁴ Veja-se: https://www.bibleandscience.com/bible/books/genesis1_leviathan.htm

⁵²⁵ Jó, 3:8.

⁵²⁶ (...) “der Mensch wie ein Wind aus dem Meere” (Jung, 2021, §185)

particularmente *Behemot* representam estágios do desenvolvimento da consciência e, portanto, de uma assimilação do homem.⁵²⁷

Seria simplesmente inexplicável a capacidade interpretativa de Jung diante da complexidade de tais símbolos e do rigor exegético do idioma hebraico se não tivéssemos em conta o caráter interdisciplinar das conferências de *Eranos* e o nível de erudição de seus participantes, elementos os quais tornaram compreensíveis tais façanhas filosóficas. Gershom Scholem, pensador judeu e cabalista de *Eranos*, ao qual dedicaremos uma atenção especial em um tópico posterior (4.5), pode ter contribuído neste sentido.

O simbolismo teriomórfico amplamente presente nas doutrinas ditas gnósticas, herméticas ou simplesmente no pensamento mitológico, quando vivenciado diretamente mediante uma experiência *hierofânica*, parafraseando Rudolf Otto, pode ser experimentado como um *Mysterium tremendum*, que, apesar de seu aspecto aterrador, de um ponto de vista psicológico, segundo Jung, é uma experiência enriquecedora. Nesse sentido, apesar do Cristianismo ortodoxo ter fornecido uma educação moral à civilização ocidental, segundo Jung, ele foi responsável por um certo afastamento entre o *consciente* e o *inconsciente*, sobretudo a partir da doutrina da *privatio boni*,⁵²⁸ “[...] que

⁵²⁷ (...) “Der Fisch, der «aus der Tiefe emporgehoben» wird, steht in geheimer Beziehung zum Leviathan: er ist der Köder, mit dem Leviathan angelockt und gefangen wird. Dieser Fisch entstammt wahrscheinlich einer Verdoppelung des grossen Fisches und steht dessen pneumatischen Aspekt besitzt, geht aus der Tatsache hervor, dass er, wie der Ichtys, eucharistische Speise ist. Dass es sich bei dieser Verdoppelung um einen Akt der Bewusstwerdung handelt, erhellt aus Hiob 26, 12. Er heisst dort das Jahwe die Rahab durch seine ‘Einsicht’ (tebuna) niederschlage. Rahab, das Meerungeheuer, bildet die Entsprechung zur Tiamat, die von Marduk mit dem imhullu, dem Nordwind, erfüllt und von ihm gespalten wurde. Tebuna kommt von bin = trennen, spalten, scheiden, das heisst Diskriminierung, welche das Charakteristikum der Bewusstwerdung par excellence darstellt. In diesem Sinne sind Leviathan und insbesondere Behemoth Stufen einer Entwicklung zum Bewusstsein hin, also zu einer Assimilation an der Menschen.” (Jung, 2021, §185)

⁵²⁸ A doutrina da “privação do mal”. Jung (2021) parece atribuí-la a Orígenes de Alexandria (185-253).

se expandiu perigosamente até a desorientação na visão de mundo [*weltanschaulichen*] atual.”⁵²⁹

Segundo Jung, esse estado de “desorientação” é a condição geral do homem contemporâneo e o *inconsciente coletivo*, de modo a compensar certos posicionamentos unilaterais, busca constantemente encontrar símbolos para expressar a totalidade psíquica. Estes símbolos irão compor todo um conjunto de fábulas, narrativas mitológicas e até mesmo de tradições religiosas para assegurar a saúde espiritual humana. Nesse sentido, para Jung, “foram os gnósticos os que fizeram as mais frutuosas tentativas de encontrar designações simbólicas adequadas do *Selbst*.”⁵³⁰ Referente ao *homo religiosus*, o que se viu ao longo da história foi um conflito entre o *dogma* eclesiástico, estabelecido por um consenso de uma maioria, mediante concílios episcopais e, por outro lado, da vivência simbólica direta e profunda de uma minoria de místicos e, ao mesmo tempo, de teólogos como Valentino e Basílides, os quais, “[...] ao contrário da ortodoxia, deixaram-se influenciar muito pela experiência interior natural.”⁵³¹ Jung se viu muito atraído pela riqueza dos conteúdos filosóficos e psicológicos destas experiências em seu anseio de compreender o humano mas, também, de compreender as suas próprias experiências oníricas particulares.

Buscamos, neste tópico, avançar acerca da questão do humano dialogando com temas mitológico-gnósticos em Jung e Agamben, mais pontualmente acerca do que poderíamos chamar de o “problema da forma animal” ou simplesmente do “teriomorfismo”. Diante do exposto, poderíamos afirmar que o autor italiano não é o mais

⁵²⁹ (...) “allmählich in gefährlicher Weise bis zur *weltanschaulichen Desorientiertheit* erweitert hat.” (Jung, 2021, §428) [poderíamos traduzir “*weltanschaulichen Desorientiertheit*” como “desorientação ideológica.” Entretanto, como trataremos em (4.3) o conceito de *Weltanschauung* parece ter uma importância maior que o termo usado no senso comum. Portanto, evitaremos associar este conceito a termos como simplesmente “crença” ou “ideologia.”]

⁵³⁰ “Weitaus die fruchtbarsten Versuche aber, passende symbolische Ausdrücke für das *Selbst* zu finden, haben die Gnostiker gemacht.” (Jung, 2021, §428)

⁵³¹ (...) “im Unterchied zur Orthodoxie, in hohem Masse von dernatürlichen inneren Erfahrung beeinflussen liessen.” (Jung, 2021, §428)

indicado para se compreender Jung, muito menos para representar o ideal filosófico de *Eranos*, exceto pelo único elemento em comum, a saber, o interesse em compreender o enigma do humano e a *gnosis*. Carl Gustav Jung jamais reduziria o enigma humano a uma abordagem prático-política, muito menos o fez mediante uma investigação “metafísica abstrata” como o autor italiano deixa a entender.

Ao contrário, como buscaremos apresentar mais adiante em (4.4), mediante seu ofício de médico, Jung buscou desvendar os enigmas da natureza e da *psiquê* humana a partir da experiência clínica e, ao mesmo tempo, mediante uma postura alegadamente “apriorista”, ou ainda arquetípica.⁵³² Nesse sentido, Giorgio Agamben – com sua obra supracitada e sua crítica indireta – serve como um dos exemplos de autores contemporâneos que retomaram os estudos da *gnosis* sob um contexto muito específico, que é caso do simbolismo animal, e que, de alguma maneira são devedores do Círculo de *Eranos* – muitos, sem sequer saber da existência desse grupo e talvez outros negligenciando-o completamente.

Retomando o mito de Édipo, poderíamos refletir com Jung que, apesar do protagonista mítico ter respondido corretamente à Esfinge, e, aparentemente, ter derrotado o monstro antropomórfico, os males no mundo ainda não cessam de aparecer, pois talvez a solução do enigma proposto pela esfinge não se reduza a uma simples resposta racional, aparentemente consciente, muito menos a uma fuga intelectual obscuramente elegante. É bem provável que a ameaça teriomórfica derradeira para o humano e para o não-humano seja o próprio homem, independente do nome que o queiramos dar. Buscaremos agora tratar do *Mysterium Coniunctionis* ou do “mistério da conjunção dos opostos” em Jung.

⁵³² Em sua obra *Aion* Jung afirma que o arquétipo existe “*a priori*” (Jung, 2021, §34)

4.1.4 O *Mysterium Coniunctionis* e a questão do Andrógeno

O conceito de *mysterium coniunctionis*, muito distante de um simples devaneio metafísico, como insinua Agamben (2002), é um elemento articulador de vários temas e conceitos da Psicologia junguiana, que pretendia se fundamentar em “fatos psicológicos”,⁵³³ e está presente no pensamento de outros autores que, de maneira direta ou indireta, tiveram influência de Carl G. Jung, no Círculo de *Eranos*. Além do mais, permite ver a amplitude do conceito de humano neste círculo de pensadores, em relação a um tema também muito desenvolvido no Renascimento: a Alquimia. O interesse de Jung pela alquimia se inicia de modo mais consistente por volta do ano de 1929, expresso em seu comentário ao *Segredo da Flor de Ouro*, de Richard Wilhelm, obra mencionada anteriormente (2.3), e que, desde então, passa a investigar a emergência de certas motivações arquetípicas comuns na Alquimia e presentes nos sonhos do homem contemporâneo “sem nenhum conhecimento de literatura alquímica.”⁵³⁴ A leitura de Jakob Böhme (1575-1624), Gerhard Dorn (1530-1584) e Heinrich Khunrath (1560-1605) impacta de forma considerável seu pensamento, de modo que, em 1944, estes temas já aparecem melhor sistematizados em sua obra *Psicologia e Alquimia*, e, ainda de um modo mais maduro, pontualmente na obra de 1955, intitulada originalmente “*Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie (1955)*”.⁵³⁵

Para Jung, as descrições alquímicas correspondem simbolicamente às experiências que resultam da relação, operação e interação concomitantes do alquimista com o microcosmos e os macrocosmos, ou seja, mediante a relação com o mundo

⁵³³ (...) “*psychological facts*” (Jung, 1980, §190)

⁵³⁴ (...) “*who have no knowledge of alchemical literature.*” (Jung, 1977, p.18)

⁵³⁵ (Jung, 1977) O título da obra pode ser traduzido nos seguintes termos: “O mistério da conjugação: Investigaçāo acerca da separação e da composição dos opostos anímicos na Alquimia.”

exterior (com o *laboratorium*) e o mundo interior (sua *psiquê*) consigo mesmo, cujo resultado final seria a *individuação*. Para Jung, o processo de individuação pode ser interpretado de modo análogo ao *opus alchymicum*, pois consiste na reprodução do grande drama cosmogônico representado originalmente no *Gênesis* judaico-cristão e no *Apocalipse* de João. Neste sentido, para os alquimistas, a própria “[...] *opus* era uma analogia com a obra divina da criação.”⁵³⁶

Para os pensadores medievais e renascentistas, como mencionamos ainda neste capítulo, o humano, a partir de uma conexão psicológica e simbólica com a *imago Dei*, é considerado como um microcosmo. Porém, Jung reflete, não é o homem empírico “[...] que constitui a correspondência com o mundo, como pensavam na Idade Média, mas a incomensurável totalidade do homem anímico ou espiritual, que não pode ser descrita integralmente, porque o homem é composto pela consciência e pela extensão indeterminável do inconsciente.”⁵³⁷ Essa descrição do homem como um microcosmos, portanto, como uma miniatura simbólica do universo e dos corpos celestes, corresponde ao surgimento do homem enquanto totalidade (*Selbst*) ou do *Anthropos*: “o homem espiritual, interior e completo.”⁵³⁸ Para se chegar a esse estado de completude interior era necessária a realização da grande obra alquímica, vivenciada psicologicamente pelo filósofo-alquimista mediante vários estágios ou fases de desenvolvimento.

O primeiro estágio da grande obra alquímica (*Magnum opus*) se inicia com a Filosofia, mediante a disposição anímica pelo *conhecimento* e pela verdade, momento em que o filósofo começa a sofrer um embate entre o *consciente* e o *inconsciente*, uma defrontação do alquimista com sua própria obscuridade psíquica, com sua *Sombra*

⁵³⁶ (...) “*the opus was an analogy of the creation of the world.*” (Jung, 1980, §550)

⁵³⁷ [Itálico nosso.] (...) “*It is not the empirical man that forms the "correspondentia" to the world, as the medievalists thought, but rather the indescribable totality of the psychic or spiritual man, who cannot be described because he is compounded of consciousness as well as of the indeterminable extent of the unconscious.*” (Jung, 1980, §550)

⁵³⁸ (...) “*the Anthropos, the spiritual, inner and complete man.*” (Jung, 1980, §529)

(*Schatten*). De modo a “[...] entender tais pressões de nosso próprio *inconsciente*, e assim evitar que o elemento «irracional» saísse do controle, Jung se preocupou tão intensamente com a alquimia e a *gnosis*, pois era lá que o lado obscuro era claramente discernível.”⁵³⁹ Neste primeiro estágio alquímico: “[...] Tudo se torna duvidoso, motivo pelo qual os alquimistas o chamavam de *nigredo*, *tenebrositas*, *chaos*, *melancholia*,”⁵⁴⁰ sendo o último muito bem representado por Albrecht Dürer (1471-1528) em sua pintura intitulada *Melencolia I*.⁵⁴¹

Ainda na primeira fase alquímica ocorre “[...] um entrelaçamento inextricável da alma com o corpo, que juntos formavam uma unidade obscura (a *unio naturalis*).”⁵⁴² Desta união psicossomática caótica e primordial, o filósofo alquimista deve libertar a alma mediante o procedimento da *separatio*, mediante um firme posicionamento: espiritual, racional e consciente – e, provar-se “imune às influências do corpo.”⁵⁴³ Para o filósofo alquimista, este primeiro estágio alquímico ocorre como reflexo dos fenômenos naturais reproduzidos no laboratório. Desse modo, da mesma forma que as coisas naturais estão condicionadas da putrefação à solução (*ad solutionem*) e, pela solução, os corpos são dissolvidos (*solvuntur*), então, “[...] pelo *conhecimento*, as dúvidas dos filósofos são resolvidas (*resolvuntur*).”⁵⁴⁴ O segundo estágio é uma consequência do primeiro, uma vez que é “[...] das trevas do inconsciente que vem a luz da iluminação, a *albedo*.”⁵⁴⁵

⁵³⁹ [Itálico nosso.] (...) “in order to understand such pressures from our own unconscious, and thus to avoid the “irrational” element from getting out of hand, that Jung preoccupied himself so intensively with alchemy and gnosis, for it was there that the dark side was clearly discernible.” (Hakl, 2014, p.302)

⁵⁴⁰ (...) “Everything becomes doubtful, which is why the alchemists called this stage *nigredo*, *tenebrositas*, *chaos*, *melancholia*.” (Jung, 1977, §708)

⁵⁴¹ Veja-se: <https://www.metmuseum.org/pt/art/collection/search/336228>.

⁵⁴² (...) *inextricable interweaving of the soul with the body, which together formed a dark unity (the unio naturalis)*” (Jung, 1977, §696)

⁵⁴³ (...) “An inextricable interweaving of the soul with the body, which together formed a dark unity (the *unio naturalis*).” (...) “immune to the influences of the body.” (Jung, 1977, §696)

⁵⁴⁴ (...) “To this is compared philosophical knowledge, for as by solution bodies are dissolved [*solvuntur*], so by knowledge are the doubts of the philosophers resolved [*resolvuntur*]. (Jung, 1977, §363)

⁵⁴⁵ (...) “From the darkness of the unconscious comes the light of illumination, the *albedo*.” (Jung, 1977, §220)

Este, por sua vez, “[...] ocorre da união mental, isto é, quando a unidade do espírito e da alma, é conjugada com o corpo”,⁵⁴⁶ representado pela ave fênix, como símbolo de transformação e renascimento.

Desse modo, o *mysterium coniunctionis* é o resultado de um longo, doloroso e vivificante processo espiritual e psíquico em que diversos pares de oponentes devem ser conjugados sob uma união e muitas vezes *numinosa*, representada pelo *hieros gamos*: as bodas do Rei e a Rainha, do sol e a lua, do enxofre e o mercúrio dos alquimistas, Adão e Eva, as duas oliveiras do cristianismo primitivo, o bem e o mal, o *Yang* e o *Yin* do Tao chinês, ou ainda *Shiva* e *Shakti* “[...] que constitui o *nirdvandva* da Filosofia hindu, embora não seja literalmente um desenvolvimento filosófico, mas sim psicológico.”⁵⁴⁷ Entretanto, a consumação do *mysterium coniunctionis*, que constitui a *rubedo*, a terceira e última fase alquímica “[...] pode ser esperada somente quando é realizada a unificação do espírito, alma e corpo com o *unus mundus* original.”⁵⁴⁸ O *unus mundus* é “[...] a unidade original e indiferenciada do mundo e do Ser; a *agnosia* (*αγνωσία*) dos *Gnósticos*, o inconsciente primordial.”⁵⁴⁹ É do inconsciente primordial que surge uma série de pares de oponentes, a qual, parafraseando os gnósticos, Jung chama de *Sizígias*⁵⁵⁰ e que servirá de fundamento para sua concepção de *Animus-Anima*.⁵⁵¹

Esse terceiro estágio alquímico no qual a *coniunctio* é realizada plenamente, mediante o *hieros gamos*, tem sua versão cristã no simbolismo da “Assunção e coroação

⁵⁴⁶ (...) “is reached when the mental union, that is, the unity of spirit and soul, is conjoined with the body. (Jung, 1977, §664)

⁵⁴⁷ (...) “This is the “liberation from opposites,” the *nirdvandva* of Hindu philosophy, though it is not really a philosophical but rather a psychological development.” (Jung, 1977, §296)

⁵⁴⁸ (...) “can be expected only when the unity of spirit, soul, and body is made one with the original *unus mundus*.” (Jung, 1977, §664)

⁵⁴⁹ (...) “The original, non-differentiated unity of the world or of Being; the of the *Gnostics*, the primordial unconsciousness.” (Jung, 1977, §664)

⁵⁵⁰ Jung, 1980, §41.

⁵⁵¹ Veja-se: 4.4.

da Virgem".⁵⁵² Esse matrimônio alquímico – muitas vezes interpretado literalmente como um incesto, como no famoso exemplo mitológico de Édipo – surge com a “[...] *unio mentalis* intrapsíquica do intelecto ou da razão com *Eros*.⁵⁵³ Tal operação interior é muito significativa para o humano, “[...] pois traz um aumento considerável de autoconhecimento e de amadurecimento pessoal, mas sua realidade é meramente potencial e somente validada pela união com o mundo físico do corpo.”⁵⁵⁴ Para Jung, o dogma da Assunção de Maria apresenta as mesmas características fundamentais que o *mysterium coniunctionis*, embora com um simbolismo diferente. Da mesma forma como os padres da igreja acreditavam “[...] na elevação literal do corpo físico aos céus”, os alquimistas “[...] acreditavam na possibilidade ou, até mesmo na existência efetiva da sua pedra e do seu ouro filosofal.”⁵⁵⁵ De modo análogo a Jung, como iremos tratar mais adiante, Henry Corbin encontra uma *gnosis* iraniana, na qual se permite repensar o dogma da assunção ou ressureição mediante a ideia de *caro espiritualis* ou corpo espiritual. Assim como para os alquimistas europeus há uma distinção entre corpo, alma e espírito, e a *opus* é realizada plenamente a partir do mistério de sua conjunção, para os alquimistas xiitas da linhagem de *Suhrawardi*, há a distinção entre corpo carnal (*yasad*), corpo espiritual ou *imaginal* (*yism mitali*) e espírito (*ruh*).⁵⁵⁶

O *Anthropos*, o arquétipo do homem completo, simbolicamente representado pelos cabalistas como o “Adão primordial” (*Adam Kadmon*, אָדָם קָדוּם), como uma

⁵⁵² (...) “Assumption and Coronation of the Virgin” (Jung, 1977, §237)

⁵⁵³ (...) “*intra-psychic unio mentalis* of intellect or reason with *Eros*. (Jung, 1977, §664)

⁵⁵⁴ (...) “since it brings a considerable increase of self-knowledge as well as of personal maturity, but its reality is merely potential and is validated only by a union with the physical world of the body.” (Jung, 1977, §664)

⁵⁵⁵ (...) “on the literal taking up of the physical body into heaven, so the alchemists believed in the possibility, or even in the actual existence, of their stone or of the philosophical gold.” (Jung, 1977, §664)

⁵⁵⁶ (Corbin, 1977, p.180) É importante também notar que o termo árabe utilizado por Corbin (*ruh*) nos recorda o termo hebraico *Ruach* (רוּחַ) utilizado no *Genesí*, também para designar o espírito.

emanação de *Ain Soph* (אין סופּ), também teria sido associado ao *eidos* platônico.⁵⁵⁷ Entretanto, a ideia cristã do androgino, “[...] evidentemente derivada da doutrina gnóstica do homem hermafrodita primordial,”⁵⁵⁸ é uma imagem arquetípica muito mais recorrente do que se poderia pensar, pois, também estaria presente no hinduísmo, mais pontualmente, na “[...] unidade andrógena de *Shiva* e *Shakti*, a qual é representada na iconografia tântrica em união sexual permanente.”⁵⁵⁹

O Adão primordial que originalmente continha em si o elemento feminino (ou Eva), dele separado, passa a ter seu símbolo máximo em *Cristo*. Entretanto, devido às tendências monoteístas e patriarcalistas do homem medieval, a imagem arquetípica do androgino, e sua contraparte feminina reprimida, neste contexto, é assimilada de uma nova forma, “[...] uma vez que Adão era o protótipo de *Cristo*, e Eva foi retirada de seu lado, que é a Igreja, é compreensível que uma representação de *Cristo* tenha notáveis aspectos femininos.”⁵⁶⁰ Assim, da mesma forma que para os Gnósticos o *Cristo* é emanado do *pleroma* com sua contraparte feminina (*Sophia*), esta *Sizígia* será reassumida no Cristianismo pela representação da pessoa de Jesus e a Igreja como sua esposa.

Tais ambíguas representações de *Cristo* estariam presentes no seio do Cristianismo até hoje, assim como a representação andrógena da pedra filosofal dos alquimistas, sob uma forma oculta. Por isso, elas revelam “uma afinidade maior com a visão dos Gnósticos.”⁵⁶¹ Essa representação do humano primordial em seu aspecto

⁵⁵⁷ Como dissemos anteriormente, estes conceitos que compõem a cosmologia judaica iremos tratar mais adiante (4.5.1), a partir de Gershom Scholem.

⁵⁵⁸ (...) “evidently deriving from the Gnostic doctrine of the hermaphroditic Primordial Man” (Jung, 1977, §526)

⁵⁵⁹ (...) “The androgynous unity of *Shiva* and *Shakti* is depicted in Tantric iconography as permanent cohabitation.” (Jung, 1977, §580)

⁵⁶⁰ “since Adam was the prototype of Christ, and Eve, sprung from his side, that of the Church, it is understandable that a picture of Christ should develop showing distinctly feminine features.” (Jung, 1977, §526)

⁵⁶¹ (...) “which in this respect has more affinity with the views of the Gnostics.” (Jung, 1977, §526)

feminino e masculino, para Jung, “[...] expressa um ato de tomada de consciência. Ela gera um par de opositos da qual surge a possibilidade de se chegar à consciência,”⁵⁶² da mesma forma mencionada anteriormente, com que YHVH vence *Raab*, o monstro marinho com sua capacidade de discernimento ou inteligência (*תְבוֹנָה*, *tebunah*).

Para Jung, a elevação da figura humana às representações alquímicas de um Rei, ou de uma divindade, bem como, por outro lado, ao aparente rebaixamento da superioridade humana mediante inúmeras representações teriomórficas, são indicações da existência de um par de opositos que estão atuantes a um nível psíquico profundo, e a compreensão desse par “[...] constitui a fenomenologia de um *Selbst* paradoxal, da totalidade do humano.”⁵⁶³ Compreender a totalidade do humano é estar disposto a investigar profundamente o significado de tais imagens arquetípicas que insistem em vir à superfície, como é caso do *Anthropos*, o andrógeno primordial, do mistério de sua separação, mas, mais que tudo, do mistério empírico e vivo de sua possível conjunção.

Segundo Joseph Campbell (1904-1987), grande mitólogo de *Eranos*, o tema da androginia ou do hermafroditismo é recorrente na mitologia. O exemplo mais claro é a figura que dá sua origem etimológica: *Hermaphroditus* “[...] filho de Hermes e Afrodite, mas também *Eros*, a divindade do Amor (o primeiro dos deuses, de acordo com Platão), eram de ambos os sexos, feminino e masculino.”⁵⁶⁴ De forma semelhante a Jung, Campbell vê a importância simbólica e interpretativa da questão da androginia do humano e da “queda original”, não só na mitologia grega, mas também, para os gnósticos primitivos e cabalistas medievais. O contato direto com a divindade criadora (*Elohim*),

⁵⁶² (...) “*The splitting of the Original Man into husband and wife expresses an act of nascent consciousness; it gives birth to a pair of opposites, thereby making consciousness possible.* (Jung, 2021, §526)

⁵⁶³ (...) “*constitute the phenomenology of the paradoxical self, man’s totality.*” (Jung, 1977, §4)

⁵⁶⁴ (...) “*And among the Greeks, not only Hermaphrodite (the child of Hermes and Aphrodite), but Eros too, the divinity of love (the first of the gods, according to Plato), were in sex both female and male.*” (Campbell, 2004, p.141)

possível somente antes da separação dos sexos, seguido pelo pecado original, e a consequente tomada de *conhecimento* do bem e do mal “[...] constituem a coincidência de opositos pela qual o *humano* (agora homem e mulher) é separado, não somente da visão, mas, até mesmo da lembrança da imagem de Deus.”⁵⁶⁵ Não se pode ignorar o fato de que Campbell se utiliza justamente do *mysterium coniunctionis* junguiano para interpretar a questão mitológica do humano. Tal referência de Campbell é só um de muitos exemplos que se poderia fornecer para demonstrar a continuidade de certos conceitos fundamentais no seio deste círculo de pensadores, bem como de seu interesse pela *gnosis*.

Finalmente, para Jung, o *mysterium coniunctionis* é inerente à questão do humano. Enquanto mistério não pode ser desvelado de uma perspectiva meramente intelectual, senão, mediante um *conhecimento* superlativo voltado para o próprio homem, um autoconhecimento. Enquanto *spiritus rector* de *Eranos*, este autor exerceu influência inequívoca sobre o *modus operandi* desta comunidade filosófica, sem autoritarismo e respeitando a singularidade de cada pensador. Como mencionamos anteriormente, os pensadores de *Eranos*, inspirados nos grandes autores renascentistas, buscaram devolver ao homem a sua dignidade filosófica mediante um estudo interdisciplinar das grandes áreas do saber humano: a ciência, a filosofia, a arte e a *Religião*. Como afirmamos anteriormente, estes pensadores desenvolveram um estudo comparado da História das *Religiões* (*Religionswissenschaft*) como uma alternativa ao historicismo e ao positivismo, a partir de uma *Weltanschauung*⁵⁶⁶ tão singular e complexa que é difícil de ser resumida ou traduzida sem complicações, mas que, devido à natureza e recorrência de temas, pode ser chamada de *gnóstica*. Este conhecimento (*gnosis*) é desenvolvido

⁵⁶⁵ (...) “constituted of the “coincidence of opposites,” by which Man (now man and woman) is cut off from not only the vision but even the recollection of the image of God.” (Campbell, 2004, p.141)

⁵⁶⁶ Trataremos deste tema ainda nesse capítulo. Veja-se: (4.3.3).

por esta elite, não de pseudo-esoteristas *new age*, senão de intelectuais altamente qualificados academicamente, os quais, dentre outros feitos, buscaram compreender o enigma do humano sob uma perspectiva mais ampla do que até então se tinha realizado. Partiremos agora para uma abordagem acerca da importância do pensamento mitológico para o Círculo de *Eranos*, a fim de verificar em que medida este pode ser interpretado como uma resposta à tentativa de desmitologização de Bultmann e como sintoma gnóstico em *Eranos*.

4.2 A REMITOLOGIZAÇÃO COMO UM SINTOMA GNÓSTICO?

Neste tópico, iremos tratar da importância do pensamento mitológico para o Círculo de *Eranos*, sobretudo, a partir de Mircea Eliade e Joseph Campbell, e verificar em que medida este movimento mitológico – contraposto ao projeto de desmitologização (*Entmythologisierung*) de Rudolf Bultmann, pode ser considerado como um sintoma gnóstico em *Eranos*.

4.2.1 A Remitologização em *Eranos*

A relação entre o Círculo de *Eranos* e o pensamento mitológico-gnóstico pode ser constatada desde seus primeiros encontros, por um lado, mediante o interesse particular de Jung pelas imagens arquetípicas presentes em várias narrativas mitológicas e, por outro lado, de modo geral, pelas conferências ministradas, desde o princípio, acerca do simbolismo e das *Religiões Comparadas*.⁵⁶⁷ O interesse nesse campo de pesquisa se torna ainda mais explícito a partir da adesão de mitologistas como Károly Kerényi (1897-1973), com sua conferência intitulada: *Mythologie und gnosis* (1940), e Walter Otto com

⁵⁶⁷ Como citamos anteriormente, a lista completa com as conferências ministradas por este grupo pode ser acessada mediante o site oficial da Fundação *Eranos*: <http://www.Eranosfoundation.org/page.php?page=12&pagename=lectures>

Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt (1955).

Entretanto, é a partir do aparecimento de Mircea Eliade e do famoso mitólogo Joseph Campbell que a temática mitológica iria ganhar maior visibilidade.

Como buscamos apresentar anteriormente (4.1.2), o que poderíamos chamar de um novo humanismo em *Eranos* coincide com o desenvolvimento de uma metodologia singular da *Religionswissenschaft*, a saber, a de “[...] tornar os significados dos documentos religiosos inteligíveis para a mente do homem moderno.”⁵⁶⁸ Ora, esse posicionamento de *Eranos*, enunciado por Eliade, poderia se pensar, é muito semelhante à tentativa de desmitologização (*Entmythologisierung*, *Entmythisierung*) de Bultmann (3.1), que visava “deixar claro o significado da mitologia em geral,”⁵⁶⁹ e do Cristianismo, do novo testamento, em específico.

Para o existencialismo de Bultmann – que obteve influência sobre Hans Jonas – as representações da *Weltanschauung*, mitológica e escatológica, “[...] já estão superadas e carecem de valor,”⁵⁷⁰ sobretudo “[...] para o homem moderno, cujo pensamento tem sido modelado pela ciência e já não tem mais nada de mitológico.”⁵⁷¹ Para Jung, é o projeto de desmitologização de Bultmann que está ultrapassado, uma vez que ainda permitia pensar o humano como uma “criatura homogênea” de tal modo que “[...] nenhuma força estranha possa interferir em nossa vida, como o novo testamento supõe.”⁵⁷² Assombrado diante de tal afirmação, Jung se questiona: “[...] Mas o que poderíamos pretender em uma época em que até os representantes oficiais do Cristianismo anunciam publicamente a sua incapacidade de compreender os

⁵⁶⁸ (...) “by making the meanings of religious documents intelligible to the mind of modern man” (Eliade, 1961, p.2)

⁵⁶⁹ (...) “make clear the meaning of mythology in general.” (Bultmann, 1958, p.18)

⁵⁷⁰ (...) “are over and done with.” (Bultmann, 1958, p.17)

⁵⁷¹ (...) “whose thinking has been shaped by science and is therefore no longer mythological.” (Bultmann, 1958, p.36)

⁵⁷² (...) “homogeneous creatures who are not so peculiarly divided that alien forces can intervene in our inner life, as the New Testament supposes.” (Jung, 1980, §190)

fundamentos da experiência religiosa?"⁵⁷³ Como Jung pôde constatar, mediante uma longa análise clínica de pacientes com casos graves de neurose, esquizofrenia, etc., longe de se constituir em uma unidade homogênea, a *psiquê* humana "[...] é um caldeirão efervescente de impulsos, inibições e afetos contraditórios, e para muitas pessoas o conflito entre eles é tão insuportável que eles até desejam a libertação pregada pelos teólogos."⁵⁷⁴

Mediante uma crítica ainda mais enérgica, Jung afirma que "[...] os teólogos fariam melhor se levassem em conta, pelo menos uma vez, esses fatos psicológicos do que ir «desmitologizando-os» com explicações racionalistas que estão cem anos atrasadas".⁵⁷⁵ Não é de se admirar tal posicionamento por parte de um médico que, desde seus primeiros estudos acadêmicos investigou acerca dos fenômenos dito ocultos,⁵⁷⁶ mitologia, astrologia, alquimia e todos os assuntos que poderiam ser ditos "não-científicos", em termos *agnósticos*.

Segundo Eliade e Kitagawa (1986), o método apregoado por Bultmann pretende "[...] uma eliminação da história, e supõe que as afirmações cristãs da Encarnação, a Ressurreição e a *Parousia* – são a expressão mítica da relação homem-Deus."⁵⁷⁷ Mítico, nesse contexto, é sinônimo de inútil, ao menos para a pregação existencialista ao homem moderno. Para Eliade, não se pode simplesmente isolar o *homo religiosus* de seu contexto histórico e espacial, ao contrário, deve-se compreender o humano a partir de

⁵⁷³ (...) "But what can one expect in an age when the official spokesmen of Christianity publicly announce their inability to understand the foundations of religious experience!" (Jung, 1980, §190)

⁵⁷⁴ (...) "is a boiling cauldron of contradictory impulses, inhibitions, and affects, and for many people the conflict between them is so insupportable that they even wish for the deliverance preached by theologians." (Jung, 1980, §190)

⁵⁷⁵ (...) "Theologians would do better to take account for once of these psychological facts than to go on "demythologizing" them with rationalistic explanations that are a hundred years behind the times. (Jung, 1980, §190)

⁵⁷⁶ Nos referimos mais enfaticamente a tese de doutoramento de Jung: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (1902).

⁵⁷⁷ (...) "una eliminación de la historia, y que supone que las afirmaciones cristianas la Encarnación, la Resurrección, la Parousia— son la expresión mítica de la relación hombre-Dios." (Eliade & Kitagawa, 1965, p.105)

uma *hierohistória*, uma *hierogeografia*, de uma *hierofania*, ou seja, uma reconstrução fenomenológica da história sagrada, de espaços, tempos e manifestações do sagrado, que contrasta fortemente com a visão *profana* do homem “moderno”. Assim, “[...] nós buscamos realizar uma desmistificação ao contrário; ou seja, temos que desmistificar os mundos e linguagens aparentemente profanos da literatura, das artes plásticas e do cinema para revelar seus elementos *sagrados*, embora seja, é claro, um *sagrado* ignorado, camuflado ou degradado.”⁵⁷⁸

Segundo Robert Ellwood, em sua obra *The Politics of Myth: A Study of Carl G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell* (1999), tanto Jung, quanto Eliade e Campbell, como os românticos do século XIX, “[...] gastaram incontáveis palavras para contar tanto as histórias quanto os significados.”⁵⁷⁹ Não se tratava de uma mera busca intelectual, ou seja, mediante a separação entre um suposto sujeito contemporâneo esclarecido e um objeto de *conhecimento* retrógrado ou ilógico, enunciado pelo termo “mítico ou mitológico” – mas “[...] eles acreditavam que a verdade primeira e última estava localizada em um passado distante, ou nas profundezas do [Selbst].”⁵⁸⁰ Ellwood tem em vista a influência de Jung nos pensadores de *Eranos* a partir de seu conceito de *Selbst*, o qual parece surgir mais pontualmente em sua obra: *Psychologische Typen* (1921).

O homem civilizado contemporâneo, com suas crises existenciais e anseios metafísicos ou religiosos, ainda que reprimidos, já não poderia encontrar as respostas para suas questões em seu próprio mundo, na ciência materialista, para isso seria necessário recorrer a um *conhecimento* de tipo superior, uma sabedoria escatológica:

⁵⁷⁸ [Itálicos nossos] (...) “In our case, we have to attempt a demystification in reverse; that is to say, we have to “demystify the apparently profane worlds and languages of literature, plastic arts, and cinema in order to disclose their “sacred” elements, although it is, of course, an ignored, camouflaged, or degraded “sacred.” (Eliade, 1984, p.126)

⁵⁷⁹ (...) “Jung, Eliade, and Campbell, however, spent countless words in the telling both of the stories and the meanings.” (Ellwood, 1999, p.17)

⁵⁸⁰ (...) “they believed first and final truth to be located in the Distant and the Past, or in the depths of the self.” (Ellwood, 1999, p.17) [Itálico nosso]

“[...] Esse é o tipo de sabedoria conhecida como gnosticismo: uma sabedoria salvadora que conta um segredo de relevância universal.”⁵⁸¹ Ainda segundo o autor, para Jung, Eliade e Campbell, o mito não teria somente uma função meramente estética ou lúdica, mas terapêutica, pois “[...] eles inevitavelmente apontavam para doenças da alma contemporânea que poderiam muito bem ser diagnosticadas e aliviadas através do recurso ao *conhecimento* do mito.”⁵⁸²

Analisando mais cuidadosamente os termos com que Ellwood procura designar a “sabedoria de *Eranos*”, chega-se à conclusão de que é mais adequado o termo *gnosis* ao invés de *Gnosticismo*, pois, como tratamos anteriormente, este era um termo que expressava para os principais autores de *Eranos* um conceito histórico muito específico, enquanto o primeiro possuía um sentido filosófico mais amplo. Finalmente, a abordagem mitológica de *Eranos* nos parece ser bem enunciada pelas palavras de Joseph Campbell, quando afirma que os “mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”,⁵⁸³ que podem ser entendidas a partir da noção junguiana de *arquétipos*, que podem ser acessados a partir de uma rica vida simbólica e de autoconhecimento. Longe de se apresentar como um simples escapismo diante da dura realidade do mundo entreguerras, o pensamento mitológico de *Eranos* parece se apresentar como uma busca do sentido da existência que respeita tanto a singularidade e a totalidade do humano quanto investiga a possibilidade de certos padrões universais e ciclos cósmicos.

⁵⁸¹ (...) “*This is the kind of wisdom known as Gnosticism: a saving wisdom telling a universally important secret (...)*” (Ellwood, 1999, p.17) Como buscamos apresentar anteriormente (2.6) Ellwood poderia ser contabilizado como um dos responsáveis contemporâneos pelas críticas relacionadas ao abuso do termo *Gnosticismo*, pois claramente se utiliza mal de tal termo, confundido a gnosis, enquanto sabedoria ou *conhecimento*, em um sentido mais amplo, com o *Gnosticismo* histórico. Certamente, não se trata do autor mais recomendado para representar o espírito de *Eranos* e seu interesse pela gnosis.

⁵⁸² (...) “*They inevitably pointed to sicknesses of the contemporary soul that could well be diagnosed and alleviated through recourse to the lore of myth.*” (Ellwood, 1999, p.13).

⁵⁸³ (...) “*Myths are clues to the spiritual potentialities of the human life*” (Campbell, 1991, p.12)

4.2.2 Joseph Campbell, o Herói e a Mitologia Arquetípica

Joseph Campbell ministrou somente duas conferências em *Eranos: The Symbol without Meaning* (1957) e *Renewal Myths and Rites of the Primitive Hunters and Planters* (1959). Mas, além de ter se tornado um famoso mitólogo, também assumiu o trabalho como “[...] editor das versões em língua inglesa de uma série de conferências de *Eranos*.⁵⁸⁴ Em uma de suas obras mais famosas: *The Hero with a thousand faces* (1949)⁵⁸⁵, descreve uma série de estágios que compõem o drama recorrente do herói: o seu chamado à aventura ou desafio, a sua recusa e posterior aceitação, a sua partida, sua iniciação, seu retorno e sua libertação. A famosa frase de Nietzsche – que inspirou tanto a Campbell como a Jung, em sua obra *Psicologie und Religion* (1937),⁵⁸⁶ de que – “[...] em nosso sono e em nossos sonhos, nós passamos por todo o pensamento da humanidade anterior,”⁵⁸⁷ é referenciada novamente por Campbell para descrever a estrutura mitológica que ele chama de “arquetípica” e que, segundo o próprio Jung, na pesquisa Mitológica corresponde a certas “motivações” ou “motifs”.⁵⁸⁸

O autor em vários momentos se vale de termos como “archetype” ou “archetypal,” deixando claro, desde o início, que assume o conceito junguiano de *arquétipo*, o qual é definido pelo autor suíço como “[...] Formas ou imagens de uma natureza coletiva que ocorre praticamente em todo o mundo, como constituintes dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones e individuais de natureza inconsciente.”⁵⁸⁹ Ora, poderíamos nos questionar, afinal, em que se constitui o *arquétipo* do herói? Responde Campbell:

⁵⁸⁴ (...) “was to edit the English-language version of a series of *Eranos lectures*.” (Hakl, 2014, p.129)

⁵⁸⁵ Campbell, 2004.

⁵⁸⁶ Jung, 1962.

⁵⁸⁷ (...) “im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschenthums noch einmal durch” (Nietzsche, 1984, p.30)

⁵⁸⁸ (...) “Mythological research calls them “motifs”.” (Jung, 1980, p.42)

⁵⁸⁹ (...) “Formen oder Bilder kollektiver Natur, welche ungefähr auf der ganzen Erde als Konstituenten der Mythen und gleichzeitig als autochthone, individuelle Produkte unbewußten Ursprungs vorkommen.” (Jung, 1962, p.62)

“[...] O herói é o homem autorrealizado mediante uma submissão. Mas submissão a quê? Esse é precisamente o enigma que hoje temos que nos propor, e, que é, em todos os lugares, a virtude primária e feito histórico do herói a serem decifrados.”⁵⁹⁰ Para o autor estadunidense, a primeira tarefa do herói é:

Se retirar do cenário do mundo de efeitos secundários para aquelas zonas causais da psiquê onde as dificuldades realmente residem, e aí para esclarecer as dificuldades, erradicá-los em seu próprio caso (ou seja, batalhar contra os demônios do berçário de sua cultura local) e descobrir mediante a experiência direta e a assimilação daquilo que C. G. Jung chamou de imagens arquetípicas.⁵⁹¹

O que torna o herói como distinto do simples mortal é análogo à relação do gnóstico com o homem “profano”, a saber, o reconhecimento de que, na interioridade do humano reside a “chispa divina”, e pela sua assunção mítica do *destino*. Assim, o herói se forja mediante “a submissão aos aspectos inevitáveis do destino.”⁵⁹² O herói é a presença viva e consciente do Ser, não da recordação de um simples feito histórico remoto. Desse modo, os eventos da vida cotidiana passam a ser pensados mitologicamente como a reprodução ou recorrência de um grande drama cósmico. Grandes personagens históricos como o Cristo, Buda, Krishna, Zoroastro, Maomé, não foram simplesmente figuras político-religiosas, mas seres humanos dotados de uma supraconsciência e integridade moral: “[...] O herói é o patrono das coisas que estão se

⁵⁹⁰ (...) “*The hero is the man of self-achieved submission. But submission to what? That precisely is the riddle that today we have to ask ourselves and that it is everywhere the primary virtue and historic deed of the hero to have solved.*” (Campbell, 2004. p15)

⁵⁹¹ (...) “*In a word: to retreat from the world scene of secondary effects to those causal zones of the psyche where the difficulties really reside, and there to clarify the difficulties, eradicate them in his own case (i.e., give battle to the nursery demons of his local culture) and break through to the undistorted, direct experience and assimilation of what C. G. Jung has called the archetypal images.*” (Campbell, 2004. p.16)

⁵⁹² Campbell, 2004. p15.

tornando, e não das coisas que se tornaram, pois ele é: antes de Abraão existir, eu sou.”⁵⁹³

A *atitude* do herói se destaca, não só pela integridade em relação a si mesmo, mas, também é demonstrada pelo reconhecimento e nobreza do herói com o outro herói, o herói que habita no íntimo de cada Ser, exemplificado por Campbell, quando *Indra*, um dos deuses supremos do panteão hindu, depois de reconhecer *Krishna* como o Ser primordial, “[...] ao vê-lo pastoreando as vacas, tocando música em sua flauta, o Rei do Céu apeou de seu grande elefante branco, *Airavata*, caiu prostrado aos pés do rapaz sorridente e se submeteu a ele.”⁵⁹⁴ De modo análogo a Cristo, que ensinava que com a fé (*pistis*) do tamanho de um grão de mostarda se poderia mover uma montanha, o herói hindu levantou o monte *Govardham* com um só dedo, preenchendo a si mesmo com a plenitude do universo. Ora, conclui Campbell, o poderoso herói “[...] é cada um de nós: não o eu físico, que podemos ver no espelho, mas o Rei íntimo,” [...] “o *Selbst* que reside no coração de todas as criaturas.”⁵⁹⁵

Segundo Wasserstrom (1999), “[...] o *Herói de mil faces* de Joseph Campbell popularizou, talvez como nenhum outro livro, a visão de mundo de *Eranos*.⁵⁹⁶ Entretanto, como toda cultura popular, corre-se o risco de cair nas interpretações superficiais do senso comum. Longe disso, com um gênio literário inspirador, e ao mesmo tempo com uma dose moderada da terminologia acadêmica, Campbell conseguiu retirar da Mitologia exemplos de caráter universal, que, ao apresentar o homem como um grande

⁵⁹³ Campbell se refere à passagem bíblica de Jo 8:58.

⁵⁹⁴ (...) “*to graze the cows, playing music on his flute, the King of Heaven came down on his great white elephant, Airavata, fell on his face at the feet of the smiling lad, and made submission.*” (Campbell, 2004, p.304)

⁵⁹⁵ (...) “*is each of us: not the physical self visible in the mirror, but the king within*” (...) “*the Self, seated in the hearts of all creatures.*” (Campbell, 2004, p.337) [Como se pode notar, Campbell se utiliza do termo inglês “Self”. Entretanto, como se trata de um conceito muito singular em Jung iremos manter na medida do possível o termo original alemão.]

⁵⁹⁶ (...) “*Joseph Campbell’s Hero with a Thousand Faces* popularized, as perhaps did no other book, the *Eranos* worldview.” (Wasserstrom, 1999, p.140) [Entenda-se pelo termo “worldview” como um análogo ao conceito de *Weltanschauung*.]

monomito⁵⁹⁷, o eleva como um herói capaz de transcender as suas “[...] limitações históricas pessoais e locais e alcançar formas universalmente válidas, humanas.”⁵⁹⁸ Mediante o contato com os mitos, o humano é capaz de contemplar os grandes e recorrentes dramas, ciclos e poderes cósmicos e ter a coragem de submeter-se ao inevitável e ao terrível do destino, e assim, reescrever sua própria história cósmica.

4.2.3 Mircea Eliade: O sagrado, o numinoso e o mito do *Eterno Retorno*

“Rio Grande, berro de touro, quatro patas de cavalo. Quem não viveu este tempo vive este tempo ao cantá-lo e eu canto porque me agrada, neste meu timbre de galo. (...) Não esqueça de outra parte, para honrar a descendência, que tudo aquilo que muda, muda só nas aparências e até num bronze de praça vive a raiz da querência.”

Pedro Ortaça

Mircea Eliade ministrou treze conferências formais em *Eranos*,⁵⁹⁹ entre 1950 e 1967, no período em que Jung, por motivo de idade, acabou por se afastar dos encontros presenciais em Ascona. Sua iniciação em *Eranos* coincide com a partida de Karoly Kerényi, outro grande mitólogo atuante nos primeiros anos de *Eranos*. O historiador da Romênia se torna mundialmente conhecido a partir da publicação de sua obra: *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (1957).⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Esse conceito, Campbell retira de James Joyce. Veja-se: (Joyce, 1939, p.581)

⁵⁹⁸ (...) “his personal and local historical limitations to the generally valid, normally human forms.” (Campbell, 2004, p.18)

⁵⁹⁹ (1950) *Psychologie et histoire des religions: A propos du symbolisme du « centre »*; (1951) *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne*; (1952) *Puissance et sacré dans l'histoire des religions*; (1953) *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmique*; (1954) *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes*; (1956) *La vertu créatrice du mythe*; (1957) *Significations de la « lumière intérieure »*; (1958) *La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité*; (1959) *Dimensions religieuses du renouvellement cosmique*; (1960) *Mythes et symboles de la corde*; (1961) *Le Créateur et son « ombre »*; (1963) *Paradis et utopie: Géographie mythique et eschatologie*; (1967) *Mythes de combat et du repos: Dyades et polarités*.

Retrieved from: <http://www.Eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

⁶⁰⁰ Eliade, 1987.

O autor sofre uma notável influência de Rudolf Otto, verificável já pelo título, praticamente homônimo, da publicação anterior de Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale und die Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1979)⁶⁰¹ e, de modo mais profundo, a partir de seu conceito de *numinoso*. Este termo cunhado por Otto (*das Numinose*), derivado do latim (*numen*, Deus),⁶⁰² como o próprio autor afirma, trata-se de uma categoria “[...] não definível em sentido rigoroso, mas apenas de natureza discutível.”⁶⁰³ Este conceito, formulado intencionalmente com uma característica genérica, é utilizado por Otto para designar características de fenômenos ou experiências religiosas autênticas, como algo sagrado (*Heilige*), não em um sentido moral, mas como um totalmente outro (*ganz andere*) como um *mysterium*, que pode ser fascinante (*fascinans*) e/ou terrível (*tremendum*).

Mircea Eliade assume este conceito de forma muito semelhante, ao afirmar que:

“O numinoso se apresenta como algo “totalmente outro” (*ganz andere*), algo fundamentalmente e totalmente diferente. É como algo nada humano ou cósmico; que, confrontado com ele, o humano sente a sua nulidade profunda, como uma simples criatura, ou, nas palavras de Abraão, direcionadas ao Senhor, nada além de pó e cinzas.”⁶⁰⁴

Inspirado em Rudolf Otto, uma das primeiras influências filosóficas em *Eranos*, mas trilhando seu próprio caminho filosófico e literário, Mircea Eliade realiza uma análise do fenômeno do *sagrado*, não a partir de seu aspecto irracional, como Otto (1979) deixa explícito no título de sua obra, mas a partir de si mesmo, de sua essência, da totalidade de seus modos de manifestação, o que chama de *hierofania*.⁶⁰⁵ Ao contrário do homem

⁶⁰¹ Otto, 1979.

⁶⁰² Eliade, 1987, p.9.

⁶⁰³ (...) “*nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar.*” (Otto, 1979, p.7)

⁶⁰⁴ (...) “*The numinous presents itself as something «wholly other» (ganz andere), something basically and totally different. It is like nothing human or cosmic; confronted with it, man senses his profound nothing - ness, feels that he is only a creature, or, in the words in which Abraham addressed the Lord, is but dust and ashes.*” (Eliade, 1987, p.9)

⁶⁰⁵ (...) “*hierophany.*” (Eliade, 1987, p.11)

“profano” ou “materialista”⁶⁰⁶ – que se escandalizaria na possibilidade de se representar uma pedra ou uma árvore como algo sagrado, ou, simplesmente rotular pejorativamente como um misticismo ou panteísmo – para certa classe de humanos e para o fenomenólogo das *Religiões* é uma experiência possível e legítima, mas já não se trata de uma pedra enquanto simples pedra, de uma árvore enquanto árvore, mas como um *ganz andere, um totalmente outro*.

Muito além de um simples procedimento ou rito mecânico, realizado por um funcionário de uma instituição religiosa, o *sagrado*, juntamente com seu contrário lógico, o *profano*, se constituem como dois modos da existência humana. São os diferentes posicionamentos que o humano assumiu diante do *cosmos* ao longo das suas existências, sendo o segundo, um modo de ser característico do homem contemporâneo. Para o *homo religiosus*, não há uma homogeneidade do espaço e do tempo, há uma ruptura radical entre o *sagrado* e o *profano*. Como pretendemos tratar mais adiante, a partir de Henry Corbin (4.6), para se compreender as múltiplas *hierofanias* que derivam desta visão filosófica singular é necessária uma abertura para uma visão cosmológica, a uma cronologia, cosmologia ou ainda, uma geografia *imaginal*.

O espaço sagrado, que em si é profundamente significativo e real, se constitui como o *axis mundi*, “[...] que ao mesmo tempo conecta e sustenta o céu e a terra e cuja base está fixada no mundo inferior (as regiões infernais)”.⁶⁰⁷ A concepção do *sagrado*, para Eliade, primeiramente impõe uma heterogeneidade espacial, a qual permite a “[...] passagem de uma região cósmica para outra”⁶⁰⁸ bem como a possível comunicação entre elas. O homem somente se torna integral, mediante a transição do *sagrado* ao

⁶⁰⁶ Eliade propõe o “sagrado” e o “profano” como modos de ser distintos, sendo o último uma característica da contemporaneidade. Assim, utilizamos o termo “materialista” nesse sentido análogo, como contrário a uma visão “espiritualista”.

⁶⁰⁷ (...) “which at once connects and supports heaven and earth and whose base is fixed in the world below (the infernal regions)” (Eliade, 1987, p.36)

⁶⁰⁸ (...) “passage from one cosmic region to another (...)” (Eliade, 1987, p.37)

profano, e ela se realiza “[...] através de uma série de «ritos de passagens», resumidamente, por sucessivas iniciações que marcam as passagens “[...] de um estado imperfeito, embriônico, a um estado perfeito, adulto.”⁶⁰⁹ A heterogeneidade do espaço para o *homo religiosus* pressupõe, também, uma divisão similar do tempo, entre um tempo *profano* e um tempo *sagrado*: “[...] uma duração evanescente, e uma sequência de eternidades, recuperáveis periodicamente durante as festas que constituem o calendário sagrado.”⁶¹⁰

É nesse contexto que uma série de temas mitológicos são ressignificados, tanto por Eliade quanto por Campbell, como pertencentes ao mito do eterno retorno ou ao ciclo cosmogônico, respectivamente. O tempo, para o homem religioso não é linear, é cílico. O ato litúrgico obedece a um tempo litúrgico, uma repetição cosmogônica mediante a obra dos deuses (*Teurgia*). O homem *profano* inconscientemente descende do *homo religiosus*, pois, em vários de seus “ritos profanos”, há um resquício de sacralidade, tal como observamos nas festas do ano novo. Podemos nos questionar, assim como Eliade: Qual seria o sentido de celebrar um novo ano se o tempo não fosse cílico?

A resposta para esta questão pode ser encontrada se compreendermos que para o homem “consagrado”, a cada ano novo “[...] a cosmogonia é reiterada, o mundo é recriado, e fazer isso é também criar o tempo – isto é, regenerá-lo iniciando-o novamente.”⁶¹¹ Os ritos marcam passagens do *profano* ao *sagrado*, do *Caos* ao *cosmos*, do imanifestado ao manifestado. Pela reatualização de seus mitos particulares, o homem

⁶⁰⁹ Citamos aqui uma passagem um pouco mais extensa: “All these rituals and symbolisms of passage, we must add, express a particular conception of human existence: when brought to birth, man is not yet completed; he must be born a second time, spiritually; he becomes complete man by passing from na imperfect, embryonic state to a perfect, adult state. In a word, it may be said that human existence attains completion through a series of “passage rites,” in short, by successive initiations.” (Eliade, 1987, p.181)

⁶¹⁰ (...) “an evanescent duration, the other a “succession of eternities,” periodically recoverable during the festivals that made up the sacred calendar.” (Eliade, 1987, p.104)

⁶¹¹ (...) “the cosmogony is reiterated, the world re-created, and to do this is also to create time - that is, to regenerate it by beginning it a new.” (Eliade, 1987, p.105)

religioso, “[...] esforça-se por se aproximar dos Deuses e participar do *Ser*; a imitação dos modelos arquetípicos divinos exprime, ao mesmo tempo, o seu desejo de santidade e a sua nostalgia ontológica.”⁶¹² O estudioso das *Religiões*, embora tenha de exercer, em grande medida, seu *poder* intelectual e analítico para decifrar os cenários iniciáticos, mitológicos, muito frequentemente pode revelar “[...] uma certa nostalgia por uma experiência equivalente”.⁶¹³ Wasserstrom (1999) enfatiza essa nostalgia autodeclarada, “[...] na última entrevista que ele deu, alguns meses antes da sua morte, em 1986, Eliade reiterou sua visão do passado nostalgicamente”⁶¹⁴ quando, por exemplo, este começou a estudar *Kaballah* e a ler Picco della Mirandola. Tanto Eliade quanto Jung e Campbell buscaram, com o estudo da mitologia, uma reatualização de seus mitos particulares, mediante uma rica vivência simbólica e onírica. Mas, isto posto, poderíamos nos questionar, acerca do título deste tópico: Afinal, qual seria o sentido de uma remitologização ou do desenvolvimento de uma “mitologia arquetípica” em *Eranos*? Seria um sintoma gnóstico?

Em suma, segundo Ellwood (1999), a visão destes autores acerca do mito, “[...] pode ser chamada de gnóstica (não no sentido de Voegelin).”⁶¹⁵ A associação feita por Ellwood parece ter como referência as interpretações políticas que Voegelin fez a partir de sua visão pessoal do Círculo de *Eranos*, mas que, como mencionamos anteriormente (2.6), acabou por se retratar devido ao mal uso do termo “gnosis”. Por outro lado, parece adotar as definições de Hans Jonas, as quais caracterizariam bem o gnóstico, a saber: o “individualismo intelectual”, a “fértil imaginação mitológica”, o “inconformismo” e a “[...]

⁶¹² (...) “In short, through the reactualization of his myths, religious man attempts to approach the gods and to participate in being; the imitation of paradigmatic divine models expresses at once his desire for sanctity and his ontological nostalgia.” (Eliade, 1987, p.106)

⁶¹³ (...) “a certain nostalgia for an equivalent experience.” (Eliade, 1984, p.126)

⁶¹⁴ (...) “Finally, in the last interview he granted, just months before his death in 1986, Eliade reiterated this view of his past nostalgically.” (Wasserstrom, 1999, p.43)

⁶¹⁵ (...) “might be called a gnostic view (in the non-Voegelin sense)” (Ellwood, 1999, p.36)

soberania do espírito como uma fonte de *conhecimento* direto e iluminação.”⁶¹⁶

Certamente, podemos concordar a respeito da atribuição da maioria desses aspectos aos autores de *Eranos*, exceto o primeiro que, devido aos relatos que temos destes autores e desse grupo parecia se tratar mais de uma espécie de “fraternidade intelectual” do que um “individualismo”. Quanto a um possível impacto das produções literárias e dos estudos mitológicos destes autores nas produções cinematográficas contemporâneas e no que se convém chamar de “imaginário” popular, ainda nos parece algo não avaliado. Entretanto, vale questionar: O que faz com que grandes produções cinematográficas como exemplos de *Star Wars*, *Matrix*, *Avatar*, sigam cativando a “imaginação profana” do homem contemporâneo, senão a presença de certas “imagens arquetípicas” que reproduzem na tela os grandes dramas cílicos humanos e cósmicos? Certamente para os grandes autores de *Eranos*, o estudo dos mitos não se tratava de um mero entretenimento lúdico-imaginário, ao contrário, “[...] os mitólogos gnósticos, reiterariam o quão poderosas são as forças primordiais que estão se desencadeando.”⁶¹⁷

Se tomarmos como válidas as indicações de Jonas, acerca das características fundamentais de um gnóstico, talvez possamos concordar com Ellwood de que a abordagem mitológica de *Eranos* é um sintoma *gnóstico*, em um sentido filosófico e gnosiológico mais amplo – que enfatiza o *conhecimento* ao invés da fé cega, que demonstra um profundo interesse pela história dos povos, pela cultura e pela ciência, mas, ao mesmo tempo revela *atitudes* anti-historicistas, anti-positivistas, e talvez até “apocalípticas”, no sentido de que coloca a ênfase maior na singularidade do humano, e não nas coletividades ativistas e partidárias. Por esses e outros motivos é que o Círculo

⁶¹⁶ (...) “The leading Gnostics displayed pronounced intellectual individualism, and the mythological imagination of the whole movement was incessantly fertile. Non-conformism was almost a principle of the gnostic mind and was closely connected with the doctrine of the sovereign «spirit» as a source of direct knowledge and illumination.” (Jonas, 2001, p.42)

⁶¹⁷ (...) “the gnostic mythologists would insist, of how powerful are the primordial forces they are unleashing.” (Ellwood, 1999, p.36)

de *Eranos* não deixa de se apresentar como um grande enigma sociológico e uma verdadeira utopia filosófica.

4.3 GNOSIS, FENOMENOLOGIA E WELTANSCHAUUNG

No presente tópico buscaremos apresentar a possível aproximação entre a *gnosis*, a fenomenologia das *Religiões* e o conceito de *Weltanschauung* a partir do diálogo entre Gerardus van der Leeuw, Gilles Quispel, Henry-Charles Puech e Carl Gustav Jung. Esta abordagem se faz necessária para o nosso trabalho uma vez que estes autores tiveram um contributo decisivo para o estudo da *gnosis* na posteridade e, especificamente, para os estudos da *Religionswissenschaft* de *Eranos*. No entanto, ao mesmo tempo em que fazem referência a uma fenomenologia das *Religiões* e se dispõem a compreender a *Weltanschauung gnóstica*, incentivados por Jung, esboçam o desenvolvimento de uma *Weltanschauung* neste grupo que toma o materialismo e o *agnosticismo* como ameaças.

4.3.1 Gerardus van der Leeuw e a Fenomenologia das Religiões

Gerardus van der Leeuw esteve presente no ato simbólico fundacional de *Eranos* – juntamente com Carl Gustav Jung e Olga Fröbe-Kapteyn,⁶¹⁸ a fundadora do círculo – momento no qual foi erigida uma estela em homenagem ao *daimon* do lugar (4.4.2). Este fenômeno indica, desde já, a singularidade do grupo, que, dentre outros aspectos, buscava compreender filosoficamente o *homo religiosus*, mas que, por outro lado, também mostrava uma expressão espiritual, sem, contudo, se reduzir a um confessionismo ou a procedimentos litúrgicos. Como mencionamos anteriormente (3.1),

⁶¹⁸ Hakl, 2014, p.2.

os pensadores de *Eranos* buscaram desenvolver uma abordagem histórico comparativa da experiência religiosa inspirados em uma “hermenêutica conjunta” (*Gesamthermeneutik*) a que poderíamos chamar de *Religionswissenschaft*. Contudo, estes pensadores também pretendiam certa *atitude* fenomenológica inspirada em dois autores fundamentais: Rudolf Otto (1869-1937) e Gerardus van der Leeuw (1890-1950).

O primeiro, como tratamos anteriormente, desenvolve os conceitos de *sagrado* (*Heilige*), em sua obra homônima e de *numinoso* (*Numinose*), como aspectos essenciais da experiência religiosa, os quais exercem notável influência em Mircea Eliade. Leeuw, por sua vez, realizou a apresentação de três conferências formais em *Eranos: L'Homme et la civilisation* (1948), *Urzeit und Endzeit* (1949) e *Unsterblichkeit* (1950).⁶¹⁹ Entretanto, no mesmo ano em que se iniciam formalmente os encontros em *Eranos*, publica uma obra intitulada: *Phänomenologie der Religion* (1933), que exerce discreta influência sobre os pensadores posteriores de *Eranos*.

Nesta altura, Edmund Husserl, o iniciador da pesquisa fenomenológica, depois de uma extensa jornada acadêmica, se aposenta, assim como Heidegger, já tinha publicado *Sein und Zeit* (1927), obtém prestígio internacional nos estudos de fenomenologia. De modo independente, tanto da fenomenologia de Husserl quanto de Heidegger, os autores de *Eranos*, sob influência de Leeuw e, posteriormente de Jung, Neumann, Corbin e Quispel, mediante uma abordagem histórica e uma *atitude* declaradamente “fenomenológica”, em um sentido singular, passam a investigar uma “[...] estrutura fundamental da apercepção religiosa.”⁶²⁰ Essa estrutura, como pretendemos tratar mais adiante, segundo Quispel, é a própria *gnosis* pensada enquanto uma “religião universal”, não entendida enquanto instituição arbitrária e sincrética de crenças ou dogmas, mas, em termos junguianos, nas inúmeras “imagens arquetípicas” e símbolos que brotam do

⁶¹⁹ *Eranos Foundation*: <http://www.Eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

⁶²⁰ (...) “*Grundstruktur der religiösen Apperzeption.*” (Quispel, 1951, p.19)

inconsciente coletivo e que podem ser encontrados nas mais diversas culturas e tempos históricos.

O teólogo holandês já havia publicado uma obra introdutória em fenomenologia, intitulado *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (1925), mas como bem aponta Friedrich Heiler em seu prólogo, “[...] fenomenologia não no sentido utilizado na Filosofia de Husserl e Scheler, mas no sentido utilizado pelos historiadores comparativos de religiões como Tiele, Chantepie de la Saussaye, Edvard Lehmann.”⁶²¹ Em suma, para este autor, a fenomenologia parte do pressuposto lógico de que há um fenômeno que aparece a um sujeito mediante três níveis de fenomenalidade:

- 1) sua ocultação (relativa);
- 2) sua revelação gradual;
- 3) sua transparência (relativa).⁶²²

Estes três níveis de manifestação, por sua vez, estão correlacionados com três aspectos da vida:

- 1) Experiência;
- 2) Compreensão;
- 3) Testemunho.⁶²³

As duas últimas *atitudes* “[...] quando desenvolvidas sistematicamente ou científicamente, constituem o procedimento da fenomenologia.”⁶²⁴ Gerardus van der Leeuw não via nenhuma contradição entre testemunho ou profissão de fé e a *atitude*

⁶²¹ (...) “*Phänomenologie nicht im Sinne der Philosophie von Husserl und Scheler gebraucht, sondern im Sinn der vergleichenden Religionshistoriker wie Tiele, Chantepie de la Saussaye, Edvard Lehmann*”, (...) (Leeuw, 1925)

⁶²² (...) “(1) its (relative) concealment; (2) its gradually becoming revealed, (3) its (relative) transparency.” (Leeuw, 2014, p.671)

⁶²³ (...) “1) Experience.. (2) Understanding: (3) Testimony.” (Leeuw, 2014, p.671)

⁶²⁴ (...) “when systematically or scientifically employed, constitute the procedure of phenomenology.” (Leeuw, 2014, p.671)

fenomenológica uma vez que “[...] fé e suspensão intelectual (a *epoché*) não excluem uma à outra.”⁶²⁵ O teólogo holandês entendia que o objetivo da fenomenologia é a de se compreender a “essência do fenômeno” (*Wesen der Phänomene*)⁶²⁶ ou sua “forma original” (*ursprüngliche Gestalt*), mas não em um passado sombrio senão no ambiente imediato do pesquisador.⁶²⁷ Isso não quer dizer que o fenomenólogo estivesse impedido de investigar a história das *Religiões*, muito pelo contrário, mas a ênfase aqui éposta no humano, na experiência individual imediata e, portanto, na intuição (*Anschauung*). Desse modo, “[...]Cada experiência individual, portanto, já é conexão, e toda conexão permanece sempre como experiência; é isso que queremos dizer ao falar de tipos, juntamente com estruturas.”⁶²⁸

Com vistas a isso, tanto para Leeuw quanto para Quispel não se pode e não se deve, de um ponto de vista filosófico e fenomenológico, buscar compreender a experiência religiosa com algo totalmente isolado do sujeito, como um comprador de perfumes a tentar decifrar o aroma de seu perfume francês, e saciar seu apetite meramente estético, pois “[...] a *Weltanschauung* religiosa nunca é somente um “ponto de vista”, mas é sempre uma participação.”⁶²⁹ O aspirante a fenomenólogo das *Religiões* precisa compreender essa premissa fundamental, antes de iniciar seu trabalho filosófico. Ora, para se compreender a *Weltanschauung* religiosa é necessário solicitar sua participação mediante uma *atitude* mental adequada: “[...] Essa *atitude* mental, portanto, que nem dissecia nem abstrai, nem infere nem analisa, mas se relaciona com o todo,

⁶²⁵ (...) “*faith and intellectual suspense (the epoché)*1 do not exclude each other.” (Leeuw, 1986, p.683)

⁶²⁶ Todos os termos alemães utilizados por Leeuw que citaremos neste tópico, são referentes a sua obra *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (1925).

⁶²⁷ (...) “*in der unmittelbaren Umgebung des Forschers.*” (Leeuw, 1925, p.5)

⁶²⁸ (...) “*Every individual experience, therefore, is already connection; and every connection remains always experience; this is what we mean by speaking of types, together with structures.*” (Leeuw, p.673)

⁶²⁹ (...) «*religious Weltanschauung*» is never merely a «*point of view*», but is always a participation, a sharing.” (Leeuw, 2014, p.543)

apreende-o concretamente, conecta o seu essencial e vivencia a participação, é nossa *atitude* hoje tanto quanto é a do homem primitivo.”⁶³⁰ Essa noção de participação em Leeuw nos parece ter alguma conexão com o conceito de *Ergriffenheit*, apresentado anteriormente (2.6), bem como com a noção alquímica junguiana de uma *unio mystica* que, segundo o autor suíço, se constitui como “[...] a experiência fundamental de todas as religiões” [...] “ainda não degeneradas em um mero confessionismo.”⁶³¹

No entanto, no que se refere à experiência religiosa autêntica, essa *atitude* fenomenológica necessária, indica, desde já, a participação com algo que transcende nossa compreensão estritamente causal dos fenômenos. Aqui, é necessário tratarmos, ainda que resumidamente, uma das maiores contribuições do autor: o conceito de *mana*. Para o autor, todos os fenômenos religiosos, de algum modo se referem a um “encontro com uma vontade superior,”⁶³² encontro com o *poder*. Todas as tentativas de se explicar a Deus ou a experiência legitimamente religiosa, até hoje, se devem à natureza abstrata deste conceito e, portanto, pela falta da descrição de suas características essenciais. Esse fenômeno nos aparece como algo totalmente distinto: “[...] É o *sagrado* de Rudolf Otto, o *numinoso*, algo surpreendentemente outro, que cada um deve experienciar através da introspecção sistemática. Este *poder* permeia nossa vida e encontra sua expressão particular em *eros* e na morte.”⁶³³

O conceito de *mana* já havia se popularizado com Adorno e Horkheimer em sua *Dialectik der Aufklärung* (1940-1950),⁶³⁴ mas de modo indireto, em um sentido pejorativo,

⁶³⁰ (...) “*This mental attitude, therefore, which neither dissects nor abstracts, neither infers nor analyses, but deals with the whole, grasps it concretely, connects together its essentials and experiences “participation”, is ours to-day just as much as it is that of primitive man.*” (Leeuw, 2014, p.544)

⁶³¹ (...) *the fundamental experience of all religions* (...) *not yet degenerated into confessionalism* (Jung, 1977, §208) [Embora tenhamos apontado para essa possível conexão trata-se somente de uma suposição, a qual exigiria um trabalho mais extenso para fundamentá-la adequadamente]

⁶³² (...) “*encounter with a superior will*” (Leeuw, 2014, p.150)

⁶³³ “*It is the “holy” of Rudolf Otto, the “numinous,” something strikingly “other,” which one has to experience through systematic introspection. This “power” pervades our life and finds its particular expression in eros and in death.*” (Hakl, 2014, p153)

⁶³⁴ Adorno & Horkheimer, 2002.

a partir da crítica destes autores ao iluminismo ou esclarecimento. Neste contexto, para os pensadores da escola de Frankfurt, como aponta Wasserstrom (1999),⁶³⁵ *mana* é interpretado no âmbito de uma “tautologia do terror,”⁶³⁶ fenômeno mediante o qual, a humanidade, em suas diversas expressões míticas, foi conduzida no “caminho da desmitologização”,⁶³⁷ cujo resultado é o iluminismo filosófico como um “desencantamento do mundo,”⁶³⁸ ou ainda um “medo mitológico radicalizado.”⁶³⁹

Gerardus van der Leeuw – bem como a maior parte dos integrantes de *Eranos* – se recusa a seguir o método de desmitologização da *Religião*, muito menos a reduzir certos fenômenos à sua esfera social, histórica, psicológica ou científica, bem como não se reapropria da teoria animista; ao contrário, retoma o conceito de *Mana* em um contexto fenomenológico muito singular. Para este autor, não se trata de um conceito que tenha uma só definição, mas é certo que a sua posse ou sua presença é o que diferencia uma coisa ou uma pessoa de todas as outras: “[...] *Mana* é honra, autoridade, prosperidade: um homem rico tem *mana*; ele tem *auctoritas*!”⁶⁴⁰

Mana também pode significar “[...] prestígio e sucesso do guerreiro assim como de sua arma,”⁶⁴¹ mas também pode ser traduzido como “verdade”, não em um sentido meramente ético, mas necessariamente causal: É o “[...] poder da verdade, a verdade efetiva, contra a qual a mentira corresponde ao azar.”⁶⁴² O *mana* de Leeuw é desenvolvido com base no conceito homônimo originário de *Tonga*, na Polinésia, bem

⁶³⁵ Wasserstrom, 1999, p.121.

⁶³⁶ (...) “tautology of terror” (Adorno & Horkheimer, 2002, p.11)

⁶³⁷ (...) “the path of demythologization.” (Adorno & Horkheimer, 2002, p.11)

⁶³⁸ (...) “Enlightenment's program was the disenchantment of the world.” (Adorno & Horkheimer, 2002, p.1)

⁶³⁹ “Enlightenment is mythical fear radicalized.” (Adorno & Horkheimer, 2002, p.11)

⁶⁴⁰ (...) “*Mana* is honour, authority, wealth: a rich man has *mana*; he has *auctoritas*!” (Leeuw, 2014, p.699)

⁶⁴¹ (...) “*Mana* may also signify the prestige and success of the warrior as well as his weapon.” (Leeuw, 2014, p.699)

⁶⁴² (...) “power of truth, effective truth, over against which the lie corresponds to bad luck. (Leeuw, 2014, p.699)

como no conceito de *Vohu Manah*,⁶⁴³ presente na angelologia zoroástrica, o que nos recorda também a noção de uma *gnosis iraniana* no pensamento de Corbin (4.6). Tal como no judaísmo, o zoroastrismo possui uma certa hierarquia de manifestação do *poder* de Deus, através de seus anjos: “[...] Os anjos de Deus, então, são potências emanadas dele.”⁶⁴⁴ Se nos é permitida a analogia etimológica, neste contexto específico, o conceito de *emanação* pode ser interpretado como *e-mana-ação*, ou seja, a *hierofania* ou *teurgia* que manifesta o *mana*. Assim, o Deus supremo, muitas vezes não é conhecido a partir de si mesmo, mas mediante a manifestação de certas *potências*, certos atributos *numinosos* ou qualidades designadas por seus nomes: “[...] *Vohu Manah*, o bom pensamento, *Khshathra Vairyā*, domínio divino, *Ameretat*, imortalidade”⁶⁴⁵, assim como “[...] *Uriel*, a glória de Deus, *Raphael*, a salvação de Deus,”⁶⁴⁶ e até mesmo o Deus terrível de Israel se manifesta como o “anjo do Senhor.”⁶⁴⁷

Neste último caso, não se trataria de um simples servo ou “mensageiro” de YHVH, um ente subordinado, “[...] mas sua alma externa, idêntica a ele”, um “[...] fragmento da vontade poderosa que assumiu uma forma”. Neste trecho, o autor cita o referido nome em hebraico, sem símbolos fonéticos: (מלְאָךְ יְהוָה), o qual pode ser transliterado como: “Malakh YHVH” ou o “anjo YHVH”, o que mostra seu interesse em compreender também como o rastro etimológico de tais termos apontam para uma angelologia ou teofania iranianas, relação esta indicada pelo conceito de *fravashis* ou “espíritos guardiões” que teriam alguma conexão posterior com o judaísmo e o islamismo. Tais investigações

⁶⁴³ Leeuw, 2014, p.700.

⁶⁴⁴ (...) “*The angels of the god, then, are potencies emanating from him.*” (Leeuw, 2014, 142)

⁶⁴⁵ (...) “*Vohu Manah, the good thought, Khshathra Vairyā, divine dominion, Ameretat, immortality.*” (Leeuw, 2014, 143)

⁶⁴⁶ (...) “*Uriel, the glory of God, Raphael, God's salvation, etc.*” (Leeuw, 2014, 143)

⁶⁴⁷ Leeuw cita o nome em hebraico, sem símbolos fonéticos: (מלְאָךְ יְהוָה), o qual pode ser transliterado como: “*Malakh YHVH*” ou o “anjo iod-he-vaw-he.” (Leeuw, 2014, p.143)

certamente inspiraram os posteriores pesquisadores de Eranos, neste caso específico Mircea Eliade e Henry Corbin.

Em suma, a experiência religiosa para Leeuw é a “[...] experiência, o encontro e a relação com o *poder*, ainda que a palavra *poder* também abranja a noção de *mana*, ou seja, *magia*.⁶⁴⁸ Embora o estudioso fosse um teólogo e pastor, “[...] ele de forma alguma se restringiu ao Cristianismo. Pelo contrário, ele era interessado em tudo o que as religiões têm de em comum em termos de suas características estruturais.”⁶⁴⁹ Carl G. Jung também obteve influência de Leeuw, uma vez que a utiliza em sua abordagem psicológica da Religião. Além de parecer compreender bem a abordagem alegadamente fenomenológica deste autor, a utiliza em sua psicologia. Cito Jung:

A *Religião* me parece ser uma *atitude* particular do espírito humano que, de acordo com o uso original da palavra *religio*, pode ser formulada como uma cuidadosa consideração de certos fatores dinâmicos concebidos como «*poderes*»: espíritos, demônios, deuses, Leis, ideias, ideais, ou quaisquer nomes que o homem tenha dado a estes fatores que ele descobriu em seu mundo como poderosos, perigosos, úteis o suficiente para merecer consideração cuidadosa ou grandes, bonitos e significativos o suficiente para merecer culto devocional e amor.⁶⁵⁰

Por “poderes”, o autor suíço não os entendia como entidades metafísicas coisificadas e exteriores, mas em termos da *energia psíquica*.⁶⁵¹ De modo análogo, os fenômenos psíquicos jamais poderiam ser reduzidos a “epifenômenos”, mas, ao

⁶⁴⁸ (...) “*experiencing, encountering and dealing with power, although the word power here also encompasses the notion of mana, that is to say magic.*” (Hakl, 2014, p.153)

⁶⁴⁹ (...) “*he by no means restricted himself to Christianity. On the contrary, he was interested in everything that religions had in common in terms of structural characteristics.*” (Hakl, 2014, p.153)

⁶⁵⁰ [Itálico nosso] (...) “*Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein, welche man in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gebrauch des Begriffes «teligio» formulieren könnte als sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefaßt werden als «Mächte»: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Berücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als groß, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten und zu lieben.*” (Jung, 1962, §8)

⁶⁵¹ Jung, 2002.

contrário, o *factum* psíquico deve ser considerado como um “fenômeno em si”.⁶⁵² Gerardus van der Leeuw entenderá de modo semelhante estes fenômenos, mas se utilizará do conceito de *mana*. Diferentemente de Jung, Leeuw não parece ter se envolvido tão seriamente com a *gnosis*, de modo que este tema aparece em sua fenomenologia das *Religiões* somente em termos genéricos de um “*conhecimento de Deus*”.⁶⁵³

É importante notar que o autor começa a participar no Círculo de *Eranos* somente três anos após a descoberta dos manuscritos de *Nag Hammadi*, momento de uma possível efervescência acadêmica acerca dos estudos da *gnosis* mas, depois de somente três conferências, deixa de participar por motivo de seu falecimento. Entretanto, de modo resumido, a relação de Leeuw com a *gnosis*, poderia ser pensada da seguinte forma: a experiência religiosa é necessariamente uma relação do sujeito com o *poder* (*mana*), e “o *poder* sempre requer *conhecimento*.⁶⁵⁴

A famosa associação entre *conhecimento* e poder, para Leeuw, não é insignificante, muito pelo contrário, revela uma sabedoria profunda, resumida na fórmula: “*Conhecimento* é poder: compreender é apreender.”⁶⁵⁵ O fenômeno que envolve o ato de *conhecer* não se resume “a habilidade de se compreender intelectualmente”⁶⁵⁶ mas ele causa “[...] uma conexão imediata entre o conhecedor e o seu *conhecimento*.⁶⁵⁷ O pensador holandês fornece, ainda, vários exemplos da manifestação do *poder* enquanto experiência religiosa, no Hinduísmo, no Budismo, mas, neste contexto, não poderia faltar o exemplo mais evidente, o *gnóstico*. O pensador cita alguns exemplos como O *Hino da*

⁶⁵² Jung, 2002, §10.

⁶⁵³ “*Knowledge of God.*” (Leeuw, 2014, p.480)

⁶⁵⁴ “*Power always requires knowledge.*” (Leeuw, 2014, p.479)

⁶⁵⁵ “*Knowledge is power: to comprehend is to seize.*” (Leeuw, 2014, p.479)

⁶⁵⁶ (...) “*intellectual ability to comprehend.*” (Leeuw, 2014, p.479)

⁶⁵⁷ (...) “*it effects an immediate connection between the knower and his knowledge.*” (Leeuw, 2014, p.479)

Pérola, atribuído a Tomé, e o hino *Naaseno*: “[...] Eu proclamo o mistério do caminho sagrado: eu o chamo de *conhecimento*.⁶⁵⁸ Para Leeuw, assim como para os *gnósticos*, o *conhecimento* não possui um aspecto meramente epistemológico ou teórico, mas místico e escatológico. O fenômeno do *conhecimento* não pode ser entendido como uma pura atividade do sujeito, mas requer também uma certa passividade, requer uma habilidade especial, uma conexão *manádica* entre o condescedor e o conhecido. De modo análogo ao guerreiro e sua armadura sagrada, o *concedor* é dotado de um “[...] equipamento místico para acomodar o *conhecimento* e para a proteção contra os perigosos *poderes* que nele habitam.”⁶⁵⁹

Como iremos tratar mais adiante (4.4) Jung parece desenvolver uma psicologia arquetípica inspirada por uma *atitude* fenomenológica, uma vez que o primeiro teria caracterizado o seu método como “exclusivamente fenomenológico”⁶⁶⁰, na medida em que pretende se limitar a uma “observação dos fenômenos” de um “ponto de vista puramente empírico.”⁶⁶¹ Ousaríamos dizer que o que o autor entende por fenomenologia se deve em grande medida à fenomenologia da *Religião* de Leeuw, uma vez que este assume o conceito de *mana* como um sinônimo do termo sânscrito (*tejas*) bem como para seu conceito psicológico de *libido* ou *energia psíquica*.⁶⁶² Além do mais, tanto Jung como Otto e Leeuw exerceram grande influência nos anos iniciais de *Eranos*, sobretudo na busca de compreensão da essência da experiência religiosa. O teólogo holandês, além de influenciar Jung no seu modo de compreensão da *energia psíquica*, também inspira Mircea Eliade, que, segundo Steve Wasserstrom (1999) “[...] em relação a Gerardus van der Leeuw, desempenhou o mesmo papel que Heidegger cumpriu em

⁶⁵⁸ (...) “*I proclaim the mystery of the sacred path: I call it knowledge.*” (Leeuw, 2014, p.480)

⁶⁵⁹ [Itálico nosso.] (...) “*mystic equipment for accommodating knowledge and for protection against the hazardous powers dwelling therein.*” (Leeuw, 2014, p.480)

⁶⁶⁰ (...) “*ausschließlich phänomenologisch*” (Jung, 1962, p.10)

⁶⁶¹ (...) “*Beobachtung von Phänomene*” (...) “*rein empirischen Gesichtspunkt*” (Jung, 1962, p.10)

⁶⁶² Jung, 2002.

relação a Husserl: ambos revolucionaram uma «fenomenologia» anterior de modo quase irreconhecível.”⁶⁶³ Embora possamos concordar parcialmente com Steve Wasserstrom a respeito da influência de Leeuw em Eliade, para se defender a defesa da tese de que os estudos de ambos de fato se constituíram legitimamente como uma fenomenologia exigiria um trabalho muito mais extenso e específico, o que não corresponde ao nosso objetivo.

4.3.2 Gilles Quispel: A *gnosis* como uma Religião Universal

O ano de 1951 foi um grande marco para os estudos da *gnosis*, sobretudo a partir do Círculo de *Eranos* pois, já se começa a colher os resultados de um trabalho intenso de pesquisa a partir dos *Manuscritos de Nag Hammadi*. Neste ano, Gilles Quispel publica sua obra *Gnosis als Weltreligion* (1951)⁶⁶⁴ e é convidado pessoalmente por Jung, pela primeira vez, a apresentar um trabalho em seu instituto em Zurique. Carl G. Jung,⁶⁶⁵ já com 76 anos de idade, também publica uma obra, ou melhor, talvez uma de suas obras mais maduras acerca da *gnosis* e suas implicações para uma psicologia arquetípica: *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*,⁶⁶⁶ e, a partir disso, começa a se afastar progressivamente dos encontros presenciais no Círculo de *Eranos*.

Ainda neste mesmo ano, ocorre um encontro muito importante em *Eranos* – sobretudo para o nosso trabalho – intitulado: *Mensch und Zeit*. O encontro teve importantes registros acerca de uma suposta “*Weltanschauung gnóstica*” neste grupo e contou com a participação de: Erich Neumann, Gilles Quispel, Louis Massignon, Henry

⁶⁶³ (...) “Eliade played a role in relation to Gerardus van der Leeuw that Heidegger did in relation to Husserl: both revolutionized a previous “phenomenology” almost beyond recognition.” (Wasserstrom, 1999, p.137)

⁶⁶⁴ Quispel, 1951.

⁶⁶⁵ Veja-se: (4.4.3) Neste tópico mencionamos também uma entrevista gravada, neste mesmo ano com Jung, em sua Torre em Böblingen.

⁶⁶⁶ Jung, 2021.

Corbin, Mircea Eliade, Adolf Portmann, Carl G. Jung, bem como também com a contribuição Henri-Charles Puech, o qual iremos dedicar um pouco de nossa atenção neste capítulo. Gilles Quispel, conhecido inicialmente por seus estudos em Filologia Clássica,⁶⁶⁷ tornou-se um dos grandes nomes no Círculo de *Eranos* como um dos maiores especialistas nos estudos do *Gnosticismo*. A participação de Quispel neste grupo foi intermediada por Jung que lhe envia previamente um artigo intitulado originalmente como *The Rediscovery of Gnosticism*.⁶⁶⁸ e o convida. A partir desse momento, “[...] Ele irá visitar e apresentar-se regularmente em *Eranos*”.⁶⁶⁹ Mais pontualmente, o filólogo holandês apresentou treze conferências nesse grupo durante 1947 a 1971.⁶⁷⁰

A influência gnóstica de Quispel se deve, em grande medida, à descoberta e ao contato do pensador com os Manuscritos de *Nag Hammadi* sobretudo os que são atribuídos a Valentino, a saber: o *Evangelho da Verdade*, *O Evangelho de Felipe*, *De Resurrectione*, e *Tractatus Tripartitus*, e que via nesse autor “o gnóstico mais brilhante que já existiu”.⁶⁷¹ Como abordamos anteriormente (3.4), Quispel juntamente com Jean Daniélou foram os representantes do Círculo de *Eranos* no *Colóquio de Messina*, em 1966. O entusiasmo de Quispel pelo tema da *gnosis* é claro, desde já, pelo título de uma de suas obras mais famosas: *Gnosis als Weltreligion* (1951), isto é, este pensa a *gnosis*

⁶⁶⁷ O pensador iniciou seus estudos pela *Universidade de Leiden* em 1934.

⁶⁶⁸ (Layton, 1980) [O texto é publicado novamente em 2008 pela mesma editora em *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel* sob o título *Valentinian gnosis and the Apocryphon of John*, texto o qual tivemos acesso. Veja-se Quispel, 2008.]

⁶⁶⁹ (...) “*He regularly visited and lectured at Eranos*” (Hakl, 2014, p.143)

⁶⁷⁰ Como referenciamos anteriormente (1.2) os títulos das conferências podem ser consultados no Website oficial da instituição. Não obstante, citamos aqui a lista completa de conferências ministradas pelo autor holandês: “*La conception de l’homme dans la gnose valentinienne*” (1947); “*L’Homme gnostique (La doctrine de Basilide)*” (1948); “*Anima naturaliter Christiana*” (1950); “*Zeit und Geschichte im antiken Christentum*” (1951); “*Mensch und Energie im antiken Christentum*” (1952); “*Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*” (1953); “*Das Lied von der Perle*” (1965) “*Faust: Symbol of Western Man*” (1966) “*Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis*” (1967); “*C.G. Jung und die Gnosis*” (1968); “*Gnosis and the New Sayings of Jesus*” (1969); “*From Mythos to Logos*” (1970); “*The Birth of the Child. Some Gnostic and Jewish Aspects*” (1971).

⁶⁷¹ (...) “*The most brilliant Gnostic who ever lived*” (Quispel, 2008, p.103)

como uma “religião mundial ou universal”. Vale, pois, entender qual é a tese do autor, nesse âmbito. O conteúdo da obra se constitui de quatro conferências ministradas pelo professor no *C.G. Jung-Institut Zürich*,⁶⁷² e pretende se apresentar como uma introdução aos estudos da *gnosis*, sobretudo a partir da então recente descoberta, dos já mencionados *Manuscritos de Nag Hammadi*.

Acerca do significado dessa descoberta – de valor inestimável para o “fenomenólogo” e historiador das religiões – Quispel resume em uma impactante frase, com a qual inicia sua obra: “Uma *Religião* mundial foi redescoberta.”⁶⁷³ O entusiasmo do autor pela *gnosis*, comum entre os principais autores de *Eranos*, leva-o ao ponto de afirmar “que a *Religião* do Século XX será gnóstica.”⁶⁷⁴ Sem dúvida, se essa declaração é tomada sem o contacto com a obra de Quispel, e sem se ter em conta o contexto gnóstico característico de *Eranos*, poderia se pensar que se trata de uma posição dogmática e, portanto, desmerecedora dos méritos filosóficos do autor. Ora, então, em que medida essa intuição de Quispel poderia expressar uma compreensão compartilhada de *Eranos*? O que os mais destacados pesquisadores deste grupo entenderiam pelo termo “religião” e em que sentido ela apontaria para uma *atitude* fenomenológica?

Carl Gustav Jung, como mencionamos anteriormente, era considerado o *spiritus rector* de *Eranos*, por esse termo compreendia a experiência (*Erfahrung*) religiosa autêntica, o *religere*, necessariamente atrelado à noção de *Numinosum*, cunhado por Rudolf Otto,⁶⁷⁵ portanto, um saber ou um *conhecimento* dado pela experiência direta e necessariamente oposto à fé ou à simples crença. Portanto, os mais destacados

⁶⁷² Site oficial: <https://junginstitut.ch/>

⁶⁷³ (...) “Eine Weltreligion ist neu entdeckt.” (Quispel, 1951, p.1)

⁶⁷⁴ [Citado por Hans Thomas Hakl.] (...) “the religion of the 20th century will be Gnostic” (Hakl, 2014, p.143)

⁶⁷⁵ Jung, 1962, p.11, §6.

pesquisadores de *Eranos* partem de um pressuposto comumente aceito de que a *gnosis*, tanto na antiguidade quanto na contemporaneidade, é um *conhecimento*, não em um sentido epistemológico ou científico, ou ainda no sentido positivista de tais termos, mas com enfoque na experiência interior, no autoconhecimento. Gilles Quispel ainda via a *gnosis* como “[...] o terceiro componente da cultura europeia” depois da “fé” e da “razão.”

⁶⁷⁶ Esse componente cultural, foi desenvolvido em *Eranos*, a partir de um longo processo de maturação de uma tradição filosófica que teve a *gnosis* ou como um problema filosófico explícito ou como um *leitmotif* de suas discussões.

Como tratamos anteriormente (3.1), apesar de buscar uma compreensão filosófica e existencial em torno do *Gnosticismo*, sob suas vertentes cristãs, judaicas etc., os representantes da *Religionsgeschichtliche Schule*, bem como Bultmann, ainda parecem ter a fé confessional protestante como um elemento direcionador – e talvez até limitador de suas interpretações – com enfoque no novo testamento. Por outro lado, os pensadores ditos “iluministas”, embora tenham de algum modo se oposto às interpretações positivistas do humano, acabam por conduzir ao surgimento de uma antropologia que, para todos os efeitos, ainda se limitava a uma abordagem racionalista e agnóstica. A *gnosis*, não apenas para Quispel, em específico, mas de modo geral para os grandes representantes de *Eranos*, surge como uma fonte sapiencial e soteriológica alternativa em relação aos posicionamentos filosóficos assumidos pelos grandes pensadores europeus ao longo da história.

Se até então o *Gnosticismo*, como fenômeno histórico, não poderia ser compreendido em sua complexidade, a partir dos novos e valiosos documentos, “[...] Agora vemos claramente e não está distante o momento em que nós poderemos compreender a totalidade da *Gnosis*, desde suas fontes a sua foz, apresentar o resumo

⁶⁷⁶ Se lê no texto original do artigo intitulado *Gnosis and Culture*: “*Gnosis is, in fact, the third component of European culture.*” (Quispel, 2008, p.103)

de sua fisionomia fenomenológica e elaborar suas raízes psicológicas.”⁶⁷⁷ Entenda-se “fenomenológica” no sentido que dele fez Gerardus van der Leeuw, teólogo e historiador das *Religiões*, também pertencente ao Círculo de *Eranos* o qual acabamos de tratar e essa busca por compreender a “totalidade da *gnosis*” (*die ganze Gnosis*) parece corresponder a aspectos da *Gesamthermeneutik*, mencionada anteriormente, e que caracterizava a *Religionswissenschaft* de *Eranos* (3.1.2).

Leeuw, como expomos, não via nenhuma contradição entre uma atitude fenomenológica, a participação no fenômeno e até mesmo a fé, ao contrário, julgava necessária tal *participação* na experiência ou vivência religiosa genuína. Enquanto teólogo, de modo menos radical que Jung – de um ponto de vista gnóstico – incentivava a fé ou o testemunho religioso desde que não ofuscassem a “experiência participativa”. Também podemos afirmar que a referida “fundamentação psicológica” das interpretações gnósticas de *Eranos* não é, de modo algum, freudiana, mas junguiana. Nesse sentido, é importante apontar que Gilles Quispel, mesmo sendo considerado um grande exegeta do *Gnosticismo*, como participante da equipe de tradução do *Codex Jung* e como um dos especialistas convidados para o *Colóquio de Messina*, assume que foi graças a Jung que “[...] a complexa estrutura da *Gnosis* se tornou um tanto compreensível para mim.”⁶⁷⁸ Na verdade, como Hakl nos deixa saber, tanto Jung como Gershom Scholem – este último considerado como o especialista nos estudos da *Kabbalah* de *Eranos* – tiveram fortes influências sobre o autor, uma vez que “[...] Jung o convenceu de que os pensadores Gnósticos derivaram suas ideias dos níveis mais

⁶⁷⁷ (...) “Jetzt sehen wir klar, und die Zeit ist nicht fern, dass wir die ganze Gnosis von der Quelle bis zur Mündung überblicken, ihre phänomenologische Physiognomie zusammenfassend darstellen und ihre psychologischen Wurzeln herausarbeiten können.” (Quispel, 1951, p.1)

⁶⁷⁸ (...) “das komplexe Gebilde der *Gnosis* mir einigermassen verständlich geworden ist.” (Quispel, 1951)

profundos do inconsciente, enquanto Scholem abrira seus olhos para a importância da mística judaica para os sistemas Gnósticos do mundo antigo.”⁶⁷⁹

O fato é que, para muitos estudiosos, o problema da *gnosis* parecia consistir em uma aporia interpretativa, a saber, de se estar diante de uma espantosa recorrência de temas e cenários mitológicos, simbólicos, que se prefiguravam desde as culturas mais arcaicas e, a partir dela, buscar sua origem histórica, temporal e geográfica, seja, egípcia, babilônica, iraniana, judaica, samaritana, helenística, etc.⁶⁸⁰ De modo contrastante, os pensadores de *Eranos*, embora tivessem um grande enfoque no estudo da história das *Religiões*, de modo análogo aos perenialistas, como mencionamos anteriormente, tinham o objetivo de compreender, segundo Quispel, a “estrutura fundamental da apercepção religiosa.”⁶⁸¹ Esta estrutura fundamental é a própria *gnosis*, como um *conhecimento* superlativo “[...] que surge e que ressurge em determinadas épocas.”⁶⁸²

Compreendendo esta estrutura fundamental, o aspirante a fenomenólogo das *Religiões* poderia ter uma chave poderosa, que abriria de “par em par”, as portas do *conhecimento* humano. Desse modo, “[...] O método fenomenológico demonstra-se extraordinariamente frutífero: não só nos permite compreender coisas que pertencem a um núcleo comum em que os fios históricos se rompem, mas também consegue ouvir a própria voz da *Gnosis* e resumi-la estenograficamente.”⁶⁸³ A analogia de Quispel com a estenografia ou taquigrafia não é aleatória, pois, a partir das descobertas dos *Manuscritos de Nag Hammadi*, a reprodução e revisão de materiais acerca do

⁶⁷⁹ (...) “Jung convinced him that the Gnostic thinkers had derived their ideas from the deeper levels of the unconscious, while Scholem opened his eyes to the importance of Jewish mysticism within the Gnostic systems of the ancient world.” (Hakl, 2014, p.143)

⁶⁸⁰ Culianu, 2006.

⁶⁸¹ (...) “Grundstruktur der religiösen Apperzeption.” (Quispel, 1951, p.19)

⁶⁸² (...) “die zu bestimmten Zeiten immer wieder auftaucht.” (Quispel, 1951, p.19)

⁶⁸³ (...) “Die phänomenologische Methode zeigt sich also als ausserordentlich fördernd: nicht nur erlaubt sie uns, Zusammengehöriges zu verbinden, wo die historischen Fäden abreissen, sondern es gelingt ihr auch, die eigene Sprache der Gnosis zu belauschen und stenografisch zusammenzufassen.” (Quispel, 1951, p.19)

Gnosticismo aumentam progressivamente, exigindo dos estudiosos da religião uma desafiadora e rápida atualização.

De modo análogo a Leeuw, Quispel não via problema algum no envolvimento de um estudioso com seu tema, e ele até mesmo “[...] se caracterizava como um *homo religiosissimus*, para o qual a *Religião* era imensamente importante. Assim, como palestrante, ele teve a capacidade de transmitir seu próprio entusiasmo pela *Gnosis* para sua audiência”.⁶⁸⁴ Este “entusiasmo”, se pensado a partir de sua raiz etimológica helênica (*ἐνθουσιασμός*) pode ser visto como uma experiência não exclusiva do autor, mas como algo comum entre os conferencistas principais deste grupo, um análogo ao *Ergriffenheit* (4.6), bem como o incentivo de Jung e Puech no desenvolvimento de uma *Weltanschauung* neste grupo, tema o qual trataremos a seguir. De modo semelhante, como apresentamos anteriormente, Henry Corbin, ao buscar discorrer sobre o significado de *Eranos* (1.1), afirma que certas “mentes gnósticas”⁶⁸⁵ são um *factum* no Círculo de *Eranos*, o qual nenhum historiador futuro poderia compreender sua razão seminal, suas influências e suas correntes. Esse fato consiste na dignidade e na singularidade do próprio humano, cuja fórmula é apresentada por Corbin: “*individuum est ineffabile*”.⁶⁸⁶

A descoberta dos Manuscritos de *Nag Hammadi*, bem como suas posteriores publicações, interessaram muito a Jung porque este “[...] encontrou neles certos paralelos com suas próprias descobertas na psicologia”,⁶⁸⁷ as quais são publicadas em *Aion*.⁶⁸⁸ Para os autores de *Eranos*, de um modo geral, mas, pontualmente em Quispel,

⁶⁸⁴ (...) “he characterized himself as a *homo religiosissimus*, for whom religion was immensely important. Thus as a lecturer he had an ability to transmit his own enthusiasm for Gnosis to his audience.” (Hakl, 2014, p.143)

⁶⁸⁵ (...) “gnostic minds.” (*Eranos* Yearbooks, 1958, p.xiv)

⁶⁸⁶ *Eranos* Yearbooks, 1958, p.xv.

⁶⁸⁷ (...) “as he found in them certain parallels to his own discoveries in psychology.” (Hakl, 2014, p.143)

⁶⁸⁸ Jung, 2021.

[...] A *gnosis* é a projeção mítica da experiência do *Selbst*.⁶⁸⁹ Quando traduzimos *Selbsterfahrung* de tal modo é intencional pois, não indica somente uma experiência íntima, supostamente incompatível com uma *atitude* fenomenológica, mas como pretendemos tratar posteriormente (4.4), trata-se de uma experiência única, de um indivíduo também irredutível, mas que, ao mesmo tempo, comporta uma estrutura compreensível filosoficamente, mediante os elementos *a priori* ou arquetípicos da *psiquê* humana que, segundo Jung, podem ser inferidos a partir da experiência imediata, da vivência simbólica e onírica.

Quispel, ainda acerca deste conceito junguiano, recorda que “[...] de acordo com Valentino, cada ser humano tem seu anjo da guarda ou *Self*, que concede à Gnosis a sua contraparte [humana], mas também necessita do homem ou da mulher, ao qual ele pertence, porque ele não consegue entrar no *pleroma*, o mundo espiritual, sem sua outra metade.”⁶⁹⁰ O pensador refere-se ao *Evangelho da Verdade*, que compõe o *Codex Jung*, o qual também tratamos anteriormente (3.3). Neste estariam contidos vários elementos da *gnosis* valentiniana que influenciaram direta ou indiretamente o pensamento de várias personalidades em *Eranos*, como o próprio Quispel, Scholem, Corbin e Jung.

As referências que se tem do envolvimento e afinidade entre os pensadores de *Eranos* com o tema da *gnosis*, mostram que os limites – supostamente indispensáveis, a saber, o distanciamento entre o sujeito e o objeto de *conhecimento* – muitas vezes acabavam por ser ultrapassados e a *gnosis* passava a ser assumida como uma *Weltanschauung* autodeclarada, como nos casos mais pontuais de Jung, Quispel, Puech e Corbin. Assim, a partir do espírito de *Eranos*, o fenomenólogo teria duas alternativas diante de si: Tratar da *gnosis* de um ponto de vista “[...] meramente estético, mediante

⁶⁸⁹ (...) “*Gnosis ist die mythische Projektion der Selbsterfahrung.*” (Quispel, 1951, p.19)

⁶⁹⁰ [Colchetes nossos.] “*According to Valentinus, every man has a guardian angel or Self, who gives Gnosis to his counterpart, but also needs the man or woman, to whom he belongs, because he cannot enter the Pleroma, the spiritual world, without his other half.*” (Quispel, 2008, p.42)

investigações cada vez mais «interessantes» ou «significativas»⁶⁹¹ mas, de modo “totalmente indiferente,”⁶⁹² ou realmente se comprometer com esta *Weltanschauung*. A primeira é um verdadeiro “insulto à humanidade”⁶⁹³ porque “faz da Religião uma perfumaria.”⁶⁹⁴ A segunda, nos parece ter sido o posicionamento dos autores de *Eranos*, que assumiram o risco de serem acusados de uma nova “heresia intelectual gnóstica”, de receberem um anátema de insanidade ou, no mínimo, a indiferença intelectual.

Gilles Quispel até hoje é visto como uma referência nos estudos do Gnosticismo talvez pelo fato de, como tratamos anteriormente (3.5), ter sido um dos pesquisadores a auxiliar de forma decisiva no processo de aquisição do *Codex Jung* (NHC I) – o primeiro dos 13 códices que revolucionaram os estudos gnósticos – a se debruçar sobre ele e a compartilhar suas pesquisas em primeira mão com os participantes de *Eranos*.

4.3.3 Acerca do conceito de *Weltanschauung* e de uma “*Weltanschauung gnóstica*”

Neste tópico pretendemos analisar o conceito de *Weltanschauung* a partir dos autores Carl Gustav Jung e Henry-Charles Puech. Primeiramente, iremos tratar como esse conceito é desenvolvido por Jung, para então tratarmos do que Puech entende propriamente por uma “*Weltanschauung gnóstica*”. Estas exposições nos parecem importantes devido ao que já tratamos anteriormente sobre o conceito de *Ergriffenheit*, e de certas características singulares às quais estes estudiosos pareciam atribuir ao *homo religiosus*, sobretudo a partir do que acabamos de expor em Leeew e Quispel acerca de uma certa *atitude* fenomenológica que parecia exigir uma participação no fenômeno.

⁶⁹¹ (...) “nur ästhetisierend immer neue «sinnvolle» und «interessante Prozesse» (...) (Quispel, 1951, p.19)

⁶⁹² (...) “ganz unverbindlich betrachtend” (...) (Quispel, 1951, p.19)

⁶⁹³ (...) “einer Beleidigung der Menschheit.” (Quispel, 1951, p.19)

⁶⁹⁴ (...) “die Religion zu einer Parfümerie macht.” (Quispel, 1951, p.19)

Nosso tema se inicia no ano de 1927, quando Carl G. Jung ministra uma conferência em *Karlsruhe*, sob o título de *Analytische Psychologie und Weltanschauung*.⁶⁹⁵ Esse conceito filosófico, embora “dificilmente seja traduzível para outro idioma”,⁶⁹⁶ abrange uma grande amplitude semântica, pois é composto por: *Welt*, mundo e *Anschauung* – derivado do verbo (*schauen*), visão. Apesar de este conceito poder ser traduzido como “visão de mundo”, “intuição de mundo”, “cosmovisão” ou “Mundividência”, devido a sua abrangência e dificuldade de tradução – tanto na Filosofia quanto na Psicologia – é comumente mantido em sua grafia original. Segundo Jung, a dificuldade em se traduzir esse conceito alemão não significa que tal termo não seja absolutamente traduzível, mas que não há uma forma de traduzi-lo de modo que consiga abarcar sua amplitude filosófica. Resumidamente, Jung entende a *Weltanschauung* como uma “*atitude*.”⁶⁹⁷ Desse modo, poderíamos falar de diversas *atitudes* como: “filosófica”, denotando um aspecto estritamente intelectual, mas, também, de uma *Weltauschauung* “estética, religiosa”⁶⁹⁸, etc. Entretanto, não se trata somente de uma concepção de mundo, mas “também o modo no qual alguém vê o mundo”,⁶⁹⁹ ou ainda, “uma *atitude* formulada por conceitos.”⁷⁰⁰

Para explicitar seu conceito de *Weltanschauung*, Jung recorre a uma importante analogia militar: os conteúdos psíquicos são comparáveis a um exército em combate entre o *consciente* e o *inconsciente*. A consciência individual, que de nenhum modo pode ser vista como uma unidade perfeitamente homogênea, é o comandante do exército e os soldados são todos os conteúdos psíquicos, uma verdadeira “constelação de

⁶⁹⁵ Na versão inglesa: *Analytical Psychology and Weltanschauung* (Jung, 1975). Esta conferência é compilada e publicada pela primeira vez sob o título de *Die Dynamik des Unbewussten* (1967).

⁶⁹⁶ (...) “*is scarcely translatable into another language.*” (Jung, 1975, §689)

⁶⁹⁷ Em *Psychologie und Religion*, por exemplo, Jung se utiliza inúmeras vezes do termo “*Einstellung*” para descrever a *atitude* essencialmente religiosa. (Jung, 1962, p.12)

⁶⁹⁸ Jung, 1975, §689.

⁶⁹⁹ (...) “*but also the way in which one views the world.*” (Jung, 1975, §689)

⁷⁰⁰ (...) “*an attitude that has been formulated into concepts*” (Jung, 1975, §689)

conteúdos tão numerosos que não podem ser contados.”⁷⁰¹ O sucesso ou a derrota na guerra depende da *atitude* do comandante em relação a si mesmo e aos fatores externos, suas “reflexões e decisões,” suas “razões e dúvidas, suas intenções e expectativas são o estado maior,” mas a dependência de fatores externos refere-se às “[...] influências quase incalculáveis que emanam do quartel-general e das maquinações sombrias da política de fundo.”⁷⁰²

É importante notar que a analogia militar de Jung não é aleatória, tendo-se em vista o período entreguerras e a ascensão do totalitarismo na Europa, fenômeno que tais pensadores presenciaram e que Jung problematizou em termos de “maquinações sombrias,” a partir de seu conceito de *Sombra (Schatten)*.⁷⁰³ Na análise de Jung, a vida do homem contemporâneo – sobretudo no período entreguerras – é uma verdadeira batalha pela existência, atravessada por impulsos internos contrastantes, na *psiquê* humana, e exteriores, no mundo, onde a paz e a unidade perfeita dos conteúdos psíquicos são somente um *desideratum*.

O próprio Jung, entretanto, faz questão de traduzir o termo *Weltanschauung* por *atitude* com o propósito de “[...] deixar aberta a questão se esta depende de uma *Weltanschauung* consciente ou inconsciente.”⁷⁰⁴ Segundo o pensador de Kesswil, são poucas as pessoas que possuem uma *Weltanschauung* claramente definida, isto é, formulada por conceitos e de forma exclusivamente consciente, porque é quase impossível saber, de modo absoluto, em que se constitui o mundo e nós mesmos. Isso significa que devemos desenvolver o “[...] melhor *conhecimento* possível – um

⁷⁰¹ (...) “a constellation of contents so numerous that they cannot be counted.” (Jung, 1975, §692)

⁷⁰² Jung, 1975, §692.

⁷⁰³ Veja-se: 4.4.

⁷⁰⁴ (...) “left it an open question whether this depends on a conscious or unconscious *Weltanschauung*.” (Jung, 1975, §694)

conhecimento que estima a sabedoria e abomina suposições infundadas, afirmações arbitrárias e opiniões.”⁷⁰⁵

Por outro lado, muitas pessoas, mesmo vivendo uma *Weltanschauung* inconsciente, obtêm um estado relativo de paz, consigo mesmas e com o mundo, mas de nenhuma forma sem uma *atitude*, mesmo que inconscientes dela. O cientista que segue a executar seu trabalho, aparentemente muito nobre, mas, sem se questionar sobre os princípios que regem sua *atitude* científica, seus motivos e intenções profundas, ficará refém de sua *Weltanschauung* inconsciente e jamais irá ampliar sua autoconsciência. Portanto, detrás da pretensa objetividade científica, há muitos processos e impulsos atuando em um segundo plano, de modo que é necessário um grande esforço para se trazer à tona tais processos inconscientes. É por essa razão que há “[...] muitos cientistas que evitam desenvolver uma *Weltanschauung* porque isso supostamente não seria científico.”⁷⁰⁶ Jung fala de uma *Weltanschauung* em termos de uma hipótese, de uma imagem de mundo (*Weltbild*) – que pode ser formulada e testada, ainda que provisoriamente mediante a reflexão e a introspecção constantes. Assim, também pode haver várias *Weltanschauungen* a partir de múltiplos aspectos: estéticos, religiosos, científicos. Convém, pois, pensarmos em que poderia consistir a *Weltanschauung gnóstica* a partir de *Eranos*. Passaremos agora para uma breve exposição desse conceito em Puech.

Henry-Charles Puech foi um dos poucos especialistas que tiveram a oportunidade de trabalhar em primeira mão sobre os códices de *Nag Hammadi*, juntamente com Quispel, talvez por esse motivo “[...] se tornou uma autoridade mundial no maniqueísmo

⁷⁰⁵ (...) “*the best possible knowledge - a knowledge that esteems wisdom and abhors unfounded assumptions, arbitrary assertions, and didactic opinions.*” (Jung, 1975, §698)

⁷⁰⁶ (...) “*For this reason there are many scientists who avoid having a Weltanschauung because this is supposed not to be scientific.*” (Jung, 1975, §697)

e gnosticismo, contribuindo para as conferências de *Eranos* nesses temas.”⁷⁰⁷ Foi editor das revistas *Recherches philosophiques* e *Revue de l'histoire des religions*, sendo que a última foi criada no período imediatamente pós-guerra, e na qual publicaram Corbin, Eliade e Scholem.⁷⁰⁸ O pensador se apresentou formalmente em *Eranos* de 1936 a 1951, mas, provavelmente, em função da assunção à cadeira de *História das Religiões* no *Collège de France*, e na *École pratique des Hautes Études*, teria este se afastado dos encontros. A sua última conferência no grupo de Ascona levava o título: *La gnose et le temps* (1951) da qual iremos tratar brevemente aqui, com o propósito de levantarmos a hipótese acerca de uma possível *Weltanschauung gnóstica* em *Eranos*.

Como mencionamos anteriormente (4.2.3), Hans Jonas já havia realizado uma tentativa de identificação de certas características fundamentais da “*Weltanschauung gnóstica*” cujo resultado ficou enunciado em termos de um “individualismo intelectual”, a “fértil imaginação mitológica”, o “inconformismo” e a “[...] soberania do espírito como uma fonte de *conhecimento* direto e iluminação.”⁷⁰⁹ Essas características, de modo geral, não parecem ter sido contestadas pelos principais pensadores de *Eranos*, mas, interpretadas e assumidas de um modo muito singular no pensamento de cada um deles.

Na última conferência ministrada por Puech em *Eranos*, a qual acabamos de nomear, o autor se dispõe a analisar a “visão total Gnóstica do mundo”,⁷¹⁰ ou seja, sua *Weltanschauung*, a partir de sua compreensão de tempo. Como aponta Puech, o termo *gnosis*, tomado estritamente de um ponto de vista histórico, a partir de suas derivações: *gnostikoi* e *Gnosticismo* “[...] foi utilizado para designar um movimento herético –

⁷⁰⁷ (...) “Puech eventually became a world authority on Manichaeism and gnosticism, contributing lectures at *Eranos* on these themes.” (Wasserstrom, 1999, p.230)

⁷⁰⁸ Wasserstrom, 1999, p.230.

⁷⁰⁹ (...) “The leading Gnostics displayed pronounced intellectual individualism, and the mythological imagination of the whole movement was incessantly fertile. Non-conformism was almost a principle of the gnostic mind and was closely connected with the doctrine of the sovereign “spirit” as a source of direct knowledge and illumination.” (Jonas, 2001, p.42)

⁷¹⁰ (...) “total Gnostic vision of the world” (*Eranos* Yearbooks, 1958, p.38)

portanto, um movimento posterior e interior ao cristianismo – particularmente ativo no século II”.⁷¹¹ Mas depois de séculos de ignorância, os estudiosos da *Religião* começaram a rejeitar as estreitas e preconceituosas interpretações dos padres da igreja e “descobriram outros sistemas gnósticos distintos daqueles dos heresiólogos clássicos e logo desenvolveram uma visão mais ampla da *Gnosis*.⁷¹²

Essa concepção conservava as características escatológicas e soteriológicas tradicionais, fundada no *conhecimento* como uma fonte de salvação, mas em um sentido filosófico e soteriológico mais abrangente. Em resumo, para o pensador francês “[...] a *atitude* dos gnósticos em relação ao tempo e, de modo mais geral, acerca do mundo, é caracterizada, primeiramente, por um movimento de revolta contra o tempo e o mundo, concebidos pelo Helenismo e Cristianismo”⁷¹³ A revolta contra o tempo consiste, primeiramente, na revolta contra seu próprio tempo, contra a *Weltanschauung* cristã ortodoxa “[...] que se funda sobretudo na história, é o seu caráter anti-histórico ou a-histórico, a sua indiferença ou hostilidade à história.”⁷¹⁴ Portanto, de acordo com Puech (1958), para os *Gnósticos* a história é concebida como um elemento determinista do humano.

Enquanto para o grego o tempo é cíclico e para o cristão é linear – mediante uma repetição do grande ato cosmogônico no calendário litúrgico – Puech vê a concepção gnóstica de tempo como uma síntese das duas visões. Assim, de modo análogo, o “mito do eterno retorno” de Eliade, o qual mencionamos anteriormente, parece adquirir um

⁷¹¹ (...) “was first used to designate a heretical movement - hence a movement posterior and interior to Christianity - particularly active in the second century.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.53)

⁷¹² (...) “discovered Gnostic systems other than those of the classical heresiologists and soon developed a broader view of *Gnosis*.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.53)

⁷¹³ [Itálico nosso] (...) “the attitude of the Gnostics toward time, and more generally, toward the world, is characterized from the first by a movement of revolt against time and the world as conceived by Hellenism and Christianity” (...) (Eranos Yearbooks, 1958, p.38)

⁷¹⁴ (...) “which was grounded above all in history, is its antihistorical or ahistorical character, its indifference or hostility to history.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.63)

sentido diferente em Puech, quando aplicado aos *Gnósticos*. O *Gnosticismo* consistiria fundamentalmente em uma certa *atitude* reconhecível nas suas inúmeras manifestações históricas, sejam elas de grupos ou comunidades, como os propriamente chamados *Gnósticos*, os *Ofitas*, os *Naasenos*, *Sethianos*, *Arcônticos* etc., ou de tradições filosófico-teológicas posteriores, derivadas de Basílides, Valentino, Marcião, Bardesanes, que declaravam ser herdeiros diretos de uma tradição esotérica no seio do Cristianismo “supostamente vindas de Cristo e seus apóstolos”⁷¹⁵, cujas interpretações eram acessíveis “[...] apenas ao iniciado ou a uma elite, a uma classe de *gnostikoi*, «conhecedores», ou de *pneumatikoi*, «homens espirituais».”⁷¹⁶

Nesse contexto, são confrontados vários níveis do humano, de acordo com o grau de sabedoria espiritual. Os homens espirituais (*pneumatikoi*) ou conhecedores (*gnostikoi*) “[...] eram considerados superiores por natureza às outras três classes de humanidade”⁷¹⁷, a saber, os psíquicos (*psychikoi*), “[...] os cristãos comuns, os simples «crentes», que têm uma alma, mas carecem do espírito”⁷¹⁸ e os ainda mais inferiores, os homens carnais (*sarkikoi*)⁷¹⁹ ou materiais (*hylikoi*) que permanecem sempre “escravizados ao corpo e à matéria.”⁷²⁰

Para os *Gnósticos*, o tempo não era homogêneo, nem consistia em um problema autônomo, mas correspondia a uma parte de uma *Weltanschauung* mais complexa, pertencia, portanto, à “[...] *atitude* geral do estado do humano aqui embaixo e consequentemente acerca do mundo como um todo, sua história passada e futura e o

⁷¹⁵ (...) “allegedly coming from Christ and his Apostles” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.54)

⁷¹⁶ (...) “accessible only to the initiate or to an elite, to a class of *gnostikoi*, «knowers», or of *pneumatikoi*, «spiritual men».” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.54)

⁷¹⁷ (...) “were held to be superior by nature to the two other classes of mankind.” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.54)

⁷¹⁸ (...) “the common Christians, the simple “believers,” who have a soul but lack the Spirit.” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.54)

⁷¹⁹ (...) “σαρκικοί” (I Cor 3:4)

⁷²⁰ (...) “enslaved to the body and to matter.” (*Eranos Yearbooks*, 1958, p.54)

drama que está sendo encenado nele.”⁷²¹ Mas, afinal, como poderíamos definir a *atitude gnóstica*? Segundo Puech: “[...] Se fosse possível o fazer em poucas palavras, diríamos que *gnosis* (da palavra grega *γνῶσις*, *conhecimento*) é um *conhecimento* absoluto que em si mesmo salva, ou que o Gnosticismo é a teoria de que a salvação é obtida pelo *conhecimento*.”⁷²² Mas, salvação de que? No caso dos *Gnósticos* primitivos, de todos os *poderes* opressores ou determinísticos, sejam eles humanos, arcontes, demiurgos, o ciclo eterno da reencarnação (*metempsicosis*) ou, até mesmo, o tempo consumado mediante sua terrível personificação: *Heirmarmene*.

Não obstante, entre os *gnósticos* “[...] encontramos uma certa melancolia e cansaço, um sentimento mais ou menos intenso de angústia e servidão. Essa ordem inflexível, esse tempo que se repete periodicamente, sem começo nem fim ou objetivo, agora parece monótona ou esmagadora.”⁷²³ Segundo Hans Thomas Hakl, Puech trouxe duas grandes contribuições para os estudos gnósticos: “[...] Primeiramente, ele sustentou que havia um parentesco fenomenológico e histórico entre o Maniqueísmo e Gnosticismo. Um segundo aspecto a considerar é que o Gnosticismo era para ele, primariamente, um processo de descoberta do verdadeiro «*Self*», que não é idêntico ao eu empírico e cotidiano,”⁷²⁴ o que mostra a influência imediata de Jung em sua abordagem *gnóstica*. Nas palavras de Puech, a partir de Hakl:

⁷²¹ (...) “general attitude toward the state of man here below and consequently toward the world as a whole, its history past and future, and the drama that is being enacted in it.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.38)

⁷²² (...) “If it were possible to do so in a few words, we should say that *Gnosis* (from the Greek word *γνῶσις*, “knowledge”) is an absolute knowledge which in itself saves, or that Gnosticism is the theory that salvation is obtained by knowledge.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.55)

⁷²³ (...) “we find a certain melancholy and weariness, a more or less intense feeling of anguish and servitude. This inflexible order, this time which repeats itself periodically without beginning or end or goal, now appears monotonous or crushing.” (Eranos Yearbooks, 1958, p.45)

⁷²⁴ [Itálico nosso]. (...) “First, he maintained that there was a phenomenological and historical kinship between Manichaeism and Gnosticism. Second, Gnosticism was for him primarily a process of uncovering the true *Self*, which is not identical with the empirical, everyday *Self*.” (Hakl, 2014, p.105)

“O que é uma *gnosis* senão uma realização, mas uma realização que não é única e completamente dedicada à busca da salvação, mas traz salvação ao ser humano individual ou – melhor ainda – é salvação, na medida em que revela ao indivíduo seu próprio ser essencial e abre o conhecimento de Deus e de todas as coisas [?].”⁷²⁵

Mas convém questionarmos: Não seria essa rebeldia contra o mundo e a história consensual, marcada pela nostalgia e cansaço mencionados por Puech – comum tanto aos *Gnósticos* primitivos quanto a uma certa classe de *gnósticos* contemporâneos ainda não conhecida? Caso a resposta seja afirmativa, qual seria, então, um dos maiores inimigos de um hipotético *gnóstico* contemporâneo?

Ao contrário do que se poderia pensar, na interpretação de Hakl (2014) – como mencionamos anteriormente – no pensamento de Henry-Charles Puech “[...] não há vestígios de uma visão profundamente negativa do mundo que muitos outros estudiosos como Hans Jonas ou Eric Voegelin perceberam no *gnosticismo*.⁷²⁶ Carl G. Jung, ao tratar da importância de uma *Weltanschauung* para o homem contemporâneo, sobretudo a partir dos desenvolvimentos recentes da *Psicologia Analítica*, de modo muito semelhante aos pensadores perenialistas, conclui sua conferência com a afirmação de que é o materialismo racionalista, “o inimigo secreto que tem que ser combatido.”⁷²⁷

Retomando o que tratamos anteriormente, de modo análogo aos principais autores de *Eranos*, os pensadores perenialistas (2.4) defendiam que não é o materialismo filosófico declarado o pior de todos os inimigos de uma *sophia perennis*, de uma *gnosis*, mas o materialismo científico não declarado. Este inimigo oculto teria se

⁷²⁵ (...) “*What is a «gnosis» if not a realization (...) but a realization that is not solely and completely devoted to the search for salvation, but rather brings salvation to the individual human being or - better still - is itself salvation, in that it reveals to the individual his or her own essential being and opens up the knowledge of God and of all things [?].*” (Hakl, 2014, p.105) [No texto original não há um ponto de interrogação].

⁷²⁶ (...) “*there is no trace of the profoundly negative view of the world that many other scholars (such as Hans Jonas or Eric Voegelin) have perceived in Gnosticism.*” (Hakl, 2014, p.105)

⁷²⁷ (...) “*that is the secret antagonist who has to be combatted.*” (Jung, 1975, §712)

infiltrado na *Weltanschauung* do homem contemporâneo, sem ter sido identificado a tempo, porque passou a ser visto como “[...] uma *atitude* que não parece nada suspeita.”⁷²⁸

O materialismo científico, por sua pretensa objetividade, acaba por reprimir certos impulsos psíquicos ou “símbolos da totalidade”, outrora representados mitologicamente sob potências demiúrgicas, que agora acabam por escravizar a alma humana de forma insuspeita. Para Jung e, de modo geral, para o principais pensadores de *Eranos*, a formulação de uma *Weltanschauung* é estritamente necessária para o humano, porque é a única forma com que este vê o mundo e a si mesmo, tendo a possibilidade de tornar consciente certas *atitudes* e impulsos inconscientes que, caso não sejam iluminados a tempo, poderiam desencadear catástrofes muito piores do que simples ideias aparentemente heréticas, seja para o indivíduo ou para a sociedade, seja de um ponto de vista religioso, científico ou filosófico.

Como iremos tratar a partir do tópico posterior, Jung desenvolveu uma “Psicologia arquetípica” com uma forte fundamentação *gnóstica*, e retomou a classificação *gnóstica* dos diferentes níveis do humano (*pneumatikoi*, *psychikoi* e *hylikoi*) para explicar três principais funções psicológicas: Pensamento (*Denken*), Sentimento (*Fühlen*) e Sensação (*Empfinden*).⁷²⁹ Isto sugere que os pensadores de *Eranos*, ao mesmo tempo que buscaram compreender a *atitude* gnóstica, serviram-se dela como fundamento para o desenvolvimento de uma *Weltanschauung* compartilhada, em certa medida, por este grupo.

Da mesma forma, em uma de suas obras mais maduras, Jung apresenta os *Gnósticos* como os precursores no desenvolvimento de uma *Weltanschauung* – protótipo de um sistema filosófico e científico que poderia ter sido muito bem sucedido – em que

⁷²⁸ (...) “*an attitude that does not seem at all suspect.*” (Jung, 1975, §712)

⁷²⁹ Veja-se: 4.4.3.

a “*physika*” e a “*mystika*”, a ciência e a *Religião* fossem perfeitamente integradas.⁷³⁰ Do mesmo modo, como expomos em (1.2), tanto Olga Fröbe quanto Jung incentivaram uma certa identificação do sujeito com seu objeto de conhecimento, tema enunciado pelo polêmico conceito de *Ergriffenheit*, o que parecia apontar para uma *atitude* filosófica muito singular deste grupo de pensadores, a qual não seria incompatível com o termo “gnóstico”.

Como tratamos anteriormente, a partir do Renascimento ressurge a ideia do *Anthropos*, o filho do homem, e esta é reassumida nas interpretações tardias do Cristianismo. Podemos pensar, a partir dos grandes autores de *Eranos*, que esta ideia outrora vivificada pela cosmovisão gnóstico-mitológica, teve de se confrontar com as interpretações reducionistas, seja da teologia medieval e moderna, seja do historicismo e do positivismo científicas contemporâneos.

A partir de Jung, poderíamos pensar que o homem contemporâneo, ao condenar a *Religião* e o *mythos* como inferiores à razão, acaba por permitir que certos elementos simbólicos sumamente essenciais fossem abandonados ao *inconsciente coletivo*, destruindo uma conexão possível entre o *consciente* e o *inconsciente* o que o torna uma vítima de um mundo *profano* e doente, seja de uma perspectiva psicológica ou pneumatológica, cujas consequências sociais são catastróficas.

Nesse sentido, no Círculo de *Eranos*, o mistério do humano – dentre outros temas filosóficos sumamente importantes – é repensado em um contexto de renascimento do mito, da Alquimia, da *Kabbalah*, motivados por uma *atitude* fenomenológica *sui generis*, bem como, no estudo histórico e arquetípico das *Religiões*, de uma *Religionswissenschaft*.

⁷³⁰ Jung, 2021, §267.

Retornando a Jung, o autor afirma que não se pode ver o mundo sem ver a nós mesmos e é justamente “[...] como o homem vê o mundo que ele vê a si mesmo, e para isso é necessária uma coragem considerável. Portanto, é sempre fatal não ter uma *Weltanschauung*.⁷³¹ Bem, esse não parecia ser o caso dos pensadores do Círculo de *Eranos*, os quais mesmo vivendo em um período perigoso para o livre pensar – como expomos anteriormente (1.2), puderam exprimir suas convicções filosóficas em referência a uma *Weltanschauung* ou a uma *atitude* necessária em relação ao *conhecimento* e, talvez, por isso tenham sido vistos como uma ameaça.

Como afirmamos anteriormente (4.3.2), o posicionamento interpretativo e alegadamente fenomenológico dos pensadores de *Eranos*, a saber, em Quispel, Leeuw, contraria qualquer *atitude* indiferente ou *agnóstica* (4.3) na qual se possa, ademais, exigir um afastamento do sujeito cognoscitivo e seu objeto: o humano. Esta *atitude* – considerada necessária para se compreender a legítima experiência religiosa do *sagrado*, do *Mana*, do *numinoso* – era expressa em termos de uma *Weltanschauung*.

Ao longo deste tópico buscamos apresentar uma aproximação entre os estudos da *gnosis* realizados no Círculo de *Eranos*, a existência de uma alegada fenomenologia das *Religiões* e o conceito de *Weltanschauung*, a partir dos autores supramencionados: Leeuw, Quispel, Puech e Jung. Como apresentamos anteriormente (3.1), a *gnosis* parece ter chegado a *Eranos* a partir de seu contexto filosófico problemático desenvolvido pela *Religionsgeschichtliche Schule*, o qual é absorvido no primeiro mediante uma abordagem singular que ficou conhecida como *Religionswissenschaft*, destoante da interpretação teológica protestante.

A partir de então, ao mesmo tempo em que estes autores fazem referência a uma fenomenologia das *Religiões* e se dispõem a compreender a *Weltanschauung gnóstica*,

⁷³¹ (...) “as a man sees the world, so he sees himself, and for this considerable courage is needed. Hence it is always fatal to have no *Weltanschauung*.” (Jung, 1975, §697)

esboçam o desenvolvimento de uma *Weltanschauung* enquanto uma hipótese a ser testada neste grupo, ao mesmo tempo em que apresentam críticas ao materialismo e ao *agnosticismo*. Pontualmente, nos casos de Jung, Quispel, Puech e Corbin, tratava-se de uma *Weltanschauung* explicitamente *gnóstica*, na medida em que punha o acento maior das suas investigações acerca do humano na busca do *conhecimento* em oposição à simples crença ou a um indiferentismo filosófico. Tratava-se de um conhecimento salvífico que põe o humano diante da possibilidade de contato com o arquétipo da totalidade: o *Anthropos* ou *Selbst*.

Assim, acerca deste tema, a tese do autor deste trabalho é a de que embora nem todos os pesquisadores de *Eranos* expressassem sua *Weltanschauung* como explicitamente *gnóstica* – uma vez que se tratava de um modo intelectual plurívoco e interdisciplinar – eles se aproximavam muito mais do pensamento *gnóstico* que do *agnosticismo* ou do ateísmo. Parafraseando Leeuw e Otto, podemos afirmar que a *Weltanschaung* religiosa de *Eranos* não era compreendida em termos de um simples ponto de vista ou confissão de fé, mas mediante uma *atitude* filosófico-espiritual que pretendia ser fenomenológica e humanística e que, apesar de se utilizar da *gnosis* como um elemento articulador e interpretativo para se compreender o *homo religiosus*, estes jamais poderiam se apresentar como um reducionismo antropológico, isto é, ofuscar a grandiosidade e singularidade do humano.

Dito em outros termos, esta atitude filosófico-religiosa singular, e talvez paradoxal, aponta para uma busca de compreensão da essência da experiência religiosa fundada na participação e na experiência direta do *Numinoso*. Talvez fosse esse o motivo ou sentido profundo da expressão entusiástica de Quispel de que “[...] a Religião do Século XX será gnóstica” (4.3.2). Tal afirmação parecia expressar uma visão compartilhada entre alguns dos principais autores deste grupo.

Diante do exposto, passaremos a investigar a partir de três dos principais pensadores de *Eranos*, respectivamente: Jung, Scholem e Corbin, como o problema da *gnosis* e aquilo que poderíamos chamar de “*conhecimento Religioso*” são reinterpretados e assumidos no pensamento destes autores com a retomada de várias motivações, temas e símbolos aclamados como *gnósticos* e que, por isso, ousaríamos dizer que desenvolvem uma *gnosis* contemporânea.

4.4 A GNOSIS PSICOLÓGICO-ARQUETÍPICA DE JUNG

Ao longo deste trabalho demos relevo a alguns conceitos junguianos como *arquétipos*, *inconsciente coletivo* e, por último, ao conceito de *Weltanschauung* sem, contudo, analisar mais de perto como estes se inter-relacionam no *corpus* de sua Psicologia. Resumidamente, pretendemos defender neste tópico que o tema da *gnosis* é fundamental para a compreensão da formulação psicológico-arquetípica de Jung, assim como foram impactantes suas investigações no Círculo de *Eranos* até os dias de hoje, na então chamada *Eranos Foundation*.⁷³² Pretendemos, pois, realizar esta tarefa de modo minimamente satisfatório a nossos propósitos para compreendermos como o tema da *gnosis* se articula em seu pensamento, auxiliando na reformulação de um novo *conhecimento* do humano neste grupo. Portanto, iremos tratar de alguns conceitos que julgamos centrais na *Psicologia Analítica* e como a temática *gnóstica* é incorporada na obra do autor.

4.4.1 Jung, Freud e o surgimento da *Psicologia Analítica*

Carl Gustav Jung participou ativamente das conferências do Círculo de *Eranos*, desde sua fundação em 1933 até o ano de 1952, data em que, provavelmente, por motivo de idade já avançada começa a se retirar presencialmente dos encontros. Entretanto, Willian McGuire (1982) aponta que se trata de “[...] um evento notável a saída de Jung coincidir com a primeira palestra de Herbert Read, acerca da pintura contemporânea [sobre Pablo Picasso] quando, então, Jung a desdenhou.”⁷³³ No entanto, após seu

⁷³² Veja-se que a programação prevista para o ano de 2022 ainda mantém ciclos de palestras com temáticas junguianas, como o *Eranos-Jung Lectures* e o *Jung's Red Book for Our Time*. Retrieved from: https://www.eranosfoundation.org/images/uploads/attachments/1650979087_Eranos-Foundation-programma-2022.pdf

⁷³³ [Comentário nosso entre colchetes.] (...) “an occasion notable for Jung’s walking out as Herbert Read opened his first lecture, on contemporary painting when Jung then disdained.” (McGuire, 1982, p.147)

afastamento presencial em 1952 e sua morte em 1961, sua influência não deixa de continuar sendo exercida, sobretudo se temos em conta que ele chegou a ser considerado como *spiritus rector* de *Eranos*. Não obstante, durante o período indicado, ministrou dezessete conferências,⁷³⁴ as quais, muitas vezes as utilizava como uma oportunidade de apresentar, *prima facie*, suas teorias filosófico-psicológicas, a um público especializado e exigente intelectualmente. No entanto, quando chega a *Eranos*, com cinquenta anos de idade, já tinha mais de trinta anos de experiência psiquiátrica, além de singular experiência enquanto ser humano.⁷³⁵ Jung foi admitido no curso de Medicina na *Universität Basel* em 18 de abril de 1895, com 19 anos,⁷³⁶ e se forma com a defesa da tese: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (1902).⁷³⁷ Logo após, começa a ler *Die Traumdeutung* (1900) bem como os estudos de Josef Breuer (1842-1925) e de Freud sobre histeria, o que o inspira a escrever um livro sobre esquizofrenia (*Demencia Praecox*). Jung o envia a Freud e estes se conhecem pessoalmente em 1907.

A relação pessoal e profissional de ambos, embora possa ser objeto de uma extensa abordagem que não nos caberia aqui, vale a pena ser considerada sob alguns aspectos. Sigmund Freud (1856-1939) e Carl Gustav Jung (1875-1961) podem ser

⁷³⁴ (1933) *Zur Empirie des Individuationsprozesses* (*Hiezu fünf Bildtafeln*); (1934) *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten* (1935); *Traumsymbole des Individuationsprozesses. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewußten*; (1936) *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie* (*Vier Vorträge*); (1937) *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*; (1938) *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*; (1939) *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt*; (1940) *Zur Psychologie der Trinitätsidee; Das Wandlungssymbol in der Messe. I. Einleitung - II. Die einzelnen Teile des Wandlungssitus - III. Eine antike Parallel zum Wandlungsmysterium - IV. Zur Psychologie der Messe*; (1942) *Der Geist Mercurius* (*Übersicht über den Mercurius Begriff der Alchemie*); (1945) *Zur Psychologie des Geistes*; (1946) *Der Geist der Psychologie*; (1948) *Über das Selbst*; (1951) *Über Synchronizität*.

Retirado de: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

⁷³⁵ Por se tratar de assuntos da vida privada do autor não abordaremos aqui. Em caso de interesse do leitor, recomendamos a leitura de sua obra autobiográfica: *Erinnerungen, Träume, Gedanke* (1961). Veja-se: Jung, 1989.

⁷³⁶ Jung, 1983, p.v.

⁷³⁷ Jung, 1902.

considerados como os responsáveis por um maior reconhecimento acadêmico da Psicologia, embora ambos tenham seguido caminhos radicalmente distintos. O primeiro, de origem judaica, porém ateu, fortemente influenciado pelo evolucionismo darwinista, se graduou em Medicina defendendo uma dissertação intitulada: *Über das Rückenmark niederer Fischarten* (1881). Começa a estudar com Jean-Martin Charcot (1825-1893), junto ao qual se dedica aos casos de histeria, utilizando a técnica da hipnose e, a partir disso, passa a ser mundialmente conhecido.

Na época em que ambos se conheceram, Jung já era médico-chefe do departamento clínico da *Psychiatrische Universitätsklinik Zürich*, em Burghölzli. A rápida relação amistosa de Freud com Jung parecia ser, inicialmente, além de uma grande admiração e amizade, fundada em um interesse político, sobretudo por parte de Freud, com o objetivo de estabelecer a psicanálise como ciência e preservá-la de críticas e ataques antisemitas, de modo que, em 1908, Freud escreve a Karl Abraham, sobre Jung, afirmando que “[...] foi somente a partir de seu surgimento em cena que a psicanálise foi afastada do perigo de se tornar um caso judaico nacional.”⁷³⁸

Posteriormente, Jung vive um rompimento doloroso, de modo a separar-se radicalmente do que ficou popularizado com Freud por Psicanálise e a assumir um outro posicionamento psicológico: a “Psicologia Analítica” ou “Psicologia Profunda”. Esta pretendia, essencialmente “[...] fornecer uma chave para a exploração da mente inconsciente e, através disso, um conhecimento renovado da mente consciente, com uma maior ênfase na interpretação literária, arte, Religião e cultura.”⁷³⁹

⁷³⁸ (...) “it was only by his emergence on the scene that psychoanalysis was removed from the danger of becoming a Jewish national affair.” (1907-1925) pp.38-39

⁷³⁹ (...) “Depth psychology” (...) “key to the exploration of the unconscious mind, and through this a renewed knowledge of the conscious mind, with wider application to the understanding of literature, art, religion, and culture.” (Ellenberger, 1994, p.490)

Um dos maiores motivos do rompimento de Jung com Freud pode ser resumido nas seguintes palavras: “[...] infelizmente, a supervalorização de Freud da sexualidade, muito compreensível, o levou a reduzir as transformações de outras forças psíquicas específicas – coordenadas com a sexualidade – à sexualidade pura e simples, trazendo sobre si a acusação não injustificada de pansexualismo.”⁷⁴⁰ O curto período de trabalho mútuo de Jung e Freud, entre 1907 e 1913, foi sucedido por um período de “[...] alguns anos em profunda autoanálise e, então, emergiu com sua própria teoria psicológica que ele apresentou ao mundo em 1921 no livro *Psychological Types*”.⁷⁴¹ Segundo Henry Ellenberger, foi justamente nesta época que, Jung:

[...] foi tomado por um grande interesse pelos Gnósticos. Esses hereges, que floresceram em meados do século II d.C., afirmavam substituir a pura fé pelo conhecimento. Eles consideravam suas visões como realidades e as sistematizavam em sistemas cosmogônicos. Jung saudou os gnósticos como os precursores da psicologia do inconsciente. Obviamente, Jung supôs que esses homens haviam extraído sua “Gnosis” da mesma fonte da qual ele extraiu seu conhecimento do inconsciente.⁷⁴²

Se Ellenberger (1994) está correto, o surgimento da *Psicologia Analítica* coincide com o interesse profundo de Jung pelo *Gnosticismo*, assim como se poderia afirmar que esta ciência florescente tem uma fundamentação claramente *gnóstica*.

⁷⁴⁰ “Unfortunately Freud’s very understandable over-valuation of sexuality led him to reduce transformations of other specific psychic forces co-ordinated with sexuality to sexuality pure and simple, thus bringing upon himself the not unjustified charge of pan-sexualism.” (Jung, 1975, p.34)

⁷⁴¹ [Itálicos nossos.] “His important association with Freud extended from 1907 to 1913, after which he spent some years in a deep self-analysis and then emerged with his own distinctive psychological theory - called analytical psychology - which he presented to the world in 1921 in the book *Psychological Types*.” (Stein, 1998, p.13)

⁷⁴² (...) “was seized with a great interest in the Gnostics. These heretics, who flourished in the middle of the second century A.D., claimed to replace pure faith by knowledge. They considered their visions to be realities and systematized them into cosmogonic systems. Jung hailed the Gnostics as the precursors of the psychology of the unconscious. Obviously, Jung assumed that these men had drawn their “Gnosis” from the same source from which he drew his knowledge of the unconscious.” (Ellenberger, 1994, p.700)

Nesse contexto, no qual a visão positivista das ciências ainda detinha uma grande influência, apresentar uma suposta “ciência do inconsciente,” que dialoga com o *Gnosticismo*, com o esoterismo ou com assuntos “místicos” era uma atitude ousada, cujas críticas já poderiam ser previstas de antemão. Sonu Shamdasani⁷⁴³, um dos maiores comentadores conhecidos de Jung na atualidade, dialoga com Ellenberger (1994):

Uma característica distintiva do trabalho de Jung foi sua tentativa de fornecer interpretações psicológicas dos processos de transformação da personalidade que ele afirmava estar subjacente às práticas religiosas, herméticas, gnósticas e alquímicas. Ele as desenvolveu em um momento em que tais assuntos eram descartados pela abordagem positivista e behaviorista dominante na psicologia, ou eram reduzidos pela psicanálise a nada além de psicopatologia. Para muitos, sua atenção não irônica a tais assuntos foi suficiente para marcá-lo como um ocultista, uma acusação que ele negou persistentemente.⁷⁴⁴

Jung, como bem aponta Shamdasani (1998), desde sua juventude se interessou pela mística, pelo esoterismo, astrologia, e por fenômenos ditos vulgarmente como “sobrenaturais” ou “paranormais”, algo também notável na sua tese de doutoramento intitulada *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (1902). Como mencionamos anteriormente, sob influência de grandes autores, Jung buscou se aprofundar nas grandes temáticas renascentistas: Astrologia, Alquimia, *Kabbalah* – e do *Gnosticismo*, buscando o conteúdo e o significado psicológico profundo de tais temas.

⁷⁴³ Professor e Doutor em Filosofia. Atualmente leciona no *University College London* (UCL). Website institucional: <https://www.ucl.ac.uk/european-languages-culture/people/sonu-shamdasani>

⁷⁴⁴ (...) “A distinctive feature of Jung’s work was its attempt to provide psychological understanding of the processes of personality transformation which he claimed underlay religious, hermetic, gnostic and alchemical practices. He developed these at a time when such subjects were dismissed out of hand by the positivist and behaviourist approach dominant in psychology or were reduced by psychoanalysis to nothing but psychopathology. For many, his non-derisive attention to such subjects was enough to brand him as an occultist, a charge which he persistently denied.” (Shamdasani, 1998, p.3)

Partindo dessas motivações, de certa forma afrontadoras para a Ciência que estava a surgir, Jung desenvolve certos conceitos como *arquétipo*, *sincronicidade*, *inconsciente coletivo* e *Selbst*, conceitos que, além de topar com grandes incompreensões, possibilitaram se pensar Jung como um pensador *gnóstico*. Portanto, iremos nos aprofundar no próximo tópico em alguns conceitos principais que constituem sua *Psicologia Analítica* para, então, realizarmos uma aproximação entre seu pensamento e a *gnosis*.

4.4.2 Elementos da Psicologia junguiana

Segundo Jung, os avanços metodológicos da *Psicologia* no campo experimental se iniciam com Gustav Theodor Fechner (1801-1887) e Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) “[...] de modo a tornar claro à comunidade científica que a psicologia era um campo da experiência e não somente da teoria filosófica.”⁷⁴⁵ Tais avanços, sobretudo nas pesquisas que envolvem um “procedimento interdisciplinar” de investigação, não significavam nada para “o crescente materialismo do final do século XIX.”⁷⁴⁶ Por sua vez, segundo Hakl (2014) “[...] o impulso total da psicologia analítica é abrir o território desde dentro, ou seja, de dentro da alma, e é somente esse método que pode realmente revelar o significado e o valor dessa área da experiência”⁷⁴⁷ Nesse sentido, a partir do que expusemos anteriormente, acerca do surgimento da *Psicologia Analítica* e a relação entre Freud e Jung, seria importante entender como certos conceitos centrais se

⁷⁴⁵ (...) “*in order to make clear to the scientific world that psychology was a field of experience and not a philosophical theory.*” (Jung, 1980, §111)

⁷⁴⁶ (...) “*interdisziplinärer Prozess*” (Brentano & Fechner, 2015, p.4) (...) “*in order to make clear to the scientific world that psychology was a field of experience and not a philosophical theory*” (...) “*To the increasing materialism of the late nineteenth century.*” (Jung, 1980, p.54)

⁷⁴⁷ (...) “*The whole thrust of analytical psychology is to open up the territory from inside, that is from within the soul, and it is only this method that can really reveal the meaning and value of this area of experience*” (Hakl, 2014, p.66)

articulam em seu pensamento, para, posteriormente verificarmos em que medida a *gnosis* é absorvida e desenvolvida na obra deste autor.

As *Gesammelte Werke* de Jung são compostas de dezenove volumes, mais um, que corresponde a um índice geral⁷⁴⁸. Dentre estes, os volumes V e IX são divididos em duas partes, e é sobre o volume IX que daremos maior enfoque em nosso trabalho, já que se trata de uma obra madura do autor na qual o tema da *gnosis* surge como um aspecto essencial de sua formulação psicológica. Assim, este volume é composto por:

I - Die Archetypen und das kollektive Unbewusste⁷⁴⁹

II - Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst

Já no início da primeira parte,⁷⁵⁰ Jung retoma o conceito de *inconsciente*, mencionando o desenvolvimento anterior deste por Carl Gustav Carus (1789 -1869), Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906) e por Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). No caso específico do último, menciona a sua noção de “*representations collectives*,”⁷⁵¹ realizando uma distinção essencial entre o *inconsciente pessoal*, freudiano, “uma camada mais ou menos superficial do inconsciente” e o *inconsciente coletivo*, uma vez que “esse inconsciente pessoal se encontra sobre uma camada mais profunda, que não deriva da experiência pessoal e não é uma aquisição pessoal, mas é inata.”⁷⁵² Segundo Jung, a capacidade cognoscitiva da psiquê humana, ou seja, enquanto possibilidade de objeto de conhecimento para o homem, só existe devido a uma possibilidade de tomada de consciência de tais conteúdos psíquicos da mesma, sejam pessoais ou coletivos. Os

⁷⁴⁸ Jung, 1983.

⁷⁴⁹ Jung, 1980.

⁷⁵⁰ Jung, 1980.

⁷⁵¹ Jung, 1980, p.42.

⁷⁵² (...) “A more or less superficial layer of the unconscious is undoubtedly personal. I call it the personal unconscious. But this personal unconscious rests upon a deeper layer, which does not derive from personal experience and is not a personal acquisition but is inborn.” (Jung, 1980, p.3)

conteúdos do *inconsciente pessoal* são chamados de “complexos afetivos”⁷⁵³ e os do *inconsciente coletivo*, por sua vez, são os “*arquétipos*.⁷⁵⁴”

Entre todos os arquétipos, são três os mais perturbadores e mais notáveis mediante a auto-observação: “São eles a *Sombra*, *Anima* e *Animus*.⁷⁵⁵” Para Jung, o trabalho filosófico do *autoconhecimento* tem sua ênfase no primeiro e, portanto, se constitui como a primeira etapa do processo analítico pois, “[...] Através da análise da *Sombra* e os processos nela contidos, pode-se retirar da casca a *sizígia Animus-Anima*.⁷⁵⁶” É importante notar que Jung faz uso de um termo supostamente *gnóstico*, a saber, *sizígia*, sem muito explicitar este conceito, mas, sempre em termos de “pares de contrários”,⁷⁵⁷ que, intrinsecamente relacionados, podem ser observados mediante a emergência de certos conteúdos inconscientes de grande carga emocional.

Estes conteúdos provam a existência das *sizígias*, enquanto motivações, que expressam um *factum* psíquico de que “[...] um elemento masculino é sempre emparelhado com um feminino.”⁷⁵⁸ De modo análogo todo homem tem, dentro de si, uma alma feminina, uma *anima*, que pode ser uma *imagem arquetípica* feminina projetada desde os primeiros anos de idade, assim como a mulher possui um *animus*, como uma imagem *masculina* interior. O verdadeiro desafio aí é a identificação consciente dessas projeções, a absorção na personalidade e a busca pela conjugação dos opostos, mediante o trabalho psicológico e alquímico. Jung afirmava sempre que tais conceitos psicológicos tinham uma fundamentação empírica, entretanto, qualquer

⁷⁵³ (...) “*feeling-toned complexes*” (Jung, 1980, p.4) [Este conceito é traduzido do termo junguiano alemão “*gefühlsbetonten Komplexen*.”] Retrieved from:

<https://www.cgjung.org/texte-und-einblicke/apthemen/item/168-was-sind-komplexe.html>

⁷⁵⁴ (...) “*Archetype*.⁷” (Jung, 1980, p.4)

⁷⁵⁵ “*Es sind dies der Schatten, Anima und Animus*.⁷” (Jung, 2021, §13)

⁷⁵⁶ [Itálico nosso.] “*Durch die Analyse des Schattens und der in ihm enthaltenen Vorgänge lässt sich die Syzygie Animus-Anima herausschälen*.⁷” (Jung, 2021, §422)

⁷⁵⁷ (...) “*Gegensatzpaaren*” (Jung, 2021, §99)

⁷⁵⁸ (...) “*a masculine element is always paired with a feminine one*.⁷” (Jung, 1980, p.65)

estudioso que “[...] não conheça a distribuição universal e o significado do motivo da *sizígia* na psicologia dos primitivos, na mitologia, na *Religião comparada* e na história da literatura, dificilmente pode afirmar algo sobre o conceito de *anima*.⁷⁵⁹ Jung, enquanto dotado de um certo “dilettantismo histórico”,⁷⁶⁰ buscava sempre corroborar suas observações clínicas a partir de fundamentação histórico-filosófica.

O conceito de *Sombra*, por sua vez, se constitui em um profundo “problema de ordem moral” porque aponta para os aspectos mais obscuros da personalidade, e é a raiz de todo o mal enquanto realidade psíquica e em termos arquetípicos. Em suma, ela revela certos traços inconscientes e reprimidos da personalidade, sobretudo de natureza emocional e, consequentemente, “[...] são de natureza obsessiva, ou melhor, possessiva.”⁷⁶¹ Entretanto, são raras as pessoas que conseguiram trabalhar e incorporar integralmente sua *Sombra* à personalidade consciente, porque ela apresenta uma força de resistência e projeção muito grande e, portanto, seu “[...] conhecimento implica um esforço moral que ultrapassa os limites habituais do indivíduo.” Nesse mesmo contexto, quando trata da origem histórico-filosófica do conceito de *arquétipo*, menciona uma série de pensadores que, se não poderiam ser contabilizados estritamente como *Gnósticos*, estiveram de algum modo envolvidos com o problema da *gnosis*:

O termo «*arquétipo*» ocorre já em Philo Judeu, com referência à *Imago Dei* (imagem de Deus) no homem. Também pode ser encontrado em Irineu, que diz: «O criador do mundo não moldou essas coisas diretamente de si mesmo, mas as copiou de outros *arquétipos* exteriores.» No *Corpus Hermeticum*, Deus é chamado *το αρχετυπον φως* (luz arquetípica). O termo ocorre várias vezes em Dionísio, o Areopagita, como por exemplo em *De caelesti hierarchia*: «*Arquétipos imateriais*», e em *De divinis nominibus*, «*Pedra arquetípica*». O termo «*arquétipo*» não é encontrado em Santo

⁷⁵⁹ (...) “*Anyone, therefore, who does not know the universal distribution and significance of the syzygy motif in the psychology of primitives, in mythology, in comparative religion, and in the history of literature, can hardly claim to say anything about the concept of the anima.*” (Jung, 1980, p.54)

⁷⁶⁰ Shamdasani, 2003, p.22.

⁷⁶¹ (...) “*obsedierender oder - besser - possedierender Art sind*” (Jung, 2021, §15)

Agostinho, mas sua ideia sim. Assim, em *De diversis quaestionibus*, ele fala de «*ideae principales*», «que não são formadas (...), mas estão contidas no entendimento divino». «*Arquétipo*» é uma paráfrase explicativa do *ειδος* platônico.⁷⁶²

Jung se utiliza de todos os exemplos filosóficos e é muito minucioso em suas formulações, por um lado, para mostrar que seu conceito de *arquétipo* não é um conceito forjado arbitrariamente, mas que pode ser encontrado ao longo de uma tradição filosófica, e por outro, para aclarar um de seus conceitos que “se deparou com muitas incompreensões,”⁷⁶³ como é o caso de seu conceito de *inconsciente coletivo*. Para Jung, ambos os conceitos, de arquétipo e de inconsciente coletivo, são correlatos, uma vez que o primeiro se refere aos conteúdos psíquicos do segundo, e, portanto, deriva deste. Não obstante, para o aparente caráter metafísico de tal conceito, ele já pressupõe uma certa rejeição imediata por parte daqueles que, assim como Freud e Adler, somente admitem um *inconsciente pessoal* e tratam o inconsciente coletivo como “como um simples misticismo.”⁷⁶⁴ Porém, como defendia Jung, o conceito de “*inconsciente coletivo* não é uma questão especulativa nem filosófica, mas empírica.”⁷⁶⁵

A questão que talvez interesse ao leitor é, a saber: Qual foi o método, supostamente empírico, utilizado por Jung para provar a realidade psíquica do *inconsciente coletivo*? A resposta está na *imaginação*, mais pontualmente no que ele chamou de *imaginação ativa* (*aktive imagination*).⁷⁶⁶ Este elemento gnosiológico

⁷⁶² (...) “The term ‘archetype’ occurs as early as Philo Judaeus, with reference to the *Imago Dei* (God image) in man. It can also be found in Irenaeus, who says: ‘The creator of the world did not fashion these things directly from himself but copied them from archetypes outside himself.’ In the *Corpus Hermeticum*, God is called το αρχετυπον φως (archetypal light). The term occurs several times in Dionysius the Areopagite, as for instance in *De caelesti hierarchia*, II, 4: ‘immortal Archetypes,’ and in *De divinis nominibus*, ‘Archetypal stone.’ The term ‘archetype’ is not found in St. Augustine, but the idea of it is. Thus in *De diversis quaestionibus* he speaks of ‘*ideae principales*,’ ‘which are themselves not formed (...) but are contained in the divine understanding.’ Archetype is an explanatory paraphrase of the Platonic *ειδος*.” (Jung, 1980, p.4)

⁷⁶³ (...) “has met with so much misunderstanding.” (Jung, 1980, p.42)

⁷⁶⁴ (...) “just as little mysticism” (Jung, 1980, p.44)

⁷⁶⁵ (...) “collective unconscious is neither a speculative nor a philosophical but an empirical matter” (Jung, 1980, p.44)

⁷⁶⁶ Jung, 1988, p.185.

“suspeito”, eventualmente relegado à mera subjetividade, ganha uma função especial em *Eranos*, a partir de Jung e também de Corbin, como buscaremos tratar mais adiante (4.6).

Jung parece retomar Kant⁷⁶⁷ em certo sentido, uma vez que o último concebia a imaginação sob um aspecto ativo, produtivo (*produktiv*) ou criativo, e um aspecto meramente passivo ou reprodutivo (*reproduktiv*).⁷⁶⁸ Jung desenvolve seu método com o objetivo de fazer emergir voluntariamente certos conteúdos inconscientes. Em resumo, por este termo, Jung designa “[...] uma sequência de imagens produzidas pela concentração deliberada.”⁷⁶⁹ Não se trata do método psicanalítico da “livre associação,”⁷⁷⁰ proposto por Freud, “[...] mas da elaboração da fantasia pela observação de outro material imaginário que se adiciona ao fragmento de maneira natural.”⁷⁷¹ Pela observação clínica, Jung percebe que, em muitos casos graves de neuroses, há certos conteúdos inconscientes que “querem se tornar conscientes”⁷⁷², e que, pela simples tomada de consciência dessas fantasias, muitas vezes reprimidas, “[...] os sonhos mudam suas características, se tornam mais fracos e menos frequentes.”⁷⁷³ Jung explica o seu método, da seguinte maneira:

[...] simplesmente, o paciente recebe a tarefa de contemplar qualquer fragmento de fantasia que lhe pareça significativo – uma ideia aleatória, talvez, ou algo que ele tenha se tornado consciente

⁷⁶⁷ É tese de John Clarke (1993) de que Jung teria se fundamentado filosoficamente em Kant. De fato, em muitos momentos, a partir do modo de exposição que Jung realiza, é possível identificar uma certa influência do filósofo no pensamento do psicólogo suíço, embora isto já fuja do escopo de nosso trabalho.

⁷⁶⁸ Kant, 1912, §28.

⁷⁶⁹ (...) “active imagination” (...) “a sequence of fantasies produced by deliberate concentration.” (Jung, 1980, p.49)

⁷⁷⁰ (...) “free association” (Jung, 1980, p.49)

⁷⁷¹ (...) “but of elaborating the fantasy by observing the further fantasy material that adds itself to the fragment in a natural manner.” (Jung, 1980, p.49)

⁷⁷² (...) “want to become conscious” (Jung, 1980, p.49)

⁷⁷³ (...) “dreams change their character and become weaker and less frequent.” (Jung, 1980, p.49)

no próprio sonho – até que seu contexto se torne visível, ou seja, o material associativo relevante no qual está inserido.⁷⁷⁴

Este método se aplica igualmente à análise dos sonhos. Esses elementos de natureza enigmática e talvez duvidosa, tão valorizados pelos antigos místicos e profetas, até mesmo descritos detalhadamente nos livros sagrados das grandes *Religiões*, passam a ser tratados com seriedade pelo pensador. Os sonhos, apesar de se referirem a um campo obscuro da natureza humana, afirma, “[...] têm a vantagem de serem produtos involuntários e espontâneos da psiquê inconsciente e, portanto, são produtos puros da natureza, não falsificados por um propósito arbitrário.”⁷⁷⁵ Desse modo, ao se questionar um indivíduo, deve-se separar todos os “*motifs*” ou “*motivações arquetípicas*” que podem ser conhecidos por ele (conscientes) e os que não são conhecidos (inconscientes), ou seja, excluindo os primeiros, de modo a isolar os segundos.

Entretanto, como aponta Barbara Hannah (1981), a descoberta junguiana deste método surge em um contexto nebuloso, o qual é descrito nas seguintes palavras:

Quando C. G. Jung, após seu rompimento com Freud, partiu na missão de encontrar seu próprio *mito* ele se aventurou no reino do *inconsciente coletivo*, sozinho e sem guia. Neste confronto único, ele descobriu, por tentativa e erro, uma nova maneira de se chegar a um acordo com o conteúdo do inconsciente dentro da realidade unitária da imaginação criadora. Jung depois chamou esse método de “*imaginação ativa*” e recomendou-o calorosamente a muitos de seus pacientes.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ (...) “*the patient is simply given the task of contemplating any one fragment of fantasy that seems significant to him - a chance idea, perhaps, or something he has become conscious of in a dream - until its context becomes visible, that is to say, the relevant associative material in which it is embedded.*” (Jung, 1980, p.49)

⁷⁷⁵ (...) “*have the advantage of being involuntary, spontaneous products of the unconscious psyche and are therefore pure products of nature not falsified by any conscious purpose.*” (Jung, 1980, p.48)

⁷⁷⁶ (...) “*When C. G. Jung went on the quest of finding his own myth after his break with Freud, he ventured into the realm of the collective unconscious, unguided and alone. In this unique confrontation he discovered, by trial and error, a new way of coming to terms with the contents of the unconscious within the unitary reality of creative fantasy. Jung later called this method “active imagination,” and recommended it warmly to many of his patients.*” (Hannah, 1981, p.1)

Como abordamos anteriormente (4.2), o mito assume uma função especial para os pensadores de *Eranos*, sobretudo em Eliade e Campbell, a partir do qual o humano pode vivenciar seus dramas existenciais mediante o reconhecimento da repetição de um grande drama cósmico, ou seja, a partir de *motivações arquetípicas* presentes nele. De modo análogo, Jung encontra na alquimia as mesmas motivações experimentadas “imaginativamente” por ele mesmo, mediante suas experiências singulares com o *inconsciente*. Assim, segundo Marie-Louise von Franz, “Muitos alquimistas praticaram espontaneamente o que Jung descobriu antes mesmo de conhecer a alquimia e o que ele chamou de «imaginação ativa».”⁷⁷⁷ Como apresentamos anteriormente (4.1.4), Jung se inspira na alquimia de Gerard Dorn (1530 -1584), cujo pseudônimo é John Dee e Heinrich Khunrath (1560 - 1605), mas é muito provável que tenha também obtido influência indireta por meio da alquimia árabe, a partir de Henry Corbin e seu conceito de *mundus imaginalis*.

O modo com que Jung inicia sua exposição acerca de seu “novo método” inspirado na Alquimia é muito semelhante a Kant (1912),⁷⁷⁸ uma vez que apresenta a distinção entre os conteúdos psíquicos “externos” e “internos”, pressupondo “[...] um fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam”, este fator é o *eu*, “[...] pois não há nenhum conteúdo consciente que não tenha sido representado a um sujeito.”⁷⁷⁹ Entretanto, para o autor suíço, o *eu* se apresenta como uma certa limitação aos impulsos do sujeito, de acordo com os conteúdos representacionais presentes em sua psiquê consciente, como crenças e valores morais. Em termos empíricos, para se ter consciência é necessário que o sujeito esteja “consciente de” algo, de algum objeto,

⁷⁷⁷ (...) “*Many alchemists practiced spontaneously what Jung discovered before knowing alchemy and what he called «active imagination»*” (Franz, 2017, p.26)

⁷⁷⁸ Em sua *Antropologia* (1912) Kant já tratava do assunto das “representações obscuras” ou “inconscientes” (*unbewusste Vorstellungen*), das representações externas e internas e da unidade de consciência destas mediante o *eu* (*das Ich*).

⁷⁷⁹ (...) “*denn kein Inhalt ist bewusst, der nicht dem Subjekt vorgestellt wäre.*” (Jung, 2021, §1)

por assim dizer, de modo que pressupõe uma certa unidade da consciência em relação às múltiplas representações parciais deste “objeto”. Mas isso não significa que o *eu* tenha que se resumir a um *ultimatum* da consciência “[...] uma vez que esta pode se expandir indefinidamente.”⁷⁸⁰ De modo não tão otimista quanto Kant, que pensa o *eu* enquanto dotado de uma individualidade, uma vez que pressupõe uma “[...] unidade da consciência em todas as modificações que possam ocorrer-lhe,”⁷⁸¹ para Jung, a unidade plena da consciência é somente um *desideratum*, “um objetivo ideal que ainda não foi alcançado.”⁷⁸² Isso porque Jung pensa o *eu* somente enquanto uma parte da totalidade psíquica, e, portanto, necessariamente distinto de outro conceito: o *Selbst*.

Esse termo alemão, muitas vezes traduzido para o inglês como *Self* ou como *si mesmo*, jamais pode ser confundido com *ego* ou *eu*, pois este “[...] está subordinado ao *Selbst* e sua relação com ele é como uma parte ao todo.”⁷⁸³ O fato é que, para o pensador suíço, o *eu* se constitui como uma espécie de fragmentação da totalidade psíquica *consciente-inconsciente* sob o véu moral da personalidade consciente e do livre arbítrio, de modo que “[...] A assimilação do *eu* pelo *Selbst* deve ser pensada como uma verdadeira catástrofe psíquica.”⁷⁸⁴ Jung percebe essa catástrofe tanto pela observação clínica, nos diversos distúrbios de personalidades, quanto no processo de individuação descrito nas grandes vertentes religiosas e alquímicas.

O *Selbst*, assim como outros *arquétipos* principais que não se situam sob as determinações espaço-temporais da consciência cotidiana, quando irrompem do *inconsciente coletivo* produzem uma série de perturbações anímicas que, mediante a

⁷⁸⁰ (...) “da es sich in unbestimmtem Umfang zu erweitern vermag.” (Jung, 2021, §2)

⁷⁸¹ (...) “Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen” (Kant, 1912, §1)

⁷⁸² (...) “unity of consciousness is an ideal goal that has never yet been reached.” (Jung, 1975, p.233)

⁷⁸³ “Das Ich ist definitionsgemäß dem Selbst untergeordnet und verhält sich zu ihm wie ein Teil zum Ganzen.” (Jung, 2021, §9)

⁷⁸⁴ “Es ist als eine psychische Katastrophe zu werten, wenn das Ich vom Selbst assimiliert wird.” (Jung, 2021, §45)

tentativa muitas vezes frustrada do *eu*, em se adaptar a tais conteúdos inconscientes “[...] entra em um grande estado de perturbação, o qual abre as portas para todo tipo de coincidências.”⁷⁸⁵ Jung concebe o *Selbst* tal como a *imago Dei* dos pensadores antigos e Renascentistas, como uma representação simbólica de uma imagem divina no interior do humano, e portanto, sempre se apresenta com um caráter *numinoso*, um *ganz andere*. Nesse sentido, Jung interpreta o *Cristo* como símbolo do *Selbst*, e sua antítese, o *Anticristo*, como uma necessidade lógica e “enantiodrômica”. Cito Jung:

Meus leitores perguntarão: Por que falo aqui sobre Cristo e sua antítese, o Anticristo? A conversa necessariamente se refere a Cristo, pois ele é o mito ainda vivo de nossa cultura. Ele é o nosso herói cultural que, independentemente de sua existência histórica, encarna o mito do homem primordial [*Urmensch*],⁷⁸⁶ o místico Adão. É ele quem ocupa o centro da mandala cristã, o senhor do *Tetramorphos*, ou seja, os quatro símbolos dos evangelistas, que significam os quatro pilares de seu trono. Ele está em nós e nós nele. Seu reino é a pérola preciosa, o tesouro escondido no campo, o pequeno grão de mostarda que se torna uma grande árvore e a cidade celestial. Da mesma forma que Cristo está em nós, assim também está seu reino celestial.⁷⁸⁷

O autor tem clara a distinção entre o *Cristo*, enquanto símbolo ou imagem arquetípica, sempre envolto em uma roupagem mítica teriomórfica, sobretudo nas narrativas cujas motivações podem ser vistas como *gnósticas*, e que representa o homem íntegro ou individuado, e Jesus, enquanto personalidade histórica. O primeiro é universal, transcendente e *a priori*; o segundo é singular e *a posteriori*. Jung percebe o

⁷⁸⁵ (...) “so wird seine Anpassung gestört und damit allen möglichen Zufällen Tür und Tor geöffnet.” (Jung, 2021, §45) [Trata-se de uma referência sutil do autor ao seu conceito de *sincronicidade* ou “coincidências significativas”.]

⁷⁸⁶ Comentário nosso.

⁷⁸⁷ “Warum – wird mein Lesen fragen – rede ich hier von Christus und dessen Widerpart, dem Antichristen? Die Rede kommt notwendigerweise auf Christus, denn er ist der noch lebendige Mythos unserer Kultur. Er ist unser Kulturheros, der unbeschadet seiner historischen Existenz, den Mythos des göttlichen Urmenschen, des mystischen Adam, verkörpert. Er ist es, der das Zentrum des christlichen Mandalas innehat, der Herr des *Tetramorphos*, das heißt der vier Evangelistensymbole, welche soviel wie die vier Säulen seines Thrones bedeuten. Er ist in uns und wir in ihm. Sein Reich ist die kostbare Perle, der im Acker verborgene Schatz, das kleine Senfkorn, das zum grossen Baume wird, und die himmlische Stadt. Wie Christus in uns ist, so auch sei himmlisches Reich.” (Jung, 2021, §69) [Itálico nosso]

Cristianismo, como uma prefiguração histórica da expressão de forças psíquicas, que ele chama de “processo de *enantiodromia*”⁷⁸⁸ o qual consiste na “[...] emergência do oposto inconsciente no curso do tempo.”⁷⁸⁹ Assim, realizamos novamente uma citação mais extensa do autor:

Com isso quero me referir ao dilema Cristo-Anticristo. Como mostra o Apocalipse, a maioria das especulações históricas sobre as determinações e o curso do tempo sempre foram influenciadas por representações astrológicas. Portanto, é natural que minha ênfase maior seja acerca do símbolo do peixe, uma vez que o Aion de Peixes⁷⁹⁰ foi a manifestação sincrônica dos dois mil anos de desenvolvimento espiritual cristão. Nesse período, a figura do *Anthropos* (o «Filho do Homem») não foi tão somente ampliada progressivamente e simbolicamente e, assim, assumida psicologicamente, mas, também trouxe consigo mudanças nas atitudes humanas, já antecipadas pela espera do Anticristo das escrituras originais.⁷⁹¹

Por “tempo”, o autor se refere à ideia de *Aion*, uma concepção complexa de tempo, associada frequentemente às motivações alquímicas, *astrológicas*, *gnósticas*, e que dá título a sua grande obra anteriormente referida⁷⁹². Entenda-se, também, que não é aleatória a menção de Jung ao termo “sincronia” em relação a *Aion piscis*, ou a era astrológica de peixes, o simbolismo frequente do peixe (*ἰχθύς*) no Cristianismo e sua relação com o Cristo⁷⁹³, uma vez que tem relação com outro conceito muito complexo:

⁷⁸⁸ (...) “process of *enantiodromia*” (Jung, 2014, §807)

⁷⁸⁹ (...) “the emergence of the unconscious opposite in the course of time” (Jung, 2014, §709)

⁷⁹⁰ O termo *aion* pode ser entendido como “era de peixes”, desde que não se reduza este conceito junguiano a uma mera representação quantitativa de tempo.

⁷⁹¹ [Itálicos nossos] “Ich meine damit das Dilemma Christus-Antichristus. Wohl die meinsten historischen Spekulationen über Zeitläufte und Zeitbestimmungen sind, wie schon die Apokalypse ausweist, seit jeher von astrologischen Vorstellungen beeinflusst. Es ist daher nur natürlich, dass das Schwergewicht meiner Betrachtung auf das Symbol des Fisches fällt, bildete doch der Äon der Pisces die synchronistische Begleisterscheinung der zweitausendjährigen christlichen Geistesentwicklung. In dieser Zeitspanne wurde die Gestalt des *Anthropos* (des «Menschensohnes») nicht nur fortschreitend symbolisch amplifiziert und damit psychologisch rezipiert, sondern sie hat auch Wandlungen der menschlichen Einstellung mit sich gebracht, welche schon durch die Antichristuserwartung der Urschriften vorweggenommen sind.” (Jung, 2021, p.9)

⁷⁹² Trata-se da obra: *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Nos utilizamos como referência principal a obra original, em sua edição de 2021 da editora Patmos Verlag.

⁷⁹³ Veja-se: 4.1.3.

sincronicidade. A primeira vez que Jung se utilizou deste último conceito, ainda como um protótipo a ser testado no Círculo de *Eranos*, foi no encontro mencionado anteriormente *Mensch und Zeit* (1951).⁷⁹⁴

Como mencionamos anteriormente, desde seus anos de formação, Jung já demonstrava interesse pelos ditos “fenômenos ocultos”, o que pode ser percebido pelo título de sua tese *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (1902). Astrologia, Telepatia, Clarividência, e tudo aquilo que poderia soar como “misticismo” ou simplesmente “não-científico” em sua época, são considerados relevantes para o autor, ao menos de um ponto de vista filosófico e psicológico. O pensador, já em sua obra madura, analisa uma série de fenômenos, desde o sentimento do *déjà-vu*, bem como as experiências de Rhine acerca dos fenômenos de *percepção extrassensorial* (ESP) e até mesmo chega a realizar uma pesquisa estatística com trezentos e sessenta horóscopos diferentes.⁷⁹⁵

Como o autor sugere, pela relação etimológica evidente, esse termo expressa “um tipo de simultaneidade.”⁷⁹⁶ Trata-se de fenômenos que não podem ser compreendidos mediante o conceito de causalidade, mas, que ao mesmo tempo expressam para o sujeito “[...] uma *coincidência significativa* de dois ou mais eventos quando algo diferente da simples probabilidade está envolvido.”⁷⁹⁷

No caso específico do Cristianismo, segundo o pensador, os símbolos e imagens arquetípicas que emanam de *Cristo* – enquanto símbolo do *Selbst* ou *arquétipo central* – e sua antítese necessária, o *Anticristo*, coincidem significativamente com a era (*Aion*) astrológica de Peixes, trazendo mudanças fundamentais na *atitude* do homem

⁷⁹⁴ *Eranos Yearbook*, 1958.

⁷⁹⁵ (...) “extra-sensory perception” (*Eranos Yearbook*, 1958, p.203)

⁷⁹⁶ (...) “a kind of simultaneity” (*Eranos Yearbook*, 1958, p.201)

⁷⁹⁷ [Itálico nosso.] (...) “a meaningful coincidence of two or more events when something other than the probability of chance is involved.” (*Eranos Yearbook*, 1958, p.201)

contemporâneo, mediante a assimilação de um arquétipo, aparentemente tão antagônico. Portanto, Jung desenvolve uma obra em que, além de apresentar conceitos fundamentais de sua *Psicologia Analítica*, se dedica-se inteiramente ao que chama de *Símbolos gnósticos do Selbst*, relacionando a figura de *Cristo* com o arquétipo da totalidade, e assim, permitindo um rastreamento de certos elementos essenciais de uma *gnosis* junguiana.

4.4.3 A *gnosis* de Jung

Genio Loci Ignoto: são as palavras inscritas na estela erigida em *Eranos*⁷⁹⁸ em homenagem ao gênio ou *daimon* desconhecido do lugar, por ocasião da inauguração do Círculo de *Eranos*, na qual estiveram presentes Olga Fröbe-Kapteyn, a fundadora do projeto, juntamente com Gerardus van der Leeuw e Carl Gustav Jung. Como citamos anteriormente (1.1), Hans Thomas Hakl descreve este evento nas seguintes palavras:

Em 1949 C. G. Jung e o teólogo holandês e fenomenólogo da Religião, Gerardus van der Leeuw, chegaram à conclusão compartilhada de que por trás do fenômeno de *Eranos* deveria residir mais do que apenas um processo habitual. Este “mais” parecia-lhes um “espírito” desconhecido, a personificação de um arquétipo que animava o cenário dos encontros. Foi assim que o escultor Paul Speck criou uma estela, que foi instalada no jardim da Casa Gabriella e trazia a inscrição *Genio loci ignoto* (ao espírito desconhecido do lugar).⁷⁹⁹

Esta estela tão peculiar, de características semelhantes a estela romana dedicada a “IOM” (*lovi optimo maximo*),⁸⁰⁰ Jove (ou Júpiter) e ao *daimon* do lugar (*genio loci*), mas,

⁷⁹⁸ Veja-se: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=2&pagename=mission>

⁷⁹⁹ “In 1949 C.G. Jung and the Dutch theologian and phenomenologist of religion Gerardus van der Leeuw came to the shared conclusion that behind the *Eranos* phenomenon there must lie more than just a habitual process. This “more” seemed to them to be an unknown “spirit,” a personification of an archetype that animated the setting of the meetings. Thus it was that the sculptor Paul Speck created a stele, which was installed in the garden of the Casa Gabriella and bore the inscription *Genio loci ignoto* (to the unknown spirit of the place). (Hakl, 2014, p.219)

⁸⁰⁰ Veja-se: https://de.wikipedia.org/wiki/Genius_loci#/media/Datei:IOM_ET_GENI_LOCI.jpg

com a diferença de ser dedicada a um espírito ou “gênio desconhecido”. Coincidentemente, o próprio Jung, ao tratar da importância do símbolo da serpente para os *Gnósticos* e de sua relação com o *Cristo*, menciona “o auspicioso gênio local, o *Agathodaimon*, bem como o seu bem-amado *Nous*”⁸⁰¹ Ora, seria o já mencionado “gênio desconhecido” ou “daimon” de *Eranos* um análogo ao *Agathodaimon Gnóstico* mencionado por Jung?⁸⁰²

Acerca do suposto posicionamento *gnóstico* de Jung, Stephan Hoeller (2009)⁸⁰³ coloca maior atenção sobre o seu intrigante manuscrito intitulado: *VII Sermones ad Mortuos* (1916)⁸⁰⁴, o qual se inicia com o seguinte comentário: “[...] Sete exortações aos mortos, escritas por Basilides em Alexandria, a cidade onde o Oriente e o Ocidente se encontram.”⁸⁰⁵ Seria somente uma aleatoriedade o fato de que Jung, mediante uma suposta pseudoepígrafe, mencionasse um dos lemas iniciais do Círculo de *Eranos*, a saber “um lugar de encontro entre o Ocidente e o Oriente,”⁸⁰⁶ e mais que isso, se utilizando do nome de um dos patriarcas *Gnósticos*?

O manuscrito teria sido escrito por Jung em 1916 “[...] mas nunca fora publicado, para uso público. É uma cópia muito rara de edição e impressão privada de Jung e para o uso de somente alguns de seus amigos mais próximos.”⁸⁰⁷ Tal como aponta Hoeller (2009), Jung nomeava a experiência gnóstica autêntica como uma “*Urfahrung*,” uma

⁸⁰¹ (...) “*günstigen lokalen Genius, den Agathodaimon sowie für den ihnen am Herzen liegenden Nous* (Jung, 2021, §291)

⁸⁰² Veja-se: (1.1) e (Jung, 2021, §291)

⁸⁰³ Escritor de várias obras sobre a *gnosis* e o pensamento de Jung. Foi editor da revista *Gnosis Magazine* (1985-1999). Para mais informações veja-se: (Hanegraaff, 2011)

⁸⁰⁴ Hoeller, 2009.

⁸⁰⁵ (...) “*Seven exhortations to the dead, written by Basilides in Alexandria, the city where East and West meet.*” (Hoeller, 2009, p.xv)

⁸⁰⁶ (...) “*a place of encounter between East and West.*” (Hakl, 2014, p.8)

⁸⁰⁷ (...) “*but was never published for the use of the public. This is a very rare copy from the edition printed privately by Jung for the use of some of his closest friends.*” (Hoeller, 2009, p.xv) [Não se sabe por que meio, entretanto, um desses exemplares chegou até o escritor Hermann Hesse (1877-1962), o qual, segundo Quispel (2008, p.149) teria deixado sua marca na obra do famoso escritor alemão.]

“experiência arcaica” ou “experiência da fonte”,⁸⁰⁸ a qual o conduziu ao mundo de Basilides e ao seu diálogo com os mortos. O autor discorre sobre os grandes temas gnósticos em tom profético: As *sizígias* (pares de contrários), o *pleroma*, o nada no qual todos os opositos são unificados, e até mesmo o temido deus basilidiano com face de galo: *Abraxas* – símbolo que Jung carregava em seu anel.⁸⁰⁹

Sobre estas questões, primeiramente, é importante notar que Carl G. Jung, desde os primórdios de sua carreira até a maturidade de seu ofício de psicólogo, manteve um profundo interesse pela *gnosis*, de modo que, já em vinte e nove de agosto de 1911, ou seja, vinte e um anos antes do início dos encontros em *Eranos*, escreve uma carta a Freud. Nela, antevê um futuro promissor, a partir das descobertas realizadas por ambos no campo da psicologia, em que declara que estariam “[...] no limiar de algo realmente sensacional, que não encontro formas de se descrever a não ser com o conceito gnóstico de *Sophia* (*σοφία*), um termo alexandrino particularmente adequado à reencarnação da antiga sabedoria sob a forma da psicanálise.”⁸¹⁰

Desde então, o pensador passa a se utilizar dos *Gnósticos* como fundamentação para os conceitos de sua *Psicologia Analítica* e o mistério de *Sophia* ganha um escopo muito amplo em sua obra (4.6.2). Esse interesse surge a partir de uma necessidade evidente de compreender certas experiências internas, ou seja, a partir de sua própria psiquê, com as quais havia se defrontado desde a sua infância. Em *Erinnerungen, Träume, Gedanke* (1957)⁸¹¹, no capítulo VII, intitulado *The Work*, Jung inicia com as seguintes palavras:

⁸⁰⁸ Hoeller, 2009, p.xxv.

⁸⁰⁹ Hakl, 2014, p.45.

⁸¹⁰ (...) “we are on the threshold of something really sensational, which I scarcely know how to describe except with the Gnostic concept of *σοφία*, an Alexandrian term particularly suited to the reincarnation of ancient wisdom in the shape of psychoanalysis.” (Freud, Jung & McGuire, 1974, p.439)

⁸¹¹ Memórias, Sonhos e Reflexões. Veja-se: (Jung, 1989)

Com o início da segunda metade da vida, iniciou-se o confronto com o inconsciente. Meu trabalho nele se arrastou por muito tempo, e foi somente depois de cerca de vinte anos que consegui compreender até certo ponto os conteúdos da minha imaginação. Primeiro tive que provar a prefiguração histórica das experiências interiores, ou seja, eu tive que responder à pergunta: «Em que contexto histórico posso encontrar minhas premissas?» Se eu não tivesse conseguido tais evidências, nunca teria sido capaz de confirmar minhas ideias.⁸¹²

Note-se que a segunda metade da vida, para Jung, corresponde à busca de estabelecer seus conceitos psicológicos sobre um fundamento duplo: uma base empírica, a partir de sua experiência clínica, e, a partir de suas experiências ditas internas. No entanto, como buscamos tratar anteriormente (4.1.4), o autor encontrou a ancoragem empírica para sua autoanálise na alquimia e no pensamento *gnóstico*. A partir de então, passa a estudar “[...] seriamente os escritores Gnósticos, porque eles também haviam se confrontado com o mundo primitivo do inconsciente.”⁸¹³ Entretanto, o autor se depara com um elo perdido entre as tradições antigas – como o caso do *Gnosticismo*, o neoplatonismo – e o pensamento contemporâneo, que impossibilitava a correta interpretação dessa *Weltanschauung*, tão perseguida pelos primeiros padres da igreja romana. Logo, foi na alquimia que o autor encontra “[...] a conexão histórica com o *Gnosticismo*, e que, portanto, existia uma continuidade entre o passado e o presente.”

814

Estas descobertas realizadas pelo autor, de uma fundamentação histórica de suas próprias experiências internas, mais pontualmente com o que chamou de *inconsciente*

⁸¹² (...) “Mit dem Beginn der zweiten Lebenshälfte hatte die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten eingesetzt. Meine Arbeit daran zog sich lange Zeit hin, und erst nach etwa zwanzig Jahren war ich soweit, daß ich die Inhalte meiner Imaginationen einigermaßen verstehen konnte. Zuerst mußte ich mir den Nachweis der historischen Präfiguration der inneren Erfahrungen erbringen, d. h. ich mußte die Frage beantworten: «Wo finden sich meine Voraussetzungen in der Geschichte?» Wenn mir ein solcher Nachweis nicht gelungen wäre, hätte ich meine Gedanken nie zu bestätigen vermocht.” (Jung, 1961, p.204)

⁸¹³ (...) “seriously studied the Gnostic writers, for they too had been confronted with the primal world of the unconscious.” (Jung, 1989, p.200)

⁸¹⁴ (...) “the historical link with Gnosticism, and that a continuity therefore existed between past and present.” (Jung, 1989, p.201)

coletivo e *Selbst*, são, além de uma simples investigação histórica aleatória, a continuidade de uma tradição muito antiga na contemporaneidade, e que está documentada extensivamente na segunda parte do volume IX de suas obras completas, intitulada originalmente: *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst* (1951).⁸¹⁵

Nesta obra madura do autor, o pensamento gnóstico reemergue de modo explícito em sua elaboração filosófico-psicológica. Uma evidência disso é que depois de abordar vários de seus conceitos psicológicos fundamentais, os quais acabamos de mencionar (como o *eu*, a *Sombra*, *anima* e *animus*, o *Selbst* etc.), já em um momento conclusivo de sua obra, o autor irá dedicar um tópico inteiramente para os *Símbolos gnósticos do Selbst*. Mais do que somente uma análise histórica de símbolos, como afirmamos anteriormente, o autor apresenta os *Gnósticos* como os idealizadores originários de uma psicologia do *inconsciente*.

O pensador inicia o capítulo com as seguintes palavras: “[...] Uma vez que *conhecer* significa algo como um *reconhecer*, não resulta inesperado que o que apresentei como um processo de desenvolvimento gradual, já estivesse presente como antecipação e prefiguração no início de nossa era.”⁸¹⁶ Ora, qual seria o *conhecimento* referido pelo autor, presente no início e no fim da era cristã? Estaria o autor parafraseando Platão e propondo a *gnosis* como um conhecimento fundado em uma reminiscência? É muito provável que a resposta seja afirmativa, uma vez que, na parte primeira do nono volume de suas obras completas, o autor suíço defende que seu conceito de “[...] Arquétipo é uma paráfrase explicativa do *eidos* platônico”⁸¹⁷ Embora o autor realize tal afirmação, sua argumentação circunda os elementos característicos de

⁸¹⁵ Jung, 2021.

⁸¹⁶ “Da alles Erkennen etwas wie Wiedererkennen bedeutet, so kommt die Tatsache nicht unerwartet, dass das, was ich als allmählichen Entwicklungsprozess dargestellt habe, als Antizipation und Präfiguration um den Beginn unserer Zeitrechnung bereits mehr oder weniger vorhandn war.” (Jung, 2021, §287)

⁸¹⁷ “Archetype is an explanatory paraphrase of the Platonic *ειδος*.” (Jung, 1980, §5)

sua psicologia “gnóstica.” Assim, os *arquétipos* são considerados pelo autor como formas *a priori*, subjacentes e necessárias a todos os conteúdos psíquicos dados e analisados empiricamente – mediante uma abordagem psicológica *sui generis*. Nesse sentido, o *Cristo* é elevado a um *arquétipo* universal da totalidade psíquica, oposto à singularidade histórica da pessoa de Jesus. Ao mesmo tempo, critica a doutrina cristã da *privatio boni* que “[...] atribuiu ao mal o caráter de um bem meramente diminuído, e assim privando-o de toda substância.”⁸¹⁸

Já no segundo volume,⁸¹⁹ Jung realiza uma investigação acerca dos símbolos cristãos, alquímicos, mas, sobretudo *gnósticos*, que compõem o *Selbst*, “[...] tendo como temática comum a ideia de *Aion*, tempo.” Em resumo, segundo o autor, todo o simbolismo cristão que circunda o peixe, como afirmamos anteriormente (4.1.3), não pode ser considerado aleatório, pois *coincide significativamente* com a temporalidade do *Aion piscis*, do signo astrológico de peixes. Da mesma forma, a imagem simbólica de *Cristo* não poderia ser interpretada *ipsis litteris*, senão como o arquétipo do *Anthropos*, o homem primordial, o filho do Homem, o símbolo vivo da totalidade psíquica, e do homem transfigurado.

Ao buscar compreender a psicologia e a cosmologia *gnósticas*, Jung vê na dualidade das múltiplas *sizígas*, ou pares de opositos, uma constituição necessária para o equilíbrio tanto do microcosmos quanto do macrocosmos. O autor não quer, com isso, realizar nenhuma discussão teológica ou profissão de fé, senão, “[...] apresentar certas reflexões acerca de como certas coisas podem ser entendidas em termos de consciência moderna.”⁸²⁰ Ora, o que Jung concebe por consciência, certamente não é um simples

⁸¹⁸ (...) “war den Böse der Charakter eines blossverminderten Guten aufgeprägt und ihm damit die Substanz genommen.” (Jung, 2021, §74)

⁸¹⁹ Jung, 2021.

⁸²⁰ (...) “Überlegungen anstelle, wie man gewisse Dinge vom modernen Bewusstsein her begreifen könnte” (Jung, 2021, p.11)

sinônimo de razão ou mente. De modo muito semelhante aos *Gnósticos*, que reconheciam no humano uma chispa ou centelha divina, o *spinther*, o *scintilla stellaris essentiae* heraclitiano ou o *Seelenfüklein* de Meister Eckhart, mencionados anteriormente (3.1), Jung cita uma série exaustiva de motivações alquímicas, em que Cristo é representado como um ponto de um círculo ou mandala, identificado com a “substância arcana” ou ainda, na doutrina dos *Setianos*, citado por Hipólito “[...] segundo a qual as trevas mantêm aprisionados e «escravizados» inteligentemente «o esplendor e a centelha de luz» e que esta minúscula centelha é sutilmente «misturada» nas sombrias águas inferiores.”⁸²¹

Assim, o *Cristo* e o *Anticristo* passam a ser interpretados como símbolos antagônicos, porém, igualmente reais, de um ponto de vista psicológico-arquetípico ou seja, análogos ao *Selbst* e a *Sombra*, uma vez que “[...] Se vemos a figura tradicional de *Cristo* como um paralelo da manifestação psíquica do *Selbst*, o *Anticristo* corresponde à *Sombra* do *Selbst*, isto é, à metade obscura da totalidade do homem, que não deve ser julgada com demasiado otimismo.”⁸²² Isso porque Jung reconhece na *Sombra*, tanto sob seu aspecto *pessoal* como *coletivo*, um problema real do humano: a origem do mal. Portanto, se observam claramente as motivações *gnósticas* de seu trabalho, desde o início da obra em questão, que já se refere a um período maduro de sua carreira médica.

Como referenciamos anteriormente, no ano de 1957, durante uma entrevista levada ao ar pela BBC⁸²³, quando questionado por John Freeman se acreditava em

⁸²¹ (...) “dass die Finsternis intelligenterweise «den Glanz und den Funken des Lichtes» zurückhalte «in Knechtschaft» und dieser allerkleiste Funken sei unten in den finsternen Wassern auf feine Art «eingemischt». (Jung, 2021, §344)

⁸²² “Wenn wir in der traditionellen Gestalt Christi eine Parallel zur psychischen Erscheinung des *Selbst* erkennen, so entspricht der Antichrist dem Schatten des *Selbst*, nämlich der dunklen Hälfte der menschlichen Totalität, welche man nicht zu optimistisch beurteilen darf.” (Jung, 2021, §76)

⁸²³ Veja-se: <https://www.youtube.com/watch?v=2AMu-G51yTY&t=1297s>

Deus, Jung respondeu: “[...] É difícil responder. Eu sei, eu não preciso acreditar.”⁸²⁴ Seria esta resposta suficiente para a sustentação da tese de que não somente Jung, mas a modernidade em geral é *gnóstica*? Martin Buber, diante desta questão é incisivo, na medida em que “[...] Jung, ao se identificar com «a consciência moderna», em momentos inconfundíveis de seus escritos, «abomina» a fé”⁸²⁵ e, sobretudo a partir de sua reformulação do conceito de *Selbst*, “[...] expressa-se em termos de uma virada gnóstica.”⁸²⁶ De modo semelhante, Hans Blumenberg (1920-1996) afirma que há uma “conexão entre a modernidade e o Gnosticismo”⁸²⁷ e que a tentativa da igreja em expurgar a “síndrome Gnóstica” assegurou o seu retorno.⁸²⁸

Diferentemente da visão cristã tradicional, que se fundamenta em um dogma escatológico antropomorfizado, ou seja, que toma a figura histórica de Jesus como único salvador, os pensadores *gnósticos* entendiam a salvação como um processo longo de “[...] assimilação e a integração de *Cristo* na alma humana.”⁸²⁹ O que seria o Cristo, afinal? Jung não responde satisfatoriamente a esta questão, simplesmente o associa ao seu arquétipo do *Selbst*, em contraposição ao *Anticristo*, enquanto *Sombra*. E quanto à salvação? Os pensadores de *Eranos*, a partir da influência de Jung como *spiritus rector* – passam a pensar a “salvação” como uma tarefa pessoal e intransferível, de caráter psicológico e alquímico, de modo que “[...] se celebra mesmo aqui e agora, durante a vida o *mysterium coniunctionis* (uma expressão valentiniana), o casamento sagrado do

⁸²⁴ (...) “*Difficult to answer. I know, I don't need to believe.*” Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=2AMu-G51yTY&t=1297s>

⁸²⁵ (...) “*Certainly “the modern consciousness,” with which Jung has identified himself in unmistakable places in his writing, “abhors” faith.*” (Buber, 2016, p.116)

⁸²⁶ (...) “*Jung himself expresses this turning toward the Gnostic.*” (Buber, 2016, p.72)

⁸²⁷ (...) “*connection between the modern age and Gnosticism*” (Blumenberg, 1999, p.126)

⁸²⁸ (...) “*Gnostic syndrome*” (Blumenberg, 1999, p.130) [A este respeito, nosso posicionamento é o de que, embora o próprio Jung tenha feito observações semelhantes como em

⁸²⁹ (...) “*Assimilation und Integration Christi in die menschliche Seele darstellt.*” (Jung, 2021, §346)

masculino e do feminino, do *Self* e do *eu*, o casamento sagrado de integridade e completude.”⁸³⁰

Gilles Quispel nos deixa entender que até mesmo o conceito junguiano de *Selbst*, da *sizígia animus-anima* e do seu *mysterium coniunctionis*, são aquisições valentinianas de Jung e assumem, de certa forma, uma continuidade de uma tradição alquímico-gnóstica. Assim, aponta Quispel que “[...] Alguns psicólogos atuais consideram o *mysterium coniunctionis* – da consciência masculina ou *animus* com a inconsciência feminina ou *anima* – como o problema real da vida humana.”⁸³¹ Os psicólogos a que Quispel se refere provavelmente são Jung e os pesquisadores que deram continuidade a sua linha de pesquisa⁸³² em *Eranos*: Erich Neumann (1905-1960), James Hillmann (1926-2011) e Marie-Louise von Franz (1915-1998).

Como afirmamos anteriormente, depois de seu rompimento com Freud, Jung ressurge com sua nova *Psicologia Analítica* a partir da composição de sua teoria dos *Tipos Psicológicos*. E é aqui que surge outra grande motivação gnóstica de Jung. A partir de sua experiência médica, Jung descobre dois tipos psicológicos radicalmente distintos que apontam para dois modos diferentes de fluxo da energia psíquica ou libido: os extrovertidos e os introvertidos; e três funções fundamentais da psiquê humana, as quais combinadas permitem identificar, ainda que de modo provisório, vários tipos psicológicos. Em resumo, segundo Jung, foi a “filosofia Gnóstica”⁸³³ a precursora de uma identificação de três tipos psicológicos distintos entre si (*pneumatikoi*, *psychikoi* e

⁸³⁰ [Itálicos nossos] (...) “one celebrates even here and now during one’s lifetime the *mysterium coniunctionis* (a Valentinian expression), the sacred marriage of male and female, self and ego, the sacred marriage of wholeness and completion.” (Quispel, 2008, p.151)

⁸³¹ (...) “Some psychologists of our days consider the *mysterium coniunctionis* of the male consciousness or *animus* with the female unconsciousness or *anima* to be the real issue of a man’s life.” (Quispel, 2008, p.114)

⁸³² Veja-se: 4.4.1.

⁸³³ (...) “Gnostic philosophy” (Jung, 2014, p.34)

hylikoi) a partir de três funções psicológicas fundamentais: *Pensamento (Denken)*, *Sentimento (Fühlen)* e *Sensação (Empfinden)*.⁸³⁴ Assim, citamos Jung:

O *pneumatikoi* pode ser correlacionado com o pensamento, o *psychikoi* com o sentimento e o *hylikoi* com a sensação. A classificação inferior dos *psychikoi* estava de acordo com o espírito do gnosticismo, que, ao contrário do cristianismo, insistia no valor do conhecimento. Os princípios cristãos de amor e fé mantinham o conhecimento à distância. Na esfera cristã, os *pneumatikoi* receberiam, portanto, a classificação mais baixa, pois se distinguiam apenas pela posse da Gnosis, ou seja, do conhecimento.⁸³⁵

Jung se utiliza dos exemplos de Tertuliano e Orígenes de modo a compreender a forma como estes pensadores, a partir de seus tipos psicológicos, se defrontaram com o problema da *gnosis*. Segundo Jung, ambos “reagiram à Gnosis de modos diametralmente opostos”. Tertuliano é tomado como um clássico exemplo de “pensamento introvertido,” o qual, devido ao seu intelecto “agudamente desenvolvido”, teve que realizar um “*sacrificium intellectus*” em função do *sentimento*.⁸³⁶ De origem pagã, ele tinha “se abandonado à vida lasciva da cidade”⁸³⁷ com aproximadamente trinta e cinco anos, quando finalmente se converteu ao Cristianismo. Por isso “[...] Ele combateu a *Gnosis* porque, para ele, ela representava um desvio para o intelectualismo, que ao mesmo tempo envolvia a sensualidade.”⁸³⁸

⁸³⁴ Carl G. Jung se fundamenta nessas três funções psicológicas básicas, atribuídas aos gnósticos, mas adiciona uma quarta função: a intuição (*Intuition*). Desse modo divide-as em quatro, duas racionais (pensamento, sentimento) e outras duas iracionais (sensação e intuição).

⁸³⁵ [Itálicos nossos.] (...) “*The pneumatikoi could be correlated with thinking, the psychikoi with feeling, and the hylikoi with sensation. The inferior rating of the psychikoi was in accord with the spirit of Gnosticism, which, unlike Christianity, insisted on the value of knowledge. The Christian principles of love and faith kept knowledge at a distance. In the Christian sphere the pneumatikoi would accordingly get the lower rating, since they were distinguished merely by the possession of Gnosis, i.e., knowledge.*” (Jung, 2014, p.34)

⁸³⁶ (...) “*introverted thinking*” (...) “*keenly developed intellect*” (...) “*feeling*”. (Jung, 2014, p.41)

⁸³⁷ Jung, 2014, p.35.

⁸³⁸ (...) “*He fought against Gnosis because for him it represented a deviation into intellectuality, which at the same time involved sensuality.*” (Jung, 2014, p.41)

Se consideramos, no helenismo, a existência de certas correntes que se diziam *gnósticas*, conhecidas como “gnósticos libertinos”⁸³⁹ – que detinham atitudes anárquicas e até mesmo impudicas, como os *Nicolaítas* descritos na bíblia,⁸⁴⁰ e os *Borboritas*,⁸⁴¹ os quais, dentre outras coisas realizavam cultos espermáticos – não é difícil imaginar a reação combativa de certos padres da igreja.

Orígenes, por sua vez, “o absoluto oposto a Tertuliano” era de tipo extrovertido, de mentalidade aberta, e sua preocupação maior não era o intelecto, senão o *sentimento* e a *sensação*. Desse modo, castrando tais impulsos “[...] ele poderia, então, se render sem medo aos tesouros do pensamento Gnóstico.”⁸⁴² Não obstante, sua obstinação ou fascinação pela *gnosis* o levou ao mesmo destino fatal que a muitos *gnósticos*: a associação à heresia e a perseguição.

Jung faz uma análise exaustiva de certas características que atribui aos tipos psicológicos de dois grandes pensadores que se defrontaram com o problema da *gnosis* de formas diferentes e totalmente contrastantes, mas afirma deixar “[...] aberta a totalidade da questão sobre a origem do curso peculiar que a libido tomou no processo de desenvolvimento cristão.”⁸⁴³ Entretanto, aponta para o forte contraste que há entre o que chama de duas “*atitudes* psicológicas tão extremas que compensações do inconsciente se tornaram uma necessidade urgente.”⁸⁴⁴

Essas compensações surgem mediante a roupagem alquímica, mitológica, das inúmeras *sizígias*, das experiências místicas diretas que irrompem na doutrina gnóstico-cristã. Trata-se da motivação do *hieros gamos* ou do *mysterium coniunctionis*,

⁸³⁹ Tenha-se em conta a crítica de Clemente de Alexandria e Epifânio a tais correntes. (Bazán, 2017)

⁸⁴⁰ *Ap*, 2:6.

⁸⁴¹ Jung, 2014, p.42.

⁸⁴² (...) “he could then surrender without fear to the treasures of Gnostic thought.” (Jung, 2014, p.42)

⁸⁴³ (...) “the whole question open as to the origin of the peculiar course the libido took in the Christian process of development.” (Jung, 2014, p.46)

⁸⁴⁴ (...) “psychological attitude so extreme that compensations from the unconscious became an urgent necessity.” (Jung, 2014, §30)

amplamente conhecida pelos autores de *Eranos*. Em suma, este é visto como o mistério da união dos contrários que é realizada na alquimia, como grandes exemplos da figura de *Cristo* e de sua adorada esposa, seja madalena-*sophia* para os gnósticos, ou simplesmente no símbolo da esposa-igreja, a esposa do cordeiro.⁸⁴⁵ No caso específico do que poderíamos chamar de uma *gnosis* judaica, o qual iremos tratar a seguir, essa *sizígia* é representada mediante a união de Moisés e *Schekinah* ou o que Jung interpretou como a representação dualista de YHVH, o Deus severo do antigo testamento e o misericordioso do novo testamento.

Enfim, diante de tudo o que expusemos sobre Jung, não nos resta dúvidas que este pensador pode ser considerado como *gnóstico*, em um sentido filosófico e psicológico, na medida que a sua formulação da *Psicologia Analítica* coincide com uma reapropriação e sistematização do pensamento *gnóstico*. Mas, poderíamos nos questionar, afinal, que tipo de *gnóstico* foi Jung? A respeito disso, Stephan Hoeller defende que:

Certamente ele não era um seguidor literal de nenhum dos antigos mestres da gnosis, o que teria sido uma tarefa impossível em qualquer caso, em vista da inadequação de informações detalhadas acerca desses mestres e seus ensinamentos. Por outro lado, ele, como os Gnósticos antigos, ao menos formulou os rudimentos de um sistema de transformação, ou individuação, que se baseava, não na fé em qualquer fonte externa (seja Jesus ou Valentino), mas na experiência interior e natural da alma que sempre foi a fonte de toda a verdadeira gnosis.⁸⁴⁶

Finalmente, Jung interpreta o Cristianismo como “[...] o colapso e o sacrifício dos valores culturais da antiguidade, ou seja, de uma atitude clássica”, deixando em aberto

⁸⁴⁵ Ap, 21:9.

⁸⁴⁶ (...) “*Certainly he was not a literal follower of any one of the ancient teachers of gnosis, which would have been an impossible undertaking any case in view of the inadequacy of detailed information regarding these teachers and their teachings. On the other hand he, like the Gnostics of old, formulated at least the rudiments of a system of transformation, or individuation, which was based, not on faith in any outside source (whether it be Jesus or Valentinus), but on the natural, inner experience of the soul which was ever the source of all true gnosis* (Hoeller, 2009, p.21)

se estaria a se referir à “contemporaneidade” ou “àquela era de dois mil anos atrás.”⁸⁴⁷

Nesse sentido, quando Jung fala dos “gnósticos” – assim como outros grandes pensadores de *Eranos*, muitas vezes, está subliminarmente se referindo a estes *gnósticos* atuais que já não precisam mais realizar um *sacrificium intellectus* em nome da fé ou de uma *atitude inconsciente*, materialista ou *agnóstica*.

As contribuições de Jung à Psicologia parecem ainda carecer de reconhecimento no campo acadêmico-científico, ainda mais a partir de suas interpretações da *gnosis*. Entretanto, tais contribuições *gnósticas*, conclui Jung, “[...] estão agora, na era do *Anticristo*, mais severamente ameaçadas, não apenas pela desilusão sociopolítica, mas pela sua *hybris* que arranca a consciência de suas raízes transcendentais e a censura a partir de seus próprios valores.”⁸⁴⁸ Esta *hybris* manifestada inicialmente pela doutrina da *privatio boni*, que retirou momentaneamente a substancialidade arquetípica do mal, é agravada pela onda materialista e *agnóstica* da modernidade, que fez ruir ainda mais a fenda entre o *consciente* e o *inconsciente*, entregando o humano à sua própria *Sombra*, cujas expressões históricas já presenciadas – tanto *pessoais* quanto *coletivas* – não devem ser subestimadas. O *inconsciente coletivo* (que sempre encontra meios de compensar *atitudes* unilaterais) conseguiu encontrar meios adequados de expressão, tanto nos *gnósticos* primitivos (como Basilides e Valentino) quanto em supostos *gnósticos* contemporâneos.

Como apontamos, ainda no início deste tópico, Jung, antes mesmo de constituir a *Psicologia Analítica*, esteve profundamente envolvido com a problemática gnóstica, momento em que, se viu “no limiar de um futuro promissor” que deveria necessariamente ser pensado a partir do “mistério de *Sophia*.” Essa intuição junguiana ocorreu trinta e

⁸⁴⁷ (...) “the collapse and sacrifice of the cultural values of antiquity, that is, of the classical attitude” (...) “that age two thousand years ago.” (Jung, 2014, p.46)

⁸⁴⁸ Jung, 2021, §346.

quatro anos antes da descoberta dos *Códices de Nag Hammadi*, dos quais o primeiro dos treze, como abordamos anteriormente, ficou conhecido como *Codex Jung*. A partir da formulação de alguns de seus principais conceitos – como os de *Sincronicidade*, *Arquétipo* e *Inconsciente Coletivo*, bem como de sua influência enquanto *spiritus rector* de *Eranos*, sua abordagem psicológica do *homo religiosus* obtém notável escopo nas pesquisas deste grupo tão singular. Jung viu tanto nos gnósticos primitivos quanto nos alquimistas medievais os precursores da Psicologia contemporânea, cujo maior potencial foi o de reconhecer a interioridade do humano (a psique) como um manancial e instrumento imediato para o conhecimento, ao contrário da Filosofia e das ciências naturais, que só conhecem a realidade exterior.⁸⁴⁹

Nesse sentido, é nossa tese de que o conceito de *gnosis* – bem como toda problematicidade em torno deste, a qual buscamos apresentar ao longo deste trabalho – é fundamental para a compreensão da formulação psicológico-arquetípica de Jung e que, ao mesmo tempo que este pensador contribuiu decisivamente para uma nova abordagem do humano, este grupo de pesquisadores permitiu um cenário filosófico favorável para a verificação ou validação das hipóteses e conceitos do *corpus junguiano*. A partir disso, a preocupação junguiana de encontrar um núcleo estrutural analogável de imagens arquetípicas a partir de uma abordagem psicológica singular, passa a ser reassumida em certa medida, nas pesquisas e produções no pensamento de alguns dos principais pensadores desta época, ou seja, sobretudo durante as décadas de 1930 a 70. As pesquisas compartilhadas nesse grupo, avivadas pela descoberta dos NHC, eram de caráter interdisciplinar e humanístico, o que favorecia uma abordagem filosófica na qual, ao mesmo tempo em que buscava respeitar a inviolabilidade da singularidade humana, era vivificada pela busca do “arquetípico”.

⁸⁴⁹ Jung, 2021, §269.

4.5 A GNOSIS JUDAICA EM GERSHOM SCHOLEM

Gershom Gerhard Scholem, um dos cinco membros do assim chamado “comitê guardião de *Eranos*”, impulsionado pela problemática *gnóstica* neste círculo de pensadores, passa a investigar sua cultura de berço, o Judaísmo, à luz da *gnosis*. Desse modo, o autor encontra nos textos dos *Heckaloth* – nos dois primeiros séculos da Era Comum, momento de efervescência *gnóstica* – bem como no *Zohar*⁸⁵⁰ certas doutrinas esotéricas dentro do judaísmo que, ao serem investigadas poderiam nos trazer luz à possibilidade de existência de uma *gnosis* judaica. Assim, começaremos por tratar do tema da *Kabbalah*, conhecida como a *Árvore da Vida* ou *Árvore dos Sephiroth* judaica, passando pela doutrina da *Merkabah*, buscando analisar alguns elementos da visão cosmológica e escatológica judaica, para então, identificarmos o que o autor berlinese chama de uma *gnosis* judaica.

4.5.1 A *Kabbalah*: A estrutura cosmológica do Judaísmo

De modo análogo aos pensadores renascentistas, os pensadores de *Eranos*, movidos por um espírito interdisciplinar, histórico e comparativo (*Religionswissenschaft*), passam a se interessar pelos estudos da mística judaica, e, portanto, da *Kaballah*. Nesse sentido, um estudioso judeu se destaca neste grupo: Gershom Gerhard Scholem. O pensador eraniano nasceu em Berlim, no dia 5 de dezembro de 1897, e, embora fosse de origem judaica, inicialmente não falava hebraico. Amigo íntimo de Walter Benjamin, antes de iniciar seus estudos de *Kabbalah*, Scholem estudou Matemática e Física, um fato pouco conhecido, que “[...] poderia explicar o traço racionalista de sua obra.”⁸⁵¹ No

⁸⁵⁰ Scholem, 1977.

⁸⁵¹ (...) “a fact that would explain the rationalistic streak in his work” (Hakl, 2014, p.154)

mesmo ano que se iniciam os encontros em *Eranos*, Scholem assume uma cadeira em Mística Judaica na *University of Jerusalém*.⁸⁵² O autor passa a ser reconhecido progressivamente nos estudos judaicos e se torna um dos cinco membros do *comitê guardião* de *Eranos* (1.3). Este autor se apresentou formalmente no grupo durante o período de trinta anos (1949-1979), ministrando, ao todo, vinte conferências.

Como vários pesquisadores de *Eranos*, o pensador também se debruçou sobre o problema da *gnosis* e, seguindo uma via original, encontra suas respostas na *mística judaica*, a qual servirá de fundamento para a sua argumentação a respeito de uma *gnosis Judaica*. Nesse contexto, duas de suas obras se destacam por tratarem mais diretamente do assunto: *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), compilada a partir das conferências ministradas pelo professor no *Jewish Institute of Religion* de Nova Iorque, e *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik* (1960). Scholem, desde jovem passa a se interessar pela investigação histórica de sua cultura originária, o judaísmo, o qual irá se dedicar para a formulação de sua tese acerca da *gnosis*. A tradição religiosa judaica sempre esteve fortemente arraigada em seu drama existencial, com as suas inúmeras diásporas, a fuga do Egito, o êxodo em busca da terra prometida e o desfecho do holocausto, eventos que não poderiam ser facilmente compreendidos, uma vez que:

O esforço para se compreender o que aconteceu aqui, no coração do judaísmo, não pode depender simplesmente de uma visão clara e da crítica histórica, pois, os símbolos também se ampliaram e se impregnaram⁸⁵³ com a experiência histórica. Compreendê-los requer uma aptidão

⁸⁵² Hakl, 2014, p.155.

⁸⁵³ Preferimos traduzir por “impregnaram” ao invés de “saturaram” por crer que seria mais adequado neste contexto. Embora Scholem tenha se utilizado do termo “gesättigt” ao contrário de Cassirer (2010, *Dritter Teil*, p.233) com seu conceito de “pregnância simbólica” (*symbolische Prägnanz*), ambos conceitos podem ter uma certa relação. Este assunto escapa o escopo de nossa pesquisa e, por isso, poderia ser um tema para um trabalho posterior ou mais específico. Agradeço ao professor doutor Olivier Feron por me permitir tomar conhecimento deste conceito.

fenomenológica para ver o todo bem como uma habilidade para a análise histórica. Ambos se permeiam, se complementam e, juntos, prometem resultados frutíferos.⁸⁵⁴

Scholem parece encontrar o método adequado para suas investigações judaicas na *Religionswissenschaft* de *Eranos*, a saber, na “História Comparada das Religiões”, mediante uma *atitude* fenomenológica e humanística, inspirada inicialmente por Leeuw e adaptada às singularidades do pensamento de cada autor deste grupo. No presente contexto, o autor passa a desenvolver suas pesquisas em torno da *mística* Judaica, mediante a influência de *Eranos*. Portanto, suas valiosas análises acerca da *Kabbalah*, a tradição judaica que narra a sabedoria da “árvore dos Sephiroth”⁸⁵⁵ ou Árvore da Vida descrita no *Gênesis*,⁸⁵⁶ bem como da *Merkabah*, da visão profética do *Trono de Deus* – passam a ser reincorporadas de modo muito sutil na obra dos demais autores de *Eranos*, as quais poderiam, também, nos ajudar a compreender os vários elementos do pensamento judaico, bem como de sua *gnosis*.

Pontualmente, acerca do termo *Kabbalah*, o autor explica que é formado por quatro letras⁸⁵⁷ e significa, literalmente, “[...] tradição, nomeadamente, a tradição das coisas divinas, é a mística judaica.”⁸⁵⁸ Trata-se de uma tradição muito antiga e que se popularizou a partir do século XII, mediante uma miríade de correntes místicas judaicas,

⁸⁵⁴ “Aber die Bemühung um das Verständnis dessen, was hier im Herzen des Judentums sich abgespielt hat, kann nicht auf Klarheit der Sicht und auf historische Kritik verzichten. Denn auch Symbole sind gewachsen und von historischer Erfahrung gesättigt. Ihr Verständnis erfordert ebenso sehr phänomenologische Bereitschaft zur Sicht von Ganzheiten wie Fähigkeiten zur historischen Analyse. Beide ergänzen und durchdringen sich und versprechen in solcher Vereinigung fruchtbare Resultate.” (Scholem, 2020, p.10)

⁸⁵⁵ (...) “Sefiroth-Baumes” (Scholem, 2020, p.136)

⁸⁵⁶ (...) “עץ החיים” (tree of life). (Gen, 2:9)

Veja-se: <https://www.sefaria.org/Genesis.2.9?lang=bi&aliyot=0>

⁸⁵⁷ Trata-se do termo hebraico *Kblh* ou *Kabbalah* (קבלה) formado - da direita para a esquerda - por *Kof*, *Beth*, *Lamed* e *He*.

⁸⁵⁸ (...) “«Überlieferung», nämlich Überlieferung von den göttlichen Dingen, ist die jüdische Mystik.” (Scholem, 2020, p.7)

sobretudo a partir da publicação do *Zohar: O Livro do Esplendor*⁸⁵⁹ pelo cabalista espanhol *Moshe ben Shem-Tov* (1205-1305) mais conhecido como Moses de León.⁸⁶⁰ Até então, durante muitos séculos, o estudo da *Kabbalah* era tomado como uma condição *sine qua non* para os estudos judaicos, mas, com o advento do materialismo e do abuso de certos “charlatães e excêntricos”⁸⁶¹ desde o Renascimento, tais estudos foram postos em descrédito, de modo que “[...] durante gerações inteiras não se sabia quase nada a respeito dela.”⁸⁶² Entretanto, quando cerca de 50.000 judeus iemenitas – supostamente descendentes diretos do Rei Salomão – foram transferidos do *Yemen* para Israel em seus “tapetes mágicos”, isto é, aviões,⁸⁶³ muito da tradição judaica já se havia perdido, menos o *Zohar*, “cujo estudo continua vivo, entre eles, até os dias de hoje.”⁸⁶⁴ Muito se poderia falar somente sobre o *Zohar* e da *Kabbalah*, mas teremos de nos deter aos aspectos mais essenciais.

Como mencionamos anteriormente (3.5), a escatologia gnóstica é pensada pelos mais destacados autores de *Eranos* a partir de uma visão espaço-temporal complexa. De modo semelhante ao pensamento gnóstico iraniano, estudado por Corbin e o qual abordaremos a seguir (4.6), bem como à abordagem do *homo religiosus* em Eliade (4.2.3), a *Weltanschauung* judaica investigada por Scholem, pode ser pensada a partir de uma fundamentação cosmológica, soteriológica e escatológica multifacetada. Trata-se de percepções de tempo e espaço heterogêneas e não lineares, uma estrutura “sephirótica”, “pleromática” ou “aiônica”. Como o nome sugere, ela se encontra fundamentada na noção de “tempo” (*Aion*) ou ainda de um “não tempo” (*pleroma*). Assim,

⁸⁵⁹ “*Zohar: The Book of Splendor: Basic Readings from the Kabbalah*” (Scholem, 1977) [A tradução e edição são realizadas pelo próprio autor.]

⁸⁶⁰ Scholem, 2020, p.67.

⁸⁶¹ (...) “*Scharlatane und verworrenen Köpfe*” (Scholem, 2020, p.10)

⁸⁶² (...) “*dass sie sich einem sachlichen Verständnis durch Generationen hindurch fast völlig entzogen hat*,” (...) (Scholem, 2020, p.8)

⁸⁶³ (...) “*Zauberteppichen*” (Scholem, 2020, p.8)

⁸⁶⁴ (...) “*dessen Studium bis Heute bei ihnen lebendig ist*” (Scholem, 2020, p.8)

a visão cosmológica judaico-gnóstica parece estar mesclada com a sua soteriologia, a partir de uma representação de espaço-tempo não linear e não literal, ou seja, parece se tratar de uma visão espaço-temporal multifacetada ou multidimensional pois, “[...] Todas as especulações, ao menos a parte mais essencial da doutrina kabalística, referem-se às “regiões”⁸⁶⁵ das emanações divinas ou *Sefiroth* nas quais se desdobra o poder criador de Deus.”⁸⁶⁶ Para os cabalistas, ou seja, os “herdeiros” deste *conhecimento*, o mundo físico é constituído pela emanação, criação, formação e manifestação dos *Sephiroth*, dos atributos divinos. Na linguagem deles “[...] este mundo dos arquétipos⁸⁶⁷ é frequentemente chamado de *Merkabah*, a carruagem-trono de Deus”⁸⁶⁸ que, em si mesmo não pode ser acessível “à percepção imediata do espírito humano.”⁸⁶⁹

De modo muito análogo aos pitagóricos, que supostamente viam os números (*arithmos arché*) como “propriedades intrínsecas”⁸⁷⁰ aos entes da natureza, os cabalistas viam em toda a criação a força dinâmica e atuante das letras sagradas. Todas as letras são sagradas, mas havia aquelas mais recorrentes e dotadas de um valor ainda maior, como o número sete. Para os cabalistas, as letras do alfabeto hebraico, que são ao mesmo tempo números, são dotadas de um caráter qualitativo e não meramente quantitativo, de modo que não pode ser considerado aleatório ou arbitrário o número sete, mas se relaciona com uma certa ordem do cosmos. Assim, são “[...] sete *Sephiroth*

⁸⁶⁵ O conceito judaico-cabalístico de *Sefiroth* pode ser pensado como um análogo ao conceito gnóstico de *Aion*, sobretudo a partir do texto *Pistis Sophia*.

⁸⁶⁶ “Das Ganze, mindestens aber der wesentlichste Teil der kabbalistischen Spekulationen und Lehrer bezieht sich auf den Bereich der göttlichen Emanationen oder *Sefiroth*, in dene sich die schöpferische Kraft Gottes entfaltet.” (Scholem, 2020, p.47)

⁸⁶⁷ O termo utilizado originalmente por Scholem é “*Urbilder*” e muito embora o autor não se utilize explicitamente do termo “*archetypus*” - como é o caso de Jung e vários outros autores de *Eranos* mencionados ao longo deste trabalho - julgamos ser uma opção válida se traduzir por “arquétipo” dada a influência de Jung sob Scholem e sob os principais pensadores de *Eranos*.

⁸⁶⁸ “Diese Welt der *Urbilder* heisst in der Sprache der Kabbalisten oft die *Merkaba*, der *Thronwagen Gottes*” (Scholem, 2020, 167)

⁸⁶⁹ (...) “umittelbaren Wahrnehmung durch den menschlichen Geist nicht zugänglich ist.” (Scholem, 2020, p.53)

⁸⁷⁰ Santos, 2001, p.46.

que governam os sete ciclos ou *Aions*”,⁸⁷¹ bem como são “sete céus” ou “sete palácios” (*Heckaloth*)⁸⁷² aos quais o cabalista viajante da *Merkabah* precisa ascender para chegar ao destino celestial, como iremos tratar adiante.

Seria, pois, necessária uma vida dedicada à contemplação e meditação na *Torah* em busca da experiência reveladora. De modo análogo à concepção fenomenológica de Leeuw, para Scholem, esse *conhecimento* é produto da doação ou revelação do *poder* de Deus, mediante seus múltiplos aspectos, mas também, uma disposição anímica adequada da parte humana. Poderíamos dizer que o *conhecimento* da *Kabbalah* é fundamentado, sobretudo na *Torah*, a *Lei* mosaica, e no *Zohar*, que se apresenta como uma expressão mais esotérica e atual de tal tradição. A *Torah* é composta pelos cinco primeiros livros da Bíblia, da qual o Cristianismo romano é herdeiro, mas de nenhuma forma pode ser compreendida como somente um livro, pois ela expressa elementos cosmológicos mais profundos da visão judaica. Desse modo, Scholem apresenta três princípios interpretativos fundamentais para a compreensão da *Torah*, portanto, da cosmologia em que se fundamenta a mística judaica:

- 1) O princípio do nome de Deus,
- 2) O princípio da *Torah* como um organismo.
- 3) O princípio do significado infinito da palavra divina.⁸⁷³

O nome de Deus que compõe o *Tetragrama* sagrado (יהוה - YHVH) é em si mesmo impronunciável, motivo pelo qual os rabinos quando se defrontavam com esse nome, pronunciavam *Senhor* (*Adonai*). O alfabeto hebraico, de modo semelhante aos hieróglifos egípcios, não contém vogais; são vinte e duas consoantes, que correspondem

⁸⁷¹ (...) “der sieben Sefiroth bezogen, die sich in den sieben Zyklen der Äonen auswirken.” (Scholem, 2020, p.110)

⁸⁷² (...) “seven heavens” (...) “seven palaces” (...) (Scholem, 1977, p.85)

⁸⁷³ (...) “1. das Prinzip des Namens Gottes; 2. das Prinzip der Tora als Organismus; 3. das Prinzip unendlichen Sinnfülle des göttlichen Wortes.” (Scholem, 2020, p.55)

a números, e, somente depois de associadas aos sinais fonéticos ou vogais (*Nekudot*) é que se sabe ao certo a pronúncia. É simplesmente inconcebível para a mente materialista compreender o sentido dessa visão *mística* que adora um nome. Mas não se trata de um simples nome, se trata de um nome *sagrado* ou *numinoso*, a partir do qual o universo foi criado, pelo poder e o mistério do verbo, do *Logos* joanino, de modo que aparece de uma forma totalmente diversa para o homem profano. Acerca das especulações em torno do *poder* do nome de YHVH surgem duas vertentes cabalísticas, a mágica e a mística. A primeira tem enfoque no procedimento *teúrgico* das letras e dos nomes *sagrados*, enquanto encantamentos, e na reprodução do *golem*; a segunda deriva da *atitude* geral em torno da contemplação da sabedoria que emana da *Torah* e, portanto, tem um aspecto mais devocional.

Longe de ser um simples livro arbitrariamente considerado sagrado, a *Torah* é, para o cabalista, a experiência direta do *sagrado*, em torno do mistério do nome de Deus, portanto, ela é um “*organismo*”⁸⁷⁴ que possui vários níveis de interpretação, sendo que “[...] a *Torah* inteira é, em última instância, elaborada a partir do *Tetragramaton*.⁸⁷⁵ Scholem ainda explica que a *Torah* é composta por dois aspectos indissociáveis: a *Torah* escrita e a *Torah* oral, de modo que “[...] No organismo místico da Torá, as duas esferas estão entrelaçadas, e não há Torá escrita, sem o elemento oral, que possa ser reconhecida por criaturas que não sejam profetas.”⁸⁷⁶ Esta afirmação nos permite pensar que, para os judeus, somente os profetas seriam capazes de acessar intuitivamente os arquétipos contidos na *Torah*, mediante a experiência mística direta, sem

⁸⁷⁴ (...) “*Organismus*” (Scholem, 2020, p.67)

⁸⁷⁵ “Daher ist die ganze Tora letzten Endes aus dem Tetragrammaton heraus gewebt.” (Scholem, 2020, p.53) [Trata-se de uma referência do autor ao termo grego *τετραγράμματον* que se referia ao “santíssimo nome de deus”, ou “tetragrama sagrado” que devido às características do idioma e da mística hebraica, por si mesmo era considerado impronunciável.]

⁸⁷⁶ “Im mystischen Organismus der Tora verschränken sich die beiden Sphären ineinander, und es gibt keine schriftliche Tora, die ohne das Element der mündlichen von Geschöpfen, die keine Propheten sind, gedacht oder erkannt werden kann.” (Scholem, 2020, p.72)

necessariamente ter recebido uma instrução oral. A *Torah* em seu duplo aspecto, oral e escrita, é um análogo do “fogo preto sobre fogo branco”, ou seja, o cabalista, ao meditar sobre a *Torah*, e, portanto, sobre o mistério da criação do mundo e da própria palavra sagrada, busca compreender – mediante o contraste do branco do pergaminho, que contém letras invisíveis, com o negro manifestado pela tinta no papel – o mistério da *Torah* manifestada e i-manifestada “[...] como um ser pré-existente, que precedeu tudo o que há no mundo.”⁸⁷⁷

A palavra divina, por sua vez, obedecendo a sua própria natureza transcendente e infinita só poderia ser igualmente infinita. Por mais que, em certa medida, esteja representada mediante letras e palavras, ela “[...] é receptiva, pois se abre para acolher a experiência do místico.”⁸⁷⁸ Em sua divina sabedoria, ela abre espaço para uma infinita interioridade na qual sempre novas camadas semânticas podem ser descobertas, de modo que, na era messiânica se cumprirá a profecia do criador de que uma nova *Torah* sairá de Deus, e este “[...] nos revelará também o branco da Torá, cujas letras agora são invisíveis para nós”⁸⁷⁹

As letras com que o criador fez o mundo são as mesmas que o cabalista pronuncia, o que mostra a sua reverência diante de tais mistérios que compõem tanto a criação do mundo (*Sepher Yetzirah*) quanto a criação mental e linguística pelo poder criador do verbo. Desse modo, os cabalistas estão preocupados em compreender os fenômenos das esferas de luz ou atributos divinos (*Sephiroth*), mas também “dos nomes divinos e das letras que estes se compõem.”⁸⁸⁰ Como dissemos anteriormente, na

⁸⁷⁷ (...) “sondern auf die Tora als ein präexistenzielles Wesen, das allem anderen in der Welt voranging” (Scholem, 2020, p.54)

⁸⁷⁸ (...) “wird aufgeschlossen, es öffnet sich und kommt der Erfahrung des Mystikers entgegen.” (Scholem, 2020, p.21)

⁸⁷⁹ (...) “auch das Weisse an der Tora dessen Buchstaben jetzt für uns unsichtbar geworden sind, offenbaren” (Scholem, 2020, p.111)

⁸⁸⁰ (...) “von göttlichen Namen und von den Buchstaben, aus denen diese zusammengesetzt sind.” (Scholem, 2020, p.54)

cosmologia judaica o mundo é o resultado da manifestação da luz e dos atributos divinos, os dez *Sephirot*, que, são descritos no *Sefer Yetzirah*, mediante a seguinte forma de manifestação descendente:

Kether (Coroa)

Chokmah (Sabedoria)

Binah (Entendimento)

Chesed (Misericórdia)

Geburah (Severidade)

Tipheret (Beleza)

Netzah (Vitória)

Hod (Glória)

Yesod (Fundamento)

Malkuth (Reino)⁸⁸¹

O mundo material que conhecemos (*Malkuth*) é somente um nível muito denso de manifestação da energia ou *poder* divino. Desse modo, somando os dez atributos divinos ou *Sephiroth*, com as vinte e duas letras do alfabeto sagrado, se tem trinta e dois caminhos para a sabedoria plena da *Árvore da Vida*. Como buscamos apresentar, a cosmogonia e a cosmologia judaicas consistem na narrativa da emanação, criação, formação e manifestação do *poder* heurístico da divindade, que em si mesma é plural assim como são os atributos divinos ou *Sephiroth*. Tratava-se de um *conhecimento* esotérico entre os judeus, que os mistérios da *tradição* jamais eram ensinados aos gentios, mas somente aos “eleitos”. Dito com outras palavras, a *Kabbalah* é “a tradição

⁸⁸¹ (...) “(1) *Kether, the Crown*; (2) *Chokmah, Wisdom*; (3) *Binah, Understanding*; (4) *Chesed, Mercy*; (5) *Geburah, Severity*; (6) *Tiphereth, Beauty*; (7) *Netzach, Victory*; (8) *Hod, Glory*; (9) *Yesod, Foundation*; (10) *Malkuth, The Kingdom*.” (Joseph, 2004, p.14) É importante observar que Scholem parece se utilizar da mesma transcrição dos nomes, entretanto não parece deixar explícita a ordem completa dos *Sephirot*, bem como chama a última *Sephirah* de *Scheckinah*, ao invés de *Malkuth*.

esotérica dos judeus orientais”.⁸⁸² Nesta tradição são fornecidas várias descrições da estrutura do homem, como um reflexo ou imagem do Deus criador (*Elohim*).

Assim como em várias outras tradições místicas, no *Zohar*, o homem, como uma representação do microcosmo, portanto, de uma reprodução da *imago Dei*, é representado mediante uma estrutura ontológica ternária, mediante a analogia das três vestimentas: *Nefesh*, *Ruah* e *Neshamah*. A primeira, *Nefesh* é o corpo mediante sua envoltura vital, é o “[...] manto externo, que aparece e desaparece, com o qual a alma vital é revestida.”⁸⁸³ *Ruah*, por sua vez, é a alma, a vestimenta do “espírito no jardim terreno do Éden.”⁸⁸⁴ *Neshamah* é a mais preciosa, pois se constitui “na roupa íntima da alma.”⁸⁸⁵ Essa representação alegórica e ternária do *Zohar* nos faz recordar muito o famoso texto apócrifo gnóstico de Tomé conhecido como *Hino da Pérola*, que serve de fonte de investigação a Leeuw e Quispel, bem como as vestiduras de luz da *Pistis Sophia* ou dos *Trajes de Bodas*⁸⁸⁶ do evangelho canônico.

Um último aspecto que julgamos relevante de expor acerca da *Kabbalah* judaica, antes de passarmos propriamente para a doutrina da *Merkabah* é o mistério de *Schekinah*. Ao contrário das tradições patriarcalistas que se formaram a partir da visão judaico-cristã e até mesmo do islamismo ortodoxo, os antigos judeus cabalistas – bem como certas vertentes esotéricas do islamismo que menciona Corbin (4.6.2) – dedicavam um espaço especial para a meditação acerca do mistério de *Schekinah*.⁸⁸⁷ Segundo Scholem, a natureza mítica de tais especulações cabalísticas envolvendo a *Presença de Deus* não é explícita na tradição rabínica devido ao caráter esotérico de certas vertentes

⁸⁸² (...) “esoterische Tradition der orientalischen Juden (...) (Scholem, 2020, p.117)

⁸⁸³ (...) “an outer cloak, appearing and disappearing, with which the vital soul {nefesh} is clothed.” (Scholem, 1977, p.51)

⁸⁸⁴ (...) “in the earthly Garden of Eden.” (Scholem, 1977, p.51)

⁸⁸⁵ (...) “for the clothing of the innermost soul.” (Scholem, 1977, p.51)

⁸⁸⁶ (...) “ένδυμα γάμου” (Mat, 22:12)

⁸⁸⁷ Os pensadores de *Eranos* interpretam os conceitos *Schekinah*, *Fatima*, *Sophia*, *Shakti*, como pertencentes a um mesmo “arquétipo feminino” presentes nas mais arcaicas culturas.

judaicas. Tais tradições comumente se referem ao drama “[...] do exílio da *Ekklesia* de Israel, no *Midrasch*, e do exílio da alma da sua morada original – uma concepção encontrada em muitas *Religiões* e não só entre os gnósticos.”⁸⁸⁸

Esse elemento recorrente em várias culturas, sempre reaparece sob vários nomes: *Schekinah* na *Kabbalah* judaica, *Spenta Armaiti* no zoroastrismo, *Fatima*, a filha do profeta, no que Corbin chama de uma *gnosis* xiita, *Shakti* no hinduísmo, bem como *Sophia* nas vertentes filosóficas, sapienciais e *gnósticas*, de modo geral, as quais Jung e Corbin dedicaram muito de sua atenção. Em suma, para Scholem, no judaísmo “[...] a *Schekinah* pode ser vista como um aspecto de Deus, um elemento feminino quase independente, dentro dele.”⁸⁸⁹ A natureza mítica deste elemento feminino, muitas vezes quase oculto, se aclara a partir de uma visão dos múltiplos elementos andróginos e pela denotação claramente sexual que este evoca, uma vez que se menciona, “em uma frase impactante” do *Zohar*, que Moisés “[...] teve relações sexuais com a *Shekinah*.⁸⁹⁰

Obviamente, trata-se de uma concepção de sexualidade sagrada e alquímica, o *hieros gamos*, na qual a presença do masculino e do feminino são uma condição *sine qua non* para a experiência do *numinoso*, de modo a reproduzir o grande ato cosmogônico original. Este ato religioso segue a mesma estrutura das *Sizígias* que compõem a *Árvore da Vida*, ou seja, masculinos e femininos, ativos e receptivos, mais evidentemente presente nos dois últimos *Sephirot*, mas também pelo símbolo do exílio. Assim, para Scholem (2015) a *Schekinah* simboliza, de modo geral, o exílio da alma – representado pelo banimento da Rainha, da filha do Rei, da expulsão do paraíso, quanto à *Presença Divina* no povo de Israel, mesmo no exílio, bem como a consorte secreta que

⁸⁸⁸ (...) “des Exils der *Ekklesia Israelis* im *Midrasch* und des in so vielen, nicht nur gnostischen, Vorstellungskreisen auftretenden Exils der Seele aus ihrem Urprung” (Scholem, 2020, p.144)

⁸⁸⁹ (...) “ein Aspekt Gottes gesehen, der als ein weibliches Element in ihm aufgefasst und quasi verselbständigt wird.” (Scholem, 2020, p.141)

⁸⁹⁰ (...) “in a striking phrase” (...) “that he had intercourse with the Shekhinah.” (Scholem, 1995, p.283)

acompanha Moises em seu isolamento antes de receber revelação da *Torah* no Monte Sinai. Posteriormente, essa função oculta, porém, indispensável de *Schekinah*, como um arquétipo do feminino para a experiência religiosa autêntica, apesar da instauração obrigatória do celibato para os sacerdotes, sobretudo na igreja romana, Jung (2021) afirma ter sido reassumida inconscientemente pelo símbolo da *Ecclesia* como esposa de Cristo.

O que se nota muitas vezes, não só nesse contexto judaico, mas em todas as *Religiões*, é uma forte tensão entre a experiência mística direta, vale dizer, a autêntica experiência religiosa – a qual os principais pensadores de *Eranos* chamavam de *numinoso* – e a autoridade da tradição religiosa. Para Scholem, a descoberta deste elemento feminino, “[...] que os cabalistas tentaram justificar mediante a exegese gnóstica, foi um dos passos mais significativos dados pela doutrina da *Kabbalah*.⁸⁹¹ O exílio da *Schekinah* foi um símbolo “[...] da nossa própria culpa, e o sentido de nossa atuação religiosa deve ser por abolir este exílio ou ao menos iniciar este trabalho.”⁸⁹²

No Círculo de *Eranos*, este elemento feminino (*Schekinah-Sophia*) – compõe um dos aspectos do significado e do enigma do humano – adquire um sentido soteriológico-escatológico singular, a saber, na possibilidade de reintegração com este arquétipo que, dentre outros, foi subjugado aos recônditos do *inconsciente coletivo* e da negligência histórico-filosófica. Cada autor, evidentemente, buscará realizar esta tarefa a partir da integração com os elementos culturais mais adequados a *Weltanschauung* que cada um buscou desenvolver, a seu próprio modo, em outros termos, de desenvolver sua própria *gnosis*. Gershom Scholem parece ter reencontrado sua *gnosis* no Judaísmo, mais

⁸⁹¹ [Itálico nosso] (...) “einer der folgenreichsten Schritte, den die Kabbala gemacht und in gnostischer Exegese zu begründen versucht hat.” (Scholem, 2020, p.127)

⁸⁹² (...) “ein Symbol unserer eigenen Verschuldung ist, muss es der Sinn der religiösen Handlung sein, solches Exil wieder aufzuheben oder doch auf seine Aufhebung vorbereitend hinzuarbeiten.” (Scholem, 2020, p.145)

pontualmente na *Kabbalah*, no *Zohar*, mas também em certas vertentes farisaicas que desenvolveram uma doutrina muito singular, a doutrina mística da *Merkabah*, a qual iremos dedicar um pouco de nossa atenção agora.

Finalmente, as contribuições de Gershom Scholem para as investigações eranianas parece ter consistido em fornecer elementos cosmológicos, soteriológicos e escatológicos decisivos para se compreender o pensamento gnóstico. Assim, a partir das investigações cabalísticas do pensador judeu estes pesquisadores puderam investigar certos elementos arquetípicos (analogáveis) do *homo religiosus* em geral e do pensamento gnóstico em particular, ainda que pensados a partir de certas temáticas “judaizantes”⁸⁹³. Logo, interpretações profundas acerca do simbolismo que circundam a temática gnóstica⁸⁹⁴ talvez não seriam possíveis sem as contribuições do pensador judeu.

4.5.2 A mística da *Merkabah*

Segundo Scholem, já no período do segundo templo (por volta de 586 A.C e 70 D.C), uma doutrina esotérica foi ensinada dentre os círculos farisaicos. Esta doutrina mística judaica tinha como principais objetos de estudo e especulação filosófico-teológica do primeiro capítulo do gênesis, no qual se narra a história da criação (*Maaseh Bereshith*), o primeiro capítulo de Ezequiel, mediante a experiência visionária do *Trono ou Carruagem de Deus (Merkhabah)*⁸⁹⁵ e de certos elementos cosmológicos da antiga mística judaica a que se poderiam chamar de *palácios* ou *câmaras (Heckaloth)*, para se chegar até a suprema glória de Deus. No primeiro e segundo séculos da Era Comum

⁸⁹³ Por este termo queremos nos referir à todas as temáticas ou “motivações arquetípicas” que direta ou indiretamente pressupõem o estudo da cultura judaica ou mosaica.

⁸⁹⁴ Veja-se, por exemplo, a citação realizada por Jung (2021, §185) a qual refenciamos no tópico (4.1.3).

⁸⁹⁵ Ez, 1: 25-28.

tais tradições são retransmitidas por meio da redação de textos de uma *Torah* oral, que ficaram conhecidos, desde então, como *Mishna*. A redação desses textos coincidiu com o momento de efervescência de movimentos helenísticos escatológicos que passaram a ser considerados como relativos ao *Gnosticismo*, motivo pelo qual autores interessados em compreender o problema da *gnosis* passaram a investigá-lo sob sua vertente judaica.

Estas discussões, pelo seu conteúdo místico e esotérico, e, portanto, como mencionado anteriormente, pelo risco de se chocarem com as tradições rabínicas, não eram consideradas, pelos seus autores, adequadas de publicidade, motivo pelo qual “[...] como os autores dos Apócrifos e Pseudoepígrafos, eles geralmente seguiam a prática de manter suas identidades ocultas sob os grandes nomes do passado.”⁸⁹⁶ Ao adentrar na tradição oral judaica (*Mishna*), Scholem, o grande cabalista de *Eranos*, irá encontrar uma doutrina esotérica no seio desta tradição, com enfoque no livro do *Gênesis*, mas sobretudo em *Ezequiel*, no que se refere à experiência profética ali descrita: a visão hierofânica de uma *carruagem* (*Merkabah*) ou *trono* de Deus, com suas criaturas viventes (*Hayot*). Em suma, a visão era de um vento tempestuoso com uma grande nuvem e que saia dela algo cor de âmbar, quatro “seres viventes”⁸⁹⁷ (*Hayot*) semelhantes ao homem, mas que continham também as formas de leão, de boi e de águia. Em suma, a doutrina da *Merkabah* consistia na tentativa de reprodução *imaginal* da experiência hierofânica original do profeta *Ezequiel*, a qual era requerida um longo processo de preparação, que é descrito resumidamente pelo Rabbi Aryeh Kaplan (1985) da seguinte forma:

A subida pelas Câmaras [*Heckaloth*] parece ser uma espécie de projeção espiritual. A pessoa cria para si um “corpo” espiritual e, com as mãos desse “corpo”, ele segura os Selos que devem ser mostrados aos anjos que guardam cada portão de modo a serem admitidos. Como o iniciado está

⁸⁹⁶ (...) “Like the authors of the Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha, they have generally followed the practice of concealing their identity behind the great names of the past.” (Scholem, 1995, p.75)

⁸⁹⁷ (...) “living creatures” (חיון) (Ez, 1:5) Retirado de: https://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Hebrew_Index.htm

ascendendo mentalmente e não fisicamente, esses Selos também devem ser imagens mentais dos Nomes em questão.⁸⁹⁸

Esta descrição realizada por Kaplan é muito útil, e, de modo algum pode ser considerada aleatória, uma vez que, como iremos tratar no tópico posterior, em sua obra *Terre celeste et corps de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite* (1960),⁸⁹⁹ Henry Corbin, desenvolve a noção de *corpo espiritual* ou *imaginal* (*yism mitali*) em uma *gnosis* iraniana. Embora haja uma diferença considerável entre tais culturas, ou seja, a judaica, zoroástrica e a xiita, há certamente uma continuidade entre elas, sobretudo, de um ponto de vista *gnóstico*.

São muitos os nomes dos autores que se destacam nessas correntes místicas do judaísmo, dentre os quais, quase sempre, estão envoltos em uma aura de lendas místicas: *Joseph ben Abba* (1279-1340) que foi um dos líderes da tradição acadêmica rabínica de *Pumbeditha*⁹⁰⁰ por volta de 814, *Aaron ben Samuel*, conhecido muitas vezes como “pai dos mistérios.”⁹⁰¹ Esta longa e complexa tradição teria se iniciado na antiga Mesopotâmia passando pelo sul da Itália, chegando finalmente aos judeus europeus. Outros nomes como *Rav Zeira* e *Aha ben Jacob* do século IV, discípulos de *Johanan ben Zakkai*, místico ainda do primeiro século.

Essa tradição, ao contrário do que se poderia pensar, não poderia pode ser contabilizada dentre o judaísmo popular, mas somente entre alguns pequenos círculos esotéricos, tendo se em vista a tradição oral, ou seja, não escrita e repassada de geração em geração desde a entrega da *Torah*, por Moisés. Gershom Scholem parece se

⁸⁹⁸ [Adição nossa entre colchetes] (...) “The ascent through the Chambers seems to be a sort of spiritual projection. One creates for himself a spiritual “body,” and with the hands of this “body,” he holds the Seals that must be shown to the angels guarding each gate in order to gain admittance. Since the initiate is ascending mentally rather than physically, these Seals must also be mental images of the Names in question.” (Kaplan, 1985, p.41)

⁸⁹⁹ Corbin, 2006, 1978.

⁹⁰⁰ Atual região de Faluja, no Iraque.

⁹⁰¹ (...) “father of mysteries.” (Scholem, 1995, p.75)

deparar com uma certa aporia exegética, a saber: a problemática da circunscrição da tradição oral judaica e sua relação supostamente necessária com os ensinamentos escrito da *Torah*. Em outras palavras, na ausência da distinção entre uma tradição rabínica oral, de forma organizada (isto é oficial) e a sua variedade de interpretações em círculos esotéricos. Muitos desses autores, eram vistos como os “[...] heróis das obras místicas, os guardiões e curadores da sabedoria secreta.”⁹⁰²

Um exemplo notável que Scholem faz uso se encontra no *Talmud*, quando um dos discípulos mais próximos do Mestre *Yohanan ben Zakkai*, o Rabi *Elazar ben Arakh* faz um simples pergunta sobre a *Merkabah* e o mestre o repreendeu: “[...] Eu não te ensinei que ninguém pode expor o projeto da divina carruagem (*Merkabah*) para um indivíduo, a menos que ele seja um sábio que entende por conta própria?”⁹⁰³ Imediatamente, o mestre desce do burro em que estava montado, veste seu *Talit* de forma reverente, senta-se debaixo de uma oliveira e quando questionado acerca de sua atitude repreende novamente o discípulo: “[...] Seria possível e correto – durante a exposição do projeto da carruagem divina (*Merkabah*) e quando a presença divina (*Schekinah*) está conosco, e os anjos ministros estão nos acompanhando – que eu estivesse montado em um jumento?”⁹⁰⁴

O ensinamento do mestre em relação ao discípulo demonstra claramente uma coisa: uma *atitude* necessária diante do *sagrado*, do *poder* evocativo da palavra *sagrada*, característico de certas vertentes cabalísticas, bem como, do caráter esotérico, isto é, introspectivo, fundamentado na vivência interior de certos ensinamentos. Neste ínterim, Jacob Neusner (1932-2016) envolvido com a problemática da contingência ou autonomia

⁹⁰² (...) “*the keepers and trustees of secret wisdom.*” (Scholem, 1995, p.76)

⁹⁰³ (...) “*Have I not taught you: And one may not expound the Design of the Divine Chariot to an individual, unless he is a Sage who understands on his own accord?*” (Sefaria, Chagigah, 14b)

⁹⁰⁴ (...) “*Is it possible that while you are expounding the Design of the Divine Chariot, and the Divine Presence is with us, and the ministering angels are accompanying us, that I should ride on a donkey?*” (Sefaria, Chagigah, 14b)

do *Talmud*, a fórmula do seguinte modo: “[...] a autoridade do Talmud se autossustenta ou poderíamos situar ele como um comentário subordinado a uma revelação prévia e autoritária? Em linguagem simples: seria o Talmud um comentário principal à Torah (escrita), uma tradição derivada e entrelaçada com essa Torah?”⁹⁰⁵ Gershom Scholem não parece responder explicitamente a esta questão, simplesmente aponta para a distinção entre as interpretações da tradição rabínica ortodoxa e para as vertentes esotéricas dentro do judaísmo, as quais lhe interessam demasiado, sobretudo para a compreensão de uma *gnosis* judaica.

Um grande exemplo do esoterismo judaico e das dificuldades interpretativas que derivam daí é o fato conhecido de que o editor da *Mishna*, considerado um grande racionalista, “[...] fez tudo o que podia para excluir referências da *Merkabah*, à angelologia.”⁹⁰⁶ Por sua vez, Scholem, bem como Corbin, tratam de desentranhar interpretativamente a angelologia e a cosmologia presentes em tais correntes, com o objetivo de compreender a totalidade da *Weltanschauung gnóstica*. Desse modo, Scholem, narra a doutrina da *Merkabah* mediante uma temática claramente *gnóstica*:

O lugar dos governantes gnósticos (arcontes) das sete esferas planetárias – que se opõem à libertação da alma de sua escravidão terrena e cuja resistência a alma deve superar – é tomado, neste gnosticismo judaizado e monoteísta, pelas hostes de “guardiões” postos à direita e à esquerda da entrada do salão celestial por onde a alma deve passar em sua ascensão. Em ambos os casos, a alma precisa de um passe, de modo a continuar sua jornada sem perigo: um selo mágico feito de um nome secreto que põe em fuga os demônios e os anjos hostis. Cada nova etapa da ascensão exige um novo selo, com o qual o viajante se “sela” para que – parafraseando

⁹⁰⁵ (...) “does the *Talmud* stand on its own or does it situate itself as a subordinated and dependent commentary to a prior and authoritative revelation? In simple language: Is the *Talmud* mainly a commentary to the (written) *Torah*, a tradition deriving from and intertwined with that *Torah*?” (Neusner, 2001, p.205)

⁹⁰⁶ (...) “a pronounced rationalist, did all he could to exclude references to the *Merkabah*, the angelology.” (Scholem, 1995, p.77)

um fragmento – «não seja arrastado para o fogo e a chama, o vórtice e a tempestade que estão ao seu redor, Oh! Tu terrível e sublime!»⁹⁰⁷

Da mesma forma que o viajante místico da *Merkabah* trata de se selar com o poder que emana da palavra *sagrada*, dos grandes nomes de Deus, ascendendo de *Sephirah* em *Sephirah* até contemplar a face terrivelmente sublime do altíssimo, no drama gnóstico da *Pistis Sophia*⁹⁰⁸ este personagem homônimo sofre o indizível, mediante inúmeros arrependimentos, e o antagonismo de forças demiúrgicas, para reacender dos mais inferiores *Aions* até o *Aion Treze*. A recorrência das mesmas imagens arquetípicas é simplesmente assombrosa nesse contexto, o que não se admira a devoção filosófica que os autores de *Eranos* detinham pela temática *gnóstica*.

Retornando ao tema inicial que apresentamos, acerca da problemática conexão entre uma doutrina secreta da *Mishna* e a noção de um *Gnosticismo Judaico*, ou seja, de um ponto de vista histórico, segundo Scholem, poderia ser resolvida se pudéssemos estabelecer uma conexão necessária entre os textos considerados apócrifos pela igreja romana como o caso do livro de *Enoch* e *Esdras*, que curiosamente fazem parte do Cânon ortodoxo etíope, bem como a influência dos *Essênios* nestes escritos. É importante destacar que o livro de *Enoch* é dividido em três partes, sendo o terceiro conhecido como *O livro hebraico de Enoch* (1928)⁹⁰⁹, no qual aparece a figura do *Rabbi Ishmael*, mencionado por Scholem (1995), com suas experiências e comentários sobre a *Merkabah*. Neste livro pode-se encontrar elementos cosmológicos importantes para se

⁹⁰⁷ (...) “The place of the gnostical rulers (archons) of the seven planetary pheres, who are opposed to the liberation of the soul from its earthly bondage and whose resistance the soul must overcome, is taken in this Judaized and monotheistic Gnosticism by the hosts of “gatekeepers” posted to the right and left of the entrance to the heavenly hall through which the soul must pass in its ascent. In both cases, the soul requires a pass in order to be able to continue its journey without danger: a magic seal made of a secret name which puts the demons and hostile angels to flight. Every new stage of the ascension requires a new seal with which the traveller “seals himself” in order that, to quote a fragment, “he shall not be dragged into the fire and the flame, the vortex and the storm which are around Thee, oh Thou terrible and sublime.” (Scholem, 1995, p.85)

⁹⁰⁸ Schmidt, 1978.

⁹⁰⁹ Odeberg, 1928. [Editado e traduzido pela primeira vez, com introdução e comentários críticos.]

estabelecer uma possível conexão entre a mística da *Merkabah*, e para os estudos da *gnosis*, mas que acaba por fugir do escopo de nossa pesquisa.

Finalmente, ao investigarmos esses textos que compõem a *mística do Trono*, (*Merkabah*) conclui Scholem, o objetivo do *Religionswissenschaftler* não é realizar uma mera especulação filosófico-teológica, mas compreender a “fisionomia espiritual e a mentalidade religiosa desses grupos,”⁹¹⁰ pois, “[...] são essencialmente descrições de uma experiência religiosa genuína”.⁹¹¹ Esta frase descreve bem a *atitude* interpretativa característica da *Religionswissenschaft* de *Eranos*. Os estudos *gnósticos* de Scholem apesar de serem direcionados para uma cultura distinta, ou seja, na defesa de um *Gnosticismo Judaico*, apontam para uma comunidade de propósitos, a saber, a investigação acerca do significado profundo da experiência religiosa em tempos obscuros tal qual foi o período entreguerras, vivenciados por estes autores, sobretudo para os de origem judaica.

⁹¹⁰ (...) “*the spiritual physiognomy and the religious mentality of these groups.*” (Scholem, 1995, p.80)

⁹¹¹ Scholem, 1995, p.80.

4.5.3 Acerca de uma *gnosis judaica*

Se quisermos compreender em que se constitui uma *gnosis judaica*, a partir de Gershom Scholem, devemos ter em conta que se trata de um desafio semelhante ao de se pensar acerca de um *Gnosticismo Judaico*, ou seja, do problema da *gnosis* como um todo, dos textos apócrifos que o autor tem de se defrontar e das interpretações históricas reducionistas que se tem feito de tal fenômeno, como buscamos apresentar até agora. Este problema foi amplamente debatido pela *Religionsgeschichtliche Schule*, pelos pesquisadores presentes no *Colóquio de Messina* (1966), cujos exemplos que fornecemos são ainda somente introdutórios, para fins de contextualização temática de nosso trabalho.

Não obstante, um segundo aspecto a se considerar previamente, como defende Scholem (1995), é a dificuldade exegética que reside na compreensão da própria tradição e autoridade *Talmúdica*, ou seja, a dificuldade em se compreender a fundo em que consiste a distinção entre o período pré-Talmúdico e pós-Talmúdico - como movimentos organizados – sendo que os autores dos documentos que chegam até nós, muitas vezes ocultam suas reais identidades. Assim, inevitavelmente, acabamos nos deparando com o problema do esoterismo, que se torna, por vezes um obstáculo para a investigação filosófica acadêmica, que exige clareza de conceitos e fontes bibliográficas. A este respeito, de modo muito lúcido, explica Scholem, que próximo do ano 500 d.C., um “[...] período de heresias judaicas e cristãs, era muito perigoso que especulações místicas baseadas na experiência religiosa particular entrassem em conflito com o Judaísmo «rabínico» que estava se cristalizando rapidamente durante a mesma

época.”⁹¹² Este conflito entre a “ortodoxia” e a *mística*, entretanto, parece não ser um caso estrito ao judaísmo, senão que esteve sempre presente na História da *Religião*.

Como buscamos apresentar, até aqui, para compreender a essência da experiência religiosa judaica, bem como de sua *Weltanschauung*, o cabalista de *Eranos* busca se aprofundar nas diversas correntes, seja rabínicas, isto é, ortodoxas, seja mediante as vertentes místico-esotéricas no seio do Judaísmo. Gershom Scholem se utiliza de termos como “*Gnosis*”, “*Gnosticismo Judaico*”⁹¹³ e “*Gnósticos Judeus*”⁹¹⁴ para se referir às narrativas das experiências místico-religiosas não tradicionais e não rabínicas, ou seja, com enfoque no *conhecimento* de Deus, de sua carruagem ou trono (*Merkabah*), de suas câmaras ou palácios (*Heckaloth*) e de modo geral da experiência direta. Não obstante, quando quer se referir ao *Gnósticos* históricos, se utiliza de termos como “[...] Os antigos *Gnósticos* do segundo e terceiro século”⁹¹⁵ ou “[...] antiga escola *Gnóstica* conhecida como *Ophitas* ou como *Naassenos*”.⁹¹⁶

Além do complexo contexto conceitual em que o leitor tem de se defrontar para entender Scholem, o uso que este autor faz de tais termos talvez não seja o mais claro. Mas, tendo-se em conta a distinção entre um sentido filosófico da *gnosis* – utilizado, na maioria dos casos, pelos pensadores de *Eranos*, dotado de um escopo mais amplo e de uma natureza “arquetípica” – e um sentido histórico restrito, ou seja, do *Gnosticismo* do segundo século da Era Comum, poderia ser um recurso interpretativo muito útil.

⁹¹² (...) “*Too great was the danger, in this period of ubiquitous Jewish and Christian heresies, that mystical speculation based on private religious experience would come into conflict with that “rabbinical” Judaism which was rapidly crystallizing during the same epoch.*” (Scholem, 1995, p.82)

⁹¹³ (...) “*Jewish Gnosticism.*” (Scholem, 1995, p.13)

⁹¹⁴ (...) “*Jewish Gnostics.*” (Scholem, 1995, p.36)

⁹¹⁵ (...) “*The ancient Gnostics of the second and third century*” (Scholem, 1995, p.389)

⁹¹⁶ (...) “*ancient Gnostical school known as Ophites or as Naassenes*” (Scholem, 1995, p.363)

Somente com o propósito de fornecer alguns exemplos, Scholem se utiliza de termos como “pleroma das Sephiroth”,⁹¹⁷ “as homilias gnósticas do *Zohar*”⁹¹⁸ e “arquétipos”⁹¹⁹ para explicar a visão da totalidade *hierofânica* da mística judaica em analogia com a ideia *Gnóstica* de “pleroma”, o que seria um total anacronismo conceitual para um judeu não fosse o contexto singular do grupo ao qual Scholem pertencia. Ou seja, era muito comum se utilizar de termos como “pleroma”, “aion”, “demiúrgico”, “arcontes” para se descrever certos fenômenos da experiência religiosa cujas *imagens arquetípicas* estavam conectadas e que tinha a *gnosis* como um elemento articulador das discussões, independente do contexto etnológico que se estava a tratar. O cabalista de *Eranos* também se utiliza do termo gnóstico *Aion*, muito utilizado por Jung, para se referir aos “sete Sephiroth que regem os sete ciclos”,⁹²⁰ de modo análogo ao relato de Gilles Quispel referente à viagem celestial de Valentino pelo “[...] pleroma, o mundo espiritual dos *Aions*, situado bem acima dos sete céus, dos planetas e do firmamento das estrelas fixas; o pleroma onde o indivíduo encontra sua imagem e contraparte celestial, o anjo da guarda ou *Self*.⁹²¹

Como aponta Steve Wasserstrom (1999), “[...] a teoria da *gnosis* de Scholem foi explicitamente influenciada pela obra de Jonas”⁹²² e que, embora Scholem tenha somente feito uma referência positiva acerca deste autor, mais pontualmente acerca de seu ensaio *Gnosticism, Nihilism and Existentialism* (1952)⁹²³ – “em seu ensaio clássico

⁹¹⁷ (...) “*Pleroma der Sefiroth*” (Scholem, 2020, p.166)

⁹¹⁸ Scholem, 1995, p.122.

⁹¹⁹ (...) “*Urbilder*” (Scholem, 2020, p.150)

⁹²⁰ (...) “*der sieben Sefiroth bezogen, die sich in den sieben Zyklen der Äonen auswirken.*” (Scholem, 2020, p.110)

⁹²¹ (...) “*Pleroma, the spiritual world of the eons, situated high above the seven heavens of the planets and the firmament of the fixed stars; the Pleroma where one encounters one's image and heavenly counterpart, the guardian angel or self.*” (Quispel, 2008, p.151)

⁹²² (...) “*Scholem's theory of gnosis explicitly was influenced by the work of Jonas*” (Wasserstrom, 1999, p.136)

⁹²³ Jonas, 2001.

Redemption through Sin, não se deve concluir que este foi um mero interesse passageiro de sua meia-idade.”⁹²⁴

O fato é que Scholem, inicialmente influenciado pelo pensamento gnóstico-existencialista de Jonas e de Martin Buber⁹²⁵ – este último realizou somente três apresentações em *Eranos*⁹²⁶ – passa a se interessar cada vez mais pela temática *gnóstica*, cujo enredo muitas vezes parecia paradoxal, pois apresentava ao mesmo tempo certos “[...] traços de simpatia pelo Judaísmo estranhamente contrastados com a animosidade antijudaica que os mesmos escritos mostram mediante a identificação transparente do odioso *Ialdabaoth* com o Deus do Antigo Testamento [YHVH].”⁹²⁷ Portanto, Scholem parece encontrar descrições análogas entre o pensamento *gnóstico* e o judaico, sobretudo a partir das vertentes de interpretação do *Zohar*, e dos textos de *Heckaloth* ou da *Merkabah*, os quais narram “[...] a ascensão da alma, da terra através das esferas de planetas-anjos hostis, de governantes do cosmos, e o retorno ao seu lar divino na «plenitude» [*pleroma*] da luz de Deus, um retorno que, para a mente gnóstica, significava Redenção”,⁹²⁸ e que, sem dúvida, “deve ser chamada gnóstica.”⁹²⁹ A partir de então irá compartilhar suas investigações em *Eranos*, as quais certamente obtiveram grande absorção neste grupo. Diante da exposição que realizamos, deixamos que o autor conclua com suas próprias palavras:

⁹²⁴ Wasserstrom, 1999, p.136.

⁹²⁵ Martin Buber realizou três apresentações em *Eranos*: “I) *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*; II) *Die sinnbildliche Existenz in der Welt der Prophetie* e III) *Die sakramentale Existenz in der Welt des Chassidismus*. (1934) Retrieved From: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

⁹²⁶ “I) *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*; II) *Die sinnbildliche Existenz in der Welt der Prophetie* e III) *Die sakramentale Existenz in der Welt des Chassidismus*. (1934) Retrieved From: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

⁹²⁷ (...) “a streak of sympathy for Judaism strangely contrasting with the anti-judaic animosity which the selfsame writings show in the transparent identification of the hateful *Ialdabaoth* with the Old Testament God.” (Jonas, 2001, p.306)

⁹²⁸ [Colchetes nosso] (...) “the ascent of the soul from the earth, through the spheres of the hostile planet-angels and rulers of the cosmos, and its return to its divine home in the “fullness” of God’s light, a return which, to the gnostic’s mind, signified Redemption.” (Scholem, 1995, p.84)

⁹²⁹ (...) “must be called gnostic.” (Scholem, 1995, p.84)

O ideal ao qual o místico da *Hekhaloth* é devoto é o do visionário que detém as chaves dos segredos do reino divino e que revela essas visões a *Israel*. Visão e *conhecimento*, em uma palavra: uma *gnosis*, deste gênero, que representa para ele a essência da *Torah* e de toda a sabedoria possível, humana e cósmica.⁹³⁰

⁹³⁰ (...) “The ideal to which the *Hekhaloth* mystic is devoted is that of the visionary who holds the keys to the secrets of the divine realm and who reveals these visions in *Israel*. Vision and knowledge, in a word, *Gnosis* of this kind, represents for him the essence of the *Torah* and of all possible human and cosmic wisdom.” (Scholem, 1995, p.117)

4.6 GNOSIS IRANIANA E O *IMAGINAL* EM HENRY CORBIN

Neste momento iremos apresentar uma análise filosófica do conceito de *gnosis* no pensamento de Henry Corbin. Buscaremos utilizar tal conceito – presente em sua obra *Terre celeste et corps de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite* (1960)⁹³¹ – com o objetivo de rastrear os elementos filosóficos e cosmológicos que compõem o que ele chama de uma *gnosis* iraniana, ou xiita, no contexto problemático em que esta temática se encontra.

4.6.1 Elementos da Cosmologia Gnóstica Iraniana

“Este mundo está ao contrário” e a tarefa do “*tawil*, a filosofia profética é reposicioná-lo”,⁹³² foram as palavras utilizadas por Corbin no prólogo de sua obra *Corpo Espiritual e Terra Celeste*.⁹³³ Que queria, com isso, dizer o filósofo? Antes de tratarmos de nos aprofundar no pensamento do autor, iremos expor alguns elementos de sua vida.

Primeiramente, Henry Corbin ficou conhecido mundialmente como um grande iranólogo, também como o primeiro tradutor de Heidegger para o francês. Além disso, o pensador realizou vinte e sete conferências formais no Círculo de *Eranos* (1949 - 1976), ou seja, durante vinte e sete anos consecutivos de sua vida. Nascido em Paris de 1903, educado no protestantismo, e, posteriormente, no catolicismo parisiense, a missão filosófica de Henry Corbin começa “[...] nos anos de 1923-1924 quando Etienne Gilson iniciou seus incomparáveis ensinamentos na área de *Ciências Religiosas* da *Ecole*

⁹³¹ Corbin, 1989.

⁹³² (...) “*this world is here and now inside out (...) The ta'wil and the prophetic philosophy consist in putting it right side out once more.*” (Corbin, 1989)

⁹³³ *Terre celeste et corps de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite* (1960). [A partir de agora poderemos nos referir a esta obra da forma supracitada de modo a facilitar a leitura.]

Pratique des Hautes Etudes.”⁹³⁴ Então, o filósofo desperta grande interesse pelos místicos Meister Eckhart, Valentin Weigel, e Jakob Böhme. Posteriormente, se torna aluno de Louis Massignon, que, por sua vez, o põe em contacto com uma obra de mais de 500 páginas do místico iraniano do século XII: *Sihab al Din Yahyà Suhrawardi* (1154-1191).⁹³⁵ A obra em questão se intitulava *Hikmat al-Ishraq* – traduzido por Corbin como *A Teosofia Oriental*. O contato com esta obra Corbin interpreta “[...] simbolicamente como uma transmissão de Mestre a aluno.”⁹³⁶ Mais do que uma simples novidade de tipo intelectual, “[...] a partir de meu encontro com *Suhrawardi*, através de meu caminho terrenal, meu destino espiritual estava selado.”⁹³⁷ Ora, para entendermos em que sentido a “missão filosófica” de Corbin é assumida e realizada em *Eranos* como uma atividade ao mesmo tempo intelectual e espiritual e, em que medida isto compõe a crítica do autor ao pensamento contemporâneo, retomemos o conceito central de nossa investigação.

O termo *gnosis* (do grego *conhecimento*), em sua base indo-europeia, tem seu correspondente no termo inglês “*know*,” e, no sânscrito *jnana* (ज्ञान). Este termo “[...] tem sido utilizado nas *Religiões Comparadas*”⁹³⁸ para indicar uma corrente antiga que indicava um *conhecimento* dos mistérios divinos. Acreditava-se que este *conhecimento* era obtido pela experiência direta de uma revelação ou pela iniciação nos mistérios, tradições esotéricas de tais revelações.”⁹³⁹

⁹³⁴ “It was in the year 1923-1924, if memory serves, that Etienne Gilson began his incomparable teaching in the Religious Science Section of the Ecole *Pratique des Hautes Etudes*.” (Corbin, 1978)

⁹³⁵ A partir de agora, iremos nos referir a este pensador como Suhrawardi, sem itálico ou qualquer tipo de acentuação.

⁹³⁶ Hakl, 2014, p.16.

⁹³⁷ (...) “*my encounter with Suhrawardi, my spiritual destiny in my passage through this world was sealed.*” (Corbin, 1978, p.1)

⁹³⁸ Itálicos nossos.

⁹³⁹ (...) “*gnosis (“knowledge”)*” (...) “*The term has long been used in comparative religion to indicate a current of antiquity that stressed awareness of the divine mysteries. This was held to be obtained either by direct experience of a revelation or by initiation into the secret, esoteric tradition of such revelations.*” (Jones, 2005, p.3507)

O fato é que, em suas incansáveis buscas, Henry Corbin teria encontrado uma *gnosis* pulsante no coração do islamismo, cujas raízes se encontravam já no mazdeísmo persa, representado por Suhrawardi e seus discípulos, conhecidos como os “platônicos da Pérsia”⁹⁴⁰ ou “*Ishraqiyyun*.⁹⁴¹ Longe de se encaixarem nos moldes reducionistas, aos quais muitas vezes os gnósticos são submetidos, sobretudo com o rótulo “dualista”, foram protagonistas de uma vertente filosófica singular que teve como um de seus méritos devolver à imaginação uma função gnosiológica ativa e legítima. Portanto, Suhrawardi – como um dos grandes patriarcas místico-islâmicos – teria sido o responsável pelo restabelecimento do *imaginal*,⁹⁴² resgatando aspectos do neoplatonismo, do *Gnosticismo*, disseminando no Irã uma “filosofia da luz” e uma angelologia próprias, ainda no século XII.

Como buscaremos defender, não se trata de uma busca isolada, pois, no seio deste círculo de pensadores, surge a *gnosis* como um *leitmotif*, um elemento articulador e anunciador das discussões travadas neste grupo, no qual Corbin foi um membro muito ativo e cuja influência “dificilmente pode ser subestimada.”⁹⁴³ Nossa tese consiste na ideia de que seus membros – sobretudo os mais destacados, como o próprio Corbin, Scholem, Eliade, Campbell, Jung, Quispel, etc., cada um a seu modo e, mediante um estudo comparativo e arquetípico, de acordo com as especificidades filosóficas do pensamento, afinidade cultural e filosófica (*Weltanschauung*) de cada autor, ao mesmo tempo em que compreendiam a complexidade do problema da *gnosis* buscavam a formulação da sua própria *gnosis*, a saber: de um *conhecimento* superlativo que pudesse

⁹⁴⁰ (...) “*Platonists of Persia*” (Corbin, 1989, p.xiv)

⁹⁴¹ Corbin, 1989, p.173.

⁹⁴² A partir de agora iremos transcrever este conceito em itálico de modo a destacar sua importância, bem como o de conceitos de relevância suficientemente considerável a este trabalho, ou que apontar para uma dificuldade de tradução.

⁹⁴³ (...) “*can hardly be overestimated.*” (Hakl, 2014, p.161)

superar os limites epistemológicos aos quais os saberes se encontravam submetidos em sua época, como já mencionamos anteriormente (2.2).

A primeira parte do *Terre celeste* (1960)⁹⁴⁴ é dedicada a elementos da cosmologia do mazdeísmo zoroástrico ou, o que Corbin chama de uma *gnosis* masdeísta. Segundo o pensador, é importante a investigação destes elementos cosmológicos dos antigos persas, pois estes teriam influenciado fortemente naquilo que ele chama de uma *gnosis* islâmica ou xiita. Portanto, quando usamos o termo *gnosis* iraniana, partimos do princípio de que, para o próprio Corbin, existe uma estrutura arquetípica que permite uma continuidade dos elementos que compõem a visão cosmológica e *gnóstica* iraniana, em um sentido filosófico. Ao buscarmos analisar alguns elementos cosmológicos que compõem a estela de símbolos *gnósticos* em sua vertente masdeísta, encontramos a imaginação como pertencente à “esfera ontológica” do que o autor chama de *mundus imaginalis*, cuja realidade deve ser pensada como correspondente a uma contraparte psicofisiológica no humano, de um *corpo espiritual*, cuja realidade somente pode ser contemplada mediante a faculdade da *imaginação ativa*, como um análogo ao método junguiano referido anteriormente (4.4.2). Para os *Israqiyyun*, não há Filosofia sem Teofania: a experiência do sagrado, a partir de sua estrutura *imaginal*, pode e deve ser experimentada fenomenalmente pelo sujeito conhecedor: o “místico gnóstico” (*urafa*).⁹⁴⁵

Ora, poderíamos nos questionar acerca das razões sobre tal afirmação: O que teria de especial a imaginação e de que modo a perda dela poderia ser a causa do nihilismo e do *agnosticismo*? Antes de qualquer tentativa de resposta, devemos tratar de certos elementos que compõem a cosmologia gnóstico-masdeísta, para então apresentar os fundamentos conceituais do que Corbin concebe como *mundus imaginalis*. Henry Corbin, ao longo de sua trajetória filosófica, obviamente considerando sua

⁹⁴⁴ Corbin, 1989.

⁹⁴⁵ Corbin, 1989, p.12.

passagem por *Eranos*, que certamente foi decisiva na sua formação, irá encontrar uma *gnosis* no esoterismo iraniano e na alquimia árabe. Na elocução que fez, no final da sua vida, no discurso inaugural da *Université Saint Jean de Jerusalém*, a qual tinha ajudado a fundar, ele coloca a seguinte questão: “[...] Haverá realmente um renascimento da *gnosis* diante do testemunho do fato de que a *gnosis* não poderia ficar ausente indefinidamente e que o seu banimento foi uma catástrofe?”⁹⁴⁶

Para termos um exemplo inicial, em sua obra *Temple and Contemplation* (1986), Corbin fala em termos de uma “*gnosis islâmica*”⁹⁴⁷ em referência à “[...] ciência das correspondências ou ciência do balanço.”⁹⁴⁸ Este *conhecimento* ou ciência da *ilm al-Mizan* teria como pano de fundo a *Alquimia* árabe, e esta última seria muito importante, tanto para se compreender a distinção entre o conceito alquímico moderno e o antigo, como o próprio método interpretativo utilizado neste contexto pelo estudioso de *Eranos*.

Uma das figuras centrais da discussão de Henry Corbin é a de *Jabir ibn Hayyan* (721-815). Esta ciência do balanço teria sido estudada e praticada pelos alquimistas árabes, mas longe de ser considerada uma ciência meramente técnica ou materialista, ela [...]

[...] expressa essencialmente a harmonia e o equilíbrio das coisas: um conceito exaltado, como Jabir ibn Hayyan conhecia muito bem, ao nível de um princípio metafísico – tanto é o caso que, de fato, o princípio de balanço é superior a todas as categorias de conhecimento, no sentido de que é a causa de todas as determinações, e objeto de nenhuma.⁹⁴⁹

⁹⁴⁶ Discurso inaugural da *Université Saint-Jean de Jerusalém* “*Eyes of Flesh and Eyes of Fire: Science and gnosis*” Junho de 1978, (Wasserstrom, 1999, p.148)

⁹⁴⁷ (...) “*Islamic gnosis*” (Corbin, 1986, p.104)

⁹⁴⁸ (...) “*Science of the balance*” (Corbin, 1986, p.55)

⁹⁴⁹ [Itálico nosso.] “*We mean a Balance the very concept of which expresses essentially the harmony and equilibrium of things: a concept exalted, as Jabir ibn Hayyan very well understood, to the level of a metaphysical principle—so much so, in fact, that the principle of the Balance is superior to all our categories of knowledge, in the sense that it is the cause of all determinations and the object of none.*” (Corbin, 1986, p.57)

Segundo Hamiduddin Kirmani (996-1021), esta ciência do balanço seria o princípio efetivo de equilíbrio em tudo na natureza: luz, e trevas, espírito e matéria. A existência de um ente terreno sem sua contraparte celestial seria inconcebível para estes sábios da *ilm al-Mizan*. Do mesmo modo, se poderia pensar em uma esfera ontológica corpórea, aparente e exotérica (*zahir*) e uma esfera espiritual, oculta e esotérica (*batin*). Nesse ponto, Henry Corbin – como buscamos apresentar anteriormente (3.2) – se apresenta como um grande crítico da modernidade, que, absorvida em um *agnosticismo*, estaria a mutilar a integralidade do Ser. Este último, em termos espirituais ou metafísicos, seria rebaixado a uma mera hipótese ou objeto de fé, e, portanto, da subjetividade. Longe de esgotarmos esses conceitos, pretendemos aqui apresentá-los introdutoriamente no sentido de indicar algumas possíveis conexões para se compreender como o autor desenvolve a sua concepção de *gnosis*, a partir de uma *Weltanschauung* islâmica.

Ademais, segundo aponta Wasserstrom (1999), para nos aprofundarmos no *corpus* corbiniano seria importante investigar paralelamente outros tópicos que parecem se constituir como *leitmotifs* sobrepostos, nomeadamente: “[...] o esoterismo, o antimodernismo, a angelologia, a teoria do imaginal e a ideia de incógnito” que, segundo o comentador, longe se constituírem em temas fragmentados no pensamento do autor, fazem parte do “[...] programa maduro que ele anunciou em 1946, e que, a partir de então, nunca mudou, mas apenas se aprofundou e se desenvolveu em linhas totalmente operativas naquela época.”⁹⁵⁰ Steve Wasserstrom (1999), quando menciona ao período inicial de florescência acadêmica de Corbin, se refere a sua publicação na sociedade de Iranologia intitulado *Les motifs zorastriens dans la philosophie de Sohrawardi* (1946),⁹⁵¹ de sua iniciativa na fundação do *L’Institut Français d’Iranologie de Téhéran* (IFIT) ⁹⁵² e

⁹⁵⁰ “The mature program he annunciated in 1946, then, never changed, but only deepened and developed along lines fully in place at that time.” (Wasserstrom, 1999, p.147)

⁹⁵¹ Corbin, 1946.

⁹⁵² Atualmente (IFRI). Veja-se: <https://ifriran.org/ifri/presentation/>

de sua biblioteca, na qual passa a publicar uma série de obras inéditas em francês, de autores das vertentes místicas e *gnósticas* do islamismo.

No segundo prólogo de *Corpo Espiritual e Terra Celeste* (1979), o filósofo da alma chama a atenção para a problemática interpretativa do encontro do Ocidente e o Oriente, uma temática recorrente e importante para o Círculo de *Eranos*. Ademais, menciona explicitamente este círculo de pensadores, do qual participou ativamente. Como o próprio autor explica em seu prólogo, a partir de alguns trabalhos apresentados neste grupo, desde 1953, é que surge um esboço que, paulatinamente, irá amadurecer e aparecer no texto de 1960. A visão de Henry Corbin acerca do que ele chama de uma *gnosis* islâmica, além de ser desenvolvida nesta obra que iremos tratar de modo especial aqui, reaparece posteriormente em uma outra grande obra prima sua, cuja figura principal é a do próprio *Suhrawardi*. O autor francês irá criticar o reducionismo histórico ao qual a *gnosis* normalmente é submetida sob o rótulo de um simples “sincretismo” religioso no seio do helenismo, ou, no caso específico da *gnosis* iraniana, atribuí-la ao termo genérico “dualismo” sem considerar os elementos singulares de sua cosmologia e gnosiologia. Segundo Corbin, o rótulo do “sincretismo” que, muitas vezes, se dá às vertentes gnósticas “[...] toma o lugar de um argumento para evitar se levar em consideração algum projeto generoso de trazer de volta ao presente doutrinas que se entendiam pertencer a um «passado remoto».”⁹⁵³

Como tratado anteriormente (3.2), Corbin tece várias críticas ao pensamento ocidental e ao que chamou de *agnosticismo*, bem como trata de resgatar as doutrinas filosófico-místicas no islamismo em que se tinha o conhecimento (*gnosis*) como um elemento. seja ele cosmológico, soteriológico ou escatológico. De modo muito

⁹⁵³ (...) “ce mot tient lieu d’argument pour éviter de prendre em considération quelque généreux projet remettant au présent de doctrines dont il était entendu qu’elles appartenaient à um « passé révolu ».” (Corbin, 1987, p.24)

semelhante ao seu prefácio à edição do encontro de *Eranos*, intitulado *Mensch und Zeit* (1951) – no qual o autor identifica o grupo às diversas famílias gnósticas ou mentes gnósticas – no primeiro prólogo do *Terra Celeste*, o pensador francês, ao se referir a uma vertente muito específica de filósofos que lhe iniciaram em um *gnosis* islâmica, faz uma analogia a um “continente perdido,” tal qual seria este assunto para um ocidental, ao mergulhar nessa paisagem mística iraniana. Este continente perdido, ou talvez, ocultado no *inconsciente coletivo* iraniano, seria um solo fértil para muitas reflexões, que, até então, não haviam recebido a sua devida atenção ou simplesmente, não foram feitas. Ao mergulhar no seio do *esoterismo islâmico* – e, com esse termo, queremos nos referir enfaticamente a uma doutrina filosófica seleta e rigorosa, de forte tendência platônica, no seio do islã, Corbin encontra uma filosofia profética sem par, cujos adjetivos são dificilmente encontrados em uma linguagem corrente, e isto, segundo o autor, já revelaria o *agnosticismo* como um fato contemporâneo, sobretudo para o homem ocidental.

Para este autor, como iremos explorar mais profundamente a seguir, a imaginação, longe de ser subestimada como um elemento subjetivo ou fantasioso, se constitui como uma faculdade cognoscitiva legítima, que merece uma reavaliação filosófica, e, o *imaginal*, como sua esfera ontológica por excelência. Seguindo em certa medida a tradição de Jacob Böhme, Henry Corbin concebe um mundo intermediário entre o puramente espiritual – onde reside a *Deitas abscônditas*, a divindade transcendente e oculta – e o mundo sensível: “[...] este mundo é o qual meditaram incansavelmente aqueles que eram conhecidos como “*urafa*, os gnósticos místicos.”⁹⁵⁴ Neste contexto, a *gnosis* consiste na “[...] percepção que não concebe o objeto dentro de uma pseudo-objetividade, mas, como um sinal, indício ou anúncio que é finalmente a

⁹⁵⁴ [Itálicos nossos.] (...) “*urafa, the mystical gnostics*” (Corbin, 1989, p.12)

anunciação da alma a si mesma.”⁹⁵⁵ O que não pode passar despercebido é que, nesta obra, Corbin menciona o termo *gnosis* trinta e uma vezes, sempre associando a ele os adjetivos como “xiita”, “islâmica”, “masdeísta”, ou simplesmente “mística”. Por sua vez, o termo “gnóstico” aparece quinze vezes. Ademais, Corbin se utiliza quarenta e sete vezes do termo “pleroma” para se referir a elementos específicos da cosmologia masdeísta, associando-o intencionalmente à *gnosis* valentiniana.

A continuidade das figuras arquetípicas é evidente para o pensador e os exemplos são muitos. Em todas as culturas sempre há a representação de um paraíso, de um mundo ou uma dimensão reservada aos heróis protagonistas do drama humano, a qual, no mazdeísmo, é conhecida como *Var de Yima*, o paraíso hiperbóreo. Por sua vez, no Sufismo e no Xiismo há a Terra de *Hurqalya*, ambos identificados com o norte cardinal. Se no cristianismo gnóstico da *Pistis Sophia* há a figura do *Cristo* ressurreto, penetrando triunfante em cada *Aion* e abrindo as portas de “par em par”,⁹⁵⁶ no mazdeísmo existe o *Saoshyan*, o salvador e seus companheiros; no xiismo, por sua vez, há a figura do *Imam* oculto, outro conceito muito custoso em Corbin. Há que se considerar que a utilização de termos como *pleroma* e *Aion*, não são por acaso.

No mazdeísmo e na doutrina de Suhrawardi aparecem os Anjos da Terra, com *Spenta Armaiti* e *Daena*, que Corbin identifica com as figuras de *Sophia* e *Fatima*,⁹⁵⁷ a filha do profeta, representações atemporais e arquetípicas na *gnosis* xiita, as quais nos aprofundaremos mais adiante. Para o pensador, nesta angelologia teofânica, a importância filosófica do *imaginal* é vital, porque consiste em uma via de acesso a um

⁹⁵⁵ (...) “perception which grasps the object not in its objectivity, but as a sign, an intimation, an announcement that is finally the soul's annunciation to itself.” (Corbin, 1989, p.12)

⁹⁵⁶ Trata-se de uma paráfrase nossa ao texto *Pistis Sophia* onde se lê que as portas dos *Aions* (...) “opened of themselves «against one another»” (Schmidt, 1978, p.23)

⁹⁵⁷ É importante notar que, parafraseando Jung, há uma certa *sincronicidade* entre a história do surgimento do nome da cidade portuguesa de Fatima, a filha homônima do profeta (*Fatimah*, Árabe: فاطمة) e a suposta aparição da Virgem no local.

mundo intermediário entre o sensível e o inteligível. A negligência filosófica quanto ao seu papel não se trata de uma mera perda de produtividade do imaginário no âmbito bibliográfico, mais que isso: “[...] a perda da *imaginatio vera* e do *mundus imaginalis* foi o que iniciou o niilismo e o *agnosticismo*”.⁹⁵⁸

Se queremos compreender a fundo a cosmologia masdeísta a qual inspirou o personagem *Zarathustra* de Nietzsche, temos que penetrar na *Imago Terrae* masdeísta, mas isso não seria possível “Se nos limitamos à história positiva das coisas externas, sem saber como efetuar a redução fenomenológica: como dar autenticidade «histórica» a um fenômeno que expressa, em um mundo dado, os valores e a realidade de certas percepções recebidas em um mundo que é estranho, até mesmo heterogêneo, ao primeiro?”⁹⁵⁹ Ao contrário do que a mineralogia e a geografia contemporâneas poderiam nos dizer sobre o que é a Terra, a afirmação de Fechner (1801-1887), citada por Corbin, em sua edição do *Zend-Avestha* de que “a Terra é um anjo”⁹⁶⁰, poderia causar ao leitor agnóstico duas reações: a associação imediata ao âmbito do imaginário e do poético ou o imediato anátema de insanidade.

A visão gnóstico-masdeísta de tempo, espaço e universo sem dúvida não é a mesma do *homo faber* contemporâneo. Não se trata, aqui, de encontrarmos as coordenadas conceituais de um plano cartesiano que vão nos explicar a origem e a história de nosso mundo, ou, mais especificamente, do mundo de tais filósofos ou profetas em questão, porque não se trata deste mundo. Contrariamente à visão ocidental linear e homogênea, o tempo, o espaço e o cosmos masdeísta, não devem ser

⁹⁵⁸ “With the loss of the *imaginatio vera* and of the *mundus imaginalis* nihilism and agnosticism begin.” (Corbin, 1989, p.xii)

⁹⁵⁹ “If one is limited to the positive history of external things, without knowing how to effect phenomenological reduction, how can one possibly give “historical” authenticity to a phenomenon that expresses, in a given world, the values and reality of certain perceptions received in a world that is foreign, even heterogeneous, to the former? (Corbin, 1989, p52)

⁹⁶⁰ (...) “The earth is an Angel” (Corbin, 1989, p.3)

interpretados literal e quantitativamente, mas cíclica, simbólica e qualitativamente. Para os gnósticos iranianos, o *cosmos* é multidimensional e dinâmico, portanto, jamais poderia se encaixar nos estreitos limites do mundo material do *agnóstico* contemporâneo.

Segundo Corbin, para penetrarmos na visão cosmológica masdeísta, é necessário que consigamos encontrar nela “[...] o esquema de conjunto que articula o *pleroma* celeste de luz.”⁹⁶¹ Neste ponto, devemos desenvolver uma geografia visionária, isto é, do *imaginal*. Para tanto, faz-se necessário abandonarmos a história dos fatos desse mundo, de uma perspectiva de realidade meramente horizontal e causal, de um evolucionismo irreversível, e desenvolvermos uma visão vertical, a partir de uma reversão progressiva. Sob esta orientação vertical se estabelece a ideia de um descenso ao qual é sucedido por um ascenso: “[...] o primeiro é uma queda da inteligência (*Ennoia*) até o mundo terrenal e é o ciclo da cosmogênese. O segundo é o ascenso de nosso mundo, que começou com o ciclo da profecia iniciado por Adão.”⁹⁶²

O que nos chama a atenção é que o próprio Corbin, ao menos nesta obra, deixa de fazer uma referência explícita que, para um pesquisador mais familiarizado com os estudos da *gnosis* lhe seria muito recorrente. Se, por um lado no Cristianismo romano e exotérico aparece a figura do *Cristo* como filho de Deus, que descende à Terra para redimir a humanidade de seus pecados, morre, ressuscita, e ascende aos céus, nos *evangelhos apócrifos*, este esquema reaparece, mas, com a riqueza simbólica da “mitologia gnóstica”. O exemplo em questão é do famoso *Codex Askew*⁹⁶³, encontrado em 1772, mais conhecido como o evangelho apócrifo de *Pistis Sophia*, o qual mencionamos anteriormente. Esse esquema cosmológico se repete, uma vez que o

⁹⁶¹ (...) “heavenly pleroma of light” (Corbin, 1989, p.6)

⁹⁶² “The first is the fall of the intelligence (*Ennoia*) down to the terrestrial world, and this is the cycle of cosmo-genesis. The second is the ascent from our world, which began with the cycle of prophecy inaugurated by Adam.” (Corbin, 1989, p.236)

⁹⁶³ Schmidt, 1978.

protagonista, que dá nome ao texto, descende do *Aion treze* que, seduzido pelas falsas luzes do intelecto, cai na obscuridade do caos e somente mediante a arrependimentos e a ajuda divina pode reascender ao *Aion treze*, ao “pleroma de luz”. Outro aspecto relevante de consideração é que, assim como na cosmologia judaico-cristã, é recorrente o número sete, como por exemplo as sete igrejas do apocalipse de João, os sete dias da criação, os sete castiçais de ouro, os sete anjos. Segundo a *gnosis* masdeísta há também uma *héptade*, uma vez que, no princípio, e não estamos falando em termos cronológicos lineares, a Terra, devido à opressão de potências demoníacas, ficou dividida em sete *keshvars* ou *karshvars*. O *keshvar* central é chamado de *Xvaniratha*, que, segundo Corbin, poderíamos interpretar como “roda luminosa”⁹⁶⁴ O termo em questão nos parece importante, uma vez que aponta para uma estrutura teofânica comum no neoplatonismo e no *Gnosticismo*. Um grande exemplo é quando *Sahrazuri*, em um comentário sobre o Livro das elucidações de Suhrawardi, menciona que Platão teve uma visão em êxtase de uma “esfera de luz”.⁹⁶⁵ Não obstante, como acabamos de expor, na *Kabbalah* judaica, essa teofania se repete e é objeto de estudo profundo de Scholem, no campo da *Merkabah*, a visão de Ezequiel do Trono de Deus, sobretudo a partir do conceito de *Ophanim* (אָוֹפָנִים).

Portanto, se quisermos pensar no Deus primordial masdeísta, não podemos representá-lo como um ente masculino e antropomorfizado, mas como um Ser complexo, uma roda de luz, ao redor da qual estão associados aos pontos cardeais, e que ficam dispostos outro(a)s seis *keshvars*:

Na parte oriental, o *keshvar* se chama *Savahi*, na parte ocidental, *Arezahi*, os dois *keshvar* do sul são *Fradadhafshu* e *Vidadhafshu*, e os dois *keshvars* do norte são *Vourubareshti* e *Vourujareshti*. Todos estes *keshvars* estão separados uns dos outros pelo oceano cósmico que os rodeia

⁹⁶⁴ (...) “*luminous wheel*” (Corbin, 1989, p.17)

⁹⁶⁵ (...) “*Spheres of light*” (Corbin, 1989, p.121)

(*Vourukasha*). Quanto à sua localização, esta se deduz astronomicamente com relação ao *keshvar* que constitui o centro e cuja presença é criadora do espaço, antes dela mesma se situar em tal espaço. Dito em outras palavras, não se trata de regiões repartidas em um espaço previamente dado, um espaço homogêneo e quantitativo, senão da estrutura típica de um espaço qualitativo.⁹⁶⁶

A partir dessa citação, poderíamos nos questionar: afinal, por que na cosmogonia e cosmologia masdeísta, segundo Corbin, não poderíamos pensar em termos de homogeneidade e quantidade, senão em termos qualitativos e simbólicos? Não seria pela mesma razão pela qual o *mundus imaginalis* extrapola todos os limites epistemológico-geográficos da “ciência positiva”? Para isso, segundo o pensador, teríamos de pensar em uma geografia do *imaginal*, em distintas regiões ou dimensões da realidade. Não se trata de localizar um ponto topográfico exterior, referencial ou central do mundo físico, mas, mediante a contemplação ou meditação, o sujeito se coloca no ponto arquimédico de seu próprio mundo *imaginal*. A partir daí, a alma é que se estabelece como referência principal, como elemento localizador, ou seja, “[...] a presença do sujeito no centro não é uma presença localizada, se não localizadora. *In medio mundi* a alma está livre da servidão das coordenadas espaciais.”⁹⁶⁷ É a figura arquetípica que sempre reemerge, o *omphalos* e o *delphys* grego, o *axis mundi* greco-romano, conceitos custosos a outro grande membro de *Eranos*: Mircea Eliade, que, de modo muito semelhante, o pensava como a conexão entre o Céu e a Terra, os reinos superiores e inferiores.⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ “The *keshvar* on the eastern side is called *Savahi*; the one on the western side, *Arezahi*; the two *keshvars* to the south are *Fradadhafshu* and *Vidadhafshu*; the two to the north are *Vourubareshti* and *Vourjareshti*. The mythical ocean surrounding and dividing them is called *Vourukasha*. As to their situation, this is deduced astronomically in relation to the *keshvar* which is the center, whose presence, therefore, has the quality of situating space, before itself being situated in that space. In other words, it is not a matter of a preexisting, homogeneous, and quantitative space in which regions are distributed but the typical structure of a qualitative space.” (Corbin, 1989, p.17)

⁹⁶⁷ “The presence of the subject at the center is not a situated presence but a situative presence. *In medio mundi* the soul is no longer bound to spatial coordinates.” (Corbin, 1989, p.20)

⁹⁶⁸ Eliade, 1987, p.36.

Seguindo esta cosmologia vertical, temos o polo celeste representado por *Hurqalya*, conectado ao *Senhor da Sabedoria*, a figura de *Ohrmazd (Ahura Mazda)*, e sua antítese, habitante do outro polo abismal de trevas, princípio de negação, desintegração e morte, *Ahriman (Angra Mainyu)*. Estamos diante de um dualismo cosmológico e cosmogônico muito notável. Entretanto, além do dualismo mais conhecido de Luz-Trevas, há uma dualidade mais essencial, “[...] esta une um ser de luz a outro ser de luz, mas um ser de luz nunca pode ter seu complementar em um ser de trevas, nem sequer sua própria sombra: a característica dos corpos de luz na Terra transfigurada é precisamente a de não «fazer sombra», no pleroma é sempre «meio-dia».⁹⁶⁹

Corbin concorda com Jung⁹⁷⁰ que não se poderia incorrer em um reducionismo dualista, como muitos teólogos e estudiosos cometem, mas que isso, “[...] este é um dualismo que interpreta esta negatividade sem transação, sem reduzir o mal a uma *privatio boni*.⁹⁷¹ Reduzir o mal do mundo à ausência do bem seria diminuir o status cosmogônico da dualidade como algo substancial, e totalmente ilógico. O profeta não ignora nem subestima o mal, mas, meditando profundamente na luz de *Hurqalya* e no *Senhor da Luz*, busca transcender as aparências e o constante contraste terrenal: “[...] não se trata em absoluto de proclamar que os seres que nos rodeiam são ou «brancos» ou «negros», pois o estado em que vivemos é precisamente o de «mescla». Se trata de uma forma determinada de compreender essa «mescla» e de comportar-se em relação a ela”.⁹⁷²

⁹⁶⁹ (...) “*it conjoins one being of light with another being of light; but never can a being of light be complemented by a being of darkness, were it its own shadow: the property of bodies of light on the transfigured Earth is precisely not to “cast a shadow” and in the pleroma it is always “midday”.*” (Corbin, 1989, p.10)

⁹⁷⁰ Jung, 2013, p.131.

⁹⁷¹ Jung, 2013, p.29.

⁹⁷² (...) “*This view has nothing at all to do with professing that the beings who surround us are either “white” or “black”. The state in which we live is precisely one of “mixture.” What is in question is a certain way of understanding this “mixture” and a way of being toward it*” (...) (Corbin, 1989, p.6)

Há uma estrutura a qual poderíamos chamar de foto-cosmogônica, e de certa forma também cosmológica, de Suhrawardi, pois é fundamentada essencialmente na luz heurística de *Ohrmazd* e seu *pleroma* de luz que irradia aos profetas, sendo que esta deve ser compreendida a partir do neoplatonismo. O primeiro Arcanjo, *Lúcifer*, o portador da luz (*lux-ferus-heosphoros*), tem no zoroastrismo seu análogo a *Bahman* (*Vohu-Manah*). Ele, emanação da luz vitoriosa (*qahir*), surgido da Luz de Luzes (*Lumen de lumine*) participa de um *pleroma* de luzes inteligíveis, sem correspondência necessária com algum corpo material, habita o mundo de *Yabarut*. Dele, emana outra miríade de substâncias de luz, que, em parte, irão constituir a sua *teurgia* em relação a alguma espécie material, e, a outra, irá compor certas almas que irão participar de um corpo material, de forma perene ou transitória:

As primeiras são os Anjos-arquétipos ou Anjos das espécies, entre os quais podemos destacar os *Amahraspands* zoroástricos; Suhrawardi interpretará as ideias platônicas sob a ótica desta angelologia. As segundas são as Almas das Esferas (*Angeli caelestes*) e as almas humanas. O conjunto destas duas categorias constituem o mundo de *Malakut*, e a Terra de *Malakut* é a Terra celeste de *Hurqalya*.⁹⁷³

Ao analisar esta passagem mais atentamente, encontramos certas correspondências com a *Kabbalah* judaica, analisada por Scholem. Relativamente ao termo masdeísta *Malakut*, para um estudioso que frequentava os encontros em *Eranos*, não seria difícil perceber que há uma relação evidente com “*Malkhut-Reino, a Sephirah inferior*”⁹⁷⁴ Assim, a analogia com a *Kabbalah* fecunda essa temática, porque nos recorda a relação de *Malkhut* – a Terra, considerada como *Reino de Deus* – com

⁹⁷³ “The first are the archetype-Angels or Angels of species, among which the Zoroastrian *Amahraspands* are referred to by name: Suhrawardl interprets the Platonic Ideas on the plane of this angelology. The second are the Souls of the Spheres (*Angeli caelestes*) and human souls. These two categories together form the world of *Malakut*, and the Earth of *Malakut* is the celestial earth of *Hurqalya*.” (Corbin, 1989, p.55)

⁹⁷⁴ “*Malkhut-Kingship, the lowest Sephirah*” (Kaplan, 1985, p.129)

Shekinah, e sua relação é expressa na manifestação do divino no humano, do espiritual no terrenal, da mesma forma que a Terra Celeste de *Hurqalya*.

Como pretendemos tratar mais adiante, para Corbin, essa cosmologia iraniana deve ser compreendida fenomenalmente mediante o *imaginal*, a partir de seus símbolos terrenais. Se nos é permitido aqui o jogo de linguagem, esta relação é expressa na manifestação do transcendente no imanente, do *Senhor do pleroma de Luz* no *Imam oculto*. Tal como nos mistérios judaicos da *Schekinah*, e da questão do androgino, na Alquimia, tais símbolos se expressam em termos de um matrimônio sagrado, o *hieros gamos* do Rei e da Rainha, na união do Deus impronunciável de Israel (יהוה) ⁹⁷⁵ com *Sophia*. Ora, se tomarmos em conta a interpretação que Corbin faz do que chama de uma *gnosis* xiita, a partir do que tratamos em (4.1.4), acerca do *mysterium coniunctionis* de Jung, juntamente com a abordagem de Scholem acerca de uma *gnosis* judaica, não seriam estas, as mesmas motivações de *Schekinah-Sophia*, ou seja, como pertencentes a uma estrutura arquetípica, se não idêntica, como análoga e, somente comprehensível a partir da ideia de uma *gnosis*? Nossa tese é afirmativa a esta questão, uma vez que, ao adentrar cada vez mais no pensamento gnóstico em várias de suas vertentes, é possível identificar inúmeras analogias “cabalísticas”, “aiônicas” ou “arquetípicas” fundamentais destes elementos que a compõem, os quais tiveram impacto inegligenciável no pensamento destes autores como Jung, Corbin, Scholem, Quispel, Eliade etc.

⁹⁷⁵ Não iremos tratar aqui da problemática teológica que envolve a fonética do termo original hebraico. Entretanto, é importante lembrar que para os antigos judeus, por uma questão doutrinal mosaica, não se mencionava o nome de Deus, e quando na *Torah* aparecia o *Tetragrama*, eles pronunciavam *Adonai*, Senhor. De fato, no alfabeto hebraico não há vogais e as letras correspondem concomitantemente a números. Portanto, somente se sabe o som exato de cada letra quando aparecem os sinais vocálicos abaixo da letra. Por estes e outros motivos iremos manter o termo original transliterado, ou seja, somente iremos utilizar o tetragrama YHVH que simboliza as letras hebraicas originais: *Yod* - Y (י), *He* - H (ה), *Vaw* - V (ו), *He* - H (ה).

4.6.2 *Hadrat Fatima e Sophia Aeterna: O Arquétipo Eterno do Feminino?*

A partir da influência de Jung no Círculo de *Eranos*, o conceito de *arquétipo* se tornou a anunciação de um tema recorrente e articulador das discussões neste grupo: a busca de uma *gnosis* que reemerga do *inconsciente coletivo* em símbolos e imagens arquetípicas cuja estrutura gnosiológica⁹⁷⁶ é perfeitamente analogável e compreensível em suas variantes. Não é de se espantar que, pelo contato próximo de Jung e Corbin, a continuidade destes conceitos seja perceptível, mesmo que não possa ser considerada absoluta. Portanto, tratemos agora dessa figura enigmática no pensamento destes autores, o que Corbin nomeia de *Fatima-Sophia*. Este conceito chega a Corbin primeiramente por Jakob Böhme, o qual a comprehende como o “*Santo Elemento*, uma “corporeidade espiritual”, que é a morada, a *Presença Divina* em nosso mundo, a Sabedoria (*Sophia*): “Esta presença é a *Schekinah* dos cabalistas”.⁹⁷⁷ Como apresentamos anteriormente (4.5), acerca do desdobramento deste *arquétipo* na *Kabbalah* judaica, a menção de Corbin a este conceito judaico não pode ser tomada aleatoriamente, devido às contribuições de Scholem no Círculo de *Eranos*, bem como o caráter interdisciplinar de pesquisa deste grupo.

Além da influência inicial de Böhme, o conceito de *Sophia* provavelmente chega a Corbin a partir da influência de Jung em *Eranos*, mas aqui, em um contexto bibliográfico mais complexo. Em um conjunto de textos inéditos⁹⁷⁸ intitulado *Autour de Jung: Le bouddhisme et la Sophia*, Corbin realiza um panegírico à polêmica obra de Jung: *Antwort*

⁹⁷⁶ Nos utilizamos do termo “gnosiológica” para evitarmos a concepção “epistemológica” convencional das ciências e do conhecimento. Entenda-se, pois, que pelo termo em questão nos referimos, de uma só vez, com a questão do conhecimento em geral, mas também com sua raiz etimológica a qual nos debruçamos neste trabalho, a *gnosis*, seja mediante seus aspectos: cosmológico, soteriológico e escatológico.

⁹⁷⁷ “*This Presence is the Shekhina of the Kabbalists.*” (Corbin, 1989, xiii)

⁹⁷⁸ Este texto foi confiado pela própria ex-esposa do autor, Stella Corbin a Michel Cazenave o qual foi seu editor.

*auf Hiob*⁹⁷⁹, e é nessa obra que a *Sophia Aeterna* aparece como um conceito substancial. Identificada novamente com a própria *Sabedoria*, a anciã, mãe da Filosofia, avó da profecia, aparece, já em Jung, como um *arquétipo* primordial, “[...] à ideia da *Sophia* ou *Sapientia Dei*, um espírito (*Pneuma*) de natureza feminina, mais ou menos hipostasiado e preexistente à criação.”⁹⁸⁰ Esta *Sophia*, como bem observa Corbin, é o misterioso e misericordioso elemento que Jung encontra no *Livro de Jó* e que o permite reinterpretar à luz do dualismo gnóstico, nesse caso específico, mediante a *sizígia de YHVH*, o deus terrível do antigo testamento e *Sophia*.

Se consideramos que o *livro de Jó* foi escrito em um período que coincidiu com o que autores têm chamado de “pré-Gnosticismo”,⁹⁸¹ poderíamos inferir com o próprio Jung que, o *arquétipo* de *Sophia* é um tema ou conceito recorrente no velho testamento, cuja apologia mais famosa está nos *Provérbios de Salomão*. Há aqui, uma questão que possivelmente se impõe ao leitor: por que esse conceito impacta tanto os filósofos, nesse caso específico, o próprio Jung e Corbin? O que teria esse conceito de especial?

Para o filósofo francês, o conceito de *Sophia* não se resume a um tema isolado em um contexto religioso específico, como no caso do velho testamento, mas, contém em si elementos filosóficos eternos que constituem a psiquê humana, em termos junguianos, e consiste em um autêntico *arquétipo*. Era de se presumir que a ousada abordagem junguiana acerca do *livro de Jó* causaria polêmicas incontornáveis, pois a preocupação ali presente com o problema do mal apontam para um velho testamento de uma *Religião Sophiânea*:

⁹⁷⁹ Jung, 1967. A obra original se intitulava *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (1963). Infelizmente não tivemos acesso a esta fonte bibliográfica.

⁹⁸⁰ (...) “*L'idée de la Sophia ou sagesse divine (Sapientia Dei), un Esprit (Pneuma) de nature féminine, on peut dire une hypostase, coéternel, préexistant à la Crédation.*” (Corbin, 2014, p.115)

⁹⁸¹ Bianchi et al., 1970, p.xxvii.

Este velho Testamento só estaria completo uma vez reunido através de todos os pressentimentos dos homens, todos os testemunhos de uma *Religião* sofiânica eterna, porque a *Sophia* bíblica não é apenas o sintoma de uma influência grega. Jung sabe disso, e a referência à *Shakti* indiana é uma alusão a todo um conjunto (*gnosis*, maniqueísmo, alquimia etc.) próprios de estudos que têm revelado, aos poucos, o significado que irrompe hoje na « pessoa » de *Sophia*.⁹⁸²

Mais do que um simples nome ou um substantivo, para Corbin, *Sophia* parece se converter em um princípio ontológico e cosmogônico muito peculiar, uma vez que o autor, juntamente com vários pensadores de *Eranos*, se utiliza do termo gnóstico *pleroma* para a interpretação de uma cosmologia e uma *gnosis* iraniana. Assim, a partir da obra de Suhrawardi e seus discípulos podemos encontrar:

Uma metafísica narrativa que nos mostrará como a pessoa eterna de *Fatima-Sophia* constitui a sofiandade do *pleroma* dos Catorze Imaculados, e como, através da virtude cosmogônica deste *pleroma*, a sofiandade se converte em *Presença* em nosso mundo. Nossos autores cunharam um termo para expressá-lo: *fatimiyya*, termo abstrato que traduzido literalmente significa algo parecido a “fatimidade”, mas que ainda expressa mais diretamente o termo de “sofiandade”, desde que tenhamos reconhecido na pessoa eterna e mediadora da resplandecente Fatima, a qual, em outros lugares se denomina *Sophia*.⁹⁸³

Embora seja a opinião do autor desta tese que em muitas *Religiões*, ao longo dos séculos, tenha ocorrido de institucionalização ou mecanização ritualística do sagrado, sempre se considerou importante a figura mediadora do Sacerdote, do Rabino, do

⁹⁸² “Cet Ancien Testament ne serait complet qu'une fois réunis à travers tous les pressentiments des hommes, tous les témoignages d'une religion sophianique éternelle, car la *Sophia* biblique n'est pas seulement le symptôme d'une influence grecque. Jung le sait, et la référence à la *shakti* indienne est une allusion à tout un ensemble (*gnose*, manichéisme, alchimie, etc.) dont ses propres études ont progressivement dégagé la signification qui éclate aujourd'hui en la « personne » de *Sophia*.” (Corbin, 2014, p.116)

⁹⁸³ “A metaphysical narrative will show us in the course of this book, how the eternal person of *Fatima Sophia* constitutes the Sophianity of the *pleroma* of the Fourteen Immaculate Ones, and how by the cosmogonic virtue of this *pleroma*, the Sophianity becomes the *Presence* in our world. Our authors coined a term to express this: *fatimiyya*, an abstract noun which literally translated gives something like “*tatimianite*” but which the term *Sophianity* expresses more directly still once we have recognised in the eternal mediating person of *Fatima* the *Resplendent, Her who is elsewhere known as Sophia*.” (Corbin, 1989, p.xv)

Profeta ou do Guru. Portanto, é importante reconhecermos que, especificamente no islamismo, a figura dos profetas é sumamente importante, embora no *exoterismo* islâmico, ou seja, no islamismo popular, segundo Corbin, parece ter se perdido o sentido interno desse papel imanente do profeta e do *Imam* e sua respectiva *fatimidade*, que varia de acordo com o grau de instrução ou *conhecimento (gnosis)* do místico.

Na cosmologia *gnóstica* xiita, a “profetologia,” o estudo que envolve a sabedoria dos profetas, e sua relação com *Fatima-Sophia* está submetida a uma “imamologia” e a uma angelologia próprias, elementos que compõem a estrutura cosmológica masdeísta que tentamos abordar anteriormente. Se perguntamos a qualquer devoto muçulmano que não tenha se aprofundado nos estudos esotéricos do xiismo a cerca do significado de *Imam*, provavelmente dirá que se trata de um simples guia espiritual de uma comunidade muçulmana. Entretanto, na *mística* xiita se antepõe a figura do *Imam oculto*, “[...] rodeado por uma cavalaria mística, cuja *parousia* anunciará a consumação de nosso *Aion*.⁹⁸⁴ Análogo ao *Saoshyan*, o herói escatológico masdeísta, se encontra presente nos corações, mas invisível aos olhos da carne, exceto aos olhos espirituais ao “fogo da *imaginatio vera*.⁹⁸⁵

É importante recordarmos que nos contos de fadas e nos ensinamentos esotéricos de todas as grandes doutrinas místicas, religiosas ou filosóficas da antiguidade, como queiramos nomear, ao lado de um valente guerreiro há uma donzela, ao lado do sacerdote, uma sacerdotisa ou pitonisa, na relação entre *Zaratustra* e *Spenta Armaiti*, do mesmo modo, ao lado de um profeta xiita há a figura oculta de *Hadrat-Fatima*. Compreender os mistérios de *Fatima*, sem dúvida não é uma tarefa fácil, sobretudo para um fiel devoto do monoteísmo patriarcal. Entretanto, Corbin defende a ideia de que, até

⁹⁸⁴ (...) “surrounded by a mystical body of knights, whose *parousia* will herald the completion of our *Aeon*.” (Corbin, 1989, p.xxviii)

⁹⁸⁵ (...) “but the fire of that *imaginatio vera*.” (Corbin, 1989, p.xi)

mesmo no Islamismo xiita da antiguidade, havia o papel notável do aspecto feminino da divindade, enquanto representação arquetípica da sabedoria dos profetas, de modo que “[...] o nível de ser de *Fatima-Sophia* abrange a totalidade dos níveis de *conhecimento*, da *gnosis*, a tal ponto que o grau de preeminência respectiva dos profetas em termos de seu *conhecimento* de Deus está em função de seu *conhecimento* de *Hadrat Fatima*.⁹⁸⁶ Os mistérios de *Sophia*, muito além de se tratar de um objeto de crença, e, portanto, absolutamente subjetivo, no sentido negativo da palavra, para Corbin, se refere a uma *Teofania*, o complexo fenômeno que permite o *conhecimento* e a experimentação direta ou aparição da divindade à humanidade por meio da *gnosis*.

Se analisamos o termo utilizado por Corbin para se referir a este campo de experiências do *imaginal* a saber, teofania – conceito derivado do termo grego *θεοφάνεια* – logo vemos que é muito adequado, pois aponta para outros dois termos, a saber: Deus ou uma divindade (*theos*) que se manifesta ou se torna visível (*phaínen*). Ora, a que classe de experiência fenomenal estamos a nos referir? Que espécie de visão seria capaz de abarcar fenomenalmente um ente espiritual? Não seria esta questão que teria inquietado por vários anos o filósofo de Königsberg antes de publicar *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) e que o mesmo ao se utilizar do termo *Schwärmerei* em seu juízo filosófico do caso teria dado uma resposta agnóstica para esta questão?⁹⁸⁷

Segundo Corbin (1989), este fenômeno não encontra seu lugar no mundo físico tridimensional, senão em mundo intermediário entre o sensível e o inteligível “[...] que se designa como *Sophia*, «a Alma do mundo», e que, por sua vez, é o lugar *imaginal* desta

⁹⁸⁶ “Thus the degree of being of Fatima-Sophia recapitulates the whole of the degrees of knowledge, of gnosis, so very completely that the rank of the respective preeminence of the prophets in regard to their knowledge of God is measured by their knowledge of Hadrat Fatima.” (Corbin, 1989, p.65)

⁹⁸⁷ Henry Corbin parece ter uma interpretação do caso de Swedenborg totalmente divergente de Kant uma vez que afirma que “Emanuel Swedenborg (1688-1772) was truly, in his immense work, the prophet of the internal sense of the Bible and this spiritual sense has nothing to do with allegory.” (Corbin, 1999, p.38)

teofania. É ao mesmo tempo a mediadora necessária, *Deus revelatus*, entre a Divindade pura, eternamente oculta, fora do alcance, e o mundo do homem.”⁹⁸⁸ Desse modo, a atividade sacerdotal, nada mais seria que uma *Hierurgia* ou *Teurgia*, cujo protagonismo essencial está na figura mediadora de *Sophia*. Este fenômeno, entretanto, só pode ser testemunhado por uma faculdade capaz de perceber ou ver a realidade fenomenal no âmbito em que está naturalmente inserido: *o imaginal*.

4.6.3 O *Mundus Imaginalis* e a *gnosis* de Corbin

Depois de considerarmos sobre alguns elementos da visão cosmológica que compõem o que poderíamos chamar de uma *gnosis* iraniana, voltemos ao início de sua obra *Corpo Espiritual e Terra Celeste*, e vamos ao conceito ao redor do qual se articulam todos estes elementos. Henry Corbin, com efeito, apresenta um mapa do *imaginal*, como nos referimos no início deste trabalho, e menciona um certo continente perdido, uma dimensão de realidade que transcende os dados empíricos a que poderíamos chamar de mundo de *Hurqalya*, *alam al-mital*, termos os quais Corbin encontra seu correspondente no latim: *mundus imaginalis*: que “[...] nunca mais deve ser confundido com o imaginário.”⁹⁸⁹ O imaginário, muitas vezes terreno natural do poético, do simbólico, da ficção e até do irreal, teria de ser distinto de outra esfera de realidade a qual os místicos iranianos se moviam a fim de encontrar o seu conteúdo fenomenal.

Entretanto, como buscamos apresentar neste trabalho, Corbin, redescobre uma *gnosis* islâmica, cujas raízes se encontra no mazdeísmo persa, e nela encontra também uma hermenêutica do *imaginal* que pode ser rastreada pelo termo *tawil* “[...] que

⁹⁸⁸ (...) “what is denoted as *Sophia*, as the “Soul of the World,” is at the same time the *imaginal* locus and the organ of this Theophany. It is at once the necessary mediatrix, the *Deus revelatus*, between pure Divinity, for ever concealed, beyond our reach, and man's world.” (Corbin, 1989, xiv)

⁹⁸⁹ (...) “no more to be confused with imaginary” (Corbin, 1989, p.294)

etimologicamente significa devolver uma coisa a sua origem, ao seu *arquétipo*, a sua realidade verdadeira (*donor*).”⁹⁹⁰ Para o leitor corbiniano não familiarizado com o Círculo de *Eranos*, talvez esta passagem poderia parecer desprovida de importância, sem considerar a influência de Jung e sua abordagem arquetípica neste círculo de pensadores.⁹⁹¹

A expressão *mundus imaginalis* parece surgir como uma necessidade terminológica imprescindível para o autor, pois “[...] encabeça toda uma rede de conceitos de que se situam no nível exato do *Ser* e do *conhecer* que conota: percepção imaginativa, *conhecimento* imaginativo, consciência imaginativa”⁹⁹² A questão em Corbin que envolve uma distinção essencial entre o *imaginal* e o imaginário parece ser equivalente à distinção entre objetivo e subjetivo, embora o autor pareça partir de conceitos singulares de “realidade” e “objetividade”. Sua proposta é esboçar uma “fenomenologia da consciência masdeísta”⁹⁹³ e uma Angelologia, encontrar “[...] as figuras pessoais e *arquétipos* que constituem suas hierofanias,”⁹⁹⁴ e, sem considerar estes elementos cosmológicos que compõem o panteão masdeísta é impossível compreender tais conceitos desenvolvidos pelo autor francês.

Retomando alguns elementos cosmológicos iranianos, que buscamos abordar no início deste trabalho, a recusa claramente gnóstica de se reduzir a Terra e seus entes a uma concepção meramente causal, material, mecânica, mas, ao contrário, representá-la mediante a imagem de seu Anjo, não poderia pertencer ao âmbito de conceitos

⁹⁹⁰ (...) “which etymologically means “to Bring back”. the data to their origin, to their archetype, to their donor.” (Corbin, 1989, p.53)

⁹⁹¹ Como buscamos abordar anteriormente, mencionando ainda que de passagem, o caro conceito junguiano de *arquétipo*, embora utilizado ao longo deste trabalho, este conceito merecia uma atenção específica em um trabalho posterior, uma vez que, ao rastrear este conceito na história da filosofia, Jung menciona certas correntes gnósticas que certamente influenciaram sua concepção do mesmo.

⁹⁹² (...) “Commands the complete network of notions appropriate to the precise level of *Being* and *Knowledge* which it connotes: *imaginative perception*, *imaginative knowledge*, *imaginative consciousness*.” (Corbin, 1989, p. ix)

⁹⁹³ (...) “phenomenology of Mazdean consciousness” (Corbin, 1989, p. xxiii)

⁹⁹⁴ (...) “with the personal Figures and archetypes that are its hierophanies” (Corbin, 1989, p. xxiii)

intelectuais abstratos nem ao plano dos meros dados sensíveis, teria, pois, de haver um mundo ou dimensão cognoscitiva intermediária que pudesse ser acessível por alguma faculdade de *conhecimento*. Obviamente, não se trata de um *conhecimento* em termos epistêmicos atuais, mas da própria *gnosis*. Este mundo Corbin denomina *mundus imaginalis* e a faculdade responsável por sua apreensão é a imaginação ativa ou *imaginatio vera*. Cito Corbin:

Quanto à função do *mundus imaginalis* e das *formas imaginais*, esta é definida por sua situação mediana e mediadora entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Por um lado, imaterializa as Formas sensíveis e, por outro, “imagina” as Formas inteligíveis às quais dá figura e dimensão. O mundo *imaginal* corresponde, por um lado, às Formas sensíveis e, por outro, às Formas inteligíveis. Essa situação mediana é aquela que impõe ao poder imaginativo uma disciplina inconcebível, ali onde se degenerou a uma simples “fantasia”, que produz apenas o imaginário, o irreal, e é capaz de todos os excessos. Esta é também a diferença que Paracelso já entendia e apontava perfeitamente entre a *Imaginatio Vera* (a verdadeira Imaginação, a Imaginação em seu verdadeiro sentido) e a *Fantasia*.⁹⁹⁵

Em uma só citação encontramos a definição corbiniana do *mundus imaginalis* enquanto mundo intermediário, que contém em si, ao mesmo tempo, uma função passiva e ativa quanto ao *conhecimento*. Passiva no sentido da *teofania*, na medida em que se abre para a manifestação de tais fenômenos e que se constitui em si mesma como uma dimensão de realidade singular e ativa; no sentido em que a *imaginatio vera*, enquanto faculdade correspondente parece se constituir como aspecto determinante e objetivo no

⁹⁹⁵ “As for the function of the *mundus imaginalis* and the *Imaginal Forms*, it is defined by their median and mediating situation between the intellectual and sensible worlds. On the one hand it immaterialises the Sensible Forms, on the other it «*imaginallis*» the Intellectual Forms to which it gives shape and dimension. The *Imaginal* world creates symbols on the one hand from the Sensible Forms, on the other from the Intellectual Forms. It is this median situation which imposes on the imaginative faculty a discipline which would be unthinkable where it had been degraded into «*fantasy*», secreting only the imaginary, the unreal, and capable of every kind of extravagance. Here there is the same total difference already recognised and clearly remarked by Paracelsus between the *imaginatio vera* (*Imagination in the true sense*) and «*Phantasy*».” (Corbin, 1989, p. ix)

conhecimento. Isso nos faz recordar um estudioso gnóstico contemporâneo, *Samael Aun Weor*, que afirmava que “[...] Para o sábio imaginar é ver. A Imaginação é o translúcido da Alma.”⁹⁹⁶ Corbin, parece interpretar a natureza da imaginação de modo análogo, uma vez que esta

[...] consiste precisamente em realizar a transmutação dos dados sensíveis, sua resolução na pureza do mundo sutil, para convertê-los em símbolos sem decifrar e cuja “chave” é a chave da alma. Esta percepção através da Imaginação equivale a uma “desmaterialização”, pois transforma o dado físico imposto aos sentidos em um puro espelho, em uma transparência espiritual.⁹⁹⁷

Nesse caso, ele irá se referir ao *imaginal*, tal qual é o *mundus imaginalis* ou *alam al-mital*, como uma dimensão ontológica singular, que, devido sua natureza, para ser apreendida necessita de uma faculdade correspondente. Essa faculdade é a própria imaginação, que precisa ser treinada e, de certa forma, submetida a um rigor fenomenológico muito singular. Como buscamos apresentar anteriormente, a filosofia mística iraniana, tanto em sua vertente masdeísta antiga quanta a xiita, sua gnosiologia, bem como aquilo que poderíamos chamar de sua fenomenologia ou hermenêutica singulares, estão submetidas a uma escatologia, a uma cosmologia e uma angelologia fotogênicas, pois “[...] de um ponto de vista fenomenológico devemos considerá-la, por sua vez, como *Luz Celeste* que constitui, auréola e ilumina a alma, e como é a imagem primordial que a alma projeta de si mesma, e portanto o órgão através do qual se mostra a si mesma as coisas terrenas transfiguradas ou espera da transfiguração final.”⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ “Para el sabio imaginar es ver. La imaginación es el translúcido del alma.” (Weor, 1983, p.131)

⁹⁹⁷ “And the property of this Image will be precisely that of effecting the transmutation of sensory data, their resolution into the purity of the subtle world, in order to restore them as symbols to be deciphered, the «key» being imprinted in the soul itself. Such perception through the Imagination is therefore equivalent to a «dematerialization»; it changes the physical datum impressed upon the senses in a pure mirror, a spiritual transparency;” (...) (Corbin, 1989, p.11)

⁹⁹⁸ (...) “phenomenologically, we should understand it as being at the same time the Light which constitutes, haloes, and enlightens the soul, and the primordial Image of itself which the soul projects. Thus it is the organ by which the soul shows to itself earthly things transfigured, or awaiting the final Transfiguration.” (Corbin, 1989, p.29)

No dualismo gnóstico masdeísta estão contidos, ao mesmo tempo, aspectos cosmogônicos, cosmológicos, gnosiológicos e escatológicos. A luz criativa de *Hurqalya* que penetra os *Aions*, e assim os engendra, é a mesma luz que permite ver esse mundo intermediário entre o sensível e o inteligível e somente mediante essa luz ou esse fogo resplandecente da aurora da *Terra Celeste* é que poderá ocorrer a transfiguração final. Esse mundo só pode ser conhecido pela apreensão das formas imaginais, pela imaginação verdadeira, quando seus matizes ou notas harmônicas aparecem neste mundo.

Como se trata de uma dimensão de realidade que não pertence ao mundo material, esta faculdade de *conhecimento* não é corporal, não pertence a este corpo de carne e sangue, mas de um corpo sutil, ou, o que poderíamos chamar de *corpo imaginal* (*yism mitali*). É necessário um intelecto treinado, o que o autor chama de uma “hermenêutica” ou “fenomenologia” próprias, o *tawil*, como já expomos anteriormente. Este só é possível mediante uma faculdade de *conhecimento* especial (*gnosis*) que contém em si uma função ambígua: deve se pôr a serviço do sensível sem, contudo, reduzir o fenômeno a sua manifestação ou aparição terrenal. Para isso, se exigiria um intelecto capaz de interpretar corretamente tais símbolos terrenais.

Para o *profano* ou *exoterista*, o relato literal obtido a partir dos sentidos é mais importante que o sentido espiritual, o qual fica geralmente reduzido a uma simples alegoria ou metáfora. Entretanto para o *esoterista*, “[...] é ao contrário: o pretendido sentido literal não é em realidade mais que uma metáfora (*mayaz*). O sentido verdadeiro (*haqiqat*) é o acontecimento que oculta esta metáfora.”⁹⁹⁹ Entretanto, a compreensão do sentido por detrás dos fenômenos dados, a partir do *mundus imaginalis* jamais seria possível sem a ação de um *daimon*, de um *gênio* ou força luminosa intermediária,

⁹⁹⁹ “For the esoteric it is the opposite: the socalled literal sense is only a metaphor (*mayaz*). The true sense (*haqiqat*) is the event which this metaphor conceals.” (Corbin, 1989, p.xiii)

inspiradora e inspirada pelas formas imaginais, que “[...] nossos filósofos denominam *intellectus sanctus* (*Aql qudsi*, intelecto santo), iluminado pela inteligência agente (*Aql faal*) que é o *Anjo do Espírito Santo*. De modo contrário ao lúdico e inofensivo mundo do *imaginário*, neste mundo *imaginal* estamos diante de uma encruzilhada final, cujo cenário é nossa Terra, a escolha derradeira entre o Anjo e o Demônio, entre a pura luz espiritual vivificante de *Ohrmazd* e suas potências aeônicas e a estéril e mortal realidade material de *Ahriman* e suas *potências*. Ao adentrarmos na cosmologia gnóstica mazdeísta, conseguimos encontrar elementos de uma estrutura analogável com o islamismo xiita, com a *gnosis* judaica, e com o próprio *Gnosticismo* cristão. Ora, mas qual seria o sentido cosmológico e gnosiológico profundo da afirmação de Corbin, referindo-se a Hegel e Böhme,¹⁰⁰⁰ de que este mundo está ao contrário? Não seria uma premissa análoga à do pensamento gnóstico de que a própria realidade material é uma densificação ou materialização demiúrgica das emanações do pleroma, dos *Sephiroth* ou *Aions* e, portanto, talvez menos reais do que estes? Estaríamos preparados para inverter ou reconstruir nossa visão materialista do mundo a partir da problemática gnóstica?

Segundo Henry Corbin, se ainda continuarmos a pensar que o material tem mais realidade que o formal ou *imaginal*, a ignorar que é o plano espiritual e seus diversos níveis de manifestação que torna possível a existência das regiões ou dimensões inferiores, jamais iremos compreender a *Weltanschauung gnóstica*. Assim como no *Gnosticismo* encontramos diversos *Aions* ou “regiões de luz”, no mazdeísmo temos os *keshvars* e, por sua vez na *Kabbalah* judaica temos os *Sefiroth*, ou esferas da *Árvore da Vida*. Portanto, assim como é a “hermenêutica transcendental” do *tawil* é o que ocorre com “[...] os cabalistas, os verdadeiros acontecimentos são as relações eternas entre os

¹⁰⁰⁰ Corbin, 1989, p.xiii.

dez *Sefiroth*, ocultos sob os relatos dos acontecimentos externos que conta a Bíblia.”¹⁰⁰¹

Assim, podemos pensar com Scholem que a *Weltanschauung* “gnóstico-judaica” comporta a ideia de uma doutrina cosmológica e cosmogônica emanacionista e vertical, na qual a “realidade” de algo se dá mediante a manifestação gradual em outros planos de existência (*Sephiroth*).

Com o avanço das ciências naturais desenvolveram-se técnicas muito avançadas de exploração e mensuração dos fenômenos da natureza, mas, gradualmente, foi-se abandonando a imaginação e o abismo entre o sensível-empírico e o inteligível-abstrato tornou-se, cada vez mais intransponível, e sem a devida precaução filosófica, o *imaginal* poderia recair em um pueril imaginário e lúdico. Nesse sentido, Corbin buscou realizar a tarefa de devolver a imaginação seu papel gnosiológico ou gnóstico essencial: a captação fenomenal de uma vasta gama de elementos que jamais poderiam ser entendidos senão a partir de seu próprio mundo *imaginal*, e que jamais devem ser subestimados ou reduzidos a um sentido epistemológico estéril.

Neste sentido é importante destacar que o profeta Suhrawardi, depois de uma grande angústia diante do problema do *conhecimento*, tem a visão do *Imam* de Sabedoria o qual o exorta: “[...] o *conhecimento* que tens de ti mesmo é uma percepção direta de *si mesmo* por *si mesmo* ou você obteve de algo distinto?”¹⁰⁰² Esta experiência teofânica do filósofo no mundo de *Yabarsa*, o mundo *imaginal*, parece ter se desvanecido diante da inversão lógica, pois “[...] para o investigador, este caminho consiste em primeiro lugar em fazer perguntas sobre *si mesmo*, para depois se elevar ao *conhecimento* do que está acima dele.”¹⁰⁰³ Ora, se pensamos com Corbin que para cada

¹⁰⁰¹ (...) “the Kabbalists, true events are the eternal relations between the ten Sephiroth, concealed beneath the accounts of the exterior happenings related by the Bible.” (Corbin, 1989, p.xiii)

¹⁰⁰² (...) “Is the knowledge which you have of yourself a direct perception of yourself by yourself, or do you get it from something else?” (...) (Corbin, 1989, p.119)

¹⁰⁰³ “For the seeker, this way consists first of all in investigating his knowledge of himself, and then in raising himself to the knowledge of that which is above him.” (Corbin, 1989, p.119)

ente terreno existe uma contraparte celestial, se a imagem primordial das coisas só pode ser captada pela *imaginatio vera* dos alquimistas ou os *olhos de fogo* do profeta, a pergunta acerca da natureza do humano não deveria ser refeita sob a mesma perspectiva *imaginal*? Não estaríamos diante da necessidade de uma Antropologia fundada em uma *autognosis*?

A respeito disso, nossa tese é a de que, os principais autores de *Eranos* – três dos quais buscamos dar uma ênfase maior nesse trabalho – ao se defrontarem com o problema da *gnosis*, e sua contraparte histórica, o *Gnosticismo*, buscaram realizar uma reformulação da ideia de *conhecimento* do humano. Assim, o problema da gnosis é absorvido nas discussões deste grupo de modo a estimular o desenvolvimento de um *conhecimento* que dialoga com a visão profética, a sabedoria esotérica, a experiência mística e o pensamento gnóstico, assim como contém em si diversos elementos cosmológicos, soteriológicos, escatológicos sem perder o rigor, a crítica e a elegância filosófico-intelectual.

Segundo o pensador francês, os esforços empregados até agora para compreender a coesão profunda que há na angelologia e cosmologia masdeístas, bem como na relação com o que ele chama de *mistério sofiânico da Terra*¹⁰⁰⁴ não são suficientes, uma vez que esta sabedoria teria sido excluída de todos os cânones pela ortodoxia religiosa. Contudo, esta *sofianidade* ou *fatimidade* personificadas também na figura de *Spenta Armaiti* e das *Fravartis*, e seu modo de ser, podemos encontrar “[...] a partir do esboço de uma antropologia mística que traça uma interiorização, uma apropriação dos caracteres que condicionam o renascimento ao estado celeste.”¹⁰⁰⁵ Isto equivale dizer que a realização do *humano* só encontra seu significado último mediante

¹⁰⁰⁴ (...) “*Sophianic mystery of the Earth.*” (Corbin, 1989, p.15)

¹⁰⁰⁵ (...) “*from the rough sketch of a mystical anthropology that outlines the interiorization or appropriation of the attributes conditioning rebirth in the celestial state.*” (Corbin, 1989, p.39)

o contato filosófico-vivencial com este *arquétipo* primordial, cujo vislumbre só pode ser captado mediante a experiência visionária e teofânica, isto é, do *imaginal*. Afinal, a pergunta mesma acerca da realidade das diversas narrativas simbólicas, mitos, parábolas, que os antigos nos deixaram de legado, nos aponta para a necessidade de se compreender o que Corbin chama de uma “filosofia profética” ou “narrativa”, de uma “história ou geografia do *imaginal*.”

Corbin sem dúvida contribuiu para a ampliação do campo de estudos do *homo religiosus* no Círculo de *Eranos*, permitindo que a luz do Oriente preenchesse os recônditos da obscuridade intelectual que continua a se negar a ver também no Islã a sua beleza e a sua *gnosis*. Segundo Corbin, ao longo da História da Filosofia podemos contemplar uma *cavalaria espiritual* em luta pela “Alma do Mundo,” pela “transfiguração da Terra”,¹⁰⁰⁶ que os heróicos lutadores e seus opositores travaram e continuam a travar. Os que lutaram em favor da *Alma do Mundo*, ou de *Sophia*, tiveram que, muitas vezes, sacrificar aspectos materiais e profissionais, em prol de sua missão filosófica. Se essa analogia é tomada a sério, e a lista de pensadores, tanto protagonistas quanto antagonistas continuasse a se alargar na contemporaneidade, em qual lista seríamos inscritos? Não seria a Filosofia, segundo Corbin, muito longe de uma simples atividade intelectual, teórica e curricular, a atividade genuína que permite a própria *alma humana* se integrar com essa *Alma do Mundo: Sophia*?

Nessa “antropologia *imaginal*,” ao mesmo tempo filosófica e mística, o verdadeiro filósofo ou sábio é aquele que consegue ter esses *olhos de fogo*, contemplar a sarça ardente e, com isso, incorporar ao mesmo tempo a sabedoria filosófica mais elevada e a experiência mística visionária do profeta na noite do *Miray*. Contudo, essa *unio mystica* não seria possível sem a intermediação de *Sophia*, que é a expressão máxima da

¹⁰⁰⁶ (...) “Soul of the World” (...) “Transfiguration of the Earth” (Corbin, 1989, p.37)

sabedoria, do amor, da presença e morada da criação (*Shekinah*) ao mesmo tempo terrena e divinal.

Conclusão

Nosso trabalho teve como objetivo principal compreender o que poderíamos nomear como “o problema da *gnosis*”, na medida em que este nos parece se constituir um elemento essencial e decisivo na reformulação de uma nova abordagem ou *conhecimento* do humano no Círculo de *Eranos*, com base no diálogo entre alguns dos principais autores e das temáticas que se articulam neste contexto temático.

No primeiro capítulo buscamos apresentar uma introdução acerca do Círculo de *Eranos*, seu significado, sua organização institucional, seu apogeu e declínio, bem como o que poderíamos pensar como o seu legado para a posteridade. Como buscamos mostrar no segundo capítulo, o termo “crise” adequa-se ao contexto histórico da Europa na primeira metade do século XX, seja ele em vários sentidos: filosófico-científico, existencial, social e espiritual - a saber, de um profundo descontentamento civilizacional quanto à ideia de “progresso” e ao próprio destino do humano - situação agravada pela devastação das guerras, a depressão econômica e a ascensão dos totalitarismos (2.6), situação que prosseguiu na segunda metade, com a partição da Europa em blocos antagonistas. Ao lado de certos movimentos “antiprogressistas” ou “antimodernistas” se vê uma retomada no interesse de diálogo entre a “filosofia ocidental” e a “sabedoria oriental” (2.3), evidenciadas pelo surgimento de escolas filosóficas fundadas a partir de uma preocupação espiritual e integral do humano, bem como do resgate de uma tradição filosófica antiga, por exemplo, pela escola tradicionalista ou perenialista (2.4), o *Kosmikerkreis* e a *Schule der Weisheit* (2.5). Assim, ao mesmo tempo que se observa um contexto social e cultural favorável ao surgimento de um círculo de intelectuais com preocupações semelhantes e, portanto, uma certa continuidade, este grupo parece

romper com a tendência esoterista e até mesmo filosófico-política desta época. Apesar de apresentarem uma abordagem dinâmica e não unilateral a estas questões – que pareciam se apresentar como urgentes para o homem europeu deste período – este grupo apresentava um modo singular de dialogar tanto com o academicismo quanto com vertentes filosófico-espirituais.

No terceiro capítulo buscou-se problematizar a *gnosis* a partir da transição das abordagens da *Religionsgeschichtlicher Schule* para a *Religionswissenschaft* (3.1) de *Eranos* e como este conceito passa a ser tomado como um elemento fundamental na elaboração de um novo *conhecimento* do humano neste grupo. Assim, pudemos depreender que, ao mesmo tempo que se observa o ressurgimento, na contemporaneidade, do pensamento gnóstico, com a necessária distinção entre um aspecto histórico-factual do *Gnosticismo* e um aspecto filosófico mais amplo e complexo de *gnosis* (3.5), ocorre também, e de um modo muito generalizado, o surgimento do *agnosticismo* como um posicionamento filosófico (3.2). Desse modo, o *Gnosticismo*, compreendido inicialmente por Harnack (1888), em última instância, como uma simples secularização ou helenização do Cristianismo – ou em outros termos, como uma mistura contingente, um mero sincretismo¹⁰⁰⁷ – restrito, portanto, a esta vertente cultural e amplamente difundido nesses termos, passa a ser investigado em *Eranos* a partir de uma abordagem singular, que valoriza o simbólico e as capacidades criativas, interpretativas e até mesmo gnosiológicas da imaginação para melhor apreender a situação do humano, da sua natureza, condição e destino.

Com a descoberta dos *Manuscritos de Nag Hammadi* (3.3) e com o envolvimento direto de pesquisadores deste grupo no estudo desses, o tema da *gnosis* parece ganhar uma notabilidade ainda maior, evidenciada mediante a realização do *Colóquio de*

¹⁰⁰⁷ Veja-se o tópico 4.6.1, no qual apresentamos brevemente a crítica de Henry Corbin a tal concepção.

Messina (1966), um evento internacional que teve o *Gnosticismo* como tema ou problema central. A descoberta destes documentos se apresenta como uma “boa nova” para o *conhecimento* do humano, e o conteúdo destes parece ter estimulado consideravelmente as pesquisas bem como o “ânimo” de uma época de crises.

Ao mesmo tempo que estes pensadores estão atualizados, em primeira mão, acerca do problema da *gnosis*, uma vez que dois de seus participantes, Quispel e Puech participaram de modo pioneiro e ativo na tradução do primeiro códice dos *Manuscritos de Nag Hammadi*, e apesar de certos abusos no uso do termo “Gnosticismo,” a sua ênfase interpretativa não se restringe à determinação da origem histórico-factual deste fenômeno, senão, na intensa busca dos elementos essenciais, arquetípicos ou “aiônicos” contidos nessa *Weltanschauung* tão singular, que se manifestou e que, possivelmente, continua a se manifestar historicamente na contemporaneidade, seja sob seus aspectos cosmológicos, soteriológicos ou escatológicos.

No quarto e último capítulo, indicamos que os grandes pensadores de *Eranos* como Jung, Scholem, Corbin, Eliade, Quispel, Leeuw, Puech, mediante uma *atitude* histórico-comparativa, referenciada como “humanista” (4.1.2) e “fenomenológica” (4.3.1), buscaram exaustivamente a compreensão e a descrição dos elementos essenciais do *homo religiosus*, mediante um movimento de “remitologização” (4.2.1) – estudos que foram iluminados pelos documentos recém descobertos, nos casos específicos de Jung, Scholem, Corbin, Puech e Quispel – tendo a *gnosis* como um dos grandes temas articuladores. Não se tratava de uma abordagem intelectual distanciada e indiferente, mas, a partir da influência da fenomenologia das Religiões, proposta por Gerardus van der Leeuw, na qual se exigiria uma *participação* no fenômeno: na experiência direta do *numinoso*, conceito formulado por Rudolf Otto e desenvolvido pelos grandes autores de *Eranos*.

Ao mesmo tempo que estes pensadores como Jung, Corbin, Scholem, Eliade, Quispel etc., se envolveram com a reformulação de uma “História Comparada da Religião”, mediante uma *atitude* interdisciplinar, comparativa, humanística e “fenomenológica” no sentido de Van der Leeuw, que ficou conhecida como *Religionswissenschaft*, passam a buscar um *conhecimento* superlativo do humano, uma *gnosis*, que pudesse se apresentar como uma alternativa, seja diante do positivismo, do materialismo, do historicismo, do *agnosticismo*, e de toda visão reducionista do humano. Dessa forma, muitos destes pesquisadores se envolvem consideravelmente com os estudos do *Gnosticismo* e passam a se auto identificar com o “pensamento gnóstico,” na medida em que a ênfase na compreensão da essência da experiência religiosa não recai mais sobre a fé senão no conhecimento e a experiência do numinoso. Assim como os estudos da *gnosis* ressurgem na contemporaneidade e esse termo passa a ser associado a um posicionamento filosófico-religioso necessariamente oposto ao dogmatismo ou à simples “crença” – tendo-se como grande exemplo a resposta que Jung fornece ao ser questionado se “acreditava” em Deus¹⁰⁰⁸ – surge o agnosticismo como um “posicionamento filosófico” neutro ou “indiferente” diante destas questões. Considerando isso, os grandes autores de *Eranos*, quando passam a investigar as culturas ditas primitivas, buscam formular um conhecimento *sui generis* do humano e assumem uma abordagem filosófica em termos de uma *Weltanschauung gnóstica* (4.3.3), com vistas a combater o materialismo e o *agnosticismo* enquanto um indiferentismo filosófico.

Não se tratava de uma *gnosis* apresentada pretensiosamente, enquanto uma metafísica dogmática, de um *conhecimento* estritamente esotérico ou revelado exclusivamente pela experiência mística, isto é, uma experiência privada, mas, a partir

¹⁰⁰⁸ Veja-se: 4.4.3.

da retomada de uma tradição filosófica interdisciplinar, arquetípica (4.4), cabalística (4.5), *imaginal* (4.6), ou seja, que herda elementos filosóficos da alquimia, do *Gnosticismo*, da fenomenologia, do existencialismo etc., para compor um nova abordagem, que se apresentaria como uma alternativa filosófica diante de suas visões antagonistas ou “ameaças,” supracitadas, como o caso do materialismo científico, para os pensadores tradicionalistas e do *agnosticismo*, sendo este último retratado como uma “ameaça mental,” pontualmente em Henry Corbin.

Desse modo, nossa tese é a de que, aquilo que nomeamos como “o problema da *gnosis*” se constituiu como um grande elemento articulador das discussões filosóficas travadas no Círculo de *Eranos* em torno da questão do humano – sobretudo nas décadas de 30 a 70 – e que este só pode ser compreendido adequadamente a partir da distinção entre um sentido histórico-factual, do que ficou conhecido como *Gnosticismo* e filosófico-narrativo: da *gnosis*. O primeiro, como buscamos apresentar anteriormente, é entendido por estes autores como um movimento considerado herético e mais ativo no Século II. O segundo, correspondia a uma abordagem filosófica singular dos grandes autores de *Eranos* cujas múltiplas motivações – sejam estas mitológicas, antropológicas, psicológicas, cabalísticas – serviram de fundamentação para formulação de um novo conhecimento do humano. Assim, sobre a hipótese de Hakl (2014) de que “o clima espiritual particular de Eranos pelo qual cada um se sentia atraído ou afastado, até mesmo excluído”¹⁰⁰⁹, podemos afirmar que se deve à egrégora gnóstica do Círculo de *Eranos*.

A impressão que deixa a leitura de algumas das obras destes pensadores é a de, em alguns momentos, se estar lendo um mesmo autor, pela continuidade estrutural dos conceitos ali apresentados, ou, em outros momentos, a sensação de participação de um

¹⁰⁰⁹ [Veja-se: 2.2.] (...) “particular spiritual climate of *Eranos*, by which one felt either attracted or put off, even excluded.” (Hakl, 2014, p.3)

verdadeiro simpósio filosófico, um debate de vários amigos, que, embora possam discordar sobre alguns assuntos, estão sempre dispostos a dialogar e a estabelecer um momento de participação e contato com o outro – neste caso, temas nada frívolos – e que, parecem ter sempre a *gnosis* como um tema articulador e anunciador da busca de um novo *conhecimento* (*gnosis*) do humano, inspirado por um *daimon* ainda desconhecido.

Como buscamos apresentar ao longo desse trabalho, os principais pensadores deste grupo, ao mesmo tempo em que parecem ter muito bem em conta a problematicidade em torno do “fenômeno gnóstico”, desenvolveram teses gnósticas, na medida em que incentivavam a formulação de uma *Weltanschauung* – uma visão ou intuição de mundo enquanto uma hipótese a ser testada – bem como a busca de um *conhecimento* que pudesse salvar o homem de qualquer reducionismo epistemológico, mas que, ao mesmo tempo respeitasse seus limites cognoscitivos, a tradição filosófica e estivesse aberto ao diálogo com o pensamento contemporâneo. Diante do exposto, podemos ainda inferir que a amplitude do impacto acadêmico de suas pesquisas, sobretudo envolvendo o *homo religiosus*, ainda nos é desconhecido e que estas podem ter contribuído decisivamente e, talvez, ainda de modo não reconhecido, para os estudos que hoje são conhecidos como *Religiões Comparadas*. Assim, em outros termos, pretendemos defender que, ao mesmo tempo em que os autores de *Eranos* parecem estar muito bem atualizados acerca das dificuldades interpretativas do *Gnosticismo*, e do problema da *gnosis*, bem como de certos abusos no uso do primeiro – contudo, eles não estão profundamente preocupados com a origem histórico-factual deste fenômeno, senão na busca dos elementos filosófico-narrativos essenciais e arquetípicos contidos nessa *Weltanschauung* complexa.

Trata-se de uma visão filosófica análoga ao perenialismo – desde que se resguarde distinção fundamental entre ambas as escolas¹⁰¹⁰ – a saber, que, mediante um estudo histórico e comparativo das *Religiões* é possível encontrar um “*conhecimento* perene”; em termos junguianos, um conhecimento “aiônico” ou “arquetípico”, ou seja, um *conhecimento* essencial e decisivo, que não pode ser reduzido a certos padrões epistemológicos espaço-temporais, e que se poderia pensá-lo analogicamente como uma unidade “imanente-transcendente” ou “arquetípica” das *Religiões*. A *gnosis* reconhecida no seio deste grupo abrange múltiplos aspectos da situação antropológica – cosmológicos, pneumatológicos, soteriológicos e escatológicos – que comportam uma dimensão ética decisiva. Só a assunção destes aspectos possibilita redimir efetivamente o humano, desde que este esteja disposto a reconhecer que o “salvador” bem como o verdadeiro inimigo obscuro se encontram no interior do próprio humano e que, retomando a sabedoria dos antigos, é somente mediante a *autognosis* que este poderá *conhecer* o universo e os deuses.

Concluímos: este trabalho pretende, não o reconhecimento ou qualquer impacto nos estudos acadêmicos da *gnosis*, mas contribuir, minimamente que seja, para a reflexão e divulgação contemporânea de um tema que inspirou e animou a vida interior de muitas pessoas no passado; também para o reconhecimento de um círculo de pensadores de elevada qualidade intelectual cuja influência, ainda que discreta ou desapercebida, marcou o pensamento do século XX e para a posteridade, sobretudo em referência ao que hoje se conhece como *Religiões Comparadas*.¹⁰¹¹

¹⁰¹⁰ Veja-se: 2.4.

¹⁰¹¹ Veja-se o verbete “*Comparative Religion*” no *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095628649;jsessionid=F07AD13600831F0593DBE67CB359A815>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ¹⁰¹²

Abbagnano, Nicola. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.

Ameisenowa, S. (1949) *Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. (12), 21-45.

Eliade, M. (1965). Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft. *Antaios*, 9(5), pp??; reprinted in Eliade, M. (2000). Das Okkulte und die moderne Welt: Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte: Der Magische Flug: Aufsatzsammlung. Sinzheim: AAGW, 197-215; published in English as Eliade, M. (1965) Crisis and Renewal in History of Religions, *History of Religions* 5(1), 1–17.

Accart, X. (2005). *Guénon ou le renversement des clartés : Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française. (1920-1970)* Paris, France: Edidit.

Agamben, G. (2002). *Laperto: L'uomo e l'animale*. Torino, Italia: Bollati Boringhieri Editore.

Adorno & Horkheimer. (2002) *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, U.S.A: Stanford University Press.

Aland, B., Bultmann, R., Jüngel, E., Bianchi, U., Unnik, W.C., Armstrong, A.H., Robinson, J.M., McRae, G.W., Rudolph, K., Widengreen, G., Gasparro, G.S., Schenke, H-M., Pearson, B.A., Schmithals, W., Pagels, E.H., Wisse, F., Wilson, R.M., Ménard, J.E. Segelber, E., ... Quispel, G. (1978). *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen, Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht.

Araújo, A. & Bergmeyer, H. (2013). *Jung e o tempo de Eranos: Do sentido espiritual e pedagógico do Círculo de Eranos*. Retirado de:
https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/28048/1/educacao_94-112.pdf

Aristote. (1966). *De l'âme*. Paris, France: Les Belles Lettres.

Ash, M. G. (1995). *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967: Holism and the quest for objectivity*. New York, U.S.A: Cambridge University Press.

¹⁰¹² Os autores estudados tem uma vasta produção literário-científica; no entanto, apenas foram referenciadas nesta bibliografia as obras que foram utilizadas nesta tese.

Ashwin, P. (2006). *Changing higher education: The development of learning and teaching*. London, England: Routledge.

Ayres, L. (2004). *Nicæa and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. New York, U.S.A.: Oxford University Press.

Bailey, A. (1979). *The Unfinished Autobiography*. New York, U.S.A.: Lucis Trust.

Bambach, C.R. (1995) *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. New York, U.S.A: Cornell University Press.

Bazán, F.G. (2017). *La gnosis eterna: Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos III: Gnósticos Libertinos, Testimonios Hermético-Gnósticos, Alquímicos y Neoplatónicos*. Madrid, España: Editorial Trotta.

Benjamin, W & Scholem, G. (1989). *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem. (1932-1940)* New York, U.S.A: Schocken Books.

Benjamin, W. (1997). *Selected Writings Vol.I.(1913-1926)* London, England: Harvard University Press.

Benz, E. et al., (2016). *Color Symbolism: Six Excerpts from the Eranos Yearbook*. Washington, U.S.A: Spring Publication.

Bianchi, U. et al., (1970). *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina*, 13-18 aprile 1966, Leiden: Brill.

Bible, *Interlinear Greek-English New Testament (Bible) (with Hebrew and Syriac text in parallel)*. Retrieved from: <https://www.pdfdrive.com/interlinear-greek-english-new-testament-bible-with-hebrew-and-syriac-text-in-parallel-d158004043.html>

Blair, T. (2013). *The Hebrew-English Interlinear ESV Old Testament: Biblia Hebraica Stuttgartensia, English Standard Version*. Columbia, U.S.A: Crossway.

Borbély, S. (2007). *Gnostic Elements in Mircea Eliade's Thinking*. In: *Studia universitatis Babes-Bolyai, Philologia*, LII, 4.

Bousset, W. (1970). *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. New York, U.S.A: Abingdon Press.

Bousset, W. (2011). *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht.

Brentano, F. & Fechner, G.T. (2015). *Briefwechsel über Psychophysik (1874-1878)*. Berlin, Deutschland: De Gruyter.

Buber, M. (2016). *Eclipse of God: Studies in the relation between Religion and Philosophy*. Princeton, U.S.A.: Princeton University Press.

Bull, C.H. et al., (2012) *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi collection and other Ancient Literature: Ideas and Practices*. Leiden, Netherlands: Brill.

Bultmann, R. (1958). *Jesus Christ and Mythology*. New York, USA: Charles Scribner's Sons.

Burkitt, F. (1932). *Church and gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*. New York: Ams Press.

Cassirer, E. (1927). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Berlin: Springer Fachmedien Wiesbaden Gmbh.

Cassirer, E. (2010). *Philosophie der symbolischen Formen: Erster Teil: Die Sprache; Zweiter Teil: Das mythische Denken; Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Campbell, J. (1991) *The power of myth*. New York, U.S.A: Anchor Books.

Campbell, J. (2004) *The Hero with a Thousand Faces*. New York, U.S.A: Princeton University Press.

Comte, A. (1998) *Cours de philosophie positive*. Paris, France: Hermann.

Copenhaver, B.P. (2019). *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*. London, England: The Belknap Press.

Corbin, H. (1946). *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*. Tehran: Publications de la Société d'archéologie.

Corbin, H. et al., (1951). *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. With an introduction by Henry Corbin (English version).

Corbin, H. (1978). *Biographical Post-Scriptum to a Philosophical Interview*. Paris: Official website of the Association des Amis de Henry et Stella Corbin. Retrieved from: <https://www.amiscorbin.com/en/biography/biographical-post-scriptum-to-a-philosophical-interview/>

Corbin, H. (1989). *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Princeton: U.S.A: Princeton University Press.

Corbin, H. (1990). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton, U.S.A: Princeton University Press.

Corbin, H. (1999). *Swedenborg and esoteric Islam: two studies*. New York, U.S.A: Swedenborg Foundation.

Corbin, H. (2006). *Cuerpo espiritual y Tierra celeste: Del Irán masdeísta al Irán chiíta*. Madrid, España: Siruela.

Corbin, H. (2014). *Autour de Jung: Le bouddhisme et la Sophia*. Paris, France: Éditions Entrelacs.

Chacornac, P. (2000). *La Vie simple de René Guénon : Illustrations de Pierre Chaux*, Paris, Les Éditions Traditionnelles.

Chattpadhyaya, D. (1992). *Lokayata: Study in Ancient Indian Materialism*. New Delhi: People's Publishing House.

Clarke, J.J. (1993) *Em busca de Jung: Indagações Históricas e Filosóficas*. Rio de Janeiro, RJ: Ediouro.

Culianu, I.P. (2006). *Gnosticism și gîndire modernă: Hans Jonas*. Iași, României: Polirom.

Dilthey, W. (1894). *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Ausgabe XXVI, pp.? Retrieved from: <http://www.uwemortensen.de/Dilthey%20Ideen%20beschreibende%20zergliederndePsychologie.pdf>

Dilthey, W. (1990). *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Göttingen, Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dilthey, W. (2018). *A essência da Filosofia*. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Eliade, M. (1954). *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York, U.S.A: Harper Torchbooks.

Eliade, M. (1961). *History of Religions and a New Humanism*. History of Religions, 1(1), 1-8. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/1061968>

Eliade, M. & Kitagawa, J.M. (1965). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Retrieved from: <https://www.religion-online.org/book-chapter/the-supreme-being-phenomenological-structure-and-historical-development-by-raffaele-pettazzoni>

Eliade, M. & Kitagawa, J.M. (1986). *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: España: Paidos.

Eliade, M. (1965). *Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft*. Antaios, 9(5), pp??; reprinted in Eliade, M. (2000). *Das Okkulte und die moderne Welt: Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte: Der Magische Flug: Aufsatzsammlung*. Sinzheim: AAGW, 197-215; published in English as Eliade, M. (1965) *Crisis and Renewal in History of Religions*, History of Religions 5(1), 1-17.

Eliade, M. (1987). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York, USA: Harvest Book.

Eliade, M. (1989). *Journal II*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Eliade, M. (2016). *O sagrado e o profano: A Essência das Religiões*. Lisboa, Portugal: Relógio d'Água.

Ellenberger, H.F. (1994). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London, England: Fontana Press.

Eranos Yearbook. (1958). *Man and Time*. Papers from the *Eranos Yearbooks*. London, England: Routledge & Kegan Paul.

Falter, R. (2003). *Ludwig Klages: Lebensphilosophie als Zivilisationskritik*. München, Deutschland: Telesma.

Ferreira, A. & Silveira, L. *Do Círculo de Eranos à construção do simbólico em Carl Gustav Jung*. Psicologia USP. SciELO: Scientific Electronic Library Online. Retirado de: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642015000200259&script=sci_abstract&tlang=pt

Fitzgerald, M.O. (2010). *Frithjof Schuon: Messenger of the Perennial Philosophy*. Bloomington, U.S.A: World Wisdom.

Franz, M.L. (2017). *Alchemical Active Imagination*. Boulder, U.S.A.: Shambhala.

Freud, S. (2002). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham (1907-1925)*. Routledge.

Freud, S., Jung, C. G., & McGuire, W. (Ed.). (1974). *The Freud/Jung letters: The correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Princeton, U.S.A.: Princeton University Press.

Freud. S. (1982). *Traumdeutung*. Frankfurt, Deutschland: Fischer Taschenbuch Verlag.

- Gieseler, J. (1857). *A Text-book of Church History*. Harper & Brothers.
- Given, J. (2019). *Nag Hammadi at Eranos : Rediscovering Gnosticism among the Historians of Religions*. London: Bloomsbury Academic.
- Grosse, J. (2010). *Lebensphilosophie*. Stuttgart, Deutschland: Reclam Taschenbuch.
- Guénon, René. (1976). *Mélange*. Paris: Editions Gallimard.
- Guénon, R. (2013). *La Crise du monde moderne*. Paris: Editions Gallimard.
- Hakl, H. (2014). *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*. [English] *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century* / Hans Thomas Hakl ; translated by Christopher McIntosh with the collaboration of Hereward Tilton. – English, New York: Routledge.
- Hannah, B. (1981). *Encounters with the Soul: Active Imagination as Developed by C. G. Jung*. Boston, U.S.A.: Sigo Press.
- Hanegraaff, W. J. (2011) *Kabbalah and Gnosis Magazine: (1985-1999) Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*. Israel, Ben-Gurion: University of the Negev Press.
- Harnack, A. (1988). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, Deutschland: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr.
- Harnack, A. (1990). *Marcion: The Gospel of the Alien God*. Durham, U.S.A.: The Labyrinth Press.
- Harnack, A. (2010). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, Deutschland: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr.
- Hauer, J.W., Heim, K., Adam, K., (1937). *Germany's New Religion: The German Faith Movement*. New York, U.S.A: The Abingdon Press.
- Hesse, H. (2005). *Siddhartha*. San Diego, U.S.A: Icon Classics.
- Hoeller, S.A. (2009). *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*. Wheaton, U.S.A.: Quest Books.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. Haag, Netherlands. Martinus Nijhoff.

- Huxley, A. (1947). *The Perennial Philosophy*. London, England: Chatto & Windus.
- Jaeger, W. (1963) *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin, Deutschland: Gruyter & Co.
- Jonas, H. (1928). *Der Begriff der gnosis*. [Dissertação publicada posteriormente em dois volumes: *Gnosis und spätantiker Geist: Teil 1: Die mythologische gnosis*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934; *Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954]. Universität Marburg.
- Jonas, H. (1988). *Gnosis und Spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis (Erster Teil)*. Göttingen, Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jones, L. [Ed.] (2005). *Encyclopedia of religion*. New York, U.S.A: Thomson Gale.
- Joseph, A.B. (2004). *Sepher Yetzirah: The Book of Formation Attributed to Rabbi Akiba Ben Joseph*. Berwick, U.S.A.: Ibis Press.
- Joyce, J. (1939). *Finnegans Wake*. New York, U.S.A: Viking Press.
- Jung, C.G. (1902). *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*. Leipzig, Druck und Verlag von Oswald Mutze. Universität Zürich.
- Jung, C.G. (1943). *L'Homme à la découverte de son âme*. Paris, France: Petite Bibliothèque Payot.
- Jung, C.G. (1959). *Aion: Researches into the phenomenology of the Selbst*. New York, U.S.A.: Pantheon Books.
- Jung, C.G. (1962). *Psychologie und Religion*. Zürich, Switzerland: Rascher & Cie. AG, Verlag.
- Jung, C.G. (1969). *Über die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. In: *Gesammelte Werke Band 9.1*.
- Jung, C.G. (1967). *Antwort auf Hiob*. Zürich, Switzerland: Walter Verlag.
- Jung, C.G. (1975). *The Structure and Dynamics of the Psyche*. New York, U.S.A: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1976). *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a case of Schizophrenia*. New York, USA: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1977). *Mysterium Coniunctionis: An inquiry into the separation and synthesis of psychic opposites in Alchemy*. New York, U.S.A: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1978). *Civilization in Transition*. New York, U.S.A: Princeton University Press.

Jung, C.G. (1980). *The Archetypes and Collective Unconscious*. Princeton, U.S.A.: Princeton University Press.

Jung, C.G. (1983). *The Collected Works of Jung*. Princeton, U.S.A.: Princeton University Press.

Jung, C.G. (1983). *The Zofingia Lectures*. Princeton, USA: Princeton University Press.

Jung, C.G. (1988). *Studien über alchemistische Vorstellungen*. Olten, Switzerland: Walter Verlag.

Jung, C.G. (1989). *Memories, Dreams, Reflections*. New York, USA: Vintage Books.

Jung, C.G. (1990). *Aspectos do Drama Contemporâneo*. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Jung, C.G. (2002). *A Energia Psíquica*. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Jung, C.G. (2013). *Civilização em Transição*. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Jung, C.G. (2021). *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Stuttgart, Deutschland: Patmos Verlag.

Junginger, H. (2010). *Harmless or Dangerous? The Eranos Conferences in the 1930's from the Perspective of National Socialist Germany*. Archaeus, XIV, pp.41-55.
<https://www.academia.edu/15221003>

Kaplan, A. (1985). *Meditation and Kabbalah*. Boston, U.S.A.: Weiser Books.

Kapteyn, O.[ed.] (1945). *Studien für C.G. Jung - Zur Idee des Archetypischen - Zum 70. Geburtstag von C.G. Jung [Studien zum Probleme des Archetypischen - Festgabe für C.G. Jung zum siebzigsten Geburtstag 26. Juli 1945]*, Eranos-Jahrbuch XII/1945, Rhein-Verlag, Zürich.

Kant, I. (1912). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig, Deutschland: Der Philosophischen Bibliothek.

Kant, I. (1923). *Physische Geographie; Pädagogik*. Berlin, Deutschland: Walter de Gruuter & Co.

Kant, I. (1766). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Würzburg, Deutschland: Felix Meiner.

Kant, I. (1967). *Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg, Deutschland: Felix Meiner.

Keyserling, H.G. (1919). *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. München und Leipzig: Duncker & Humblot.

Khosroev, A. L. (1991). *Alexandrian Christianity according to texts from Nag Hammadi*. Moscow, Russia: Nauka.

Kippenberg, H. (2011). *Obituary: Prof. Dr. phil., Dr. theolog. Carsten Colpe*. Leiden, Netherlands: Brill.

Kirsch, T.B. (2000). *The Jungians: A comparative and historical perspective*. London, England: Routledge.

Kyber, M. (1931). *Neues Menschentum: Betrachtungen in zwölfter Stunde*. Leipzig, Deutschland: Hesse & Becker.

Lahe, J. (2012). *gnosis und Judentum: alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der gnosis* (Nag Hammadi and Manichaean studies, v. 75) Leiden: Brill.

Layton, B. (ed.) (1980). *The Rediscovery of Gnosticism*. vol. I, Leiden 1980, pp.118-132.

Lebovic, N. (2013) *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York, U.S.A: Palgrave Macmillan.

McGuire, W. (1982). *Bollingen: An Adventure Collecting the Past*. Princeton, U.S.A.: Princeton University Press.

Merkur, D. (1993). *Gnosis: an Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions* Albany: State University of New York Press.

Meyer, M. (2007) *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete in One Volume*. New York, U.S.A: Harper Collins Publishers.

Mirandola, P.D. (2014). *Discorso sulla dignità dell'uomo*. Roma, Itália: Ugo Guanda Editore.

Mohanty, J. N. (2011). *"Frontmatter": Edmund Husserl's Freiburg Years*. New Haven: Yale University Press.

Mouravieff, B. (2019) *Gnôsis, Étude et commentaires sur la tradition ésotérique de l'Orthodoxie orientale*. La Baconnière: La Colombe.

Muratori, C. (2016). *The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as interpreted by Hegel*. London, England: Springer.

Nasr, S. H. (2005). *The Essential Frithjof Schuon*. World Wisdom.

Neusner, J. (2001). *The reader's guide to the Talmud*. Leiden, Netherlands: Brill.

Nietzsche, F.W. (1984). *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*. Leipzig, Deutschland: Druck und Verlag.

Nietzsche, F.W. (1895). *Der Antichrist: Fluch auf das Christentum*. Leipzig, Deutschland, Hofenberg.

Odeberg, H. [Ed.] (1928). *III Enoch: The Hebrew Book of Enoch*. London, England: Cambridge University Press.

Oldmeadow, H. (2010). *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*. Bloomington, U.S.A: World Wisdom.

Oldmeadow, H. (2011). *Ex Oriente Lux: Eastern Religions, Western Writers. Literature & Aesthetics* 21 (1). 23-42. Retrieved from: <https://www.academia.edu/19857487>

Otto, R. (1979). *Das Heilige: Über das Irrationale und die Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, Deutschland: Verlag C.H. Beck.

Otto, R. (2007). *O sagrado: Os aspectos irrationais da noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Pagels, E. (1989). *The Gnostic Gospels*. New York, U.S.A.: Vintage Books.

Pele, A. (2012). *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo del Renacimiento*. Madrid: Editorial Dyckinson.

Piñero, A. [Ed.] (2009). *Todos los Evangelios: Traducción integra de las lenguas originales de todos los textos evangélicos conocidos*. Madrid, España: Edaf.

Preus, A. (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Toronto, U.S.A.: The Scarecrow Press.

Puech, H.C. (1982). *En torno a la gnosis: La gnosis y el tiempo y otros ensayos*. Madrid, España: Taurus.

Quispel, G. (1951). *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, Switzerland: Origo Verlag.

Quispel, G. (2008). *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*. Boston, USA: Brill.

Read, H. (1955). *Education through Art*. New York, USA: Pantheon Books.

Read, H. (2011). *Education for Peace*. London, U.K: Routledge & Kegan Paul.

Robinson, J.M. (2014). *The Nag Hammadi Story: From the Discovery to the Publication*. Boston, U.S.A: Brill.

Rohden, V. (2009). *Representações não-conscientes em Kant*. In: I Congresso Nacional de Filosofia da Unicentro – II Colóquio Kant da SKB-PR, ISSN 2175-3059, Guarapuava. Anais, 2009. CD-ROM. Retrieved from: <http://docplayer.com.br/15449451-I-congresso-nacional121>

Rudolph, K. (1987). *gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. New York, USA: Harper Collins Publishers.

Santos, M.F. (2001). *A Sabedoria das Leis Eternas*. São Paulo, SP: É Realizações.

Schmidt, C. [Ed.] (1978). *Pistis Sophia*. The Coptic Gnostic Library. Leiden, Netherlands: Brill.

Schmitz, O. (1923). *Psychoanalyse und Yoga*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.

Scholem, G.G. (1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*: The Jewish Theological Seminary of America, New York: Israel Goldstein Lectures.

Scholem, G.G. [Ed.] (1977). *Zohar: The Book of Splendor: Basic readings from the Kabbalah*. New York, USA: Schocken Books.

Scholem, G.G. (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, USA: Schocken Books.

Scholem, G.G. (2015). *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo, SP: Perspectiva.

Scholem, G.G. (2020). *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Berlin, Deutschland: Suhrkamp Verlag.

Schopenhauer, A. (1974). *Parerga and Paralipomena:Short Philosophical Essays* Norfolk: Oxford University Press.

Schopenhauer, A. (1977) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zurich, Schweiz: Diogenes Verlag.

Schuon, F. (1948). *De l'unité transcendance des Religions*. Paris, France: Éditions Gallimard.

Schuon, F. (1953). *The Transcendent Unity of Religions*. London, England: Latimer Trend & Plymouth.

Schuon, F. (1979). *De l'Unité Transcendance des Religions: Nouvelle Édition revue et Argumentée*. Paris: Éditions du Seuil.

Schuon, F. (1957). *Sentiers de gnose*, Paris: La Colombe.

Sefaria. *Sefaria: A Living Library of Jewish Texts Online*. Retrieved from: <https://www.sefaria.org>

Shamdasani, S. (1998). *Cult Fictions: C.G.Jung and the founding of analytical psychology*. London, England: Routledge.

Shamdasani, S. (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. New York, U.S.A: Cambridge University Press.

Smith, W. (1867). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. London, England: Earinus-Nyx.

Troeltsch, E. (1911). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München und Berlin: Oldenbourg.

Tröger, K.W. (1971). *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin: Akademie Verlag, 1971.

Unesco. (1945). Constitution of the *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. London. Retrieved from: <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/constitution>

United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. Retrieved from: <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/english>

Voegelin, E. (2000). *Modernity without Restraint: The Political Religions; The new Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*. London, England: University of Missouri Press.

Wasserstrom, S. M. (1999). *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. New Jersey: Princeton University Press.

Weil, P. (1976). *Esfinge: Estrutura e Mistério do homem*. Itatiaia: Vozes.

Weor, S.A. (1985). *La Revolución de la Dialética*. Guadalajara, México: Ediciones Pleroma.

Wilhelm, R., & Jung, C.G. (1994). *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. München, Deutschland: Diederichs Gelbe Reihe.

Williams, M. A. (1996). *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious category*. Princeton, U.S.A: Princeton University Press.

ANEXO I

Lista de conferencistas e conferências ¹⁰¹³

Adami, Valerio

“Che dire del disegno?”, 71/2012, 143–161

Afanassiev, Valery

“La mesure de la terre”, 74/2017-2018, 383–412

Aglioti, Salvatore Maria

“Spirito fatto carne. Corpo, cervello e trascendenza”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 847–859

Aizenstat, Stephen

“Fragility of the World’s Dream”, 70/2009–2010–2011, 178–194

“The Dangers and Opportunity of Cyberspace: A New Vision of Global Dreaming”, 71/2012, 218–235

“The Pacifica Story: Money as Psychic Libido”, 72/2013–2014, 244–268

“The Fate of the Dream in the Future of a Cyber World”, 74/2017-2018, 158–178

Allberry, Charles Robert Cecil Augustine

“Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus”, 7/1939, 113–149

Aprile, Gianni

“Crisi finanziarie e mistificazione dell’esperienza”, 72/2013–2014, 195–243

¹⁰¹³ Fizemos referência idêntica à fonte original, na qual consta os volumes das publicações bem como as páginas das referidas conferências. Veja no website oficial da Fundação Eranos: <http://www.eranosfoundation.org/page.php?page=11&pagename=lecturers>

Armstrong, Arthur Hilary

“The Divine Enhancement of Earthly Beauties: The Hellenic and Platonic Tradition”, 53/1984, 49–81

“The Hidden and the Open in Hellenic Thought”, 54/1985, 81–117

“Platonic Mirrors”, 55/1986, 147–181

“Itineraries in Late Antiquity”, 56/1987, 105–131

Baeck, Leo

“Individuum ineffabile”, 15/1947, 385–436

Bänziger, Hans Conrad

“Der Glaube als archetypische Haltung. Versuch einer Amplifikation”, 18/1950, 377–412

Baracchi, Claudia

“Il grande prigioniero. Libertà, limite e i confini della psyche”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 821–842

Baum, Julius

“Die symbolischen Darstellungen der Eucharistie”, 11/1944, 327–346

“Darstellungen aus der germanischen Götter- und Heldensage in der nordischen Kunst”, 17/1949, 335–358

Baynes, Charlotte

“Der Erlösungsgedanke der christlichen Gnosis (Originaltexte und Kommentare)”, 5/1937, 155–209

Beck, Guy

“Ragas of Love: Devotional Music in the Hindu Tradition”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 577–595

Beirnaert, Louis

“La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien”, 17/1949, 255–286

“Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes”, 19/1950, 41–63

Benini, Arnaldo

“Il tempo a priori nel cervello”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 569–584

Benz, Ernst

“Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche”, 22/1953, 365–432

“Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling”, 23/1954, 305–365

“Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Boehme und seiner Schule)”, 24/1955, 133–197

“Creator Spiritus. Die Geistlehre des Joachim von Fiore”, 25/1956, 285–355

“Der Friedensgedanke in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum in Asien”, 27/1958, 359–404

“Der dreifache Aspekt des Übermenschen”, 28/1959, 109–192

“Vision und Führung in der christlichen Mystik”, 31/1962, 117–169

“Der Mensch als *Imago Dei*”, 38/1969, 297–330

“Die schöpferische Bedeutung des Wortes bei Jacob Boehme”, 39/1970, 1–40

“Die ewige Jugend in der christlichen Mystik von Meister Eckhart bis Schleiermacher”, 40/1971, 1–50

“Die Farbe im Erlebnisbereich der christlichen Vision”, 41/1972, 265–326

“Die Signatur der Dinge. Aussen und Innen in der mystischen Kosmologie, in Schriftauslegung und Physiognomik”, 42/1973, 517–580

“Norm und Heiliger Geist in der Geschichte des Christentums”, 43/1974, 137–182

“Der kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung”, 44/1975, 15–60

“„Mancherlei Gaben, ein Geist“: Zur Wiedererkennung der Charismata”, 45/1976, 315–361

“Zeit, Endzeit, Ewigkeit”, 47/1978, 1–39

Beretta, Simona

“Love and Generation: A Powerful Metaphor for Understanding Economic, Social and Political Innovation”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 475–499

Berlucchi, Giovanni

“Cervello, mente e corpo”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 834–846

Bernardini, Riccardo

“Amor carnalis, amor spiritualis. Notes on Jung’s Treatment of Love from an Eranos Seminar on Opicus de Canistris”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 339–371

“Jung nel giardino di Eranos: il paesaggio dell’analisi”, Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 729–736

“I Tipi psicologici fra tradizione, controversie e modernità”, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 1093–1117

Bernoulli, Rudolf

“Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen. I. Allgemeines - II. Die Zahlensymbolik des Tarotsystems”, 2/1934, 369–415

“Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen”, 3/1935, 231–287

Bettini, Maurizio

“Il ‘mito’ tra autorità e discredito. Vicende di una parola dall’antichità alla modernità”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 917–938

Bichler, Lorenz

“Coming to Terms with the Past in China”, 66/1997, 69–82

“From Shamans to Chroniclers: Remembering the Chinese Revolution”, 67/1998, 17–37

Bishop, Paul

“Nietzsche and Klages on the Architecture of the Mind: Making Space for the Soul”, 74/2017–2018, 258–326

Boff, Leonardo

“La psicologia analitica di C.G. Jung come risposta alla crisi ecologica attuale”, 72/2013–2014, 396–412

Bonardel, Françoise

“Le souci thérapeutique contemporain : voie de guérison ou maladie du siècle ?”, 72/2013–2014, 435–477

“Conjonction des opposés, non-dualité ou catharsis tragique : trois visions du mal et de son intégration par la psyché”, 73/2015–2016, 161–209

Bonazzi, Matteo

“Oggetto e ideale nell’orizzonte del legame contemporaneo”, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 1067–1078

Bonola, Gianfranco

“Senza inizio e senza fine. Tempo, spazio ed esseri nella concezione buddhista”, 73/2015–2016, 563–601

“La muta del serpente. Il buddhismo, l’ineluttabile e la terapia”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 697–723

“Il riaccendersi della fiamma. La dottrina buddhista della rinascita nel suo impianto classico ed alcune successive metamorfosi”, 75/2019–2020–2021, 384–447

Bonvecchio, Claudio

“The Perfect Kingdom”, 65/1996, 13–41

“Royal and Celestial Planimetry—Authority’s Sacred Space”, 66/1997, 141–159

“Attending and Articulating—The Oracle and the Unconscious”, 68/1999, 47–72

“Perché il mondo è fragile?”, 70/2009–2010–2011, 34–70

“Carl Gustav Jung non solo analista”, Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 693–699

“La sfida della soglia”, 71/2012, 41–78

“Il denaro e il demonio”, 72/2013–2014, 98–128

Bosnak, Robert

“Probing the Deep: On Dream Incubation”, 67/1998, 39–49

Brence, Joel

“Divination and its Myth in our Culture”, 66/1997, 49–68

Brun, Jean

“La loi du jour et la passion de la nuit”, 44/1975, 199–230

“Sisyphe, enfant de Prométhée”, 46/1977, 97–120

“Les murs et les félures du temps”, 47/1978, 239–268

- “Le chant du mythe”, 48/1979, 35–59
- “Déchirement et existence”, 49/1980, 295–321
- “Le sommet et l’abîme”, 50/1981, 51–78
- “Les filigranes de l’histoire”, 51/1982, 157–188
- “L’aura des choses et des êtres”, 52/1983, 55–85
- “Visage et défigurations de la Beauté”, 53/1984, 241–272
- “Les souterrains du temps”, 54/1985, 47–79
- “Reflets et réflexions”, 55/1986, 57–83
- “Croisée des chemins et carrefours de routes”, 56/1987, 45–67
- “Le monde des résonances”, 57/1988, 49–74

Buber, Martin

“Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum. I. Die sinnbildliche Existenz in der Welt der Prophetie - II. Die sakramentale Existenz in der Welt des Chassidismus”, 2/1934, 339–367 [rpt. as Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum, Eranos Excerpta 3, Aragno*Eranos, Ascona 2021; transl. into English/Italian as Symbolic and Sacramental Existence in Judaism / Esistenza simbolica e sacramentale nell’Ebraismo, ed. Gianfranco Bonola, preface by Fabio Merlini & Riccardo Bernardini, Eranos Classics 3, Aragno*Eranos, Ascona 2023]

Buonaiuti, Ernesto

- “Meditation und Kontemplation in der römisch-katholischen Kirche”, 1/1933, 327–348
- “Symbole und Riten im religiösen Leben einiger Orden”, 2/1934, 305–337
- “I. Die gnostische Initiation und die christliche Antike - II. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola”, 3/1935, 289–322
- “Die Erlösung in den orphischen Mysterien”, 4/1936, 165–181
- “Die Ecclesia Spiritualis. I. Die iranischen, griechischen und biblischen Vorläufer der Ecclesia Spiritualis - II. Die Ecclesia Spiritualis durch die Jahrhunderte - III. Die christliche Mystik als Ecclesia Spiritualis”, 5/1937, 293–353
- “Maria Immaculata: I. Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu - II. Die Heilige Maria Immaculata in der christlichen Überlieferung (mit 4 Illustrationen)”, 6/1938, 325–402
- “Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Auferstehung im Urchristentum”, 7/1939, 291–320 [rpt. as Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Auferstehung im Urchristentum, Eranos Excerpta 2, Aragno*Eranos, Ascona 2021; transl. into English/Italian as Palingenesis, Immortality, and Resurrection in Primitive Christianity / Palingenesi, immortalità e resurrezione nel Cristianesimo primitivo, ed. Adriano Fabris, preface by Fabio Merlini & Riccardo Bernardini, Eranos Classics 2, Aragno*Eranos, Ascona 2020]

“Christus und Paulus”, 8/1940–1941, 257–294

“Christologie und Ecclesiologie bei Sankt Paulus (Die Lehre von Christus und der Kirche bei Sankt Paulus)”, 8/1940–1941, 295–335

Burkert, Walter

“Götterspiel und Götterburleske in altorientalischen und griechischen Mythen”, 51/1982, 335–367

Buytendijk, Frederik Jakobus Johannes

“Zur Phänomenologie der Begegnung”, 19/1950, 431–486

Cambiano, Giuseppe

“Individuo e comunità in Platone e Aristotele”, 75/2019–2020–2021, 595–627

Cammerloher, Carl Moritz von

“Die Stellung der Kunst im psychologischen Weltbild unserer Zeit (Ein Beitrag zur Funktionenlehre)”, 2/1934, 449–486

Campbell, Joseph

“The Symbol without Meaning”, 26/1957, 415–475

“Renewal Myths and Rites of the Primitive Hunters and Planters”, 28/1959, 407–457

Carolis, Massimo De

“Le tecnoscienze e la natura dello spirito”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 816–833

“Il tramonto del neoliberalismo e le passioni tristi”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 634–647

Casati, Roberto

“The Philosophy of Time-lapse Movies: Vision Makers and Perspectives on Time” [with Yasaei, Samaneh], Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 487–505

Cazzola, Roberto

“Lo sporco e il male: canalizzare flutti e flussi”, 73/2015–2016, 257–319

“Presenza degli assenti. Storia, memoria e narrazione come dialogo costante con i morti”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 648–696

Chabot, Pascal

“Face aux mutations, les liens subtils”, 75/2019–2020–2021, 573–594

Chang, Chung-yuan

“Tao and the Sympathy of All Things”, 24/1955, 407–432

“Creativity as Process in Taoism”, 25/1956, 391–415

“Self-Realization and the Inner Process of Peace”, 27/1958, 405–423

Chittick, William

“The Pivotal Role of Love in Sufism”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 255–273

Cirlot, Victoria

“El cuidado de sí de la caballería en La Queste del Saint Graal a la luz de Pierre Hadot, Michel Foucault y Peter Sloterdijk”, 72/2013–2014, 535–578

Citroen, Paul

“Wir Maler heute und die Kunsttradition”, 37/1968, 133–160

Clerc, Hervé

“Les noms de l’absolu : un tour d’horizon”, 75/2019–2020–2021, 301–324

Collum, Vera Christina Chute

“Die schöpferische Mutter-Göttin der Völker keltischer Sprache, ihr Werkzeug, das mystische „Wort“, ihr Kult und ihre Kult-Symbole (mit 8 ganzseitigen Tafeln)”, 6/1938, 221–324

Conte, Pietro

„„Tatsächlichkeiten vs Taten des Geistes.“ Simbolo, mito e storia in Johann Jakob Bachofen”, Eranos–School Seminar, 73/2015–2016, 941–973

Corbin, Henry

- “Le récit d’initiation et l’hermétisme en Iran (Recherche angélogique)”, 17/1949, 121–187
- “Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân (Alchimie et Archétypes)”, 18/1950, 47–114
- “Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel”, 19/1950, 181–246
- “Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l’Ismaélisme”, 20/1951, 149–217
- “Terre céleste et corps de résurrection d’après quelques traditions Iraniennes (Mazdéisme, Ishrâq, Shaïkhisme)”, 22/1953, 97–194
- “Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne”, 23/1954, 141–249
- “Sympathie et théopathie chez les « Fidèles d’Amour » en Islam”, 24/1955, 199–301
- “Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabî”, 25/1956, 121–240
- “L’intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne (Şâ’inoddîn ‘Alî Torka Ispâhânî, ob. 830/1427 et ‘Alâoddawla Semnânî, ob. 736/1336)”, 26/1957, 57–187
- “Quiétude et inquiétude de l’âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (522/1128–606/1209)”, 27/1958, 51–194
- “L’Imâm caché et la rénovation de l’homme en théologie shî’ite”, 28/1959, 47–108
- “Pour une morphologie de la spiritualité shî’ite”, 29/1960, 57–107
- “Le combat spirituel du Shî’isme”, 30/1961, 69–125
- “I. Eranos : à la mémoire de C.G. Jung et Olga Fröbe – II. Eranos: Freiheit und Spontaneität”, 31/1962, 9–15
- “De la philosophie prophétique en Islam shî’ite”, 31/1962, 49–116
- “Au pays de l’Imâm caché”, 32/1963, 31–87
- “Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg – II. Gnose ismaélienne)”, 33/1964, 71–176
- “La Configuration du Temple de la Ka’ba comme secret de la vie spirituelle d’après l’œuvre de Qâzî Sa’îd Qommî (1103–1691)”, 34/1965, 79–166
- “De l’épopée héroïque à l’épopée mystique”, 35/1966, 177–239
- “Face de Dieu et face de l’homme”, 36/1967, 165–228
- “Le Récit du Nuage Blanc (Hadîth al-ghamâma). Commenté par Qâzî Sa’îd Qommî (1103/1691)”, 38/1969, 195–260
- “L’initiation ismaélienne ou l’ésotérisme et le Verbe”, 39/1970, 41–142
- “Juvénilité et chevalerie en Islam iranien”, 40/1971, 311–356
- “Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî’ite. D’après le « Livre du hyacinthe rouge » de Shaykh Mohîmmad Karîm-Khân Kermânî (ob. 1870)”, 41/1972, 109–176
- “La science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique (d’après l’œuvre de Haydar Âmolî, VIIIe/XIVe siècle)”, 42/1973, 79–162
- “L’Imago Templi face aux normes profanes”, 43/1974, 183–254

“Le paradoxe du monothéisme”, 45/1976, 69–133

Corti, Walter Robert

“Die Platonische Akademie im Wandel der Geschichte und als Aufgabe unserer Zeit”, 26/1957, 387–413

“Der Mensch als Organ Gottes. Studien zum dynamischen Pantheismus”, 28/1959, 377–405

D'Andrea, Dimitri

“Individualismo della singolarità e democrazia post-sovrania”, 75/2019–2020–2021, 535–572

Daniélou, Jean Guenolé Marie

“Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise”, 22/1953, 433–472

“La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne”, 23/1954, 389–418

“Les traditions secrètes des Apôtres”, 31/1962, 199–215

Danzel, Theodor-Wilhelm

“Zur Psychologie der altmexikanischen Symbolik (mit 12 Illustrationen)”, 5/1937, 211–239

D'Arcy, Martin Cyril

“The Power of Caritas and the Holy Spirit”, 21/1952, 285–324

Das, Nandita

“Identity and the Notion of the ‘Other’”, 69/2006–2007–2008, 366–374

Dauge, Yves Albert

“Circuits de la lumière : la transfiguration chez Virgile”, 52/1983, 113–156

Delfgaauw, Bernard

“Gregor von Nazianz: Antikes und christliches Denken”, 36/1967, 113–163

Dessauer, Friedrich

“Galilei, Newton und die Wendung des abendländischen Denkens”, 14/1946, 282–331

“Mensch und Kosmos”, 15/1947, 75–147

Dronke, Peter

“Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery”, 41/1972, 51–107

Durand, Gilbert

“Dualismes et dramatisation : régime antithétique et structures dramatiques de l’imaginaire”, 33/1964, 245–284

“Tâches de l’esprit et impératifs de l’être. Pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste”, 34/1965, 303–360

“La création artistique comme configuration dynamique des structures”, 35/1966, 57–98

“Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture. Approches pour une méthodologie des sciences de l’homme”, 36/1967, 269–300

“Structure et fonction récurrentes de la figure de Dieu ou la conversion herméneutique”, 37/1968, 449–522

“Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l’homme en Occident. Préface à une antihistoire de l’antiphilosophie”, 38/1969, 45–93

“Linguistique et métalangages”, 39/1970, 341–396

“Similitude hermétique et science de l’homme”, 42/1973, 427–516

“L’éthique du pluralisme et le problème de la cohérence”, 44/1975, 267–343

“La cité et les divisions du royaume. Vers une sociologie des profondeurs”, 45/1976, 165–219

“Temps humain et espaces transitionnels. Contribution à une mythanalyse de l’œuvre de Wagner”, 47/1978, 41–66

“La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne”, 49/1980, 35–79

“Le génie du lieu et les heures propices. Pour le double jubilé d’Eranos”, 51/1982, 243–277

“La beauté comme présence paraclétique : essai sur les résurgences d’un bassin sémantique”, 53/1984, 127–173

“Specula aestheticae. Facettes de la sensibilité et pluralité des reflets”, 55/1986, 265–302

“Philosophie du leitmotiv. De l’aesthetica au drame lyrique”, 57/1988, 125–144

Eisler, Robert

“Das Rätsel des Johannesevangeliums”, 3/1935, 323–511

Eliade, Mircea

“Psychologie et histoire des religions – A propos du symbolisme du « centre »”, 19/1950 247–282

“Le temps et l'éternité dans la pensée indienne”, 20/1951, 219–252

“Puissance et sacralité dans l'histoire des religions”, 21/1952, 11–44

“La Terre-Mère et les hiérogamies cosmique”, 22/1953, 57–95

“Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes”, 23/1954, 57–98

“La vertu créatrice du mythe”, 25/1956, 59–85

“Significations de la « lumière intérieure »”, 26/1957, 189–242

“La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité”, 27/1958, 195–236

“Dimensions religieuses du renouvellement cosmique”, 28/1959, 241–275

“Mythes et symboles de la corde”, 29/1960, 109–137

“Le Créateur et son « ombre »”, 30/1961, 211–239

“Paradis et utopie : géographie mythique et eschatologie”, 32/1963, 211–234

“Mythes de combat et du repos. Dyades et polarités”, 36/1967, 59–112

Engelhard, Michael

“L'infinito”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 282–299

Erhard, Werner

“A Breakthrough in Individual and Social Transformation”, 69/2006–2007–2008, 98–108

Erkelens, Herbert van

“Wolfgang Pauli and the Chinese Anima Figure”, 68/1999, 21–45

Esposito, Costantino

“Heidegger, l'ebraismo e il cristianesimo nei Quaderni neri”, Eranos–School Seminar, 73/2015–2016, 1034–1065

Fabris, Adriano

“Figure della fragilità nel pensiero contemporaneo”, 70/2009–2010–2011, 71–84

“Il Libro rosso di Jung come esperienza del pensiero”, Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 707–714

“On the Threshold of the Law. Paradoxes and Metaphors in Kafka’s Work”, 71/2012, 79–88

“Il denaro come forma simbolica”, 72/2013–2014, 83–97

“Die Ambiguität der Entscheidung in Heidegger. Zwischen Philosophie und Politik”, Eranos–School Seminar, 73/2015–2016, 1091–1104

“Spazio e relazione. Lo spazio umano nell’epoca dei legami perduti”, 74/2017–2018, 234–257

“Logica ed etica dell’eresia”, Eranos–School Seminar, 74/2017–2018, 587–596

“In memoriam Elena Pulcini (1950–2021)”, 75/2019–2020–2021, 531–534

Faivre, Antoine

“Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik”, 42/1973, 323–360

“Les normes et la sécularisation du cosmos”, 43/1974, 293–328

“From Preslapsarian Androgyny to Multipolar Constructs of ‘Love’ (Aspects of Christian Theosophy in German Naturphilosophie)”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 274–295

Fassler, Margot

“Love, Song, and Shape: Reflections of a Documentarian”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 596–606

Fellerer, Margarethe

[Portrait von C. G. Jung], 12/1945, 2

Ferrari, Franco

“I confini dell’anima nel pensiero antico”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 609–636

“Il dibattito antico intorno all’origine del male: Platone e la tradizione platonica”, 73/2015–2016, 42–89

“La condizione umana secondo il ‘mito’ della caverna di Platone”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 865–898

“Lo spazio e il tempo della filosofia in Platone (e in Aristotele)”, 74/2017–2018, 194–233

“Al di là dei nomi e del pensiero: Platone di fronte all’indicibile e all’ineffabile”, 75/2019–2020–2021, 37–83

Ferraris, Maurizio

“Derrimaître”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 267–278

Fierz, Markus

“Zur physikalischen Erkenntnis”, 16/1948, 433–460

Filippini-Ronconi, Pio

“Excerpts from Symbols and the Creative Imagination—Notes about the Metaphysics of Symbols”, 66/1997, 45–47

“The Fundamental Psychology of Shamanism in Asia and America (As seen through a Hindu Scholar’s Eyes)”, 67/1998, 11–15

Filoromo, Giovanni

“Le origini del male nei miti gnostici”, 73/2015–2016, 90–128

Fischer, Ernst Peter

“Images in Theories—Examples from the History of Science”, 68/1999, 87–100

Folador, Massimo

“From Responsibility to Freedom in Decision-Making”, Fetzer—at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 500–504

Franz, Marie-Louise von

“The Psychological Experience of Time”, 47/1978, 173–204

“Nike und die Gewässer der Styx”, 54/1985, 455–483

Fröbe-Kapteyn, Olga

- “Vorwort”, 1/1933, 5–6
- “Vorwort”, 2/1934, 5–8
- “Vorwort”, 3/1935, 3–7
- “Vorwort”, 4/1936, 5–9
- “Vorwort”, 5/1937, 5–8
- “Vorwort”, 6/1938, 5–7
- “Vorwort”, 7/1939, 5–7
- “Vorwort”, 8/1940–1941, 5–7
- “Vorwort”, 9/1942, 5–6
- “Vorwort”, 10/1943, 5–6
- “Vorwort”, 11/1944, 5–8
- “Vorwort”, 12/1945, 5–7
- “Vorwort”, 13/1945, 5–7
- “Vorwort”, 14/1946, 5–7
- “Vorwort”, 15/1947, 5–7
- “Vorwort”, 16/1948, 5–7
- “Vorwort”, 17/1949, 5–7
- “Vorwort”, 18/1950, 5–8
- “Vorwort”, 19/1950, 5–8
- “In memoriam Gerardus van der Leuuw”, 19/1950, 9–11
- “Vorwort”, 20/1951, 5–7
- “Vorwort”, 21/1952, 5–8
- “Vorwort”, 22/1953, 5–7
- “Vorwort”, 23/1954, 5–6
- “Vorwort”, 24/1955, 5–7
- “Vorwort”, 25/1956, 5–8
- “Vorwort”, 26/1957, 5–6
- “In memoriam Karl Reinhardt”, 26/1957, 7
- “In memoriam Erich Neumann”, 29/1960, 7–8

Gaay Fortman, Bastiaan De

- “Violence among Peoples in the Light of Human Frustration and Aggression”, 69/2006–2007–2008, 307–321

Gaay Fortman-van Bentum, Ina De

“Violence among Peoples in the Light of Human Frustration and Aggression—A Literary Perspective”, 69/2006–2007–2008, 322–327

Gallavotti, Barbara

“La libertà nella stretta della pandemia”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 843–867

Gantner, Joseph

„„L’Immagine del Cuor“. Die vorgestaltenden Formen der Phantasie und ihre Auswirkung in der Kunst”, 35/1966, 267–302

Garré, Roy

“Il viaggio intellettuale di Johann Jakob Bachofen (1815–1887) fra rivolgimenti e conferme”, Eranos–School Seminar, 73/2015–2016, 974–1033

Gerhardt, Kurt

“Der Mensch: Mannigfaltigkeit des Einzigartigen”, 45/1976, 281–314

Giegerich, Wolfgang

“Busse für Philemon: Vertiefung in das verdorbene Gast-Spiel der Götter”, 51/1982, 189–242

“Das Begräbnis der Seele in die technische Zivilisation”, 52/1983, 211–276

“Die Alchemie der Geschichte”, 54/1985, 325–395

“Das Bewusstsein, der zweite Schöpfer der Welt”, 55/1986, 183–239

“Die Syzygie. Über die Wirklichkeit der Welt und die Not der Psychologie”, 57/1988, 235–305

Gispen, Willem Hendrik

“Violence and Aggression in Nature: The Role of the Brain—A Short Note”, 69/2006–2007–2008, 375–394

Goodenough, Erwin Ramsdell

“The Evaluation of Symbols Recurrent in Time, as Illustrated in Judaism”, 20/1951, 285–319

Grof, Stanislav

“Roots of Human Violence—Psychospiritual Perspective on the Current Global Crisis”, 69/2006–2007–2008, 395–430

Groot, Rokus de

“Polyphonies of Love”, Fetzer—at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 607–624

Guindani, Mauro

“Di là dalla siepe: spazi leopardiani. Un tentativo di dialogo tra due lingue e due diverse percezioni della realtà poetica intorno a uno dei più grandi maestri della cultura italiana”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 279–281

Guiomar, Michel

“Le bourdonnement des mondes”, 44/1975, 345–377

Hadot, Pierre

“L’apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident”, 37/1968, 91–132

“La figure de Socrate”, 43/1974, 51–90

Hartfield, Ronnie

“Visual Echoes and Evocations: The Abiding Love of African American Artists for a Vanished Homeland”, Fetzer—at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 437–450

Hauer, Jakob Wilhelm

“Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indoarabischen Mystik. I. Geschichtlicher Überblick über die Entdeckung und Wesensbestimmung des Selbstes von der vedischen Zeit bis zum tantrischen Yoga - II. Symbole und Bilder des Selbstes - III. Der seinsdynamische Ursprung der Erfahrung und der Symbolwelt der Selbstes”, 2/1934, 35–96

Hayashi, Michiyoshi

“The Experience of the Unseen: From Image to Ethic”, 61/1992, 9–26
“The Paternal Principle and Economic Development”, 65/1996, 43–58

Heiler, Friedrich

“Die Kontemplation in der Christlichen Mystik. I. Die Geschichte der Kontemplation in der christlichen Frömmigkeit - II. Die Kontemplation in der christlichen Gemeinschaftsmystik - III. Die Kontemplation in der individuellen Hochmystik”, 1/1933, 245–326

“Die Madonna als religiöses Symbol”, 2/1934, 263–303

Heller, Erich

“Der Dichter im Zeitalter der Prosa”, 50/1981, 79–101

Hendrix, Pjotr

„„Garten“ und „Morgen“ als Ort und Zeit für das Mysterium Paschale in der Orthodoxen Kirche”, 32/1963, 147–171

Herrenschmidt, Clarisse

“L’argent comme monnaie, la monnaie comme signes d’écriture”, 72/2013–2014, 42–82

Heyer, Gustav-Richard

“Sinn und Bedeutung östlicher Weisheit für die abendländische Seelenführung”, 1/1933, 215–244

“Dürer’s Melancolia und ihre Symbolik”, 2/1934, 231–261

“Vom Umgang mit sich Selbst”, 3/1935, 135–178

“Die Große Mutter im Seelenleben des heutigen Menschen”, 6/1938, 445–491

Hillman, James

“On Psychological Creativity”, 35/1966, 349–409

“Senex and Puer: An Aspect of the Historical and Psychological Present”, 36/1967, 301–360

“The Language of Psychology and the Speech of the Soul”, 37/1968, 299–356

“First Adam, then Eve: Fantasies of Female Inferiority in Changing Consciousness”, 38/1969, 349–412

“Abandoning the Child”, 40/1971, 357–408

“The Dream and the Underworld”, 42/1973, 237–322

“On the Necessity of abnormal Psychology”, 43/1974, 91–136

“Pandämonium der Bilder: C. G. Jungs Beitrag zum ‚Erkenne dich Selbst‘”, 44/1975, 415–452

“Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique”, 45/1976, 221–279

“Psychotherapy’s Inferiority Complex”, 46/1977, 121–174

“The Thought of the Heart”, 48/1979, 133–182

“The Imagination of Air and the Collapse of Alchemy”, 50/1981, 273–333

“The Animal Kingdom in the Human Dream”, 51/1982, 279–334

“On Paranoia”, 54/1985, 269–324

“Oedipus Revisited”, 56/1987, 261–307

Hoffmann, Helmut

“Die Polaritätslehre des späten Buddhismus”, 36/1967, 361–378

Högger, Rudolf

“Sita and the Demon”, 66/1997, 161–178

“Mayamatam”, 68/1999, 119–147

Holton, Gerald

“Über die Hypothesen, welche der Naturwissenschaft zugrunde liegen”, 31/1962, 351–425

“Stil und Verwirklichung in der Physik. Weitere Beiträge zur Thematischen Analyse”, 33/1964, 319–363

“The Metaphor of Space-Time Events in Science”, 34/1965, 33–78

“The Roots of Complementarity”, 37/1968, 45–90

Hopper, Stanley Romaine

“Symbolic Reality and the Poet’s Task”, 34/1965, 167–218

Hornung, Erik

“Verfall und Regeneration der Schöpfung”, 46/1977, 411–449

- “Zeitliches Jenseits im alten Ägypten”, 47/1978, 269–307
- “Die Tragweite der Bilder: Altägyptische Bildaussagen”, 48/1979, 183–237
- “Von zweierlei Grenzen im alten Ägypten”, 49/1980, 393–427
- “Auf den Spuren der Sonne: Gang durch ein ägyptisches Königsgrab”, 50/1981, 431–475
- “Pharao ludens”, 51/1982, 479–516
- “Fisch und Vogel: Zur altägyptischen Sicht des Menschen”, 52/1983, 455–496
- „In Karnak war’s...“. Ägypten und die Dichter”, 53/1984, 371–409
- “Hieroglyphen: Die Welt im Spiegel der Zeichen”, 55/1986, 403–438
- “Maat - Gerechtigkeit für alle? Zur altägyptischen Ethik”, 56/1987, 385–427

Hough, Graham

- “W.B. Yeats, a Study in Poetic Integration”, 40/1971, 51–83
- “Nature and Spirit in Shakespeare’s Last Plays”, 42/1973, 43–77

Hulin, Michel

- “Corps de transmigration et corps de résurrection”, 52/1983, 347–388
- “Décadence et renouvellement : la doctrine des âges du monde dans l’Hindouisme”, 54/1985, 177–208
- “Interpénétration des consciences et entrelacement des destinées selon le Yoga-Vâsiṣṭha”, 57/1988, 171–200

Huyghe, René

- “Les thèmes-clefs et l’évolution de l’artiste : Vermeer, Rembrandt, Delacroix”, 40/1971, 159–200
- “La couleur et l’expression de la durée intérieure en Occident”, 41/1972, 217–263

Idel, Moshe

- “Eros: Paths of Unity and Polarity in Kabbalah”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 296–322

Ishii, Mikiko

- “The Three Witches in Macbeth”, 65/1996, 59–76

Izutsu, Toshihiko

- “The Absolute and the Perfect Man in Taoism”, 36/1967, 379–441
“The Structure of Selfhood in Zen Buddhism”, 38/1969, 95–150
“Sense and Nonsense in Zen Buddhism”, 39/1970, 183–215
“The Elimination of Color in Far Eastern Art and Philosophy”, 41/1972, 429–464
“The Interior and Exterior in Zen Buddhism”, 42/1973, 581–618
“The Temporal and A-Temporal Dimensions of Reality in Confucian Metaphysics”, 43/1974, 411–447
- 392
“Naive Realism and Confucian Philosophy”, 44/1975, 379–413
“The I Ching Mandala and Confucian Metaphysics”, 45/1976, 363–404
“The Field Structure of Time in Zen Buddhism”, 47/1978, 309–340
“Between Image and No-Image: Far Eastern Ways of Thinking”, 48/1979, 427–461
“The Nexus of Ontological Events: A Buddhism View of Reality”, 49/1980, 357–392
“Celestial Journey: Mythopoesis and Metaphysics”, 51/1982, 449–477

Jacobsohn, Helmuth

- “Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos”, 37/1968, 411–448
“Gestaltwandel der Götter und des Menschen im alten Ägypten”, 38/1969, 9–43
“Das göttliche Wort und der göttliche Stein im alten Ägypten”, 39/1970, 217–241

Jaffé, Aniela

- “Die schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung”, 40/1971, 85–122
“Synchronizität und Kausalität in der Parapsychologie”, 42/1973, 1–42
“C. G. Jungs Auffassung einer Individuation der Menschheit”, 43/1974, 329–366
“C.G. Jung und die Eranos-Tagungen: Zum 100. Geburtstag von C.G. Jung”, 44/1975, 1–14

James, Edwin Oliver

- “Myth and Ritual”, 17/1949, 79–120

Jensen, Adolf Ellegard

- “Die mythische Weltbetrachtung der alten Pflanzer-Völker”, 17/1949, 421–473

Johnson, Craig Hella

- “Music as Invitation”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 625–637

Jung, Carl Gustav

- “Zur Empirie des Individuationsprozesses (Hiezu fünf Bildtafeln)”, 1/1933, 201–214
- “Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten”, 2/1934, 179–229
- “Traumsymbole des Individuationsprozesses. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewußten”, 3/1935, 13–133
- “Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (Vier Vorträge)”, 4/1936, 13–111
- “Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos”, 5/1937, 15–54
- “Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus”, 6/1938, 403–443
- “Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt”, 7/1939, 399–447 [rpt. as Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt, Eranos Excerpta 1, Aragno*Eranos, Ascona 2021; transl. into English/Italian as Rebirth. Text and Notes of the Lecture held at Eranos in 1939 / Rinascere. Testo e appunti della conferenza tenuta a Eranos nel 1939, eds. Fabio Merlini & Riccardo Bernardini, Eranos Classics 1, Aragno*Eranos, Ascona 2020]
- “Zur Psychologie der Trinitätsidee”, 8/1940–1941, 31–64
- “Das Wandlungssymbol in der Messe. I. Einleitung - II. Die einzelnen Teile des Wandlungsritus - III. Eine antike Parallel zum Wandlungsmysterium - iv. Zur Psychologie der Messe”, 8/1940–1941, 67–155
- “Der Geist Mercurius (Übersicht über den Mercurius Begriff der Alchemie)”, 9/1942, 179–236
- “Zur Psychologie des Geistes”, 13/1945, 385–448
- “Der Geist der Psychologie”, 14/1946, 385–490
- “Über das Selbst”, 16/1948, 285–315
- “Über Synchronizität”, 20/1951, 271–284

Kaegi, Werner

- “Wandlung des Geistes in der Renaissance”, 14/1946, 228–281

Kaeser, Eduard

- “To See or Not to See—That Is Not the Question”, 68/1999, 101–117

Kalu, Ogbu Uke

- “Religion, Conflict, and the Roots of Violence”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 69/2006–2007–2008, 192–217
- “Tangled Roots in the Mangrove Forest—The Cultural Landscape of Political Violence in Africa”, 69/2006–2007–2008, 328–350

Kakar, Sudhir

“The Resurgence of Imagination”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 69/2006—2007—2008, 221—238

“Religious Violence—Hindus and Muslims in India”, 69/2006—2007—2008, 351—365

Karcher, Stephen L.

“Making Spirits Bright: Divination and the Demonic Image”, 61/1992, 27—43

“The Yi Ching and the Ethic of the Image—Reflections at the 1992 Eranos/Uehiro Round Table Session”, 61/1992, 97—101

Kasulis, Thomas P.

“From the Love of Wisdom to the Wisdom of Love: Re-envisioning Our Philosophical Foundations of Interrelationship”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 70/2009—2010—2011, 505—524

Kawai, Hayao

“Bodies in the Dream Diary of Myōe”, 52/1983, 431—453

“Beauty in Japanese Fairy-Tales”, 53/1984, 175—196

“The Hidden Gods in Japanese Mythology”, 54/1985, 397—426

“Interpenetration: Nature in Dreams of Medieval Japan”, 55/1986, 241—263

“Torikaebaya: Concordance or Coincidence?”, 57/1988, 307—334

Kayser, Hans

“Die Harmonie der Welt”, 27/1958, 425—451

Kerényi, Magda

“Vorbemerkungen”, Index 1/1933—25/1956, 7—12

“Vorbemerkungen”, Index 26/1957—30/1961, 7—8

Kerényi, Károly

“Mythologie und Gnosis”, 8/1940—1941, 157—229

“Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung”, 9/1942, 9—107

“Vater Helios”, 10/1943, 81–124

“Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien (Anhang: Castello di Tegna. Eine archäologische Parallel zu einem Heiligtum in der Gegend von Theben)”, 11/1944, 11–60 [rpt. as Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien (Anhang: Castello di Tegna. Eine archäologische Parallel zu einem Heiligtum in der Gegend von Theben), Eranos Excerpta 5, Aragno*Eranos, Ascona 2021; transl. into English/Italian as *Mysteries of the Cabeiri. Introduction to the Study of Ancient Mysteries* (Appendix: Castello di Tegna. An Archaeological Parallel to a Sanctuary in the Area of Thebes) / *Misteri dei Cabiri. Introduzione allo studio dei misteri antichi* (Appendice: Castello di Tegna. Un parallelo archeologico con un santuario nella zona di Tebe), ed. Natale Spineto, preface by Fabio Merlini & Riccardo Bernardini, Eranos Classics 5, Aragno*Eranos, Ascona 2023]

“Heros Iatros. Über Wandlungen und Symbole des ärztlichen Genius in Griechenland”, 12/1945, 33–54

“Apollon-Eiphanien”, 13/1945, 11–48

“Die Göttin Natur”, 14/1946, 39–86

“Urmensch und Mysterium”, 15/1947, 41–74

“Mensch und Maske”, 16/1948, 183–208

“Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik. Ein Rekonstruktionsversuch”, 17/1949, 53–78

“Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion”, 19/1950, 13–39

“Ursinn und Sinnwandel des Utopischen”, 32/1963, 9–29

King, Ursula

“The Emergence of a New Humanity—Spirituality, the Zest for Life, and the Power of Love”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 69/2006–2007–2008, 239–250

“The Inexhaustible Energies of the Fire of Love”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 372–387

Kirk, Geoffrey Stephen

“Old Age and Maturity in Ancient Greece”, 40/1971, 123–158

Klimkeit, Hans-Joachim

“Die Welt als Wirklichkeit und Gleichnis im Buddhismus Zentralasiens”, 53/1984, 83–126

Knoll, Max

“Wandlungen der Wissenschaft in unserer Zeit”, 20/1951, 387–436

“Quantenhafte Energiebegriffe in Physik und Psychologie”, 21/1952, 359–414

“Endogene Rhythmen und biologische Zeit”, 24/1955, 433–483

“Die Welt der inneren Lichterscheinungen”, 34/1965, 361–397

Koliusis, Nikolaus

“L’infinito”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 300–307

Koppers, Wilhelm

“Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie”, 11/1944, 215–275

Körner, Waltraut

“The Eternal Wanderer”, 66/1997, 83–97

Landolt, Hermann

“Sakralraum und mystischer Raum im Islam”, 44/1975, 231–265

“Stufen der Gotteserkenntnis und das Lob der Torheit bei Najm-e Râzî (ob. 654/1256)”, 46/1977, 175–204

Lang, Joseph Bernhard

“Paulinische und analytische Seelenführung”, 3/1935, 513–543

“Der Demiurg des Priesterkodex (Gen. I bis II, 4a) und seine Bedeutung für den Gnostizismus”, 9/1942, 237–288

Laszlo, Ervin

“From Logos to Holos—Some Universal Features of the Needed Transformation”, 69/2006–2007–2008, 158–170

Lauf, Detlef-Ingo

“Visionen zur Seelenführung im Tibetischen Totenbuch”, 48/1979, 277–324

“Quaternio und Mandala: Mythische Identität und transzendentale Schau”, 49/1980, 259–294

“Maitreyas Herabkunft und Stufenwege zum Licht”, 50/1981, 373–402

“Im Ursprung ist auch das Ungewordene Ereignis”, 54/1985, 119–176

Layard, John

“Der Mythos der Totenfahrt auf Malekula (mit 9 Illustrationen und einer Karte)”, 5/1937, 241–291

“The Incest Taboo and the Virgin Archetype”, 12/1945, 253–307

“The Making of Man in Malekula”, 16/1948, 209–283

“Identification with the Sacrificial Animal”, 24/1955, 341–406

“On Psychic Consciousness (mit mehreren Textzeichnungen)”, 28/1959, 277–344

Leeuw, Gerardus van der

“L’Homme et la civilisation. Ce que peut comprendre le terme : évolution de l’homme”, 16/1948, 141–182

“Urzeit und Endzeit”, 17/1949, 11–51

“Unsterblichkeit”, 18/1950, 183–206

Leisegang, Hans

“Das Mysterium der Schlange. Ein Beitrag zur Erforschung des griechischen Mysterienkultes und seines Fortlebens in der christlichen Welt (mit 14 Illustrationen)”, 7/1939, 151–250

“Der Gottmensch als Archetypus”, 18/1950, 9–45

Leoni, Federico

“Massa scopica e massa tattile, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 1079–1092

Lisciani-Petrini, Enrica

“Paura e potere”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 651–681

Livernois, Jay

“The Shadow of the Noble Savage—Headhunting and Ritual Cannibalism in Seventeenth Century New England”, 65/1996, 77–93

Longo, Giuseppe O.

“Anima artificiale?”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 782–815

“Esteriorità e interiorità nell’epoca del Post-umano”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 454–474

Löwith, Karl

“Die Dynamik der Geschichte und der Historismus”, 21/1952, 217–254

Màdera, Romano

“C. G. Jung: Forerunner of a Philosophy for the Soul”, Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 724–728

“Rinnovare lo spirito dell’utopia ripensando il dono della tradizione”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 799–805

Maffesoli, Michel

“La force de la faiblesse dionysiaque”, 70/2009–2010–2011, 85–93

Malinconico, Angelo

“Jung nel paese dei quanti” [with Tagliagambe, Silvano], Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 662–708

Mann, Ulrich

“Die Gegenwart des tragischen Mythos im christlichen Heilsgeschehen”, 48/1979, 373–425

“Geisthöhe und Seelentiefe: Die vertikale Achse der numinosen Bereiche”, 50/1981, 1–50

“Der Ernst des heiligen Spiels”, 51/1982, 9–58

“Ikone und Engel als Gestalten geistleiblicher Mittlerschaft”, 52/1983, 1–53

“Vom Überschuss des Seins im Schönen”, 53/1984, 1–47

“Verfallende Zeit und zersprühender Raum. Erwägungen zum religiösen und säkularisierten Zeit- und Raum-Verständnis”, 54/1985, 1–46

“Die göttliche Wegscheide: Abzweigung, Abweichung, Abirrung”, 56/1987, 1–44

“Zeit und Wunder”, 57/1988, 1–47

Mansfeld, Jaap

“The End of the World in Ancient Philosophy”, 74/2017–2018, 85–134

Mantziaras, Panos

“Prolegomena to the Architecture of Ecological Transition”, 74/2017–2018, 181–193

Marchianò-Zolla, Grazia Shōgen

“Beauty and Selfless Love at the Core of Shingon Teaching: A Mystic Interconnectedness”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 451–459

“Avere a cuore il mondo della vita in una prospettiva cognitiva sistematica”, 72/2013–2014, 579–605

“Dal bodhisattva al golem e oltre: percorsi del cammino umano a perdita d’occhio”, 74/2017–2018, 135–157

“I volti mutevoli dell’Assoluto: una storia infinita tessuta nella stoffa della mente umana”, 75/2019–2020–2021, 270–300

Marion, Jean-Luc

“Le bien commun : du politique à la communion”, 75/2019–2020–2021, 628–650

Markova, Dawna

“Unimagined Bridges: A Personal Perspective on Love as an Evocative Force for Social Change”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 525–547

Marramao, Giacomo

“Orienti e Occidenti. L’Europa tra sovranismi e sfide globali”, Eranos—School Seminar, 75/2019–2020–2021, 926–962

Massignon, Louis

“Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam. I. Die schiitischen Weihen und die salmanischen Texte - II. Gnostische Seiten im Sufismus”, 5/1937, 55–77

“Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam”, 6/1938, 161–173

“Die Auferstehung in der mohammedanischen Welt. I. Die Auferstehung in den sufischen Einweihungen - II. Die Auferstehung im Islam”, 7/1939, 11–20

“Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique”, 10/1943, 297–303

“Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane”, 12/1945, 241–251

“L’idée de l’esprit dans l’Islam”, 13/1945, 277–282

“La nature de la pensée islamique”, 14/1946, 144–148

“L’Homme Parfait en Islam, et son originalité eschatologique”, 15/1947, 287–314

“Le rite vivant”, 19/1950, 351–355

“Le temps dans la pensée islamique”, 20/1951, 141–148

“L’expérience musulmane de la compassion, ordonnée à l’universel ; à propos de Fátima, et de Hallâj”, 24/1955, 119–132

Masson-Oursel, Paul

“Die Erlösungsidee in Indien. I. Die indischen Erlösungstheorien im Rahmen der Heilsreligionen - II. Die Gnadenlehre im religiösen Denken Indiens”, 4/1936, 113–133

“Seelenführung in Indien. I. Die indische Auffassung der psychologischen Gegebenheiten – II. Die indischen Heilstechniken”, 5/1937, 79–91

Mazzeo, Marco

“Il licantropo e la bile nera. Antropologia filosofica dell’uomo lupo”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 724–741

Meier, Fritz

“Das Mysterium der Ka’ba. Symbol und Wirklichkeit in der islamischen Mystik”, 11/1944, 187–214

“Der Geistmensch bei dem persischen Dichter ‘Attār”, 13/1945, 283–353

“Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams”, 14/1946, 149–227

“Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani (†1385)”, 18/1950, 115–172

“Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam”, 23/1954, 99–139

Menasce, Pierre-Jean de

“Les mystères et la religion de l’Iran”, 11/1944, 167–186

“L’expérience de l’esprit dans la mystique chrétienne”, 13/1945, 355–384

Merkelbach, Reinhold

“Die Kosmogonie der Mithrasmysterien”, 34/1965, 219–257

“Inhalt und Form in symbolischen Erzählungen der Antike”, 35/1966, 145–175

Merlini, Fabio

“Preface / Prefazione”, 70/2009–2010–2011, 10–19

“Incipit: fragili come la rosa che è senza perché”, 70/2009–2010–2011, 23–33

“L’ombra di Eranos. Divagazioni attorno all’opera di Riccardo Bernardini su Jung a Eranos”, *Eranos–Jung Lecture*, 70/2009–2010–2011, 737–745

“Preface / Prefazione”, 71/2012, 8–19

“Schizotopie e disorientamento. Per una filosofia degli odierni spazi di vita”, 71/2012, 25–40

“Dove sono i Maestri?”, *Eranos–Jung Lecture*, 71/2012, 343–357

“Preface / Prefazione”, 72/2013–2014, 8–25

“Il triste costo della vita e l’estetica tradita”, 72/2013–2014, 31–41

“Una tecnica dell’anima”, *Eranos–Jung Lecture*, 72/2013–2014, 709–729

“Preface / Prefazione”, 73/2015–2016, 8–22

“Il Male e la tragedia della cultura”, 73/2015–2016, 27–41

“La coscienza infelice e la malinconia del futuro”, *Eranos–Jung Lecture*, 73/2015–2016, 725–762

“Preface / Prefazione”, 74/2017–2018, 6–25

“Preface / Prefazione”, 75/2019–2020–2021, 2–31

Miller, David L.

“Images of Happy Ending”, 44/1975, 61–89

“Imaginings No End: The Poetry of Religion and Myth”, 46/1977, 451–499

“Rhythms of Silenos in a Poetics of Christ: Images of The Great Teacher”, 47/1978, 67–121

“Between God and the Gods—Trinity”, 49/1980, 81–148

“The Two Sandals of Christ: Descent into History and into Hell”, 50/1981, 147–221

“From Leviathan to Lear: Shades of Play in Language and Literature”, 51/1982, 59–109

“The Holy Ghost and the Grateful Dead”, 52/1983, 277–346

“Through a Looking-Glass—The World as Enigma”, 55/1986, 349–402

“Prometheus, St. Peter and the Rock—Identity and Difference in Modern Literature”, 57/1988, 75–123

“Evil—A Paragon of Luster”, 73/2015–2016, 320–366

Miyajima, Takashi

“Towards an Open Society: The Mechanisms of Inclusion and Exclusion in Japanese and Western Societies”, 67/1998, 61–69

Miyuki, Mokusen

“The Ego, I, and Jibun: My Search to Become More of Myself during four Decades in the West”, 67/1998, 71–90

Mordacci, Roberto

“Futuro come utopia permanente”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 806–820

Morenz, Siegfried

“Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion”, 34/1965, 399–446

Mori, Massimo

“Il tempo per pensare / pensare il tempo”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 551–568

Mus, Paul

“Traditions asiatiques et bouddhisme moderne. Essai d’analyse structurale”, 37/1968, 161–276

Nagel, Georges Hermann

“Le dieu Thoth d’après les textes égyptiens”, 9/1942, 109–140

“Le culte du Soleil dans l’ancienne Egypte”, 10/1943, 9–56

“Les « mystères » d’Osiris dans l’ancienne Egypte”, 11/1944, 145–166

Nakashima Degarrod, Lydia

“Using Art in Ethnographic Research and Representation—An Emergence of Images and Knowledge”, Fetzer—at–Eranos Lecture, 69/2006–2007–2008, 173–191

Nante, Bernardo

“‘The Way of What is to Come’: An Answer to Contemporary Fragility. An Approach from Jung’s Red Book”, 70/2009–2010–2011, 195–224

“Il Libro rosso. Jung visionario: una lezione per il presente”, Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 715–723

“Alla ricerca della soglia perduta”, 71/2012, 185–217

“Caduta e rinascita della figura del Maestro nel mondo attuale. Una lettura a partire da Il Libro rosso di C.G. Jung”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 239–266

Neumann, Erich

“Der mystische Mensch. Versuch einer psychologischen Interpretation”, 16/1948, 317–374

“Die mythische Welt und der Einzelne”, 17/1949, 189–254

“Über den Mond und das matriarchale Bewußtsein”, 18/1950, 323–376

“Zur psychologischen Bedeutung des Ritus”, 19/1950, 65–120

“Kunst und Zeit”, 20/1951, 11–56

“Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen. Ein meta-psychologischer Versuch”, 21/1952, 169–215

“Die Bedeutung des Erdarchetypus für die Neuzeit”, 22/1953, 11–56

“Der schöpferische Mensch und die Wandlung”, 23/1954, 9–55

“Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit und die Sympathie der Dinge”, 24/1955, 11–54

“Der schöpferische Mensch und die ‚Große Erfahrung‘”, 25/1956, 11–58

“Die Sinnfrage und das Individuum”, 26/1957, 11–55

“Frieden als Symbol des Lebens”, 27/1958, 7–50

“Das Bild des Menschen in Krise und Erneuerung”, 28/1959, 7–46

“Die Psyche als Ort der Gestaltung”, 29/1960, 13–56

Ordine, Nuccio Diamante

“Caravage et Bruno à l’ombre de Narcisse”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 763–779

Otto, Walter Friedrich Gustav Hermann

“Der Sinn der eleusinischen Mysterien”, 7/1939, 83–112

“Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt”, 24/1955, 303–340

Panaino, Antonio Clemente Domenico

“Origine e teleologia della creazione divina nella tradizione religiosa iranica preislamica”, 73/2015–2016, 485–537

Papadopoulos, Renos

“Individual Identity in the Context of Collective Strife”, 66/1997, 99–113

Paris, Ginette

“Are We, Jungians, a Bunch of Has-Beens? Or Guides to the Future?”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 650–661

Pasqualotto, Giangiorgio

“Greek Philosophy and Chinese Thought—Some Experiments in Philosophical Comparison”, 68/1999, 73–86

Pasquino, Gianfranco

“La libertà, le libertà (degli altri)”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 893–908

Pavie, Xavier

“Prendre soin de soi, prendre soin des autres. L’essence des exercices spirituels”, 72/2013–2014, 523–534

Pelletier, Guy

“La quête des origines du point de vue des astrophysiciens”, 73/2015–2016, 369–434

“Les incessantes successions de création et de destruction des structures cosmiques et élémentaires”, 74/2017–2018, 33–84

Pelliot, Paul

“Die Jenseitsvorstellung der Chinesen”, 7/1939, 61–82

Perulli, Paolo

“Il capitalismo tra Occidente e Oriente”, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 963–983

Peterson, Willard J.

“Some connective Concepts in China in the Fourth to Second Centuries b.c.e.”, 57/1988, 201–234

Petrella, Fausto

“Il dentro, il fuori, la soglia: un apologeto psicoanalitico”, 71/2012, 178–184

“Nostalgia: tema con variazioni”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 605–620

Pettazzoni, Raffaele

“Der babylonische Ritus des Akītu und das Gedicht der Weltschöpfung”, 19/1950, 403–430

Picard, Charles

“I. Die Ephesia von Anatolien - II. Die Große Mutter von Kreta bis Eleusis (mit 4 Illustrationen)”, 6/1938, 59–119

Pietschmann, Herbert

“Die Sicherheit der Naturgesetze: Polarität von Mensch und Kosmos”, 55/1986, 85–108

“Einstiens Kritik der Gleichzeitigkeit und das Kausalitätsprinzip”, 57/1988, 145–169

Plessner, Helmuth

“Über die Beziehung der Zeit zum Tode”, 20/1951, 349–386

Poggi, Stefano

“Nel labirinto dell'inconscio. Il peccato e la psicologia dei romantici”, 73/2015–2016, 129–160

“L'eterno circolo della vita e la rinascita dello spirito. Germania 1880-1920”, 75/2019–2020–2021, 327–355

Porkert, Manfred

“Anschaulichkeit, Sinnlichkeit, Bildlichkeit als Voraussetzung für die Integrierbarkeit wissenschaftlicher Aussagen”, 48/1979, 101–132

“Richtung und Maß: Medizinisches Denken in Europa und in China”, 49/1980, 149–198

“Die Bindung und Lösung unserer Erkenntnis”, 51/1982, 111–155

“Greifbarkeit und Ergriffensein: Das Körperverständnis in der Chinesischen Medizin”, 52/1983, 389–429

“Die Verweigerung des Kreuzes auf dem Kreuzweg. Zur Antinomie gekreuzter Wege in Europa und in China”, 56/1987, 309–351

Portmann, Adolf

- “Die Biologie und das Phänomen des Geistigen”, 14/1946, 521–567
- “Das Ursprungsproblem”, 15/1947, 11–40
- “Der naturforschende Mensch”, 16/1948, 461–488
- “Mythisches in der Naturforschung”, 17/1949, 475–514
- “Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht”, 18/1950, 413–432
- “Riten der Tiere”, 19/1950, 357–401
- “Die Zeit im Leben der Organismen”, 20/1951, 437–458
- “Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung”, 21/1952, 325–357
- “Die Erde als Heimat des Lebens”, 22/1953, 473–494
- “Metamorphose der Tiere. Die Wandlung des Individuums und des Typus”, 23/1954, 419–454
- “Das Lebendige als vorbereitete Beziehung”, 24/1955, 485–506
- “Erleuchtung und Erscheinung im Lebendigen”, 25/1956, 477–503
- “Sinndeutung als biologisches Problem”, 26/1957, 477–510
- “Kampf und Frieden als biologisches Problem”, 27/1958, 453–483
- “Der biologische Beitrag zu einem neuen Bild des Menschen”, 28/1959, 459–492
- “Zum Gedenken an Erich Neumann”, 29/1960, 9–11
- “Gestaltung als Lebensvorgang (mit 2 Tafeln und 1 Zeichnung)”, 29/1960, 327–369
- “Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen (zum 80. Geburtstag von Olga Fröbe-Kapteyn)”, 30/1961, 7–28
- “Die Ordnungen des Lebendigen im Deutungsversuch der Biologie (mit 4 Textillustrationen)”, 30/1961, 285–332
- “Vorwort”, 31/1962, 5
- “Zur Erinnerung an Olga Fröbe”, 31/1962, 6–8
- “Freiheit und Bindung in biologischer Sicht”, 31/1962, 427–450
- “Vorwort”, 32/1963, 5–6
- “Utopisches in der Lebensforschung”, 32/1963, 311–344
- “Vorwort”, 33/1964, 5–6
- “Die Idee der Evolution als Schicksal von Charles Darwin”, 33/1964, 365–403
- “Vorwort”, 34/1965, 5–6
- “Gestalt als erstes und letztes Problem der Biologie”, 34/1965, 447–482
- “Vorwort”, 35/1966, 5–6
- “Ursprung und Entwicklung als Problem der Biologie”, 35/1966, 411–451
- “Vorwort”, 36/1967, 5–6
- “Dualität der Geschlechter: Einheit und Vielfalt”, 36/1967, 443–476

- “Vorwort”, 37/1968, 5–6
“Im Kampf um die Auffassung vom Lebendigen”, 37/1968, 523–548
“Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 38/1969, 5–6
“Vom Urmenschenmythos zur Theorie der Menschwerdung”, 38/1969, 413–439
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 39/1970, vii–viii
“Der Weg zum Wort: Stufen lebendiger Kommunikation”, 39/1970, 397–424
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 40/1971, vii–viii
“Die Autonomie der Lebensphasen in der organischen Natur”, 40/1971, 409–442
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 41/1972, vii–viii
“Farbensinn und Bedeutung der Farben in biologischer Sicht”, 41/1972, 465–492
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 42/1973, vii–x
“Homologie und Analogie. Ein Grundproblem der Lebensdeutung”, 42/1973, 619–
649
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 43/1974, vii–viii
“Die biologischen Grundfragen der Typenlehren”, 43/1974, 449–473
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 44/1975, vii–x
“Preface / Vorwort” [with Ritsema, Rudolf], 45/1976, vii–x
“Das Lebendige und die Organismen”, 45/1976, 405–430
“Evolution: Das Offene des Lebens”, 46/1977, 501–517
“Nachwort” [with Ritsema, Rudolf], 46/1977, 519–520
“Nachwort” [with Ritsema, Rudolf], 47/1978, 341
“Nachwort” [with Ritsema, Rudolf], 48/1979, 469
“Nachwort” [with Ritsema, Rudolf], 49/1980, 429–430
“Nachwort” [with Ritsema, Rudolf], 50/1981, 477

Post, Laurens van der

- “The Creative Pattern in Primitive Africa”, 25/1956, 417–454

Potter, Ralph Benajah

- 563
“Love in Bits and Bytes”, Fetzer-at-Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 548–

Praag, Alexander van

- 17–28
“Towards a Conceptual Model for the Renewed Eranos”, 69/2006–2007–2008,
“Continuity and Change in Eranos”, 69/2006–2007–2008, 29–37
“Give Violence a Chance!”, 69/2006–2007–2008, 253–270

Praag, John van

“Preface”, 69/2006–2007–2008, 9–16

Preetorius, Emil

“Vom Ordnungsgefüge der Kunst (mit 17 Textillustrationen)”, 30/1961, 143–172

Prete, Antonio

“Nel tempo-spazio dell'anima: lontananza e prossimità del tu”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 637–649

“Fantasmagorie dell'assenza e tempo della poesia”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 621–633

“Il cielo nascosto. Su alcune figure dell'interiorità”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 415–430

Progoff, Ira

“The Dynamics of Hope and the Image of Utopia”, 32/1963, 89–145

“The Integrity of Life and Death”, 33/1964, 201–244

“Form, Time and Opus: The Dialectic of the Creative Psyche”, 34/1965, 259–301

“The Man who Transforms Consciousness: The Inner Myths of Martin Buber, Paul Tillich, and C.G. Jung”, 35/1966, 99–144

Przyluski, Jean

“I. Die Erlösung nach dem Tode in den Upanishaden und im ursprünglichen Buddhismus - II. Der Lebendig-Erlöste in dem entwickelten Buddhismus”, 5/1937, 93–136

“I. Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin - II. Die Mutter-Göttin als Verbindung zwischen den Lokal-Göttern und dem Universal-Gott”, 6/1938, 11–57

Puech, Henri-Charles

“Der Begriff der Erlösung im Manichäismus. I. Die gnostische und die manichäische Erlösungsvorstellung: Das Problem des Bösen im Manichäismus - II. Die theoretischen Grundlagen der Erlösung: der kosmologische und der anthropologische Mythos - III. Die Verwirklichung und die praktischen Mittel der Erlösung”, 4/1936, 183–286

“Alexandre Moret†. Nachruf”, 5/1937, 9–11

“La gnose et le temps”, 20/1951, 57–113 [rpt. as *La gnose et le temps*, Eranos Excerpta 6, Aragno*Eranos, Ascona 2021; transl. into English/Italian as *Gnosis and Time / La gnosi e il tempo*, ed. Giovanni Filoromo, preface by Fabio Merlini & Riccardo Bernardini, Eranos Classics 6, Aragno*Eranos, Ascona 2023]

Pulcini, Elena

“La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile”, 72/2013–2014, 478–499

Pulver, Max

“Gnostische Erfahrung und gnostisches Leben im frühen Christentum (Auf Grund der Quellen)”, 8/1940–1941, 231–255

“Jesu Reigen und Kreuzigung nach den Johannes-Akten”, 9/1942, 141–177

“Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche”, 10/1943, 253–296

“Vom Spielraum gnostischer Mysterienpraxis (Barbelo-Gnosis und ewiges Gebet in der Philokalie)”, 11/1944, 277–325

“Das Erlebnis des Pneuma bei Philon”, 13/1945, 111–132

Quaglino, Gian Piero

“Fragili a forza di Io”, 70/2009–2010–2011, 94–150

“Il Libro rosso: memoria della memoria di vivere”, Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 700–706

“A colazione con Jung” [with Romano, Augusto], Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 746–748

“Abitare la soglia?”, 71/2012, 89–142

“Sul buon uso del denaro”, 72/2013–2014, 269–382

“L’anima non abita più qui”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 741–781

“In che cosa dobbiamo sperare”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 725–786

Quispel, Gilles

“La conception de l’homme dans la gnose valentinienne”, 15/1947, 249–286

“L’Homme gnostique (La doctrine de Basilide)”, 16/1948, 89–139

“Anima naturaliter Christiana”, 18/1950, 173–182

“Zeit und Geschichte im antiken Christentum”, 20/1951, 115–140

“Mensch und Energie im antiken Christentum”, 21/1952, 109–168

“Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition”, 22/1953, 195–234

- “Das Lied von der Perle”, 34/1965, 9–32
- “Faust: Symbol of Western Man”, 35/1966, 241–265
- “Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis”, 36/1967, 9–30
- “C.G. Jung und die Gnosis”, 37/1968, 277–298
- “Gnosis and the New Sayings of Jesus”, 38/1969, 261–296
- “From Mythos to Logos”, 39/1970, 323–340
- “The Birth of the Child. Some Gnostic and Jewish Aspects”, 40/1971, 285–310

Qureshi Burckhardt, Regula

“Sufi Encounters with Music and Love”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 638–652

Radin, Paul

- “The Basic Myth of the North American Indians”, 17/1949, 359–419
- “The Religious Experiences of an American Indian”, 18/1950, 249–290
- “The Esoteric Rituals of the North American Indians”, 19/1950, 283–349

Rahner, Hugo

- “Das christliche Mysterium von Sonne und Mond”, 10/1943, 305–404
- “Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien”, 11/1944, 347–449
- “Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik. I. Moly, das seelenheilende Kraut des Hermes - II. Mandragore, die ewige Menschenwurzel”, 12/1945, 117–239
- “Erdgeist und Himmelgeist in der patristischen Theologie”, 13/1945, 237–276
- “Das Menschenbild des Origenes”, 15/1947, 197–248
- “Der spielende Mensch”, 16/1948, 11–87

Raine, Kathleen

- “Poetic Symbol as a Vehicle of Tradition: The Crisis of the Present in English Poetry”, 37/1968, 357–409
- “Mental Worlds of Blake and Yeats: Two Diagrams”, 44/1975, 133–165

Rasche, Joerg

- “Early Love: Child-Mother-Music. A Psychoanalytical Approach to ‘Scenes of Childhood’ by Robert Schumann, Op. 15”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 653–679

Read, Herbert

- “The Dynamics of Art”, 21/1952, 255–284
“Poetic Consciousness and Creative Experience”, 25/1956, 357–389
“The Creative Nature of Humanism”, 26/1957, 315–350
“The Flower of Peace”, 27/1958, 299–332
“Nihilism and Renewal in the Art of our Time”, 28/1959, 345–376
“The Origins of Form in Art (mit 6 Tafeln)”, 29/1960, 183–206
“Beauty and the Beast”, 30/1961, 175–210
“The Poet and his Muse”, 31/1962, 217–248
“High Noon and Darkest Night: Some Reflections on Ortega y Gasset’s Philosophy of Art”, 33/1964, 51–69

Reinhardt, Karl

- “Prometheus”, 25/1956, 241–283
“Die Sinneskrise bei Euripides”, 26/1957, 279–313

Reis Habito, Maria

- “Putting on the Armor of Great Compassion and Becoming Buddha in This Very Body: Compassionate Love in East Asian Esoteric Tradition”, Fetzer—at—Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 323–336

[Rhein-Verlag Zürich]

- “Zum XX. Eranos-Jahrbuch”, 20/1951, 461–463

Rhyner, Bruno

- “The Image of Healing in a Zen-Therapy”, 61/1992, 45–55

Rhys Davids, Caroline Augusta Foley

- “Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch. I. Jhāna (oder Dhyāna) im Buddhismus - II. Fernwirkung (Televolition) im früheren Buddhismus - III. Mensch und Kommunion”, 1/1933, 95–134

- “Zur Geschichte des Rad-Symbols”, 2/1934, 153–178

- “Der Mensch, die Suche und Nirvana”, 3/1935, 207–230

- “Erlösung in Indiens Vergangenheit und in unserer Gegenwart”, 4/1936, 135–163

Riedl, Peter Anselm

“Vom Orphismus zur Optical Art. Über die aktivierung des Sehens durch die Farbe”, 41/1972, 397–427

Rigotti, Francesca

“‘Frutto’ del denaro e denaro ‘liquido’: che cosa hanno da dirci ancora queste antiche immagini?”, 72/2013–2014, 129–140

“La silenziosa rivincita di Pelagio e altre storie di verità e eresia”, Eranos–School Seminar, 74/2017–2018, 597–607

Risé, Claudio

“Spontaneous Images and Divinatory Images in a Process of Sandplay Therapy”, 61/1992, 57–78

“The Dark Side of Psychoanalysis”, 65/1996, 95–108

“The Quest for Identity in Postmodern Globalism”, 66/1997, 115–127

Ritsema, Rudolf

“Vorwort”, Ergänzungsband 4/1936, 7–8

“Vorwort” [with Portmann, Adolf], 38/1969, 5–6

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 39/1970, vii–viii

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 40/1971, vii–viii

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 41/1972, vii–viii

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 42/1973, vii–x

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 43/1974, vii–viii

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 44/1975, vii–x

“Preface / Vorwort” [with Portmann, Adolf], 45/1976, vii–x

“Nachwort” [with Portmann, Adolf], 46/1977, 519–520

“Nachwort” [with Portmann, Adolf], 47/1978, 341

“Nachwort” [with Portmann, Adolf], 48/1979, 469

“Nachwort” [with Portmann, Adolf], 49/1980, 429–430

“Nachwort” [with Portmann, Adolf], 50/1981, 477

“Adolf Portmann 1897 - 1982”, 51/1982, 1–6

“Gershom Scholem 1897 - 1982”, 51/1982, 7–8

“Nachwort”, 51/1982, 517–518

“Nachwort”, 52/1983, 497

- “Nachwort”, 53/1984, 411
- “Nachwort”, 54/1985, 485
- “Nachwort”, 55/1986, 439
- “The Origins and Opus of Eranos: Reflections at the 55th Conference / Eranos: Ursprünge und Werk. Eine Betrachtung anlässlich der 55. Tagung / L’œuvre d’Eranos et ses origines : Réflexions à l’occasion de la 55me session”, 56/1987, vii–xlvii
- “Nachwort”, 56/1987, 429
- “Encompassing Versatility: Keystone of the Eranos Project / Allumfassende Wendigkeit: Schlußstein des Eranos-Projekts / Versatilité englobante: Clef de voûte du projet Eranos”, 57/1988, vii–lvii
- “Nachwort”, 57/1988, 335–336
- “The Ethic of the Image”, 61/1992, 5–7
- “Images of the Unknown: The Eranos I Ching Project 1989–1997” [with Sabbadini, Shantena Augusto], 66/1997, 7–43

Robinson, Christa

- “Opening Words at the Second Joint Eranos and Uehiro Round Table Session, May 1995”, 65/1996, 7–8

Romano, Augusto

- “A colazione con Jung” [with Quaglino, Gian Piero], Eranos–Jung Lecture, 70/2009–2010–2011, 749–751
- “Morte dell’eroe e occultamento dell’Ombra”, 73/2015–2016, 210–256

Ronchi, Rocco

- “Libertà e paura. Metafisica del populismo”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 682–697

Rousselle, Erwin

- “Seelische Führung im lebenden Taoismus. I. Ju Sche „Initiation“ - II. Ne Ging Tu, „Die Tafel des inneren Gewebes“ - III. Siu Schen „Individuation“ (Hiezu vier Abbildungen im Text und zwei Bildtafeln)”, 1/1933, 135–199
- “Drache und Stute, Gestalten der mythischen Welt chinesischer Urzeit”, 2/1934, 11–33
- “Lau-Dsi’s Gang durch die Seele, Geschichte und Welt. Versuch einer Deutung”, 3/1935, 179–205

Rowe, Christopher

“Conceptions of Colour and Colour Symbolism in the Ancient World”, 41/1972, 327–364

“God, Man and Nature. Ancient Greek Views on the Foundation of Moral Values”, 43/1974, 255–291

“One and Many in Greek Religion”, 45/1976, 37–67

Roux, René

“Origini e sviluppo del concetto di eresia nell’antichità cristiana”, Eranos–School Seminar, 74/2017–2018, 608–626

Rusconi, Sandro

“In memoriam Peter Anton Miescher (1923–2020). Ricordando un grande uomo di scienza, medicina, cultura e generosità / Remembering a Great Man of Science, Medicine, Culture, and Generosity”, 75/2019–2020–2021, 499–530

Sabbadini, Shantena Augusto

“Images of the Unknown: The Eranos I Ching Project 1989–1997” [with Ritsema, Rudolf], 66/1997, 7–43

“The Nameless Dao: Laozi and Quantum Physics”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 308–322

Sachsse, Hans

“Die Idee des Umwegs: Betrachtungen zur Anthropologie der Technik”, 52/1983, 157–209

Sambursky, Shmuel

“Phänomen und Theorie. Das physikalische Denken der Antike im Licht der modernen Physik”, 35/1966, 303–348

“Antithetische Elemente in Natur und Naturerkenntnis”, 36/1967, 229–267

“Die Willensfreiheit im Wandel des physikalischen Weltbildes”, 38/1969, 151–193

“Wort und Begriff in der Wissenschaft”, 39/1970, 143–182

“Von Kepler bis Einstein: Das Genie in der Naturwissenschaft”, 40/1971, 201–238

“Licht und Farbe in den physikalischen Wissenschaften und in Goethes Lehre”, 41/1972, 177–216

“Wahrnehmungen, Theorien und reale Außenwelt”, 42/1973, 163–203

- “Normative Prinzipien in der Naturwissenschaft”, 43/1974, 367–410
- “Die Raumvorstellungen der Antike: Von der unendlichen Leere zur Allgegenwart Gottes”, 44/1975, 167–198
- “Erste Prinzipien und letzte Teilchen in der Erkenntnis der Natur”, 45/1976, 1–36
- “Natur und Geist: Stufen der Entfremdung”, 46/1977, 249–285
- “Das Gespenst des Vergänglichen”, 47/1978, 205–237
- “Leitmotive wissenschaftlicher Theorienbildung”, 48/1979, 1–33
- “Über Starres und Fließendes”, 49/1980, 1–33

Sato, Masayuki

- “Coating the Years with Meaningful Names: Reckoning Time in Sinographic Cultures”, 67/1998, 129–141

Schabert, Tilo

- “In urbe mundus: Weltspiegelungen und Weltbemächtigung in der Architektur der Stadt”, 55/1986, 303–347

Schlör, Joachim

- “At Home in Homelessness: The Meaning of Place in Jewish History”, 67/1998, 91–110

Schmidt, Karl Ludwig

- “Das Pneuma Hagion als Persona und als Charisma. Eine lexikologische und biblisch-theologische Studie”, 13/1945, 187–235
- “Die Natur- und Geistkräfte im Paulinischen Erkennen und Glauben”, 14/1946, 87–143
- “Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament”, 15/1947, 149–195
- “Jerusalem als Urbild und Abbild”, 18/1950, 207–248

Schmitt, Paul

- “Sol invictus. Betrachtungen zu spätömischer Religion und Politik”, 10/1943, 169–252
- “Antike Mysterien in der Gesellschaft ihrer Zeit, ihre Umformung und späteste Nachwirkung”, 11/1944, 107–144
- “Archetypisches bei Augustin und Goethe”, 12/1945, 95–115
- “Geist und Seele. Studie über Logos, Nous und Psyche bei Heraklit und Platon und über einige späte Nachwirkungen dieser Begriffe”, 13/1945, 133–185

“Natur und Geist in Goethes Verhältnis zu den Naturwissenschaften”, 14/1946, 332–384

“Das Urbild in der Philosophie des Nicolaus de Cusa”, 18/1950, 291–321

Schneider, Herbert W.

“Peace as Scientific Problem and as Personal Experience”, 27/1958, 333–357

“Historical Construction and Reconstruction”, 29/1960, 243–264

Scholem, Gershom

“Kabbalah und Mythus”, 17/1949, 287–334

“Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten”, 19/1950, 121–180

“Zur Entwicklungsgeschichte der Kabbalistischen Konzeption der Schechinah”, 21/1952, 45–107

“Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen”, 22/1953, 235–289

“Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik”, 24/1955, 55–118

“Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes”, 25/1956, 87–119

“Religiöse Autorität und Mystik”, 26/1957, 243–278

“Die Lehre vom „Gerechten“ in der jüdischen Mystik (Mystisches Symbol und reale Gestalt)”, 27/1958, 237–297

“Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”, 28/1959, 193–239

“Die mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala (mit 1 Zeichnung)”, 29/1960, 139–182

“Gut und Böse in der Kabbala”, 30/1961, 29–67

“Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum”, 31/1962, 19–48

“Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala”, 33/1964, 9–50

“Martin Bubers Auffassung des Judentums”, 35/1966, 9–55

“Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus”, 37/1968, 9–44

“Three Types of Jewish Piety”, 38/1969, 331–348

“Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala”, 39/1970, 243–299

“Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik”, 41/1972, 1–49

“Der Nihilismus als religiöses Phänomen”, 43/1974, 1–50

“Alchemie und Kabbala”, 46/1977, 1–96

“Identifizierung und Distanz: ein Rückblick”, 48/1979, 463–467

Schrödinger, Erwin

“Der Geist der Naturwissenschaft”, 14/1946, 491–520 [rpt. as *Der Geist der Naturwissenschaft*, Eranos Excerpta 4, Aragno*Eranos, Ascona 2021; transl. into English/Italian as *The Spirit of Science / Lo spirito della scienza*, ed. Shantena Augusto Sabbadini, preface by Fabio Merlini & Riccardo Bernardini, Eranos Classics 4, Aragno*Eranos, Ascona 2023]

Schwartz-Salant, Nathan

“Separating from the World Parents: A Paradox”, 67/1998, 113–127

Secret, François

“Aux portes de corne et d’ivoire de la Renaissance : mythe et songe”, 48/1979, 239–276

Sederholm, Magnus

“The Spirit of the Place and City Planning”, 66/1997, 129–139

Sedley, David

“The Creation of the World in Ancient Greek Thought”, 73/2015–2016, 435–484

Sells, Benjamin

“An Eye Grafted on the Heart”, 68/1999, 7–19

Servier, Jean

“Aspects et causes de la non-créativité chez quelques marginaux d’Europe”, 40/1971, 239–284

“Une ouverture sur le monde : magie et religion en Afrique du Nord. Une technique divinatoire : la géomancie”, 46/1977, 287–339

“Mythes, symboles et figures divinatoires en Occident et dans les Civilisations traditionnelles”, 48/1979, 325–372

“Hermès africain : les origines communes, les limites du visible et de l’invisible”, 49/1980, 199–257

“Le jeu du forgeron ou l’ombre de la création du monde”, 51/1982, 369–447

“L’harmonie dans la cité”, 53/1984, 325–369

“Le miroir du serpent. Une réflexion ethnologique sur la connaissance”, 55/1986, 109–145

Shayegan, Daryush

“De la pré-éternité à la post-éternité : le cycle de l’être”, 50/1981, 103–146

Shelemay, Kay Kaufman

“‘Love from Afar’: Music and Longing across Time, Space, and Diaspora”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 680–690

Shen, Heyong

“The Psychology of the Heart in China”, 67/1998, 51–59

“Psychology of the Heart—An Oriental Perspective”, 69/2006–2007–2008, 142–157

“Occident and Orient, the Knot, the Mean, and the Heart: A Perspective from the Psychology of the Heart”, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 984–1000

Slattery, Dennis Patrick

“Psychic Energy’s Portal to Presence in Myth, Poetry and Culture”, Pacifica–at–Eranos Lecture, 69/2006–2007–2008, 435–474

Smith, Morton

“Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity”, 50/1981, 403–429

“Transformation by Burial (1 Cor. 15.35–49; Rom. 6.3–5 and 8.9–11)”, 52/1983, 87–112

Sorge, Giovanni

“Love as Devotion: Olga Fröbe-Kapteyn’s Relationship with Eranos and Jungian Psychology”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 388–434

Speiser, Andreas

“Der Erlösungsbegriff bei Plotin”, 5/1937, 137–154

“Die platonische Lehre vom unbekannten Gott und die christliche Trinität”, 8/1940–1941, 11–29

- “Platos Ideenlehre”, 12/1945, 23–31
“Geist und Mathematik”, 13/1945, 95–109
“Die Grundlagen der Mathematik von Plato bis Fichte”, 14/1946, 11–38
“Ton und Zahl”, 30/1961, 127–142

Stamm, Roger Alfred

- “Unter der Gischt der Brandung- in der Stille des Waldes. Wandlung der Lebensform zwischen Meer und Land”, 54/1985, 209–267
“Erkennen und Gestalten: Zur Stammesgeschichte des Bewusstseins”, 55/1986, 1–55
“Kampf oder Frieden mit der Natur?”, 56/1987, 179–260

Strauss-Kloebe, Sigrid

- “Über die psychologische Bedeutung des astrologischen Symbols”, 2/1934, 417–448

Streich, Hildemarie

- “Musikalische und psychologische Entsprechungen in der Atalanta fugiens von Michael Maier”, 42/1973, 361–426
“Welten der Musik im Mittelalter”, 44/1975, 91–131
“Musikalische Temperaturen in psychologischer Sicht”, 46/1977, 205–248
“Zeit und Ewigkeit in der Musik”, 47/1978, 123–171
“Tonarten in mythologischer und psychologischer Sicht”, 48/1979, 61–99

Sullivan, Lawrence E.

- “Symbols of Violence and Destruction in Myth and Ritual”, 69/2006–2007–2008, 271–288
“Introduction to the Dialogues on the Transformative Power of Love”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 247–252
“Il denaro come segno divinatorio”, 72/2013–2014, 141–165

Susanetti, Davide

- “L’arrivo di Dioniso. Le Baccanti di Euripide tra iniziazione e politica”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 780–800
“Contro la paura. Considerazioni platoniche e iniziatriche”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 705–724

Suzuki, Daisetz Teitaro

“The Role of Nature in Zen Buddhism”, 22/1953, 291–321

“The Awakening of a New Consciousness in Zen”, 23/1954, 275–304

Tagliagambe, Silvano

“Jung nel paese dei quanti” [with Malinconico, Angelo], Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 662–708

“Dal rapporto mente-cervello al rapporto psiche-corpo”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 886–945

“Perseo e la Medusa: la strategia dello sguardo e l’inerzia della realtà”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 801–864

“L’arte di tessere il vissuto: tempo, divenire e sincronicità”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 506–550

“I nomi dell’Assoluto e la rottura spontanea della simmetria”, 75/2019–2020–2021, 157–269

Taleb, Mohammed

“Prendre soin de la Terre et de l’humanité. Romantisme, psychologie des profondeurs et écopsychologie sur les chemins de l’Âme du monde”, 72/2013–2014, 415–434

Tamaru, Noriyoshi

“Images of Spirit in Japanese Religion”, 61/1992, 79–95

Tanzella-Nitti, Giuseppe

“Physical Cosmology and Christian Theology of Creation”, 73/2015–2016, 538–562

Tarizzo, Davide

“La morale della Vita: all’incrocio di biologia e biopolitica”, 75/2019–2020–2021, 356–383

Tarnas, Richard

“The Western Legacy and Our Global Future: An Archetypal Perspective”, 69/2006–2007–2008, 111–127

Thanopoulos, Sarantis

“Libertà e scambio paritario tra le differenze”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 868–892

Temple, Robert

“Eranos: Past and Future”, 69/2006–2007–2008, 80–97

Thomas, Joël

“L'espace du héros, ou les destins croisés”, 56/1987, 133–177

Thurnwald, Richard

“Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten”, 7/1939, 321–398

Tillich, Paul

“Angst und Erlösung im Protestantismus. I. Angst - II. Erlösung”, Ergänzungsband 4/1936, 9–32

“Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie”, 23/1954, 251–274

Trawny, Peter

“Das Universale und die Vernichtung. Heideggers seinsgeschichtlicher Antisemitismus”, Eranos–School Seminar, 73/2015–2016, 1066–1090

Trevi, Emanuele

“Dieci sogni”, 72/2013–2014, 500–522

Tsiomis, Yannis

“De la ville enchantée à la métropole désenchantée. xxe-xxie siècles”, 74/2017–2018, 355–382

Tu, Weiming

“Ren as a Core Value in the Emerging Human Community”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 564–573

Tucci, Giuseppe

“Earth in India and Tibet”, 22/1953, 323–364

Ueda, Shizuteru

“Leere und Fülle: Shūnyatā im Mahāyāna Buddhismus”, 45/1976, 135–163

“Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart”, 50/1981, 223–272

“Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen”, 53/1984, 197–240

“Der Ort des Menschen im Nō-Spiel”, 56/1987, 69–103

Uehiro, Eiji

“Opening Remarks”, 61/1992, 1–3

“The Practical Ethics Association and the Uehiro Foundation On Ethics and Education”, 65/1996, 9–11

“The Renewal of Ethics in the East and West”, 67/1998, 7–9

Uexküll, Thure von

“Körperwelt: Grenze und Kommunikation”, 39/1970, 301–322

Valtolina, Amelia

“Topografie della soglia. Sulla scrittura di Yoko Tawada”, 71/2012, 162–177

“Ma per adulti, c’è / da vedere ancora una cosa speciale, il denaro che si riproduce anatomicamente’: il dialogo di R.M. Rilke con la Filosofia del denaro di G. Simmel”, 72/2013–2014, 383–395

“Che cosa sono mai i cervelli’. Le neuroscienze al tempo della poesia”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 730–740

“Nuovi paesaggi nella poesia tedesca contemporanea”, 74/2017–2018, 327–354

Veer, Peter van der

“Spirituality: East and West”, 69/2006–2007–2008, 45–61

“Body and Mind in Qi Gong and Yoga—A Comparative Perspective on India and China”, 69/2006–2007–2008, 128–141

Vegetti, Matteo

“La seconda globalizzazione: spazio, tempo e potere nell'età dell'aria”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 477–486

“Il nodo di Gordio nel mondo globale”, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 909–925

Vegetti Finzi, Silvia

“La forza delle donne tra potenza di generare e potere di comandare. Dalle Grandi alle piccole Madri”, Eranos–Jung Lecture, 73/2015–2016, 899–916

“La creatività materna come promessa di futuro”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 787–798

Végh, Sándor

“Musik als Erlebnis”, 29/1960, 309–325

Vigna, Ferruccio

“Il ritorno dell'isteria. L'anima a confronto con la modernità”, Eranos–Jung Lecture, 72/2013–2014, 860–885

Virolleaud, Charles

“Die große Göttin in Babylonien, Ägypten und Phönizien. I. Ischtar, Isis, Astarte - II. Anat - Astarte”, 6/1938, 121–160

“Die Idee der Wiedergeburt bei den Phöniziern. I. Die klassische Adonislegende - II. Der Gott Baal nach den Dichtungen von Ras-Shamra (mit 3 Illustrationen)”, 7/1939, 21–60

“Le Dieu Shamash dans l'ancienne Mésopotamie”, 10/1943, 57–79

Vitolo, Antonio

“Uno spazio per il tempio interiore”, Eranos–Jung Lecture, 74/2017–2018, 431–453

Voegelin, Eric

“Wisdom and the Magic of the Extreme”, 46/1977, 341–409

Vozza, Marco

“Attualità di un pensatore inattuale: il caso Nietzsche”, Eranos–Jung Lecture, 71/2012, 323–342

Vysheslavtzeff, Boris P.

“Zwei Wege der Erlösung. Erlösung als Lösung des tragischen Widerspruchs”, 4/1936, 287–329

Weidlé, Wladimir

“Vom Sinn der Mimesis”, 31/1962, 249–273

Weiss, Joseph G.

“Eine spätjüdische Utopie religiöser Freiheit”, 32/1963, 235–280

Weisskopf, Victor

“Science and Art: Complementary Views of Human Experience”, 53/1984, 311–323

Werblowsky, Raphael Jehudah Zwi

“Führe uns, Mutter: Der Weg der Väter und das Finden des Sohnes. Analyse eines indianischen Rituals”, 31/1962, 171–197

West, W. Richard, Jr.

“The Native Art Object: Reflections on the Transformative Power of ‘Beauty’ and ‘Love’”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 70/2009–2010–2011, 460–471

Westmann, Heinz

“Die Erlösungsidee im Judentum. I. Das Problem der Erde - II. Das weibliche Prinzip - III. Nachwort”, Ergänzungsband 4/1936, 33–110

Weyl, Hermann Klaus Hugo

“Wissenschaft als symbolische Konstruktion des Menschen”, 16/1948, 375–431

White, Victor

“Anthropologia rationalis (The Aristotelian-Thomist Conception of Man)”, 15/1947, 315–383

Whyte, Lancelot Law

“Time and the Mind-Body Problem. A Changed Scientific Concept of Process”, 20/1951, 253–270

“A Scientific View of the ‘Creative Energy’ of Man”, 21/1952, 415–446

“The Growth of Ideas, Illustrated by Man’s Changing Conception of Himself”, 23/1954, 367–388

Wilhelm, Hellmut

“Der Zeitbegriff im „Buch der Wandlungen“”, 20/1951, 321–348

“Das schöpferische Prinzip im „Buch der Wandlungen“”, 25/1956, 455–475

“Der Sinn des Geschehens nach dem „Buch der Wandlungen“”, 26/1957, 351–386

“Die „Eigene Stadt“ als Schauplatz der Gestaltung”, 29/1960, 207–242

“Das Zusammenwirken von Himmel, Erde und Mensch”, 31/1962, 317–350

“Wanderungen des Geistes”, 33/1964, 177–200

“The Interplay of Image and Concept in the Book of Changes”, 36/1967, 31–58

Wili, Walter

“Die römischen Sonnengottheiten und Mithras”, 10/1943, 125–168

“Die orphischen Mysterien und der griechische Geist”, 11/1944, 61–105

“Geleitwort”, 12/1945, 9–22

“Probleme der Aristotelischen Seelenlehre. I. Der Kampf gegen Platon - II. Die Nachfolge Platons”, 12/1945, 55–93

“Die Geschichte des Geistes in der Antike”, 13/1945, 49–93

Will, Maria

“Construction and the Role of Nature in Fausto Tommasina’s Paintings / Costruzione e natura nei dipinti di Fausto Tommasina”, 70/2009–2010–2011, 241–244

Wunenburger, Jean-Jacques

“Résilience et dissidence : la force de la fragilité”, 70/2009–2010–2011, 151–177

“Vers une écologie monétaire. Éthique et psychologie analytique de l’argent : un pluralisme archétypal des échanges ”, 72/2013–2014, 166–194

“Le rythme comme sagesse de la vie”, 75/2019–2020–2021, 448–497

Xenou, Vana

“Pourquoi Éleusis aujourd’hui ? De la mélancolie à la vision”, 75/2019–2020–2021, 84–119

Yatiswarananda, Swami

“Flüchtiger Blick auf religiöse Hindu-Symbolik in ihrer Beziehung zu Geistigen Übungen und zur Höherentwicklung”, 2/1934, 487–528

Zaehner, Robert Charles

“Utopia and Beyond: Some Indian Views”, 32/1963, 281–309

Zahan, Dominique

“White, Red and Black: Colour Symbolism in Black Africa”, 41/1972, 365–396

“L’Univers cosmo-biologique de l’Africain”, 42/1973, 205–236

“La tour et la foudre”, 50/1981, 335–372

“L’inouï et l’imprévu : anthropologie de l’insolite”, 54/1985, 427–454

“Carrefour de l’être, carrefour de la vie”, 56/1987, 353–384

Zamboni, Chiara

“Il confine leggero tra eresia ed autorità femminile”, Eranos–School Seminar, 74/2017–2018, 627–643

Zellini, Paolo

“L’infinito del continuo e la realtà del discreto”, 75/2019–2020–2021, 120–156

Zhang, Wenzhi

“Philosophy of the Yijing (Classic of Changes): A Possible Approach to Undoing the Knot between China and the Western World”, Eranos–School Seminar, 75/2019–2020–2021, 1001–1065

Ziegler, Alfred J.

“Die goldenen Fallen: Das Leben in einer wissenschaftlichen und einer archetypischen Medizin”, 49/1980, 323–356

“Die Schönheit der Pathologie”, 53/1984, 273–310

Zimmer, Heinrich

- “Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga (Hiezu zwei Bildtafeln)”, 1/1933, 9–94
“Indische Mythen als Symbole”, 2/1934, 97–151
“Die indische Weltmutter (mit 4 Illustrationen)”, 6/1938, 175–220
“Tod und Wiedergeburt im indischen Licht”, 7/1939, 251–289

Zoja, Luigi

- “Reductionism: A Western Disease?”, 69/2006–2007–2008, 62–79
“Psychoanalysis and Cultural Orientations in the New Century”, Fetzer–at–Eranos Lecture, 69/2006–2007–2008, 218–220
“Almachius and the Demon—On Violent Shows”, 69/2006–2007–2008, 289–306
“La paura del diverso”, Eranos–Jung Lecture, 75/2019–2020–2021, 698–704

Zuckerkandl, Victor

- “Die Tongestalt (mit Notenbeispielen)”, 29/1960, 265–307
“Der singende und der sprechende Mensch”, 30/1961, 241–283
“Vom Wachstum des Kunstwerks (mit Notenbeispielen)”, 31/1962, 275–315
“Die Wahrheit des Traumes und der Traum der Wahrheit”, 32/1963, 173–210
“Kreis und Pfeil im Werk Beethovens”, 33/1964, 285–317