

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE EDUCAÇÃO**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**TESE**

**Guerra de Informação & Psicologia Complexa: noções de manipulação e  
alienação a partir da psicologia das massas**

**Ricardo de Queirós Batista Ribeiro**

Seropédica  
2021



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**Guerra de Informação & Psicologia Complexa: noções de manipulação e  
alienação a partir da psicologia das massas**

**RICARDO DE QUEIRÓS BATISTA RIBEIRO**

*Sob a Orientação do Professor*

**Nilton Sousa da Silva**

Tese submetida como requisito parcial para obter o grau de **Doutor em Psicologia**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da UFRRJ, na Linha de Pesquisa Processos Psicossociais e Coletivos.

Seropédica, RJ  
Novembro de 2021

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R484g      Ribeiro, Ricardo de Queirós Batista, 1979-  
            Guerra de Informação & Psicologia Complexa: noções  
            de manipulação e alienação a partir da psicologia das  
            massas / Ricardo de Queirós Batista Ribeiro. -  
            Salvador , 2021.  
            221 f.

            Orientador: Nilton Sousa da Silva.  
            Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio  
            de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Psicologia,  
            2021.

            1. informação. 2. guerra de informação. 3.  
            psicologia junguiana. 4. psicologia das massas. 5.  
            possessão coletiva. I. Silva, Nilton Sousa da, 1958-,  
            orient. II Universidade Federal Rural do Rio de  
            Janeiro. Programa de Pós-graduação em Psicologia III.  
            Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de  
Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal  
de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**RICARDO DE QUEIRÓS BATISTA RIBEIRO**

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Doutor**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI), Área de Concentração: Psicologia.

TESE APROVADA EM 22 / 11 / 2021.

**Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020**, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC.

Identificação dos Membros da Banca:

---

Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva  
**Presidente e Orientador**

---

Prof. Dr. José Jorge de Moraes Zacharias  
**Banca Externa AJB**

---

Prof. Dr. João Bernardes da Rocha Filho  
**Banca Externa PUC / RS**

---

Prof. Dr. Denis de Miranda  
**Banca Externa CEP / FDC**

---

Prof. Dr. Ronald Apolinário de Lira  
**Banca Interna DLEC / UFRRJ**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Claudia da Silva Vater da Costa Fiori  
**Banca Interna PPGPDS / UFRRJ**



Emitido em 25/11/2021

TERMO Nº 1254/2021 - DeptPO (12.28.01.00.00.00.23)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

*(Assinado digitalmente em 25/11/2021 19:42 )*

NILTON SOUSA DA SILVA  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptPO (12.28.01.00.00.00.23)  
Matricula: 1226849

*(Assinado digitalmente em 26/11/2021 17:58 )*

RONALD APOLINARIO DE LIRA  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptECMSD (12.28.01.00.00.00.22)  
Matricula: 1279266

*(Assinado digitalmente em 26/11/2021 11:40 )*

JOÃO BERNARDES DA ROCHA FILHO  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 350.612.780-20

*(Assinado digitalmente em 25/11/2021 20:10 )*

RICARDO DE QUEIROS BATISTA RIBEIRO  
DISCENTE  
Matricula: 20191006338

*(Assinado digitalmente em 26/11/2021 10:59 )*

JOSÉ JORGE DE MORAIS ZACHARIAS  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 038.415.498-02

*(Assinado digitalmente em 26/11/2021 18:54 )*

DENIS DE MIRANDA  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 007.618.377-79

*(Assinado digitalmente em 30/11/2021 16:50 )*

MARIA CLAUDIA DA SILVA VATER DA COSTA  
FIORI  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 755.014.147-91

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número:  
**1254**, ano: **2021**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **25/11/2021** e o código de verificação: **0b8dd57a4f**

**Não há exemplo maior de dedicação do que o da nossa família. À minha esposa, Vanessa, e minhas filhas, Isabela e Manuela, que preenchem minha vida com muito amor e carinho, dedico o resultado do esforço realizado ao longo deste percurso.**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Deus, causa primeira de todas as coisas e criaturas, que, no seu infinito amor e doação, favoreceu-me com o dom da vida.

Agradeço ao meu orientador, o Professor Doutor Nilton Sousa da Silva, pela disponibilidade e orientações, que me estimularam a desenvolver meu potencial como pesquisador.

Aos professores da banca examinadora, Prof. Dr Denis de Miranda, Prof. Dr José Jorge de Moraes Zacharias, Prof. Dr João Bernardes da Rocha Filho, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Claudia da Silva Vater da Costa Fiori e Prof. Dr Ronald Apolinário de Lira, pelas contribuições de enorme importância, que me incentivaram a ir mais longe e compreender para melhor explicar aspectos então obscuros na pesquisa.

Aos amigos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRRJ – “grupo C. G. Jung”, Tione Eckhardt, Bruno Correia da Motta e Marco Mendes Cavotti, pela amizade sincera, colaborações em diversos momentos e incentivos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRRJ, pela convivência salutar e contribuições de altíssimo nível, e aos técnicos administrativos e demais funcionários da UFRRJ, todos sempre solícitos e dispostos a auxiliar.

Aos comandantes da Academia Militar das Agulhas Negras, General de Divisão André Luís Novaes Miranda (2015-2017), General de Divisão Ricardo Augusto Ferreira Costa Neves (2017-2018), General de Brigada Gustavo Henrique Dutra de Menezes (2018-2020) e General de Brigada Paulo Roberto Rodrigues Pimentel (2020-), pelo apoio ao autoaperfeiçoamento dos professores, possibilitando o acesso a programas de pós-graduação *lato sensu* e *stricto sensu*.

Aos companheiros da Divisão de Ensino da AMAN que me auxiliaram, foram tantos e em tantos momentos que não me arrisco a nomeá-los pelo risco de cometer a injustiça de esquecer algum nome.

Ao amigo José Neyardo Alves de Araújo, pelas correções e sugestões no processo de revisão do texto, que, além de contribuírem para aprimorar o texto em si, trouxeram-me muitos ensinamentos úteis ao prosseguimento de minha jornada acadêmica.

Aos meus pais, Romilza de Queirós Batista Ribeiro e Silvar Ferreira Ribeiro, pela doação e dedicação que me levaram a torna-me o homem que sou hoje.

Às minhas irmãs, Roseli de Queirós Batista Ribeiro e Isadora de Queirós Batista Ribeiro, e meu irmão, Silvar Pinto Ribeiro, pela parceria que torna a vida mais leve e renova as minhas energias para seguir em frente em todas as etapas da caminhada.

À minha terapeuta, Fernanda Aboim Medeiros, que me proporcionou um relevante apoio, principalmente nos trechos mais sombrios de minha caminhada.

Por fim, um agradecimento especial à minha esposa, Vanessa Garrot de Souza Costa Ribeiro, companheira de todos os momentos da vida. Seu incentivo, amor, alegria e apoio me foram essenciais para eu concluir essa tese e superar todos os obstáculos que se apresentaram.

E às minhas filhas, Isabela Garrot Costa Ribeiro e Manuela Garrot Costa Ribeiro, pelo amor incondicional. O seu carinho me preenche de felicidades e dá sentido à minha vida.



“Vá até onde puder ver; quando chegar lá, verá ainda mais longe.”

Johann Wolfgang von Goethe

## RESUMO

RIBEIRO, R. Q. B. **Guerra de Informação & Psicologia Complexa: noções de manipulação e alienação a partir da psicologia das massas.** 2021, 221 p. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Educação, Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2021.

A Guerra de Informação é um fenômeno contemporâneo decorrente de profundas mudanças no uso de recursos tecnológicos da pós-modernidade. Trata-se de uma atividade exclusivamente humana, que busca a manipulação das massas por meio de psicologia – individual e/ou coletiva –, para gerar possessão coletiva, que provoque uma atitude favorável aos interesses estratégicos do manipulador. À luz do campo epistemológico teórico e prático da Psicologia Complexa, de Carl Gustav Jung, em diálogo interdisciplinar com a arte, a religião, a filosofia e a ciência, esta tese busca esclarecer mecanismos psíquicos envolvidos nesta obscura interação: manipulação-alienação. A metodologia, baseada no paradigma junguiano, destaca as contribuições de autores que buscam alternativas para superar limitações do paradigma científico da modernidade e, assim, ratificam a vanguarda do pensamento interdisciplinar de Carl Gustav Jung. Na passagem da modernidade para a pós-modernidade, as condições eram favoráveis ao advento da guerra de informação. E, somente por uma iniciativa individual ou coletiva, incluindo-se os Estados, é possível adotar uma atitude efetiva para proteger, psiquicamente, uma nação da nefasta manipulação que aliena os indivíduos e a massa.

**Palavras-chave:** informação; guerra de informação; psicologia junguiana; psicologia complexa; psicologia das massas; manipulação das massas; possessão coletiva.

## ABSTRACT

RIBEIRO, R. Q. B. **Information War & Complex Psychology: notions of manipulation and alienation from the psychology of the masses.** 2021, 221 p. Thesis (Doctorate in Psychology). Instituto de Educação, Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2021.

Information War is a contemporary phenomenon resulting from profound changes in the use of technological resources in post-modernity. It is an exclusively human activity, which seeks the manipulation of the masses through psychology – individual and/or collective – to generate collective possession, which provokes an attitude favourable to the manipulator's strategic interests. In the light of Carl Gustav Jung's theoretical and practical epistemological field of Complex Psychology, in an interdisciplinary dialogue with art, religion, philosophy and science, this thesis seeks to clarify the psychic mechanisms involved in this obscure interaction: manipulation-alienation. The methodology, based on the Jungian paradigm, highlights the contributions made by authors who seek alternatives to overcome limitations of the scientific paradigm of modernity and, thus, ratify the vanguard of the interdisciplinary thought of Carl Gustav Jung. In the passage from modernity to post-modernity, conditions were favourable for the advent of information war. And, only by an individual or collective initiative, including the States, it is possible to adopt an effective attitude in order to psychically protect a nation from the nefarious manipulation that alienates individuals and the mass.

**Keywords:** information; information war; Jungian psychology; complex psychology; psychology of the masses; manipulation of the masses; collective possession.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>PRÓLOGO</b> .....  | 010 |
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 013 |
| <b>1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</b> .....  | 032 |
| 1.1 Psicologia Complexa.....  | 033 |
| 1.1.1 Inconsciente coletivo: arquétipos e instintos.....                                | 034 |
| 1.1.2 Inconsciente pessoal: complexos e possessão.....                                  | 049 |
| 1.1.3 Self e a função religiosa em Carl Gustav Jung.....                                | 060 |
| 1.1.4 Conceitos de espiritualidade, religiosidade e ideologia hoje e em C. G. Jung..... | 071 |
| 1.2 Diálogos com Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Le Bon e William James.....             | 079 |
| 1.2.1 Fundação do mundo em Mircea Eliade.....   | 085 |
| 1.2.2 Pensamento mítico em Ernst Cassirer.....  | 089 |
| 1.2.3 Crença e conhecimento segundo Le Bon.....   | 092 |
| 1.2.4 Crença e volição segundo William James.....                                       | 101 |
| 1.3 Arquétipo do herói, manipulação das massas e o arquétipo de Wotan.....              | 106 |
| 1.4 Psicologia das massas: Gustave Le Bon em diálogo com C. G. Jung.....                | 114 |
| <b>2 METODOLOGIA</b> .....  | 124 |
| 2.1 Processamento simbólico-arquetípico: um método de abordagem.....                    | 132 |
| 2.1.1 Perspectiva Ontológica.....   | 136 |
| 2.1.2 Perspectiva Epistemológica.....   | 138 |
| 2.1.3 Perspectiva Metodológica.....   | 142 |
| 2.2 Técnicas de pesquisa: um método de procedimento.....                                | 147 |
| <b>3 GUERRAS: DA PEDRA LASCADA AO MICROCHIP</b> .....                                   | 150 |
| 3.1 Nossos antepassados.....  | 154 |
| 3.2 Das guerras aos conflitos armados.....  | 159 |
| 3.3 Armadilha Malthusiana e a Revolução Industrial.....                                 | 163 |
| <b>4 GUERRA DE INFORMAÇÃO</b> .....   | 168 |
| 4.1 Guerra de Informação ou Operações de Informação.....                                | 169 |
| 4.2 A “informação” como arma na Guerra de Informação.....                               | 174 |
| 4.3 Contos de fadas que ilustram a Guerra de Informação.....                            | 179 |
| 4.3.1 <i>Carta de um diabo a seu aprendiz</i> e ideias contagiosas.....                 | 182 |
| 4.3.2 Contos de fadas do <i>apocalipse Zumbi</i> e a massificação.....                  | 187 |
| 4.3.3 <i>A Revolução dos bichos</i> : um processo ideológico na massificação.....       | 191 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....   | 200 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....  | 210 |

## PRÓLOGO

A jornada empreendida para realizar este estudo cercou-me de enormes desafios, muito além daqueles que eu esperava encontrar. Após muitas pesquisas e leituras, deparei-me com uma situação que me fazia sentir como se estivesse cercado por uma densa neblina, da qual eu tentava me livrar, mas sempre sem sucesso, e continuava perdido dentro dela. Até que chegou o momento em que me deparei com a beira de um abismo e não parecia que eu conseguiria atravessá-lo. Todas as minhas convicções não me serviram ou serviriam para superar a problemática que se delineava; eu precisaria abandoná-las para superar o abismo.

Lembrei-me de uma citação de Friedrich Nietzsche em sua obra *Além do Bem e do Mal*, que diz “*quem luta com monstros, que se cuide para não se tornar um monstro ao fazê-lo. E se olhares demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti*” (NIETZSCHE, 2014, p. 103). E nesse momento entendi que, ao olhar para a sombra coletiva em busca de respostas para melhor compreender mecanismos psíquicos da guerra de informação, eu tinha ficado paralisado ao encontrar minha própria sombra e seus monstros. Não era mais possível eu seguir em frente sem enfrentar aquele abismo, aquela sombra, o meu abismo, meu próprio processo de massificação. Não se tratava apenas de um Outro ser (objeto de estudo) do qual eu poderia manter uma distância segura e confortável para estudar, analisar e interpretar; tratava-se, também, de mim mesmo. Assim, o maior desafio que enfrentei nesse estudo foi colocar em suspensão a minha fé, crenças e conhecimentos, para conseguir seguir em frente. Precisei abandonar tudo na beira do abismo e descer, sem carga, em busca das respostas que tanto almejava.

Dessa maneira, empreendi uma jornada pelas religiões tradicionais, por filosofias político-sociais e, até mesmo, pelas ciências ocultas. Muito material chegou às minhas mãos em situações que apenas posso explicar pela palavra **sincronicidade**, e encontrei algumas das respostas que precisava, mas, sinceramente, não foram as respostas que eu tinha vislumbrado que encontraria quando iniciei a pesquisa. Inicialmente, porque precisei colocar sob suspeita todas as minhas convicções mundanas e reencontrar meu caminho para o transcendente e, ao empreender essa jornada, percebi, com surpresa, que muitas das minhas convicções desapareciam como fumaça, e a neblina, conseqüentemente, também foi desaparecendo. A neblina era formada pela minha impregnação ideológica. Ao olhar a profundidade, em todos os lados havia manifestações dos opostos, e, acolhendo-as com a mesma consideração, conseguia,

então, apreender melhor o todo e flexibilizar as minhas convicções. Assim, encontrei o ponto de equilíbrio que me permitiu atravessar e retornar do abismo trazendo comigo uma carga preciosa para o prosseguimento dos estudos e, principalmente, para prosseguir minha jornada na vida.

Desse modo, não me coloco neste estudo na posição de quem repara o cisco no olho de meu irmão, mas não percebe a trave que está no meu próprio olho<sup>1</sup>. Muito do que aqui é abordado serviu-me, em boa medida, para a compreensão do fenômeno de manipulação das massas, mas, de modo especial, para o meu autoconhecimento e jornada como profissional da psicologia e das ciências militares. E aqui, mesmo se tratando de uma pesquisa científica, apenas compartilho minha experiência e meu entendimento sobre o tema: “guerra de informação”, não se trata de um produto acabado, mas em constante construção pela sua própria complexidade intrínseca. Se você, leitor, sentir-se incomodado com algumas das proposições aqui apresentadas, eu adianto que senti algo semelhante; por isso, peço empatia e boa vontade para refletir sobre o incômodo e analisar com cuidado a questão, principalmente, as evidências apresentadas, lembrando que tudo aquilo que nos mobiliza, em termos afetivos, indica a constelação de algum complexo individual e/ou social que precisa ser integrado.

Por fim, compartilho um trecho do pensamento de Nadeem Naimy publicado no prefácio da obra *O livro de Mirdad: um farol e um refúgio [1962]*, obra-prima de Mikhail Naimy (1889-1988), seu tio. Nadeem Naimy expressa em breves palavras, com incrível precisão, o drama contemporâneo:

[Mikhail] Naimy reconheceu que a cultura baseia-se fundamentalmente no que é defendido pelo intelecto e no que pode ser comprovado empiricamente. Assim, essa cultura desenvolveu o aspecto material do ser humano de modo assombroso, mas, por conta de sua natureza fundamental, falhou em fomentar um crescimento espiritual apropriado, que pudesse vivificar, através da ideia de uma meta final, essas possibilidades materiais. Sem essa ideia, a humanidade está predestinada ao autoaniquilamento. (NAIMY, 2014, p. 14–15).

Dessa forma, encerro minha apresentação e compartilho minhas angústias, por acreditar que isso será útil para o entendimento das questões, reflexões, análises e proposições deste estudo.

---

<sup>1</sup> Adaptado de Mateus 7:3

Busquei, ao produzir a fundamentação teórica e metodológica, considerar o caráter interdisciplinar do projeto de pesquisa: “Aplicação de conceitos da psicologia analítica nos saberes e práticas interdisciplinares”, do Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva, que é desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da UFRRJ, no qual se insere essa pesquisa. Dessa maneira, as exposições se dirigem aos conhecedores e estudiosos da psicologia junguiana, mas também, e principalmente, aos que não a conhecem. Assim sendo, tentei apresentar o suficiente para proporcionar um entendimento necessário aos não estudiosos da psicologia junguiana, e, sem ser cansativo, aos que já empreenderam uma jornada por essa teoria. Desse modo, almejo ser compreendido quanto a esse intento ou, pelo menos, quanto à proposta de proporcionar um entendimento da psicologia complexa aos não estudiosos da obra de Carl Gustav Jung, e, assim, abrir o diálogo com os pares sobre a sua aplicação à psicologia das massas. Além disso, de modo especial, desejo colaborar na ampliação dos estudos da psicologia das massas e sua participação na contemporânea guerra de informação.

## INTRODUÇÃO

A guerra é tão antiga quanto a própria humanidade, e suas histórias se entremisturam; a partir da primeira, é possível compreender a evolução da segunda. Contudo, inicialmente, é necessário esclarecer o sentido da palavra guerra que será utilizado no presente estudo, haja vista a diversidade de significados que lhe é atribuída.

A palavra guerra, etimologicamente<sup>2</sup>, procede do germânico *werra* (de onde vem igualmente o termo *war* do inglês), e seu significado inicial não era o de conflito armado e sangrento, mas algo no sentido de uma discordância, que podia nascer de uma simples discussão verbal e chegar, no máximo, a um duelo. Na *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX*, encontra-se o seguinte esclarecimento acerca dos termos relativos à palavra guerra: em português, espanhol e italiano, usa-se guerra, dos séculos XI a XII; no francês, *guerre*, do século XII; e no inglês, *war*, de 1154; todas derivadas do latim tardio e medieval *werra*, proveniente do antigo alemão *werra*, que significa discórdia, luta, disputa. (SILVA, 2004).

Ainda na obra supracitada, é possível identificar um motivo para a amplitude de significados atribuídos à palavra guerra:

Ao longo da história, a visão do homem sobre a guerra modificou-se muitas vezes. Diferentes civilizações, em diferentes épocas, avaliaram a guerra de diferentes formas e lutaram de acordo com diferentes regras. A guerra não somente foi objeto de interpretações diversas, mas também influenciou profundamente a religião, a filosofia e os fundamentos materiais do homem. (SILVA, 2004, p. 387).

Na atualidade, a palavra guerra é compreendida como luta, com ou sem armas, entre nações, etnias diferentes ou grupos de uma mesma nação, por motivos territoriais, econômicos ou ideológicos. Entretanto, também é usada em outros contextos, como nas expressões guerra industrial, guerra empresarial etc.

É possível perceber hoje o esforço hercúleo das nações para evitar as guerras que ocorrem pela luta armada; contudo, a história nem sempre foi assim, e o conflito armado, por

---

<sup>2</sup> Disponível em <https://www.dicionarioetimologico.com.br/guerra/>



séculos, foi entendido como algo indispensável e o único caminho para se adquirir espólios, glórias, além de tornar possível a um dirigente eternizar seu nome na história. Entretanto, a partir da revolução industrial, o potencial destrutivo dos meios empregados nos conflitos armados cresceu vertiginosamente, e modificou-se, na esfera mundial, a percepção dos benefícios do ato de guerrear pela luta armada. Soma-se a esse fato uma crescente mudança das crenças dos povos em direção ao pacifismo, como evidencia John Keegan ao afirmar que “nos 2 mil anos da era cristã [...] o pacifismo foi elevado a um ideal.” (KEEGAN, 2006, p. 19–20). Nesse sentido, Silva (2004) sustenta que:

[...] o incrível poder destrutivo das guerras do século XX não se explica por uma maior vigência da violência ou do ódio nas relações humanas, e sim no explosivo encontro entre a guerra e o imenso potencial econômico e tecnológico oriundo dos avanços tecnológicos do século XX. (SILVA, 2004, p. 4).

Até o ano de 1914, existiam muitos exemplos de como as guerras bem-sucedidas haviam contribuído para a prosperidade econômica e incremento do poder político das nações. No entanto, o crescente poder de destruição dos armamentos e as mudanças socioeconômicas foram alterando, paulatinamente, esse panorama de prosperidade. (HARARI, 2018). Assim, Harari (2018) nos esclarece que:

No passado, os ativos econômicos eram na maior parte materiais, e por isso era relativamente simples e imediato enriquecer mediante conquista. Se você derrotasse seus inimigos no campo de batalha, poderia ganhar dinheiro saqueando suas cidades, vendendo seus habitantes no mercado de escravos e ocupando valiosos campos de trigo e minas de ouro. (HARARI, 2018, p. 222).

Contudo, após as desastrosas experiências da I e II Guerras Mundiais, ficou evidente que os custos das guerras, por meio do conflito armado, passaram a superar, significativamente, os ganhos das conquistas. Além disso, verificaram-se muitos casos de países que obtiveram prosperidade econômica e aumento da sua influência geopolítica sem disparar um único tiro. (HARARI, 2018).

Em consequência do desdobramento do espírito humano na segunda metade do século XIX, o desenvolvimento tecnológico do século XX evidenciou uma enorme diversificação dos conflitos sociais, e a palavra guerra passou a vir acompanhada de um adjetivo para a qualificá-la e distingui-la. Esse fato não indica, necessariamente, o surgimento de novas modalidades de guerra, mas um maior realce nas características específicas de suas diferentes possibilidades de manifestação.

As grandes potências mundiais adotaram como estratégia não se aventurarem em uma nova grande Guerra Mundial pela tradicional luta armada direta, porque o combate corpo a corpo, hoje, teria elevado custo e baixíssimo ganho, principalmente, pelo risco do catastrófico uso de armas nucleares. Assim, essas potências passaram a utilizar formas alternativas para lidar com os conflitos entre si. Pelo altíssimo custo do uso da luta armada direta, ou seja, do combate corpo a corpo, essas potências adotaram a estratégia da queda de braço em conflitos indiretos, como nos exemplos da Guerra da Coreia e do Vietnã. Nessa direção, Silva (2004) indica que:

Para uma análise mais detalhada sobre esta característica, *a extrema diversificação e ampliação do fenômeno da guerra no século XX*, poderíamos, pelo recurso mínimo de alguns dos principais eventos do século XX, nomear [...] as guerras a partir de seus traços gerais do caráter político de suas motivações e causas, [além dos meios empregados e objetivos]. (SILVA, 2004, p. 7, grifo do autor).

Então, de acordo com Silva (2004, p. 7–10), é possível identificar os seguintes tipos de guerras no transcurso do século XX: guerra assimétrica, guerra clássica ou convencional, guerra antiguerrilha, guerra anti-insurrecional, guerra civil, guerra colonial ou imperialista, guerra de anexação, guerra de desgaste ou fustigamento, guerra de guerrilha ou irregular, guerra de independência ou libertação nacional, guerra de intervenção, guerra de propaganda, guerra de secessão, guerra dinástica, guerra econômica, guerra eletrônica, guerra encoberta ou subversiva, guerra fria, guerra cinza ou Gris, guerra insurrecional ou subversiva, guerra justa, guerra limitada ou localizada ou de baixa intensidade, guerra nuclear, guerra preventiva, guerra preemptiva, guerra programada, e guerra sem fim ou inútil.

Mesmo diante dessa variada terminologia para designar os tipos de guerras no século XX, o avanço tecnológico e socioeconômico continuou a impactar e promover uma

diversificação dos conflitos, dando maior evidência ao aumento e frequência da utilização de outros tipos de guerras. Surge, então, no romper do século XXI o termo “guerra híbrida” para designar uma nova forma de conflito armado que ficou mais evidente.

A guerra híbrida, segundo Murray e Manssor (2020, p. 14), é uma forma de conflito “que envolve a combinação de forças militares convencionais e irregulares (guerrilheiros, insurgentes e terroristas), que pode compreender atores estatais e não estatais, visando alcançar um propósito político comum.” Assim, trata-se de uma força militar, reconhecidamente superior, a combater oponentes híbridos, que buscam alternativas para enfrentar a superioridade militar, tecnológica e econômica de seu oponente. Todavia, mesmo a guerra híbrida ocorre apenas eventualmente, pois, conforme sustentando por Harari (2018):

No século XXI só se podem obter ganhos insignificantes dessa maneira, [pela luta armada]. Hoje em dia os principais ativos econômicos consistem em conhecimento técnico e institucional, [...] e não se pode conquistar conhecimento por meio da guerra [com luta armada], [...] corporações como a Apple, o Facebook e o Google valem centenas de bilhões de dólares, mas não é possível se apropriar dessas fortunas pela força. (HARARI, 2018, p. 222–223).

Como efeito da evitação de luta armada, outros tipos de guerras estão se evidenciando na aurora do século XXI e, até o momento, essa enorme variedade de termos, supracitados, não as abrange por não serem caracterizadas pela tradicional ênfase na luta armada. Trata-se de conflitos sem a participação prioritária de forças militares, ou seja, sem a necessidade da luta armada e sangrenta. E os adjetivos eleitos como mais adequados para retratar a natureza dessas novas guerras destaca a sua peculiaridade imbricada pela profunda e nebulosa linguagem tecnológica pós-moderna. Assim surgiram os termos guerra cibernética e guerra de informação, além de tentativas para caracterizá-las.

A guerra cibernética, geralmente, é caracterizada por atividades que visam atingir a dimensão física e informacional das tecnologias, sem relação com objetivos propriamente militares, e almeja provocar um impacto destrutivo orientado para os fluxos de dados, afetando códigos de *software*, sistemas operacionais e/ou *hardware*, tendo em vista a destruição, mau funcionamento ou controle malicioso. Enquanto a guerra de informação, ao contrário, é uma guerra de conteúdo com o propósito de alterar o direcionamento dos processos mentais de um

indivíduo, grupo social ou de uma ampla coletividade, além de suas disposições emocionais, agindo sobre a sua psicologia, e, assim, atingir e conquistar resultados pré-estabelecidos. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021).

Em vista disso, esse estudo tem por escopo contribuir para a descrição e compreensão da guerra de informação. Porém, não intenciona permanecer na manifestação material e superficial do fenômeno (guerra de informação), pois se pretende mergulhar na dimensão dos processos mentais e comportamento humano, individual e/ou coletivo, para verificar e detectar aspectos psíquicos que possibilitam a ocorrência da guerra de informação na virada do século XX para o século XXI.

Em revisão sistemática da literatura, Ribeiro e Ribeiro (2021, p. 146) verificaram uma “quantidade irrisória, entre os estudos científicos encontrados sobre o fenômeno contemporâneo da guerra de informação, de publicações realizadas pela psicologia científica, denotando uma lacuna no conhecimento”. Em suma:

[...] o termo guerra de informação se refere exclusivamente a atividades direcionadas à dimensão psíquica, que buscam afetar o ambiente psicossocial, direcionando uma coletividade para uma meta pré-estabelecida, sem a necessidade da existência de um objetivo militar. A guerra de informação poder ser desencadeada por iniciativa Estatal ou não Estatal. No caso da iniciativa Estatal, quando ocorrer em proveito de objetivos militares será denominada de operações de informação. Todavia, percebe-se que em um contexto mais amplo de uma guerra de informação, podem existir diversos atores, militares e não militares. Desse modo, constata-se a possibilidade da existência de operações de informação em um contexto de uma guerra de informação, assim como pode existir uma guerra de informação sem a existência de operações de informação. [...] [A guerra de informação,] como todas as guerras, possui potencial de destruição, demandando cuidado e atenção para enfrentá-la. A sua arma é a “informação” que é preparada, com o uso da psicologia, visando provocar uma manipulação que proporcione atingir, a longo prazo, objetivos previamente estabelecidos. [...] A psicologia é a área científica, que por essência, trata dos estados e processos mentais, do comportamento e de suas interações em um ambiente físico e social [...] [e] deverá desenvolver as propostas para se estabelecer “barreiras psíquicas” contra esses potenciais ataques. A compreensão das suas características e potenciais possibilitará o desenvolvimento de estratégias para mitigá-la e reduzir os seus danos. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021, p. 146–147).

Na atualidade, a guerra de informação é um tipo de conflito quase permanente e que envolve toda a população, mesmo que parte dessa população esteja alienada, inconsciente da

guerra em si. Nesse sentido, toda a sociedade está envolvida porque esse é um tipo de guerra que, consciente ou inconscientemente, no *Zeitgeist* do século XXI, alcança quase todos os setores de atividade da sociedade. E, como exemplo, citam-se estes setores: político, socioeconômico, científico, educacional e, principalmente, de segurança pública e defesa nacional. Tal particularidade se deve à possibilidade de a informação na contemporaneidade poder ser usada como arma de guerra e à ampliação de seu alcance; sobremaneira, pelo assombroso crescimento do ciberespaço e avanços das Tecnologias da Comunicação e Informação (TIC).

No dicionário etimológico da língua portuguesa, verifica-se a palavra informação: in·forma·ção; “do *in* – prefixo, derivado do latim *in-*, do advérbio e preposição *in*, [que significa] ‘em’ e ‘dentro de’” (CUNHA, 2010, p. 353); e “forma” (CUNHA, 2010, p. 358). Assim sendo, informação, etimologicamente, significa o que dá forma. Encontra-se, ainda, no dicionário etimológico on-line<sup>3</sup>, que informação vem “do latim, de *informare*, ‘modelar, dar forma’, de *in* mais *formare*, ‘formar’. Daí surge a conotação de ‘formar uma ideia’”.

Contudo, a palavra informação vem sendo depurada desde o surgimento do neologismo *bit*. Usado por Claude Shannon (1916-2001), em sua monografia *Uma teoria matemática da comunicação*, o neologismo *bit* passou a ser conhecido como uma unidade fundamental de medida da informação. Algo que era concebido como intangível e imensurável passa, de maneira revolucionária, a ser algo mensurável e quantificável. (GLEICK, 2013).

Para os propósitos da ciência, ‘informação’ tinha de significar algo especial. Três séculos antes, a nova disciplina da física só pôde tomar forma depois que Isaac Newton se apropriou de palavras que eram antigas e vagas – ‘força’, ‘massa’, ‘movimento’ e até ‘tempo’ – e conferiu a elas novos significados. Newton transformou esses termos em quantidades, medidas adequadas para serem usadas em fórmulas matemáticas. [...] No século XIX, o termo ‘energia’ começou a sofrer uma transformação parecida. [...] O mesmo ocorreu com a informação. (GLEICK, 2013, p. 15–16).

Depois de semelhante processo de depuração, a informação vem a ser encontrada em toda parte. Pode-se, então, perceber que informação é o princípio básico que alimenta o

---

<sup>3</sup> <https://www.dicionarioetimologico.com.br/i/>

funcionamento do mundo. Ela transpassa toda arte, religião, filosofia e ciência produzindo uma transformação em todos os ramos do conhecimento humano. (GLEICK, 2013).

Os genes encapsulam informações e permitem procedimentos para que estas sejam lidas a partir deles e inscritas neles. A vida se expande por meio do estabelecimento de redes. O próprio corpo é um processador de informações. [...] As células de um organismo são nódulos de uma rede de comunicações ricamente entrelaçada, transmitindo e recebendo, codificando e decodificando. A própria evolução é o resultado de uma troca contínua de informações entre organismos e meio ambiente. [...] informação hoje significa algo mais profundo: ‘O termo traz a conotação de um princípio cósmico de organização e ordem, e nos proporciona uma medida exata disso’<sup>4</sup>. (GLEICK, 2013, p. 18–19).

O *bit* é uma partícula fundamental, minúsculo e abstrato, um dígito binário, um (1) ou zero (0). Trata-se de algo sem substância, mas, à medida que os cientistas começam a compreendê-lo, passam a considerar a informação o próprio cerne da existência. A informação é que possibilita a existência de cada ser vivo, mas também de cada partícula, campo de força e até do próprio *continuum* espaço-tempo. (GLEICK, 2013).

Hoje em dia, aprende-se e apreende-se no ensino fundamental que todo objeto sólido é feito de moléculas, que as moléculas são feitas de átomos e que os átomos são feitos de partículas subatômicas. E entende-se que essas partículas subatômicas são pacotes ou ondas de energia e informação. Contudo, a evolução do conhecimento humano, no decorrer da história da espécie, sempre se deparou com obstáculos epistemológicos. Por exemplo, aprender no ensino fundamental que o átomo é indivisível não faz mais o mesmo sentido à luz do mundo subatômico; portanto, outra palavra precisa aparecer para substituir a semântica da palavra átomo. Ele era a última partícula não divisível do mundo material, conforme propôs Demócrito (460-370 a.C.); todavia, na atualidade, sabe-se que existe sim um outro mundo no núcleo atômico, e esse mundo é dividido em partículas chamadas *quark*:

Partícula quântica fundamental, contendo dois terços da carga de um próton ou um terço da carga de um elétron. Os quarks estão disponíveis em seis ‘sabores’: up, down, charm, strange, top e bottom. Trios de quarks criam

---

<sup>4</sup> Werner R. Loewenstein, *The Touchstone of Life: Molecular Information, Cell Communication, and the Foundations of Life*. Nova York: Oxford University Press, 1999. P. xvi.

prótons e nêutrons, enquanto duplas de quark-antiquark criam mésons. (CLEGG, 2017, p. 15).

Porventura, a palavra informação não seria o advento etimológico para substituir a semântica do termo átomo?

Alguns cientistas, como Michael Behe e William Dembski com suas teorias da **complexidade irreduzível** e da **informação de complexidade especificada**, respectivamente, vão mais além e afirmam que a informação não apenas possibilita a existência de cada objeto físico, mas é ainda responsável pelo surgimento da vida; não sendo a vida, todavia, o simples resultado de um processo determinístico e/ou aleatório. (SMITH, 2017).

Tudo aquilo que é físico, que chamamos de realidade, a princípio, tem uma origem informacional-teórica. Estamos em um universo participativo, sendo essa uma outra maneira de considerar o paradoxo do observador (GLEICK, 2013):

Além de estar observando, o observador também faz perguntas e afirmações que por fim precisam ser expressas em bits distintos. [...] Uma chave para esse enigma é um tipo de relacionamento que não tinha lugar na física clássica: o fenômeno conhecido como entrelaçamento quântico. Quando partículas ou sistemas quânticos estão entrelaçados, suas propriedades se mantêm correlacionadas por vastas distâncias e longos períodos. Separados por anos-luz, eles partilham algo que é físico, mas não apenas físico. Surgem espantosos paradoxos, que permanecem insolúveis até que alguém [ou algo] compreenda como o entrelaçamento quântico codifica a informação, medidas em bits ou no seu equivalente quântico de nome cômico, os qubits. [...] As leis das físicas são os algoritmos. [...] O universo computa seu próprio destino. (GLEICK, 2013, p. 18–19).

Há benefício em ver o mundo segundo a filosofia da mecânica quântica: alguém que aprendeu a aceitar que nada existe além das observações está muito à frente de seus pares que tropeçam na física clássica na esperança de descobrir o que são as coisas em si. E, assim, uma constatação intelectual e empírica no mundo da teoria do conhecimento humano, até o momento espantosa para a comunidade científica, é o fato paulatinamente plasmado em evidências de que “o universo é imaterial-mental e espiritual” (HENRY, 2005, p. 29).

Assim, pode-se perceber um idealismo em ascensão na interpretação das leis físicas, que sugere que o mundo material, apesar de sua concretude aparente, representa um aspecto, apenas, da natureza primordial da realidade, mais próxima da sutileza das leis que da materialidade dos átomos, e que subsistiria em um espaço de natureza mental. (ROCHA FILHO; BASSO; BORGES, 2015, p. 104).

As considerações de Richard Conn Henry, professor de Física e Astronomia na Johns Hopkins University, retiradas de seu artigo *The mental universe* publicado no *Journal Nature*, em julho de 2005, são decorrentes das recentes descobertas da chamada nova física, mas, verdadeiramente, não são novidades, e essa constatação se baseia em um resgate histórico de um princípio da antiga filosofia do Egito e da Grécia conhecida como filosofia hermética: “O todo é mente; o universo é mental.” (INICIADOS, 2017, p. 29). Além disso, Rocha Filho, Basso e Borges (2015) enfatizam que:

[...] considerando a idade já centenária da Física Quântica, e o quase meio século que se passou desde que a não localidade foi provada teoricamente e experimentalmente, é inesperado que a humanidade não esteja convencida de sua unidade e indissociabilidade, não sendo possível pretender a construção de um modelo de mundo e de ser humano sem considerar as implicações quânticas na realidade cotidiana. (ROCHA FILHO; BASSO; BORGES, 2015, p. 43–44).

Para irmos ao encontro das ideias de Demócrito, poder-se-ia substituir o átomo, como partícula última, pela informação, como elemento último e princípio de tudo? Seria possível inquirir se o que trafega na mente, a informação e sua ubiquidade, dá forma a tudo no universo? E, ainda, se sua propriedade intangível se reveste de uma plasticidade tangível e inegável, quando consideramos a questão pelas teorias da informação contemporânea de acordo com a psicologia científica em diálogo com o advento da nova física? A mente seria o início e o fim de todas as coisas? Jung (2011a) adverte que:

Mesmo a física, a mais estrita das ciências aplicadas, depende em grau surpreendente da intuição [da mente] que trabalha com a ajuda de processos inconscientes e conclusões não lógicas, ainda que posteriormente se possa



demonstrar que um processo lógico de pensar teria levado ao mesmo resultado. (JUNG, 2011a, p. 271, OC 18/1, § 576)<sup>5</sup>.

Para ratificar o aspecto semântico da informação, verifica-se que, na atualidade, essa palavra é associada a uma miríade de significados, e vai ao encontro da propriedade divina da ubiquidade. No *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*, encontramos:

*Informação*. [Do lat. informatione.] *S. f.* **1.** Ato ou efeito de informar(-se); informe. **2.** Dados [...] acerca de alguém ou de algo. [...] **3.** Conhecimento, participação. [...] **4.** Comunicação ou notícia trazida ao conhecimento de uma pessoa ou do público [...]. **5.** Instrução, direção [...]. **6. Adm.** Parecer dado em processo, nas repartições públicas. **7. Jur.** Fase inicial do processo de falência, na qual se apuram o ativo e o passivo. [...] **8 Bras. Mil.** Conhecimento amplo e bem fundamentado, resultante da análise e combinação de vários informes [...]; informações. **9. Inform.** Coleção de fatos ou de outros dados fornecidos à máquina, a fim de se objetivar um processamento. **10.** Segundo a teoria da informação (q. v.), medida da redução da incerteza, sobre um determinado estado de coisas, por intermédio de uma mensagem. [Nesse sentido, *informação* não deve ser confundida com *significado* e apresenta-se como função direta do grau de originalidade, imprevisibilidade ou valor-surpresa da mensagem, sendo quantificada em *bits* de informação.] **11. Bras.** Denúncia da existência de diamantes ou de outras quaisquer pedras preciosas, pelos seus satélites, chamados, quanto à forma e constituição, *pingo-d'água*, *bosta-de-barata*, *ferrajão*, etc. [Cf. *informação*.] ~ V. informações. ◊ *Informação genética*. *Genét.* Mensagem contida no ácido desoxirribonucleico através da sequência dos seus nucleotídeos, e que se expressa pela síntese de proteínas. (FERREIRA, 1999, p. 1109, grifos do autor).

Notam-se, nessas 11 definições supracitadas, diversos conceitos para o vocábulo informação que, necessariamente, apontam para o campo epistemológico. Contudo, não se observam nesses conceitos as peculiaridades do termo quando utilizado como **arma** para produzir manipulação e alienação em um indivíduo ou coletividade na guerra de informação. Nesse sentido, a seguinte afirmação de Edgar Morin revela e respalda uma problemática da informação, quando de sua utilização como arma de guerra: “A informação é uma noção central,

---

<sup>5</sup> O *Manual de Instruções para organização e apresentação de dissertações e teses na UFRRJ* (UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO, 2006) prescreve o uso das normas da ABNT NBR 10520 (2002) e NBR 6023 (2018), respectivamente, para citações em documentos e elaboração de referências. A obra completa (OC) de Carl Gustav Jung, possui a numeração de todos os parágrafos por volume. Assim, para facilitar a localização dos trechos citados dessa OC, serão adicionados dados complementares nas citações diretas, conforme prescrito pela NBR 10520, indicando-se o volume (ex.: OC 18/1) e o parágrafo (ex.: § 576).

mas problemática. Daí toda a sua ambiguidade: não se pode dizer quase nada sobre ela, mas não se pode mais deixar de levá-la em conta.” (MORIN, 2005a, p. 24).

Assim, a informação estabelece um elo com a física, é inseparável da organização e complexidade biológica e empreende na ciência a entrada do elemento espiritual, que só encontrava lugar, anteriormente, na metafísica. Então, encontra-se no elo entre organização e informação um fundamento teórico que permite apreender uma ligação e uma ruptura entre a ordem física e a ordem viva, seja de vida sagrada, seja profana. De caráter poliscópico, a informação se apresenta ora como mensagem, ora como programa, ora como saber, ora como matriz organizacional, e possui ainda aspectos comunicacionais e estatísticos, provenientes da teoria da informação shannoniana. Dessa maneira, a informação se apresenta como um conceito indispensável, mas ainda não elucidado. (MORIN, 2005a). Diz, ainda, o autor:

O conceito de informação apresenta grandes lacunas e grandes incertezas. Esta não é a razão para rejeitá-lo, mas para aprofundá-lo. Há, sob este conceito, uma riqueza enorme, subjacente, que gostaria de tomar forma e corpo. Isto está, evidentemente, nos antípodas da ideologia “informacional” que retifica a informação, a substancializa, faz dela uma entidade de mesma natureza que a matéria e energia, em suma faz o conceito recuar a posição que ele tem como função ultrapassar. Significa dizer que **a informação não é um conceito de chegada, é um conceito de partida**. Ele só nos revela um aspecto limitado e superficial de um fenômeno ao mesmo tempo radical e poliscópico, inseparável da organização. (MORIN, 2005a, p. 27, grifo nosso)<sup>6</sup>.

A informação, por exemplo, no contexto da guerra de informação, constitui-se de características específicas e, nesse tipo de guerra, é codificada e organizada com um conteúdo que possui o propósito de manipular as massas, a consciência individual e coletiva e suas disposições emocionais. E essa manipulação de maneira sub-reptícia tem o objetivo de persuadir alguém, ou um grupo, a uma mudança de **atitude**, conduzindo o indivíduo ou a coletividade à alienação e à adoção de comportamentos persistentes que atendem a interesses previamente estabelecidos pelo manipulador.

**Atitude ou atitude social**, para a psicologia social, é um termo que se refere à avaliação que um indivíduo realiza de um objeto social (pessoa, coisa ou ideia). Destarte, a atitude leva uma pessoa a ter uma predisposição a se comportar em relação ao objeto social

---

<sup>6</sup> Nas citações diretas o ‘grifo nosso’ aparecerá sempre em **negrito** enquanto que o ‘grifo do autor’ em *itálico*.

com avaliações e reações favoráveis ou desfavoráveis. Por exemplo, as pessoas têm atitudes em relação ao presidente do Brasil (uma pessoa), ao aborto (um comportamento), à homossexualidade (um comportamento), a uma afirmação (ideia abstrata que pode ser um tipo de fé, crença ou conhecimento), a um quadro (um objeto), à psicologia (ideia de um conceito) e a outros aspectos do mundo. A força da relação entre a atitude e o comportamento varia conforme a intensidade de afeto (emoções e sentimento) pró ou contra o objeto social; assim pode-se ter atitudes fortes ou fracas. As pessoas, em geral, empenham-se na coerência entre suas atitudes e seus comportamentos, mesmo que inconscientemente; por esse motivo, os comportamentos resultantes de uma atitude, principalmente das atitudes fortes, são bastante persistentes. (FELDMAN, 2015; NOLEN-HOEKSEMA *et al.*, 2012; RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2009; WEITEN, 2016).

Desse modo, embora existam divergências nas definições de atitude, elas são entendidas como “variáveis intervenientes (não observáveis, porém diretamente inferíveis de observáveis), [...] sendo integradas por três componentes claramente discerníveis: **o componente cognitivo; o componente afetivo; e o componente comportamental.**” (RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2009, p. 81–82, grifo nosso).

Os elementos essencialmente característicos da atitude são: (a) componente cognitivo – processo mental que gera uma organização duradoura de fé, crença e conhecimento (cognições em geral); (b) componente afetivo - uma carga afetiva pró ou contra um objeto social; e (c) componente comportamental - uma predisposição ao comportamento. (FELDMAN, 2015; NOLEN-HOEKSEMA *et al.*, 2012; RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2009; WEITEN, 2016).

As teorias em psicologia social baseiam-se, em grande parte, na epistemologia da psicologia cognitiva e/ou comportamental. Os temas relacionados com a fé e a crença foram bastante negligenciados em pesquisas na área da psicologia, principalmente nas abordagens cognitivo-comportamentais, apesar da enorme importância desses fenômenos psíquicos para a humanidade. Em vista disso, impõe-se a necessidade de considerá-los, de maneira apropriada, na composição da atitude social. Destaca-se, ainda, o fato de a fé e a crença serem formadas pela interação dos componentes cognitivos (processos mentais) e afetivos. Essa particularidade será mais bem esclarecida no Capítulo 1 (Fundamentação teórica) desta pesquisa, à luz da epistemologia da psicologia complexa.

Ante o exposto, a compreensão de atitude pode ser ampliada e entendida como sendo a organização duradoura dos processos mentais (fé, crenças e conhecimentos), com uma carga afetiva favorável ou desfavorável, que se manifesta em diferentes níveis de intensidade e resultam na avaliação de um objeto social e na predisposição, forte ou fraca, ao comportamento. Nesse sentido, a informação, na guerra de informação, necessita possuir um conteúdo com a capacidade de manipular para modificar atitudes de maneira a obter predisposição a comportamentos de interesse do manipulador.

Assim, percebe-se também que o conceito de atitude se distingue do conceito de comportamento. Na atitude, a partir dos componentes cognitivos (processos mentais) e afetivos, surge a predisposição ao comportamento, mas sua manifestação depende da sua força e de fatores externos. O comportamento é sempre manifesto em ações, mas não necessariamente corresponde às atitudes do indivíduo. Dessa forma, uma pessoa pode adotar um comportamento diferente daquele que corresponderia à predisposição comportamental de sua atitude devido a pressões sociais diversas. As pressões podem variar desde a mais sutil e implícita até a coerção mais agressiva. (FELDMAN, 2015; NOLEN-HOEKSEMA *et al.*, 2012; RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2009; WEITEN, 2016).

Por isso, uma mudança de atitude difere de uma mudança de comportamento. Geralmente, os comportamentos que correspondem às atitudes são mais duradouros que os comportamentos obtidos por pressão social, os quais são, normalmente, momentâneos. Essa é a razão por que as pessoas, consciente ou inconscientemente, esforçam-se para adotar comportamentos coerentes com suas atitudes. Inclusive, quanto mais elevada é a carga afetiva maior é o engajamento das pessoas em relação aos comportamentos, ou seja, as atitudes mostram-se fortes. Nos comportamentos obtidos por pressão social, em desaparecendo a pressão externa, a pessoa volta a se comportar em coerência com a sua atitude (cognições e afetos).

Outrossim, destaca-se que a fé é o conteúdo cognitivo mais persistente nos indivíduos e possui elevada carga afetiva, pertencendo, predominantemente, ao campo do inconsciente e gerando atitudes fortes. Já os conhecimentos são conteúdos que possuem baixa carga afetiva, pertencendo, predominantemente, ao campo da consciência. As crenças se localizam numa zona intermediária entre consciente e inconsciente, no sentido de seus conteúdos serem conhecimentos, mas, como possuem uma carga afetiva relevante, provocam atitudes mais fracas que às da fé. Dessa maneira, compreende-se o motivo de a fé ser mais resistente a

mudanças, seguida das crenças e, por fim, dos conhecimentos, que são os mais suscetíveis a mudanças. Entretanto, todos esses elementos cognitivos estão sempre se relacionando na psique e, mutuamente, influenciando-se.

As mudanças obtidas por manipulação nos componentes cognitivo e afetivo da atitude (fé e crença) produzem a almejada alienação da guerra de informação. Na alienação, obtém-se uma dominação dissimulada, pois os indivíduos, de um modo geral, submetem-se, cegamente, aos valores da sua fé e/ou crença, perdendo, assim, a capacidade de compreender seus verdadeiros problemas e necessidades.

Portanto, o indivíduo alienado vive sem conhecer ou compreender os fatores sociais, políticos e culturais que o condicionam e os impulsos íntimos que o levam a agir de uma determinada maneira (HOUAISS; VILLAR, 2009). Fé e crença não são, necessariamente, formas de alienação, exceto quando produzem graves distorções na percepção da realidade, como a pretendida com a guerra de informação.

Além disso, as atitudes estão intimamente relacionadas com a influência social. Os indivíduos sofrem pressões dos grupos sociais, a partir de atitudes fortes e predominantes (fé e crenças), para a adoção de comportamentos que correspondam às expectativas dos grupos. Logo, na influência social, a quantidade de pessoas de um grupo que adotam determinada atitude constitui um fator de pressão social sobre os demais integrantes desse grupo. Não se ignora ainda a possibilidade de uma dissonância cognitiva provocar a mudança de atitude daqueles que adotam um comportamento contrário à disposição comportamental de sua atitude. Todavia, essa alteração apenas se estabelece quando, em consequência, opera-se uma mudança, geralmente inconsciente, nos componentes cognitivos e afetivos. Assim sendo, mudança de atitude é diferente de mudança de comportamento. (RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2009).

Destarte, constata-se outra distinção entre guerra de informação e operações de informação. Na guerra de informação deseja-se manipular para alienar com a distorção de uma fé ou crença, enquanto nas operações de informação almeja-se persuadir para mudanças, prioritariamente, de comportamentos. No Capítulo 4, são apresentadas as particularidades desses fenômenos e como eles se distinguem.

A pesquisa possui o enfoque na mudança de atitude que ocorre pela modificação dos seus componentes cognitivos e afetivos, com ênfase nos aspectos inconscientes do fenômeno

(fé e crença), bastante negligenciados pelas pesquisas em psicologia social. A fé e a crença são amplamente influenciadas pela carga afetiva e possuem forte impacto nas predisposições comportamentais, muito superiores às do conhecimento. Por isso, uma fé ou uma crença forte leva as pessoas a adotarem comportamentos em desacordo com o grupo, ou seja, resistindo às pressões sociais. A mudança de atitude no nível da fé e da crença é de interesse do operador da guerra de informação, por gerar predisposições comportamentais persistentes, em razão de estarem sob maior influência do inconsciente. Em contrapartida, os comportamentos obtidos pela simples falsificação de um conhecimento são momentâneos, pois, por estarem sobre maior influência da consciência, é mais fácil identificar uma distorção de conteúdos com baixa carga afetiva.

Diante do exposto, verifica-se que a informação utilizada como arma, na guerra de informação, deve possuir, necessariamente, conteúdo que afete a psique inconsciente a ponto de provocar uma mudança da atitude coletiva, em especial nos componentes cognitivos e afetivos da fé e/ou crença, e ser discreta o suficiente para a intenção de manipulação não ser percebida vulgarmente; não despertando, assim, muitas resistências individuais e coletivas.

A informação usada como arma que afeta as pessoas estabelece contato com conteúdos que são formados pelos direcionamentos da psique arcaica e objetiva, identificados, compreendidos e explicados por Carl Gustav Jung (1875-1961), ao longo de toda a sua obra em constante diálogo com a arte, a religião, a filosofia e a ciência. Os arquétipos e instintos são os conteúdos arcaicos do inconsciente coletivo que direcionam a formação dos complexos, conteúdos do inconsciente pessoal. Para Jung, esses conteúdos arcaicos são manifestados, de forma semelhante, na espécie humana. Por esse motivo, os complexos, quando afetados pela informação, favorecem a manipulação e a alienação das massas. E, por serem os complexos direcionados pelos arquétipos e instintos, verifica-se a ocorrência desse fenômeno, de maneira semelhante, em toda a humanidade, ainda que os complexos tenham configurações diferentes para culturas e indivíduos. Todos esses termos (conceitos) cunhados pelo campo epistemológico teórico e prático da obra junguiana possibilitam a compreensão e a descrição de tais fenômenos. Assim, a informação, usada como arma na guerra de informação, é direcionada – intencionalmente ou não - para atuar nessas estruturas psíquicas; e, por sua composição e característica, pode provocar o fenômeno denominado por Carl Gustav Jung como possessão individual ou coletiva, levando às pretendidas manipulação e alienação. (JUNG, 2011b, OC 10/1).

Em consequência, levantou-se a seguinte questão norteadora para este estudo: quais são os aspectos qualitativos da informação, utilizada como arma na guerra de informação, e como se dão os processos psíquicos responsáveis pela mudança de atitude – individual ou coletiva - e que propiciam a manipulação e a alienação das massas?

A relevância da questão está no fato de qualquer tipo de guerra sempre preocupar a humanidade, pelo seu poder de destruição material ou imaterial, bem como pelas mortes decorrentes. Nesse sentido, uma guerra de informação também possui o potencial de provocar mortes e destruição, como as provocadas nos conflitos armados durante o século XX, pelo seu potencial de provocar graves crises econômicas e/ou sociais. E, no caso de a única arma ser a informação e o uso da psicologia para afetar a psique de um povo, a psicologia científica precisa se encarregar dos desafios para o estabelecimento de barreiras psíquicas (individuais e coletivas) contra a manipulação desse tipo de informação (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021). Portanto, justifica-se a presente pesquisa pela necessidade de se construir um entendimento desse fenômeno, pois somente assim podem-se elaborar propostas para se estabelecerem defesas eficazes, que, no caso, são defesas psíquicas, a fim de reconhecer e evitar a eficiência desse tipo ataque.

Por conseguinte, propõe-se o seguinte objetivo geral: compreender, descrever e explicar os processos psíquicos envolvidos na manipulação e na alienação que se estabelecem pela guerra de informação e características da informação usada como arma. Em consequência, são apresentados os seguintes objetivos específicos: (a) explicar os processos psíquicos envolvidos na mudança de atitude, a partir da psicologia junguiana, em diálogo interdisciplinar com outros autores; (b) descrever, de modo sintético, a partir de seus aspectos psíquicos, as guerras ao longo da história da humanidade e suas influências nas guerras contemporâneas, a fim de contextualizar, adequadamente, a guerra de informação; e (c) descrever o conceito “guerra da informação” para desvelar o uso da informação, a partir dos fundamentos da psicologia de Carl Gustav Jung, como meio de manipulação e alienação de uma coletividade.

Em geral, nota-se, em trabalhos científicos, no que tange à metodologia adotada, que, a partir das características do objeto de estudo, define-se, no início, um método de abordagem (bases lógicas de investigação), para, a posteriori, definir-se o método de procedimentos (meios técnicos de investigação). Neste estudo, adota-se a metodologia do paradigma<sup>7</sup> junguiano, que necessita de um capítulo à parte para ser explicitado, tendo em vista suas particularidades. Em

---

<sup>7</sup> Os paradigmas não são verdadeiros ou falsos, mas são simplesmente incomensuráveis. (KUHN, 1998).

Marconi e Lakatos (2003, 2008), encontram-se referências aos métodos de abordagem indutivo, dedutivo, hipotético-dedutivo e dialético. Já em Prodanov e De Freitas (2013) e em Gil (2008), além das metodologias referenciadas por Marconi e Lakatos, encontra-se referência ao método fenomenológico. Esses métodos de abordagem são fundamentados pelos seguintes teóricos do conhecimento (epistemólogos): indutivo (empirismo), por Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704) e John Stuart Mill (1806-1873); dedutivo (racionalismo), por René Descartes (1596-1650) e Gottfried Leibniz (1646-1716); hipotético-dedutivo (racionalismo radical), por Karl Raimund Popper (1902-1994) e Mario Bunge (1919-2020); dialético, por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); e fenomenológico por Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976). Além desses, outros epistemólogos podem ser referenciados para fundamentar as citadas abordagens. Jung, a princípio, utilizou-se bastante do método de abordagem indutivo e de um método de procedimento experimental e estatístico, como se vê no volume II (JUNG, 2011c) de sua obra completa. Entretanto, por percebê-los insuficientes para a investigação do fenômeno psíquico, passou a aplicar uma metodologia inspirada, em especial, na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), que elaborou uma síntese entre o racionalismo e empirismo, e em William James (1842-1910), que foi um dos fundadores do pragmatismo<sup>8</sup>.

Desse modo, Jung criou estes métodos: o método de abordagem denominado sintético-construtivo (sintético, em oposição a redutivo; e construtivo, referindo-se à elaboração de produtos inconscientes pela interpretação) ou método hermenêutico; e o método de procedimento denominado circumambulação (caracterizado por um movimento de rotação em torno do fenômeno, pra compreendê-lo mediante ampliações cada vez mais nítidas e vastas). (JUNG, 2011d, 2012a).

Jung fez uma abordagem dos fenômenos psíquicos que se aproxima do atual realismo científico de teorias e do realismo de entidades, propostos por Ian Hacking<sup>9</sup>, bem como de

---

<sup>8</sup> William James ampliou o significado de verdade, trouxe para o pragmatismo a doutrina humanista e demarcou a sua condição de verdade (problema da demarcação científica), isto é, a verdade corresponde ao que é vantajoso ao pensamento ou aquilo que gera uma relação satisfatória com a realidade, de tal forma que a vantagem e a satisfação estejam vinculadas ao que é útil, ao prático. Dessa maneira, James reivindica uma filosofia que não somente exercite os poderes da abstração intelectual, mas que estabeleça alguma conexão positiva com o mundo real, o mundo de vidas humanas finitas. (NASCIMENTO, 2011).

<sup>9</sup> Os fenômenos e os efeitos dizem respeito mais ou menos à mesma coisa: regularidades discerníveis e dignas de atenção [...]. Há algo na palavra fenômeno que nos faz lembrar de eventos que podem ser registrados pelo observador talentoso que não intervém no mundo, mas que observa [...]. Já os efeitos nos lembram de grandes experimentos aos quais devem seus nomes e, por conseguinte, de homens e mulheres, Comptons e Curies, que entrevistaram junto ao curso da natureza para criar uma regularidade que, pelo menos a princípio, pode ser vista como regular (ou anômala) apenas em relação ao plano de fundo de uma teoria. (HACKING, 2012, p. 325).



outros teóricos, o que explicita seu caráter interdisciplinar. Nesta breve passagem, Jung (2012b) esclarece seu entendimento de metodologia:

Eu próprio conduzi durante vários anos um trabalho experimental; no entanto, através de minha ocupação intensa com neuroses e psicoses fui levado a reconhecer que - por mais desejável que seja a avaliação quantitativa - é impossível prescindir do método descritivo qualitativo. A psicologia [...] reconheceu que os fatos decisivos são extraordinariamente complexos e só podem ser apreendidos através da descrição casuística. Este método, porém, exige que se esteja livre de pressupostos teóricos. Toda ciência natural é descritiva quando não pode mais proceder experimentalmente, sem no entanto deixar de ser científica. Mas uma ciência experimental torna-se inviável quando delimita seu campo de trabalho segundo conceitos teóricos. A alma não termina lá onde termina um pressuposto fisiológico ou de outra natureza. Em outras palavras, em cada caso singular, cientificamente observado, devemos levar em consideração o fenômeno anímico em sua totalidade. (JUNG, 2012b, p. 64–65, OC 9/1, § 113).

Assim, para atingir a ambiciosa proposta desta pesquisa, optou-se pelo emprego de uma metodologia que possibilite circunscrever os fenômenos em sua amplitude e profundidade; sobretudo, por se tratar de complexos fenômenos psíquicos e sociais. Assim sendo, por sua interdisciplinaridade, que considera a teleologia e a causalidade nos fenômenos, aplicou-se o paradigma junguiano para orientar os trabalhos de pesquisa. Além disso, contou-se com as contribuições metodológicas, que corroboram o pioneirismo de Jung, vindas de: Nilton Sousa da Silva (2010); Eloisa M. D. Penna (2013, 2014); Marilyn Nagy (2003); João Bernardes da Rocha Filho, Nara Regina de Souza Basso e Regina Maria Rabello Borges (2015), todos autores que se afinam com o campo epistemológico, teórico e prático, da obra de Carl Gustav Jung.

O Capítulo 1 apresenta pressupostos teóricos que fundamentam a análise e a interpretação dos dados obtidos durante a revisão da literatura e fichamento do material pesquisado. Nesta tese, destaca-se, como eixo central, os conceitos da psicologia complexa, abordados na obra de Carl Gustav Jung, por estar em constante diálogo com diversos autores. Com base nessas contribuições e diálogos, busca-se compreender processos psíquicos responsáveis pela mudança de atitude e que propiciam a manipulação e a alienação das massas.

---

Dessa forma, Hacking considera que os fenômenos observáveis (acessados diretamente pelos sentidos) e inobserváveis possuem existência para além de nossas mentes, e que os fenômenos inobserváveis são conhecidos pelos seus efeitos. Em consequência, as teorias podem ser verdadeiras ou falsas, e a sua verificação ou falsificação ocorre a partir da experimentação ou observação. (HACKING, 2012).

O Capítulo 2 aborda e esclarece os aspectos metodológicos utilizados nesta pesquisa, especialmente sobre a imbricação da matéria e do espírito humano. A abordagem de complexos processos mentais necessita de um paradigma científico que supere as limitações impostas pelo paradigma materialista, que está presente na mentalidade ocidental e atravessa todo o século XIX. O advento e o processo de depuração do conceito de “informação”, durante o século XX, contribuíram, em parte, para a superação dessas limitações. Por exemplo, o espírito e a matéria se apresentam como estados diferentes de uma mesma substância, ponderação presente na obra completa de Jung. Assim, é desenvolvida uma necessária reflexão sobre esses aspectos e suas implicações para o desenvolvimento deste estudo.

Para abordar o tema guerra torna-se necessário, quase que obrigatório, esclarecer os pressupostos envolvidos. Questões relevantes que, por vezes, permanecem implícitas (ou veladas) em muitos estudos científicos dificultam a compreensão dos encaminhamentos teóricos, de suas possibilidades e de seus limites. Dessa maneira, deseja-se explicitar, no Capítulo 3, os pressupostos, com ênfase naqueles que se relacionam aos aspectos psíquicos do fenômeno, em seu entrelaçamento com as guerras ao longo da evolução da humanidade, em um brevíssimo sobrevoo desde os homínídeos até o século XXI.

Por fim, com base em toda a fundamentação dos capítulos anteriores, no Capítulo 4, discorre-se sobre a guerra de informação, com o propósito de esclarecer algumas características da informação – no sentido aqui utilizado – sua dinâmica na psique (individual e coletiva) e sua implicação na psicologia das massas. Nesse sentido, busca-se ilustrar os fenômenos com contos de fadas, a fim de se estabelecer uma relação entre a teoria e a prática.

As considerações finais fazem uma breve retrospectiva do estudo para retomar o sentido da guerra de informação, de suas possibilidades e perigos. Na atualidade, com o crescimento imensurável do poder de destruição da humanidade, toda guerra possui um enorme potencial para a tragédia. Com a guerra de informação não é diferente, e seu perigo é exponencial pela sua imprevisibilidade, ou seja, ela é ainda mais perigosa por agir e afetar, através do inconsciente, toda uma coletividade, provocando graves crises sociais, podendo, ainda, induzi-la ao uso efetivo desse poder de destruição.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

História pode ser entendida como uma disciplina que, em geral, reúne conhecimentos relativos ao passado da humanidade estruturado a partir de fatos e eventos relacionados a um lugar e uma época. A construção desse conhecimento fica condicionada a um ponto de vista escolhido pelo pesquisador. (HOUAISS; VILLAR, 2009). Porém, segundo Jung (2011e), essa área carece de uma perspectiva mais profunda de análise:

Olhando para a história da humanidade só vemos a superfície mais externa dos acontecimentos e estes ainda distorcidos pelo espelho turvo da tradição. O que *realmente* aconteceu isto escapa ao olhar perquiridor do historiador, pois o fator realmente histórico está bem oculto; é vivido por todos mas observado por ninguém. É a vivência subjetiva e mais privada da vida psíquica. Guerras, dinastias, revoluções sociais, conquistas e religiões são os sintomas mais superficiais de uma atitude psíquica secreta do indivíduo que ele próprio desconhece e, portanto, não é transmitida a nenhum historiador; os fundadores de religiões são talvez aqueles que mais informações podem dar. Os grandes acontecimentos da história mundial são, no fundo, os de menor importância. Essencial mesmo é apenas a vida subjetiva do indivíduo. Só ela faz história, somente nela, acontecem em primeiro lugar as grandes transformações; todo o futuro e toda a história mundial brotam qual gigantesca soma dessas fontes ocultas do indivíduo. Em nossa vida mais privada e mais subjetiva somos não apenas os objetos passivos mas os fatores de uma época. Nossa época somos nós! (JUNG, 2011e, p. 159–160, OC 10/3, § 315).

Muito já se falou e ainda se fala sobre as guerras (conflitos sociais); entretanto, poucos abordaram esses eventos como um sintoma, uma manifestação de uma atitude psíquica. Um pioneiro nesse território foi Gustave Le Bon (1841-1931), seguido de outros que buscaram ampliar, a partir de seus próprios pressupostos teóricos, a compreensão da psicologia das massas. Sigmund Freud (1856-1939), em textos reunidos no livro *Psicologia das massas e a análise do eu* (1920-1923), e Wilhelm Reich (1897-1957), em seu livro *A Psicologia de massas do Fascismo* (1933), são grandes nomes que se aventuraram nesse território.

Contudo, adotam-se, para esse estudo, os pressupostos teóricos e metodológicos de Carl Gustav Jung, pelo alcance de suas teorias sobre a psique, as quais, ao apresentarem uma análise da espécie humana a partir do inconsciente coletivo e seus arquétipos, revelam-se atemporais e não-espaciais, indo ao encontro do que é perene no humano. Mas, sobretudo, por

Jung utilizar-se de um paradigma científico apropriado ao estudo interdisciplinar e transdisciplinar, sendo assim bastante atual.

## 1.1 Psicologia Complexa

Atualmente, as formulações teóricas de Jung são mais conhecidas como Psicologia Analítica; porém, trata-se de um equívoco. Apesar de, no início, Jung ter utilizado a expressão Psicologia Analítica para se referir às suas formulações teóricas, posteriormente, ele a rebatizou de Psicologia Complexa e passou a usar a expressão Psicologia Analítica para se referir aos métodos práticos de análise psicológica. Destarte, Jung intencionou destacar sua mudança de ênfase da análise prática para a psicologia geral e passou a se referir à Psicologia Complexa sempre que aludia a um ponto de vista teórico. (SHAMDASANI, 2005).

O volume X - *Civilização em Mudança* - da obra completa de Carl Gustav Jung, que na versão brochura divide-se em quatro partes: 10/1 - *Presente e futuro*; 10/2 - *Aspectos do drama contemporâneo*; 10/3 - *Civilização em transição*; e 10/4 - *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. O volume discorre, em grande parte, sobre a psicologia das massas. Todavia, Jung não se ocupou em produzir uma obra exclusiva sobre o tema, mas o abordou em diversos momentos de sua obra completa, relacionando-o à psicologia individual e coletiva, em suas formulações teóricas e práticas. Assim sendo, para compreender as formulações de Jung sobre o fenômeno da psicologia das massas, é necessário, a priori, entender os pontos fundamentais de sua teoria.

Apresentar os pontos fundamentais da teoria junguiana é sempre um enorme desafio, pelo fato de Jung ter mantido um continuado processo de desenvolvimento de suas formulações, tornando-as passíveis de serem apreendidas apenas ao se percorrer toda a sua obra completa. Essa é, no entanto, uma atividade que extrapola os objetivos deste capítulo. Em vista disso, é realizado um rápido sobrevoo, e são utilizadas as obras introdutórias à psicologia junguiana de Jolandi Jacobi (2013), que pertencia ao grupo de estreitos colaboradores de Jung, e de Wolfgang Roth (2012), docente no Instituto C. G. Jung, em Munique e Zurique, autores que apresentam, de maneira resumida, as concepções teóricas de Jung em seu estágio mais avançado de

elaboração. Entretanto, recorre-se à obra completa de C. G. Jung sempre que é necessário aprofundar ou ampliar a abordagem de algum aspecto de suas formulações teóricas que atendam aos objetivos propostos neste trabalho.

### **1.1.1 Inconsciente coletivo: arquétipos e instintos**

O conceito de inconsciente coletivo e a concepção de arquétipo e seus correlatos são as partes da teoria de Carl Gustav Jung mais conhecidas e em torno das quais se geram as maiores confusões e críticas. Em boa medida, isso se deve à dificuldade de compreensão dessas formulações teóricas, que exigem um conhecimento mais amplo da humanidade. Além disso, faz-se necessária uma reflexão mais profunda, a partir de uma leitura mais detida, pois Jung vai ampliando a descrição e a explicação dos fenômenos psíquicos. Apesar das críticas, esses aspectos epistemológicos e metodológicos constituem características importantes do paradigma junguiano. Jung não reduz o fenômeno a uma explicação simplista, evitando o alijamento de sua essência e amplitude, o que exige paciência e boa vontade de quem pretenda compreender a sua psicologia.

A compreensão adequada das formulações de Jung exige, também, adotar seu posicionamento em relação ao psíquico como algo que é autônomo e sujeito a leis próprias. O psíquico “não é menos real do que todo corpóreo, apesar de não ser tangível, é passível de experiência e observação plena e clara em sua imediaticidade.” (JACOBI, 2013, p. 15). E Jacobi (2013) acrescenta que:

Tudo que sabemos sobre o mundo, assim como tudo que sabemos sobre nosso próprio ser, chega a nós apenas através da intermediação do psíquico. Isso porque a psique não faz qualquer exceção a regra geral, segundo a qual a essência do universo só pode ser constatada na medida em que o permite nosso organismo psíquico. [...] Nossa psicologia considera tanto o ser humano natural quanto o cultural, e em consequência disso, em suas explicitações, deve focar sua mirada em dois pontos de vista, no biológico e no espiritual. (JACOBI, 2013, p. 15–16).

É a partir desses pressupostos – os quais serão mais bem esclarecidos no próximo capítulo, pela apresentação do paradigma junguiano – que Jung desenvolve sua teoria, e são eles que orientaram o desenvolvimento deste estudo. Na psicologia junguiana, “os pontos de partida teológico, psicológico, histórico, fisiológico, biológico, assim como inúmeros outros, são igualmente possibilidades de início da pesquisa da verdade do ser.” (JACOBI, 2013, p. 17).

A psique, para Jung, compreende a totalidade dos processos psíquicos, tanto os conscientes quanto os inconscientes. Em consequência, nossa psique se constitui de duas partes que se complementam e contrapõem. Contudo, a história da humanidade nos indica que a consciência, de diferenciação tardia, representa apenas uma pequeníssima parte do todo, que é a psique, sendo o inconsciente muitíssimo mais antigo que a consciência. (JACOBI, 2013). Nesse sentido, Jung (2011e) propõe a seguinte reflexão:

[...] como homens civilizados, temos uma idade de aproximadamente dois mil e quinhentos anos. Antes disso houve um período pré-histórico de duração muito maior mas imprecisa, durante o qual se alcançou mais ou menos o nível cultural dos índios Sioux. E antes ainda se passaram centenas de milhares de anos da mera cultura da pedra que recua a uma época provavelmente muitíssimo mais longa, ocorrendo nela a passagem do animal para o homem. Há umas cinquenta gerações éramos, por assim dizer, simplesmente primitivos. A camada de cultura, esta simpática pátina, seria portanto extraordinariamente fina e tênue, comparada às camadas primitivas da psique, poderosamente desenvolvidas. Mas são estas camadas que formam o inconsciente coletivo, juntamente com os vestígios da animalidade que se perdem nos infundos e nebulosos abismos do tempo. (JUNG, 2011e, p. 20, OC 10/3, § 16).

A consciência é como se fosse uma pequena ilha cercada pelo mar imensurável, o ilimitado mar do inconsciente, que abarca o mundo inteiro. Para Jung, a consciência é a função ou atividade que mantém a relação dos conteúdos psíquicos com o eu. Assim sendo, o eu é entendido como o centro do campo da consciência ou sujeito da consciência. (JACOBI, 2013).

Portanto, toda nossa experiência, tanto externa quanto interna, apenas se torna consciente se o conteúdo for percebido pelo nosso eu, sendo todo o conteúdo restante, não percebido pelo eu, inconsciente. Dessa breve exposição, é possível depreender a importância do inconsciente para a nossa vida psíquica e, por conseguinte, para nossa vida como um todo, o que inclui nossa vida em sociedade. Jacobi (2013) reforça:

Assim a consciência edifica-se apenas secundariamente sobre a verdadeira atividade anímica, que é um funcionamento inconsciente. A opinião de que a principal postura humana seria a consciência é uma falácia, pois passamos grande parte de nossa vida no inconsciente [...]. É indiscutível que a consciência *depende* do inconsciente em todas as situações importantes da vida. (JACOBI, 2013, p. 26, grifo do autor).

Além disso, Jung dividiu o inconsciente em duas camadas e elaborou o conceito de inconsciente pessoal e inconsciente coletivo, uma diferenciação teórica necessária para qualificá-los e distingui-los em suas características peculiares. No âmbito do inconsciente pessoal, são encontrados conteúdos derivados da experiência pessoal do indivíduo que foram reprimidos, esquecidos ou percebidos subliminarmente. Enquanto no âmbito do inconsciente coletivo, encontram-se os conteúdos das possibilidades herdadas do funcionamento psíquico. (JACOBI, 2013).

Em resumo, o inconsciente pessoal abarca os conteúdos provenientes da história de vida do indivíduo, enquanto o inconsciente coletivo é constituído dos arquétipos e instintos, os quais são conteúdos que representam o depósito dos modos de reação típicas da humanidade desde os seus primórdios “sem levar em consideração diferenciações históricas, étnicas ou outras diferenças.” (JACOBI, 2013, p. 26).

Essas reações típicas se manifestam em situações gerais da natureza humana, ou seja, em situações de medo, perigo, luta contra poderes superiores, relação entre os sexos e entre pais e filhos, posturas de ódio e amor, etc. (JACOBI, 2013).

Jung (2012b) explica que:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos. (JUNG, 2012b, p. 51, OC 9/1, § 88).

O conceito de complexo ou complexo de tonalidade afetiva será abordado na seção posterior. Por ora, prossegue-se abordando o conceito de arquétipo e instinto e suas implicações na dinâmica psíquica. Os arquétipos e os instintos são os conteúdos do inconsciente coletivo e se diferenciam funcionalmente. Quanto ao arquétipo, Jung (2012b) diz:

*O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as ‘motivos’ ou ‘temas’; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de Levy-Brühl e no campo das religiões comparadas foram definidas como ‘categorias da imaginação’ por Hubert e Mauss. Adolf Bastian designou-as bem antes como ‘pensamentos elementares’ ou ‘primordiais’. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo - literalmente uma forma preexistente - não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência. (JUNG, 2012b, p. 51–52, OC 9/1, § 89, grifo do autor).*

Já os instintos, comuns aos animais e aos humanos, são entendidos por Jung como forças motrizes que perseguem suas metas antes mesmo de qualquer conscientização, são fatores impessoais, universalmente difundidos e hereditários, que, muitas vezes, encontram-se bastante afastados do limiar da consciência. Jung considera os instintos uma analogia rigorosa dos arquétipos, supondo que estes são imagens inconscientes dos próprios instintos, que representam o “*modelo básico do comportamento instintivo.*” (JUNG, 2012b, p. 53, OC 9/1, § 91, grifo do autor).

Assim, Jung estabelece a conexão entre arquétipos e instintos, designando os arquétipos como um análogo psicológico do instinto. Em decorrência, “o arquétipo representa o polo psicológico, e o instinto, o polo biológico de um elemento psíquico estrutural que é concebido com uma unidade” inter-relacionada. (ROTH, 2012, p. 111–112).

Inegavelmente, “uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados. Só podemos falar, portanto, de um inconsciente na medida em que comprovarmos os seus conteúdos.” (JUNG, 2012b, p. 12, OC 9/1, § 4).

Diante do exposto, podem-se considerar os ensinamentos esotéricos tribais (simbólicos, míticos e ritualísticos), transmitidos segundo a tradição, exemplos de conteúdos coletivos originalmente provindos do inconsciente coletivo que se manifestaram em fórmulas



conscientes. Outra forma bastante conhecida de manifestação dos arquétipos são os mitos e os contos de fadas. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, como o nascer e declinar do sol, não são alegorias de acontecimentos objetivos, mas expressões simbólicas do inconsciente coletivo que a consciência consegue apreender de alguma maneira pela projeção. (JUNG, 2012b). E assevera Jung (2011e):

[...] essas fantasias mitológicas [...] sem dúvida provêm do cérebro precisamente do cérebro, e não de vestígios de recordações pessoais, mas da estrutura hereditária do cérebro. Tais fantasias sempre têm um caráter original, ‘criativo’: assemelham-se a novas criações. Evidentemente derivam de uma atividade criativa do cérebro e não simplesmente de uma atividade reprodutiva. Sabe-se que juntamente com o nosso corpo recebemos um cérebro altamente desenvolvido que traz consigo toda a sua história e que, ao atuar criativamente, vai haurir a inspiração fora de sua própria história, fora da história da humanidade. É bem verdade que por ‘história’ entendemos a história que nós fazemos e que chamamos ‘história objetiva’. A fantasia criativa nada tem a ver com esta história, mas somente com aquela história remotíssima e natural que vem sendo transmitida de modo vivo desde tempos imemoriais, isto é, a história da estrutura do cérebro. E esta estrutura conta sua história que é a história da humanidade: o mito interminável da morte e do renascimento e da multiplicidade de figuras que estão envolvidas neste mistério. (JUNG, 2011e, p. 17–18, OC 10/3, § 12).

Dessa forma, os mitos e os contos de fadas ganham uma importância capital quando se pretende apreender a manifestação de um arquétipo, em suas mais variadas possibilidades de expressão, como se desejou realizar neste trabalho, em suas imbricações com a psicologia das massas na guerra de informação.

Contudo, torna-se necessário compreender antes a relação entre essas expressões dos nossos antepassados mais longínquos e sua transição para outras maneiras de expressões, como nas grandes religiões, até chegarmos à atualidade, caracterizada pela fascinação exercida por determinadas ideologias político-sociais, que são bastante utilizadas na manipulação pretendida na guerra de informação. Nesse sentido, afirma Jung (2012b):

O ensinamento tribal é sagrado e perigoso. Todos os ensinamentos secretos procuram captar os acontecimentos invisíveis da alma, e todos se arrogam a autoridade suprema. O que é verdadeiro em relação ao ensinamento primitivo o é, em maior grau, no tocante às religiões dominantes do mundo. Elas contêm uma sabedoria revelada, originalmente oculta, e exprimem os segredos da alma em imagens magníficas. Seus templos e suas escrituras sagradas

anunciam em imagens e palavras a doutrina santificada desde eras remotas, acessível a todo coração devoto, toda visão sensível, todo pensamento que atinge a profundidade. Sim, somos obrigados mesmo a dizer que quanto mais bela, mais sublime e abrangente se tornou a imagem transmitida pela tradição, tanto mais afastada está da experiência individual. Só nos resta intuí-la e senti-la, mas a experiência originária se perdeu. (JUNG, 2012b, p. 15–16, OC 9/1, §10).

Assim sendo, os encaminhamentos das manifestações dos arquétipos ao longo dos tempos, desde os povos tribais, são compreendidos, essencialmente, pelos cultos mágicos (míticos-religiosos), sua organização posterior em religiões politeístas, e, por fim, sua representação em religiões monoteístas. Hoje, encontra-se uma grande diversidade de religiões politeístas e monoteístas que representam a variedade de manifestações dos arquétipos, assim como um outro encaminhamento perigoso indicado por Jung, sua manifestação em ideologias religiosas ou não-religiosas. (JUNG, 2011f, 2011b). A esse respeito, explana Jung (2012b):

Como é sabido, o processo cultural consiste na repressão progressiva do que há de animal no homem; é um processo de domesticação que não pode ser levado a efeito sem que se insurja a natureza animal, sedenta de liberdade. [...] a Antiguidade experimentou isso na onda de orgias dionisíacas vindas do Oriente, que depois se integraram como um elemento essencial e característico da cultura antiga. Seu espírito contribuiu, em larga escala, para que o ideal estoico de numerosas seitas e escolas filosóficas do último século a.C. evoluísse para a ascese e o caos politeístico daquele tempo desse origem às religiões ascéticas de Mitra e de Cristo. (JUNG, 2012a, p. 30–31, OC 7/1, § 17).

Contudo, o desgaste das imagens simbólicas de diversas religiões tem provocado, no momento atual, uma atração para uma outra simbólica. Por exemplo: o cristão culto tem buscado atender sua necessidade religiosa, o sentido da fé e especulações filosóficas em símbolos do Oriente; o mesmo ocorrendo com orientais cultos, que, não raro, sentem-se atraídos pelo símbolo cristão e pela ciência ocidental. (JUNG, 2012b). Nessa perspectiva, Jung (2012b) reflete:

O sucumbir à nova simbólica não significa necessariamente sempre uma derrota; apenas prova a abertura e vitalidade do sentimento religioso. [...] Render-se ou sucumbir a estas imagens eternas é até mesmo normal. É por

isso que existem tais imagens. Sua função é atrair, convencer, fascinar e subjugar. (JUNG, 2012b, p. 16–17, OC 9/1, § 11).

O espírito humano, através dos séculos, foi depositando tais imagens poderosas, expressões dos arquétipos, em sistemas abrangentes de pensamentos ordenadores do mundo. Surgiram dogmáticas que, ao mesmo tempo, foram representadas por instituições poderosas, como a Igreja, e expandiram-se a partir da força dessas simbólicas. Assim, a vida do inconsciente coletivo foi canalizada para as ideias dogmáticas de natureza arquetípica, fluindo de maneira controlada no símbolo, de modo que tais ideias protegiam a humanidade e sua consciência recém-desperta das coisas abissais da alma. (JUNG, 2012b).

O cristianismo, considerado por Jung promotor de um desenvolvimento espiritual superior ao das antigas crenças politeístas, foi bastante afetado pela Reforma Protestante. As proteções proporcionadas pelos símbolos cristãos, que substituíram uma diversidade de símbolos de crenças politeístas, tiveram o custo da repressão do nosso lado psíquico primitivo que, assim, permaneceu sem se desenvolver. Todavia, no Ocidente, “a iconoclastia da Reforma abriu literalmente uma fenda na muralha protetora das imagens sagradas e desde então elas vêm desmoronando umas após as outras. Tornaram-se precárias por colidirem com a razão desperta.” (JUNG, 2012b, p. 21, OC 9/1, § 22). Dessa maneira, a fenda aberta pelo depauperamento da simbólica cristã, libertou forças obscuras que antes estavam aprisionadas no inconsciente. Nesse sentido, Jung (2011g) assevera que:

Nunca devemos esquecer nossos pressupostos históricos. Há pouco mais de mil anos caímos de um politeísmo cru numa religião oriental, altamente desenvolvida, que impeliu o espírito imaginativo de semibárbaros a alturas que não correspondem a seu desenvolvimento espiritual. Para manter de um modo ou de outro essa altura, era inevitável que a esfera do instinto tivesse que ser duramente reprimida. Dessa forma, a prática religiosa e a moralidade assumiram um caráter decididamente brutal, para não dizer maligno. Os elementos reprimidos obviamente não se desenvolveram, mas prosseguiram e ainda prosseguem, vegetando no inconsciente, em sua barbárie primitiva. (JUNG, 2011g, p. 54, OC 13, § 70).

Desde os seus primórdios, a humanidade acredita na existência de uma alma substancial, mas uma consequência da Reforma foi o aumento da influência do materialismo científico e tudo o que não era acessível aos sentidos era suspeito de ser metafísico, logo, não

científico. A catástrofe espiritual que foi a Reforma precipitou a humanidade na intransigente crença na substancialidade do mundo material. E, após quatro séculos, os pensadores e pesquisadores, em sua maioria, passaram a considerar o espírito dependente da matéria e das causas materiais. (JUNG, 2013).

Além disso, a revolução científica e sua participação nos avanços socioeconômicos, verificáveis, principalmente, pelas aquisições das revoluções industriais, impulsionaram o surgimento de outras simbólicas em oposição às do espírito. Todas de fundamentos materialistas, muitas são doutrinas político-sociais, e todas elas são doutrinas não religiosas. Aqueles elementos reprimidos, que não se desenvolveram, aproveitaram-se da fenda na muralha protetora das imagens sagradas e da fragilidade da proteção proporcionada pelas doutrinas não religiosas e “escaparam”, incorporando-se às ideologias.

O mesmo sucedeu com outros povos que possuem tradições religiosas não cristãs. A expansão do materialismo científico e sua influência pelo mundo fragilizaram suas imagens sagradas e, em decorrência, debilitaram as proteções psíquicas proporcionadas pelo simbolismo religioso. No Ocidente, em paralelo aos avanços tecnológicos proporcionados pelo materialismo científico, ocorre a distorção no uso dessas tecnologias. Por conseguinte, Jung indica a ligação entre o desmoronamento dos símbolos religiosos e nossas recaídas a atos de barbárie, como no caso dos campos de concentração nazista, que alegavam possuir uma justificativa científica. A esse respeito, Jung (2011e) sustenta que:

Nossa evolução ocidental a partir de um grau primitivo foi repentinamente interrompida pela invasão de uma psicologia e espiritualidade pertencentes a um nível superior de civilização. [...] Fomos parados no meio de um politeísmo ainda bárbaro que foi erradicado e suprimido no curso de séculos, e isto não faz muito tempo. Acho que este fato introduziu um desvio na mentalidade ocidental. Nossa existência mental foi transformada em algo que ainda não tinha alcançado e que, na verdade, ainda não poderia ser. E isto só poderia acontecer devido a uma dissociação entre a parte consciente da psique e o inconsciente. Foi uma libertação do consciente do fardo de irracionalidade e impulsividade instintiva, às expensas da totalidade do indivíduo. O homem se viu partido em uma personalidade consciente e inconsciente. A personalidade consciente podia ser domesticada porque estava separada do homem natural e primitivo. Por isso nós nos tornamos altamente disciplinados, organizados e racionais, por um lado, mas o outro lado permaneceu um primitivo oprimido, excluído da educação e da cultura. [...] Isto explica nossas várias recaídas no barbarismo mais assustador. Também explica o fato deveras terrível de que quanto mais subimos a montanha das realizações científicas e técnicas, mais perigoso e diabólico se torna o mau uso de nossas invenções. [...] Certamente nossa civilização pode orgulhar-se de

seus êxitos, mas nós devemos envergonhar-nos de nós mesmos. (JUNG, 2011e, p. 248–249, OC 10/3, § 1008-1009).

Em decorrência disso, nos últimos séculos, o depauperamento da simbólica religiosa tem deixado uma parcela da humanidade desprotegida das coisas abissais da alma, daquela parte inconsciente que mantém o natural e o primitivo da humanidade. Dessa maneira, muitos foram absorvidos por alguma *représentation collective*, ou seja, algum sistema de pensamento ordenador do mundo representado por um “ismo”. Trata-se de uma nova forma de dogmática, mas que não possui os efeitos protetivos daquelas elaboradas pelos nossos ancestrais. (JUNG, 2012b). Conforme Jung, o “vácuo é preenchido com absurdas ideias político-sociais e todas não conseguem conviver por sua desolação espiritual.” (JUNG, 2012b, p. 23, OC 9/1, § 28).

Com efeito, cada ideologia político-social quer arrogar-se o poder de salvadora do mundo, como ocorre nas dogmáticas ancestrais, e considera-se a única detentora da verdade. E essa situação é propícia para o fanatismo, pois, “a cisão artificial entre sabedoria verdadeira e a falsa cria uma tamanha tensão na alma, que dela surge uma solidão e uma dependência como a do morfínômano, o qual sempre espera encontrar companheiros de vício.” (JUNG, 2012b, p. 24, OC 9/1, § 31). Nesse tocante, Jung (2012b) afirma que:

Ideias religiosas são, como prova a história, de uma força sugestiva e emocional extremas. Incluo nessa categoria obviamente todas as *représentations collectives*: aquilo que ensina a história das religiões, bem como tudo o que rima com ‘ismo’. **Este último é apenas uma variante moderna das confissões religiosas históricas. Alguém pode, de boa-fé, convencer-se de que não tem ideias religiosas. Mas ninguém pode colocar-se à margem da humanidade, de forma a não ter nenhuma *représentation collective* dominante. O seu materialismo, ateísmo, comunismo, socialismo, liberalismo, intelectualismo, existencialismo etc., testemunham contra sua inocência.** De alguma forma, em alguma parte, aberta ou dissimuladamente, ele é possuído por uma ideia supraordenada. (JUNG, 2012b, p. 71, OC 9/1, § 125, grifo do autor, grifo nosso).

Nosso intelecto sempre realizou fantásticas proezas e continua realizando. Entretanto, como destacado acima, desmoronaram-se nossa morada espiritual e as proteções proporcionadas por ela. As coisas não melhoraram com os avanços das ciências, principalmente com os avanços materiais. Nos tempos atuais, estamos escavando “a sabedoria de todos os

tempos e povos, descobrindo que tudo o que há de mais caro e precioso já foi dito na mais bela linguagem” (JUNG, 2012b, p. 24, OC 9/1, § 31) como a possibilidade do universo ser mental.

Os muros que foram erigidos pelos rituais tribais dos nossos ancestrais desde os primórdios da humanidade e que protegiam a consciência recém-saída das águas primordiais do inconsciente tornaram-se, tempos depois, os fundamentos das grandes religiões hegemônicas. Assim sendo, são esses muros que desabam quando os símbolos perdem sua vitalidade e catástrofes incomensuráveis precipitam-se sobre a humanidade. (JUNG, 2012b). Nesse sentido, Jung (2012b) alerta que:

A humanidade se encontra sempre no limiar das ações que ela mesma faz, mas não controla. Para citar um exemplo: todos querem a paz e o mundo inteiro se prepara para a guerra, segundo o axioma *Si vis pacem, para bellum*. A humanidade nada pode contra a humanidade, e os deuses, como sempre, lhe indicam os caminhos do destino. Chamamos hoje os deuses de ‘fatores’, palavra que provém de *facere*, fazer. Os que fazem ficam por detrás dos cenários do teatro do mundo. Tanto no grande como no pequeno. Na consciência, somos nossos próprios senhores; aparentemente somos nossos próprios ‘fatores’. Mas se ultrapassarmos o pórtico da sombra [para o inconsciente], percebemos aterrorizados que somos objetos de fatores. Saber isso é decididamente desagradável, pois nada decepciona mais do que a descoberta de nossa insuficiência. É até mesmo um motivo de pânico primitivo porque significa questionar a supremacia da consciência em que acreditamos e a qual protegemos medrosamente, pois na realidade ela é o segredo do sucesso humano. Mas uma vez que a ignorância não é motivo de segurança, sendo pelo contrário uma agravante da insegurança, é melhor, apesar do medo, saber o que nos ameaça. A formulação correta da questão já é meio caminho andado na solução de qualquer problema. Em todo caso é certo que o maior perigo reside na imprevisibilidade da reação psíquica. As pessoas de maior discernimento já compreenderam há muito que as condições históricas externas de qualquer tipo constituem meras ocasiões para os verdadeiros perigos que ameaçam a existência, ou seja, **os sistemas político-sociais delirantes, os quais não devem ser considerados como conseqüências necessárias de condições externas, mas sim como decisões precipitadas pelo inconsciente coletivo.** (JUNG, 2012b, p. 31–32, OC 9/1, § 49, grifo nosso).

Considerando essas poderosas forças psíquicas da ancestral esfera primitiva e mítico-religiosa humana, as influências dos arquétipos parecem menos uma especulação e mais uma possibilidade, o que precisa ser compreendido com urgência. São numerosas as neuroses em que as perturbações resultam da falta de cooperação dessas forças do inconsciente, e elas aparecem tanto nas neuroses pessoais como nas neuroses coletivas presentes na *représentation*

*collective* dos “ismos”. O homem do passado está vivo dentro de nós, e viu-se isso quando uma nação inteira ressuscitou um símbolo arcaico e formas arcaicas de religião e, inflamada por essa nova emoção, criou o Nazismo e mobilizou-se para a guerra almejando realizar sua visão de um paraíso na terra. (JUNG, 2012b). A respeito das neuroses pessoais e coletivas, Jung (2012b) esclarece que:

Na medida em que uma neurose é um assunto particular e suas raízes estão fincadas exclusivamente em causas pessoais, os arquétipos não desempenham papel algum. Mas se a neurose é uma questão de incompatibilidade geral, ou causa um estado de certo modo prejudicial num número relativamente grande de indivíduos, somos obrigados a constatar a presença de arquétipos. **Uma vez que na maioria dos casos as neuroses não são apenas fenômenos particulares, mas sim *sociais*, devemos admitir geralmente a presença de arquétipos: o tipo de arquétipo que corresponde à situação é reativado, e disso resultam as referidas forças motrizes ocultas nos arquétipos que, por serem explosivas, são tão perigosas e de consequências imprevisíveis. A pessoa sob o domínio de um arquétipo pode ser acometida de qualquer mal.** Se trinta anos atrás alguém tivesse ousado predizer que o desenvolvimento psicológico tendia para uma nova perseguição dos judeus como na Idade Média, que a Europa estremeceria de novo diante do *fascio* romano e do avanço das legiões, que o povo conheceria de novo a saudação romana como há dois mil anos atrás e que, em lugar da cruz cristã, uma suástica arcaica atrairia milhões de guerreiros prontos para morrer - tal pessoa seria acusada de ser um místico louco. E hoje? Por mais consternador que possa parecer, todo este absurdo é uma realidade terrível. A vida privada, motivos e causas particulares e neuroses pessoais quase se tornaram uma ficção no mundo hodierno. O homem do passado, que vivia num mundo de *représentations collectives* arcaicas, ressurgiu para uma vida visível e dolorosamente real, e isto não só em alguns indivíduos desequilibrados, mas em muitos milhões de seres humanos. (JUNG, 2012b, p. 56–57, OC 9/1, § 98, grifo do autor, grifo nosso).

Em vista da influência dos arquétipos nas neuroses coletivas, faz-se necessário abordar o caráter arquetípico que corresponde a essa situação coletiva e que é reativado de maneira a fascinar uma enorme massa. Jung afirma que “há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida [...] [e] não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas precipuamente apenas *formas sem conteúdo*.” (JUNG, 2012b, p. 57, OC 9/1, § 99).

Jung afirma também que “**quando algo ocorre na vida que corresponde a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda a razão e vontade, ou produz um conflito de dimensões**

**eventualmente patológicas, isto é, uma neurose.”** (JUNG, 2012b, p. 57, OC 9/1, § 99, grifo nosso).

Em suma, infere-se do exposto a urgência em compreender os aspectos arquetípicos, em suas variadas formas de expressão, envolvidos nos atuais sistemas político-sociais delirantes, assim como as características da informação que possui o potencial de ativar o(s) arquétipo(s) correspondente(s) e que, pelo seu uso, propicia a manipulação e a alienação das massas. O depauperamento dos símbolos religiosos e sua substituição por símbolos materialistas destronaram os antigos deuses, que hoje começam a ser reconhecidos como fatores psíquicos. Assim, perde-se a proteção dos antigos deuses destronados, mas os fatores psíquicos permanecem atuantes, e são eles que levam à massificação. Jung (2012b) indica que:

Esta problemática é nova, pois em todas as épocas precedentes acreditava-se em deuses de um modo ou de outro. Foi necessário um depauperamento dos símbolos para que se descobrissem de novo os deuses como fatores psíquicos, ou seja, como arquétipos do inconsciente. (JUNG, 2012b, p. 32, OC 9/1, § 50).

Os arquétipos intervêm e atuam no processo de formação dos conteúdos conscientes, regulando-os, modificando-os e motivando-os, o que reforça a percepção da importância e do destaque do inconsciente em nossas vidas cotidianas, bem como nos grandes acontecimentos sociais. (JUNG, 2013). Jung (2013) enfatiza que:

[...] os arquétipos, quando surgem, têm um caráter pronunciadamente numinoso, que poderíamos definir como ‘espiritual’, para não dizer ‘mágico’. [...] O seu efeito, porém, não é claro. Pode ser curativo ou destruidor, mas jamais indiferente, pressupondo-se, naturalmente, um certo grau de clareza. [...] Ele mobiliza concepções filosóficas e religiosas justamente em pessoas que se acreditam a milhas de distância de semelhantes acessos de fraqueza. Frequentemente ele nos impele para o seu objetivo, com paixão inaudita e lógica implacável que submete o sujeito ao seu fascínio, de que este, apesar de sua resistência desesperada, não consegue e, finalmente, já não quer se desvencilhar, e não o quer justamente porque tal experiência traz consigo uma plenitude de sentido até então considerada impossível. Eu compreendo profundamente a resistência que todas as convicções solidificadas opõem às descobertas psicológicas desta espécie. Mais com pressentimentos do que com um conhecimento real, muita gente sente medo do poder ameaçador que jaz acorrentado no íntimo de cada um de nós, esperando, por assim dizer, pela palavra mágica que romperá o encanto. Esta palavra mágica rima sempre com ‘ismo’ e alcança o seu máximo efeito justamente naqueles que menos acesso



têm aos fatos interiores e que se desviaram o máximo de sua base instintiva para o mundo caótico da consciência coletiva. (JUNG, 2013, p. 154, OC 8/2, §405).

Assim sendo, compreende-se que o conteúdo de todas as mitologias e religiões e de todas as doutrinas político-sociais, além dos mais variados “ismos”, é de natureza arquetípica. Desse modo, os mitos fundantes, as expressões religiosas e as tendências políticas naturais e criativas podem sofrer desvios ao fundamentalismo destrutivo, resultante das polarizações que alimentam as relações institucionais em religiões ou partidos políticos.

O arquétipo é espírito ou não espírito, dependendo da atitude da consciência. O arquétipo e o instinto constituem os opostos na mais extrema polaridade, como é possível constatar ao compararmos um indivíduo sob domínio dos instintos com outro dominado pelo espírito. Entretanto, os extremos se tocam, não em seu conteúdo, mas em sua forma. Dessa maneira, indivíduos podem se opor, violentamente, pelo conteúdo de uma ideologia adotada, mas ambos estão dominados por fatores inconscientes arquetípicos, para o bem e para o mal, e possuem *patterns of behavior* (padrões de comportamento) bastante semelhantes. (JUNG, 2013).

Os opostos nada mais são do que qualidades extremas de um determinado estado e, em função disso, esse estado pode ser percebido como algo real, pois formam um potencial energético, que permite a percepção de suas diferenças, ou seja, a sua diferenciação. Tal dualidade pode ser encontrada em tudo na terra. (JUNG, 2013). Contudo, pondera Jung (2013):

[...] os opostos verdadeiros nunca são incomensuráveis, porque, se o fossem, nunca poderiam se unir. Apesar de sua polaridade, eles mostram uma tendência permanente a se unirem, e Nicolau de Cusa definiu o próprio Deus como uma *complexio oppositorum* (união dos opostos). (JUNG, 2013, p. 156, OC 8/2, § 406).

Os opostos, quando assim compreendidos, são necessários à vida psíquica individual e coletiva e, apenas quando são vivenciados unilateralmente, é que se tornam problemáticos, pois o processo de *enantiodromia* entra em ação e exerce sua indigesta função regulatória dos opostos à revelia da consciência individual ou coletiva. Aqui se percebe a enorme relevância da função transcendente que possibilita a conciliação dos opostos, evitando-se os efeitos

desagradáveis, muitas vezes destrutivos, da atitude psíquica unilateral. Todavia, a função transcendente exige o reconhecimento dos opostos e que ambos possuam o mesmo direito e necessidade de existir, em seus aspectos positivos e negativos. Isso significa que muitas das doutrinas, inclusive as político-sociais que se opõem podem se tornar bastante problemáticas caso ambos os polos, ou oponentes, não sejam reconhecidos em sua dinâmica, entrelaçamento e possibilidades de conciliação. Conclui Jung (2013):

Os processos psíquicos, portanto, comportam-se como uma escala ao longo da qual ‘desliza’ a consciência. Às vezes a consciência se acha na proximidade dos processos instintivos, e cai sob sua influência; outras vezes ela se aproxima do outro extremo onde o espírito predomina e até mesmo assimila os processos instintivos opostos a ele. Estas contraposições não são, de forma alguma, fenômenos anormais. Pelo contrário, elas formam os dois polos da unilateralidade típica do homem normal de hoje. Naturalmente, esta **unilateralidade se manifesta não só na antítese espírito-instinto, mas também ainda sob muitas outras formas [...]. O ‘homem sem sombra’, com efeito, é o tipo humano estatisticamente mais comum, alguém que acredita ser apenas aquilo que gostaria de saber a respeito de si mesmo. Infelizmente, nem o chamado homem religioso nem o homem de mentalidade científica constituem exceção a esta regra.** (JUNG, 2013, p. 157, OC 8/2, § 409, grifo nosso).

O homem comum<sup>10</sup>, que Jung identifica predominantemente como o homem da massa, por sua vulnerabilidade, não toma consciência dessa situação, seja ele um homem religioso, seja de mentalidade científica ou partidária. Em sua posição unilateral, ele se coloca juntamente com os seus correligionários como detentores da verdade absoluta, enquanto os demais (o grande anônimo, conhecido como Estado ou Sociedade) estão em equívoco absoluto e são os que cometem todas as faltas. Assim sendo, nunca reconhecem quando estão em erro ou quando os demais (o Outro) estão em acerto. O homem comum constitui a maioria em qualquer povo e é o alvo de qualquer tentativa de manipulação. E essa situação é bastante grave, pois os homens comuns, quando massificados em uma atitude unilateral inconsciente, nunca reconhecem o mal que provocam, provocaram ou provocarão. (JUNG, 2013). Ainda segundo Jung: “O homem da massa, tem o privilégio de nunca ser culpado das grandes catástrofes políticas e sociais em que

---

<sup>10</sup> As expressões “homem comum”, “homem da massa” e “homem massificado” não se caracterizam por um uso vulgar, mas são utilizadas por Jung, em diversos momentos de sua Obra Completa, para apresentar conceitos sobre as condições psíquicas de um grupo de pessoas em uma coletividade. Dessa forma, optou-se pela fidelidade aos termos usados nas traduções da Editora Vozes da Obra Completa de C. G. Jung. Contudo, esclarece-se que a palavra homem representa todos os seres humanos em seus diferentes aspectos morfológicos, ou seja, o *Homo Sapiens*.

o mundo inteiro se acha mergulhado” (JUNG, 2013, p. 158, OC 8/2, § 410), a culpa é sempre de um Outro.

Na guerra de informação, intencionalmente almeja-se a manipulação das massas, do homem comum, para fins específicos, e, aproveitando-se de um “ismo” existente ou até mesmo criando um, pode-se obter a adesão fanática do homem comum a um conjunto de ideias que favorecem o manipulador para atingir seus fins escusos e egoístas. Assim ocorreu com o homem comum alemão durante o naz-ismo, que possuía como pano de fundo o nacional-ismo, e com o homem comum russo no comum-ismo, que possuía como pano de fundo o igualitar-ismo, ambos exacerbados. Doutrinas essas que se opõem em seus princípios (conteúdos), mas que, no entanto, formam polos opostos de um mesmo estado e se igualam nos extremos, em sua forma totalitária de impor as suas doutrinas, principalmente por sua atitude unilateral. Essas semelhanças entre as manifestações dos “ismos” se dão pelo seu caráter arquetípico. Em vista disso, Jung (2013) destaca que:

O arquétipo é natureza pura, não deturpada e é a natureza que faz com que o homem pronuncie palavras e execute ações de cujo sentido ele não tem consciência, e tanto não tem, que ele já nem pensa mais nelas. Só quando o homem possui a capacidade de ser consciente é que se torna verdadeiramente homem. [...] A síntese entre os conteúdos conscientes e inconscientes e a tomada de consciência dos efeitos dos arquétipos sobre os conteúdos conscientes representam o ponto máximo do esforço espiritual e da concentração de forças psíquicas, quando esta síntese é levada a cabo de maneira consciente. (JUNG, 2013, p. 159–160, OC 8/2, § 412-413).

Por conseguinte, faz-se necessária a abordagem dos conteúdos do inconsciente pessoal, a saber, os complexos de tonalidade afetiva, de maneira a propiciar uma ampliação no entendimento de possibilidades das manifestações e influências dos fatores psíquicos do inconsciente coletivo e sua relação com a psicologia das massas na contemporaneidade.

Decerto, a informação utilizada como arma produz seus efeitos de manipulação e alienação ao tocar nos complexos que possuem, como núcleo, arquétipos específicos para essas situações. Assim, o acesso ao arquétipo passa, necessariamente, pelos complexos que ocasionam sua ativação ou reativação e provocam a fascinação das massas.

Além do mais, todo o esforço para tomada de consciência dos conteúdos inconscientes passa pela compreensão dos complexos. Diante disso, abordam-se, a seguir, as características

dos complexos e, também, o fenômeno da possessão e da possessão coletiva (*participation mystique*). É, ainda, apresentada a possibilidade de síntese entre os conteúdos conscientes e inconscientes.

### **1.1.2 Inconsciente pessoal: complexos e possessão**

A compreensão do conceito de complexo, na psicologia junguiana, ocupa um lugar de grande importância, equiparando-se à necessidade de compreensão do conceito de inconsciente coletivo e de seus conteúdos.

De início, Jung usou as expressões “complexo emocionalmente acentuado” ou “complexo de tonalidade afetiva” para designar o fenômeno de um grupo de representações acentuadas por sentimentos no inconsciente; depois, passou a usar a forma abreviada “complexo”. (JACOBI, 2016).

Jung chegou a essa constatação em seus extensos estudos experimentais na psicologia por meio do uso do Teste de Associação de Palavras, uma adaptação do teste criado por Francis Galton e, posteriormente tentado por Wundt, Kraepelin, Aschaffenburg, Sommer, entre outros. Os experimentos baseavam-se na apresentação de uma série de palavras-estímulo a uma pessoa que deveria respondê-las com apenas uma outra palavra. Verificaram-se distúrbios diversos no tempo de reação e outras irregularidades (como repetição da palavra-estímulo, lapso de linguagem e/ou a resposta com várias palavras) quando se usaram palavras-estímulo referentes a um assunto pessoal, que, geralmente, tinha um caráter penoso. O termo complexo foi introduzido para designar esse assunto pessoal relativo a um conjunto de ideias que se mantêm unidas por uma carga emocional, comum a todas. (JUNG, 2011c).

Nessa fase de seus estudos, iniciados em 1902 e publicados entre 1904 e 1910, Jung (2011c, p. 656, OC 2, § 1351) constata que “a neurose em si é psicógena e provém de um conteúdo especial”, o qual chamou de complexo, e que o “complexo se comporta de forma autônoma em relação às intenções do indivíduo.” (JUNG, 2011c, p. 657, OC 2, § 1352). Segundo Jung (2011c), tal constatação aponta que:

[...] o complexo e seu material associativo gozam de uma autonomia incomum na hierarquia da psique, de forma que se poderia compará-los a vassallos rebeldes. Pesquisas mostraram que esta autonomia se baseia na forte carga emocional, ou seja, o valor emocional do complexo, pois a emoção ocupa um lugar muito independente na constituição hierárquica da psique e pode facilmente quebrar o autocontrole e a autoconsciência do indivíduo. [...] Para designar essa peculiaridade do complexo usei o termo *autonomia* e imagino o complexo como um conjunto de representações, relativamente independente (exatamente por causa de sua autonomia) do controle central da consciência e que está em condições de a cada momento, por assim dizer, dobrar ou atravessar as intenções do indivíduo. (JUNG, 2011c, p. 658, OC 2, § 1352).

Para Jung, o eu também é um complexo. Em termos psicológicos, trata-se de um conjunto de ideias mantidas coesas e fixas pelos sentimentos cenestésicos. Assim sendo, o complexo do eu pode ser, perfeitamente, colocado em paralelo com um complexo secundário autônomo, podendo, inclusive, ser perturbado ou substituído, temporariamente, por ele. (JUNG, 2011c).

Em consequência, Jung (2011c, p. 659, OC 2, § 1352) considera o complexo “uma espécie de psique secundária que de alguma forma deliberada, mas desconhecida do indivíduo, tem certas intenções que atravessam as do indivíduo”, ou seja, do ego.

A partir desses experimentos, realizados com meticulosidade, como se observa em seus estudos diagnósticos de associações, na obra completa volume II – *Estudos experimentais* (2011c), comprovou-se que esses distúrbios são de natureza intrapsíquica e provêm de uma esfera que está fora do controle do eu, do sujeito da consciência. Tratou-se da prova experimental da existência de uma esfera inconsciente, que indicou a imperiosa necessidade da inclusão de suas manifestações nos estudos da psique e, também, a possibilidade de sua investigação. (JACOBI, 2016). Jacobi (2016) enfatiza:

Segundo a definição de Jung, cada complexo consiste primariamente de um ‘elemento central’, um ‘portador de significado’, que, subtraindo-se à vontade consciente, é inconsciente e incontrolável, e, secundariamente, em uma série de associações a ele ligadas, que se originam, em parte, da disposição pessoal original e, em parte, das vivências do indivíduo condicionadas pelo ambiente. (JACOBI, 2016, p. 18).

Em decorrência disso, o choque entre situações internas e externas apropriadas ativa aquele elemento central, o arquétipo, em sua qualidade perturbadora; e o que, a princípio, era apenas potencial atualiza-se mediante a elevação da carga emocional. Ocorre a constelação do complexo, que, assim energizado, pode resistir às intenções conscientes do indivíduo e comportar-se como um corpo estranho direcionando os comportamentos. (JACOBI, 2016).

Jung constatou, então, que “hoje em dia todo mundo sabe que as pessoas ‘têm complexos’. Mas o que não é bem conhecido e, embora teoricamente seja da maior importância, é que os complexos podem ‘nos ter’.” (JUNG, 2013, p. 43, OC 8/2, § 200).

E, se existem tantos arquétipos quantas situações típicas na vida, o mesmo se aplica aos complexos. Assim sendo, enquanto o arquétipo é uma forma sem conteúdo, o complexo pode ser entendido como o conteúdo, extraído das vivências do indivíduo, que preenche o arquétipo. (JUNG, 2012b). Nessa perspectiva, Jung (2013) alerta que:

A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência que é identificada com a ‘psique’, e o da supremacia da vontade. Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência. Rompe-se a unidade da consciência e se dificultam mais ou menos as intenções da vontade, quando não se tornam de todo impossíveis. A própria memória, como vimos, é muitas vezes profundamente afetada. Daí se deduz que o complexo é um fator psíquico que, em termos de energia, possui um valor que supera, às vezes, o de nossas intenções conscientes; do contrário, tais rupturas da ordem consciente não seriam de todo possíveis. De fato, um complexo ativo nos coloca por algum tempo num estado de não liberdade, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas para os quais, sob certas circunstâncias, o conceito jurídico de imputabilidade limitada seria o único válido. (JUNG, 2013, p. 43, OC 8/2, § 200).

Os complexos podem ter diversos graus de autonomia. Alguns repousam e mal são notados, outros atuam como verdadeiros rebeldes da psique, enquanto outros avançam até a consciência, sem, contudo, deixarem-se influenciar, permanecendo autônomos. Constatase, então, que os complexos ficam esperando até que uma constelação adequada os convoque ao plano da consciência. (JACOBI, 2016).

A compreensão de um determinado complexo, ou seja, tornar-se, de fato, consciente deste a partir de seu processamento emocional (descarregamento ou transferência de sua excessiva energia psíquica), é uma forma de ele deixar de exercer seu efeito perturbador, pela

redistribuição da energia psíquica represada, que fica, então, disponível para fluir em direção a outros conteúdos. Todavia, compreender o complexo é bem diferente de apenas conhecê-lo intelectualmente, apesar de este ser o primeiro passo no caminho para sua compreensão. Isso porque, enquanto um complexo permanece completamente inconsciente, não atraindo a atenção do eu para suas manifestações, ele permanece inacessível a uma possível compreensão, mantendo seu caráter compulsório para o bem e para o mal. (JACOBI, 2016).

Destarte, os complexos no inconsciente mantêm um caráter arcaico-mitológico, com uma numinosidade crescente, devido ao enriquecimento de seu conteúdo, pelas associações que se estabelecem nas vivências do indivíduo. Todavia, essa numinosidade é totalmente inacessível ao sujeito da consciência, o que põe o indivíduo em uma posição de submissão, sem o controle de sua vontade. (JACOBI, 2016). Jacobi (2016) enfatiza a problemática envolvida nessa situação ao afirmar que:

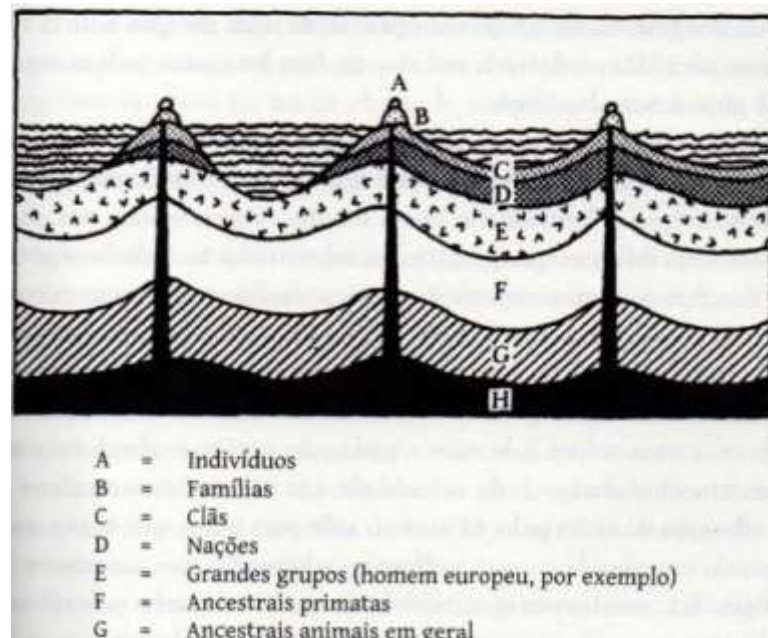
A incapacidade de distinguir entre os conteúdos pertencentes à consciência e aqueles provenientes do complexo inconsciente, que ‘enublam’ a consciência, [...] constituem um grande perigo; ela impede a correta adaptação do indivíduo à sua realidade interior e exterior, interdita sua capacidade de formar juízos claros, e, especialmente, qualquer contato humano satisfatório. Esse fenômeno de ‘participação’, ou seja, a ausência da capacidade de distinguir entre sujeito e objeto, que observamos com frequência não apenas em neuróticos, mas também em povos primitivos que praticam o animismo, em crianças e muitos adultos que permanecem bastante inconscientes, representam aquele estado psíquico pelo qual se pautam diversas técnicas de [...] [manipulação]. (JACOBI, 2016, p. 27).

Nota-se, pois, a importância do entendimento da teoria dos complexos de Jung para os estudos da psicologia das massas e da guerra de informação. Os indivíduos com maior inclinação à participação, ou seja, *participation mystique*, tendem a ter uma fraca capacidade de afirmação do eu consciente ante o excesso de informações que provocam influências psíquicas internas ou externas, ficando, assim, suscetíveis a sucumbir a uma *représentation collective*, ou seja, a fundir-se com a massa. (JACOBI, 2016). Tal fato é assim definido por Jung (2011e):

[...] consiste numa identidade, numa inconsciência mútua. [...] quando o mesmo complexo inconsciente está constelado em duas pessoas ao mesmo

tempo, surge um efeito emocional estranho, ou seja, uma projeção que provoca atração ou repulsa entre ambos. Quando estou, juntamente com outra pessoa, inconsciente sobre um mesmo fato importante, torno-me, em parte, idêntico a ela e me comportarei em relação a ela como me comportaria em relação ao complexo em questão, se tivesse consciência dele. (JUNG, 2011e, p. 46, OC 10/3, § 69, grifo do autor).

A possibilidade de o mesmo complexo inconsciente estar constelado em duas pessoas ao mesmo tempo encontra-se na proposição de Jung (2014, p. 171) de uma “geologia” da personalidade. Nessa perspectiva, “a primeira ligação entre certos indivíduos é a família, depois vem o clã, que une diversas famílias, em seguida a nação, que une um grupo ainda maior.” (JUNG, 2014, p. 171).



**Fonte:** Jung (2014, p. 171)

Do exposto, verifica-se que o inconsciente pessoal abriga complexos com conteúdos concernentes apenas ao indivíduo, mas também, e em maior parte, com conteúdos compartilhados com a família, clã e nação, ou seja, partes dos complexos são de grupos (coletivos). Porém, os conteúdos individuais e de grupos compartilham núcleos arquetípicos. Em decorrência disso, o complexo pode ser entendido a uma cebola: as camadas mais superficiais se referem a conteúdos individuais; e as camadas mais profundas, a conteúdos compartilhados com grupos, ficando no centro o núcleo arquetípico. Ocorre algo similar com a consciência, cujos conteúdos podem ser individuais ou compartilhados com grupos. Assim, persona e sombra se espelham em sua dinâmica, e temos conteúdos culturais conscientes e



inconscientes. Entende-se, portanto, como a fascinação pode ocorrer em um indivíduo ou em um grupo, tratando-se de uma neurose individual ou coletiva, conforme assevera Jung (2012a):

[...] o conflito gerador da doença, embora não deixe de ser um fator pessoal, também é um conflito da humanidade inteira, em vias de manifestar-se, porque o desacordo consigo mesmo é um sinal do homem cultural. O neurótico é apenas um caso específico de pessoa humana em conflito consigo mesma, tentando conciliar, dentro de si, natureza e cultura. [...] Ninguém fica completamente imune à influência das correntes contemporâneas. Assim é que a ‘questão sexual’ foi visivelmente relegada para um segundo plano, dada a premência dos problemas políticos e ideológicos. Contudo, isso em nada altera o fato básico de que a natureza instintiva do homem sempre colide com as barreiras culturais. Os nomes vão mudando, mas o fato permanece o mesmo. Hoje em dia, sabe-se também que nem sempre é só a natureza instintiva animal que está em desacordo com a coerção cultural. Muitas vezes, novas ideias são premidas do inconsciente para a luz do dia, entrando em choque com a cultura dominante, tanto quanto os instintos. Atualmente, seria fácil estabelecer uma teoria política da neurose, uma vez que o homem atual está sendo agitado principalmente por paixões políticas, às quais a ‘questão sexual’ constitui apenas um preâmbulo sem maior importância. É possível que ainda se venha a constatar que os abalos políticos não passam de precursores de uma convulsão religiosa, de repercussões muito mais profundas. O neurótico participa, sem ter consciência, das correntes dominantes do seu tempo, que estão configuradas em seu próprio conflito. (JUNG, 2012a, p. 30–31, OC 7/1, § 16-17).

Jung não criou um conceito diferenciado para esses conteúdos dos complexos que são compartilhados por grupos. Coube a Joseph Henderson a iniciativa da proposição de um **inconsciente cultural**, e a Samuel Kimbles e Thomas Singer a proposição de **complexos culturais**. O inconsciente cultural se encontra entre as camadas individuais e arquetípicas e corresponde aos níveis da psique de grupo. Nesses níveis, localizam-se os complexos culturais, sendo eles que organizam tipos de fé, crenças e emoções coletivas e medeiam a relação entre os indivíduos e os seus grupos de referência. (SILVA; SERBENA, 2021).

Dessa forma, quando o mesmo complexo inconsciente está constelado em duas ou mais pessoas ao mesmo tempo, vê-se o surgimento de um efeito emocional estranho, ou seja, uma projeção que provoca atração ou repulsa entre esses indivíduos. Trata-se da constelação de um complexo cultural, ou melhor, da parte cultural do complexo. (JUNG, 2011e).

O complexo pode ser resolvido pelo confronto com o conflito que o causa. Entretanto, isso exige coragem, força psíquica e capacidade de sofrimento por parte do eu, pois, muitas

vezes, isso significa que o indivíduo deve assimilar e se conciliar com fatos inalteráveis de natureza contraditória. O conflito é inconsciente e, por seus dois polos serem hostis, é insuportável. Para escapar da inconciliabilidade dos polos conflitantes, um dos polos é mais ou menos conscientemente reprimido, e o indivíduo livra-se dele. Contudo, o conflito moral ou ético, que, aparentemente, constitui a raiz do complexo, é retirado do mundo e reprimido, sem, no entanto, desaparecer das vivências do indivíduo no mundo. (JACOBI, 2016).

Constata-se o mesmo nos conflitos entre os diversos “ismos” que se opõem ferrenhamente. A oposição surge da polaridade das ideias, que gera um conflito insuportável, levando o indivíduo a reprimir um deles e, conseqüentemente, a adotar o outro como a verdadeira cosmovisão, a do bem. As demais cosmovisões são falsas e responsáveis por todo o mal no mundo. É possível verificar esse fato, atualmente, na oposição entre diversas ideologias.

Por isso, “uma das causas mais frequentes [dos complexos] é, na realidade, um conflito moral cuja razão reside na impossibilidade aparente de aderir à totalidade da natureza humana.” (JUNG, 2013, p. 45, OC 8/2, § 204). Jung (2013) correlaciona essa ideia à de possessão:

Na Idade Média, este conceito completamente moderno tinha um outro nome: chamava-se **possessão**. Provavelmente ninguém imaginará que este estado seja tão inofensivo; em princípio, porém, não há diferença entre um lapso corrente de linguagem causado por um complexo e as disparatadas blasfêmias de um possesso. Há apenas uma *diferença de grau*. (JUNG, 2013, p. 45, OC 8/2, § 204, grifo nosso, grifo do autor).

Os indivíduos, em geral, sentem indignação e censuram os atos de outros indivíduos que não correspondem à sua moral consciente, consideram tais atos moralmente incorretos. Essa é uma característica dos conflitos morais externos entre as pessoas, mas também consiste em um conflito moral interno, que é vivenciado por todos em decorrência das projeções. Pode-se considerar essa uma primeira barreira a ser transposta no processo de conciliação dos opostos que se manifesta nos complexos, o confronto com a sombra. Concilia-se com o outro, principalmente com aqueles em que estão projetados os conteúdos inconscientes hostis e que mais incomodam o indivíduo; é um caminho para iniciar o processo de conciliar-se consigo mesmo.

No volume 8/2 da obra completa - *A natureza da psique* (2013), que reúne trabalhos em que são expostos os conhecimentos fundamentais e hipóteses de trabalho essenciais de C.

G Jung, encontra-se o texto *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos*, com as elaborações mais maduras de Jung sobre os complexos.

Jung esclarece que os “complexos não são totalmente de natureza mórbida, mas manifestações vitais próprias da psique, seja esta diferenciada ou primitiva. Por isso, encontramos traços inegáveis de complexos em todos os povos e em todas as épocas.” (JUNG, 2013, p. 48, OC 8/2, § 209).

Assim sendo, os complexos fazem parte da constituição psíquica dos indivíduos e não estão presentes apenas nos doentes como, comumente, o público em geral imagina. Os complexos são os elementos absolutamente predeterminados de cada indivíduo. As experiências traumáticas afetam o complexo que possui núcleo arquetípico relacionado com essas experiências, elevando sua carga afetiva e lhe proporcionando autonomia. (JUNG, 2012c). Desse modo, Jung (2013) sustenta que:

É possível, pois, que o inconsciente abrigue conteúdos de tão alto nível de energia que, em outras circunstâncias, eles poderiam tornar-se perceptíveis ao eu. Na maioria das vezes, eles não são conteúdos reprimidos, mas simplesmente conteúdos que ainda não se tornaram conscientes, isto é, que ainda não foram percebidos subjetivamente, como, por exemplo, os demônios ou os deuses dos primitivos ou os ‘ismos’ em que os homens modernos tão fanaticamente acreditam. Esse estado não é nem patológico nem de qualquer modo estranho, mas o estado normal original, ao passo que a totalidade da psique, compreendida na consciência, é uma meta ideal, e jamais alcançada. (JUNG, 2013, p. 122, OC 8/2, § 366).

Jung (2013) faz, ainda, uma ressalva importante sobre as concepções da psicologia moderna. Por serem, muitas vezes, controversas e provocantes, principalmente ao discutirem situações que trazem a marca específica dos complexos, é de se esperarem reações violentas de adesão ou repulsa, seja do público em geral, seja da comunidade científica em suas discussões, pois provocam “debates emocionais, surtos de dogmatismo, susceptibilidade pessoais, etc.” (JUNG, 2013, p. 51, OC 8/2, § 214).

Esse alerta de Jung é de cinco de maio de 1934 e prenuncia as situações complicadas que viveu nos anos posteriores, sobretudo durante a II Guerra Mundial e no pós-guerra. Surgiram acusações de antissemitismo contra ele, principalmente por algumas de suas exposições teóricas que não foram devidamente compreendidas, mas que abordavam situações

psicossociais fortemente marcadas pelos complexos. Quem, na atualidade, não se sente de alguma forma afetado pelo uso do termo “psicologia do primitivo”? Esse termo era bastante utilizado nos séculos XIX e XX, inclusive por Jung, e não causava nenhuma comoção nas pessoas daquelas épocas.

A biógrafa Deirdre Bair, que escreveu o livro *Jung: uma biografia*, em dois volumes, esclarece essa controvérsia ao ser perguntada, por Caio Liudvik, em entrevista, sobre quais seriam as principais descobertas de seu livro, explanando:

Fui a arquivos onde encontrei por volta de 900 cartas que Jung trocou com altos oficiais do Partido Nazista e, ao fazer isso, fui capaz de provar conclusivamente que Jung não era um colaborador nazista. Também descobri que ele era um agente aliado na Segunda Guerra, conhecido como ‘Agente 488’. Quando Eisenhower [1890-1969, general na Segunda Guerra e presidente dos EUA entre 1953 e 1961] quis distribuir panfletos à população civil alemã, para trazer a guerra a um fim rápido, ele consultou Jung sobre o que deveria ser escrito. (LIUDVIK, 2006).

O presente trabalho se propõe a abordar situações psicossociais marcadas pelos complexos e que participam dos “ismos” de ideologias político-sociais e religiosas, inclusive as da atualidade, o que pode levá-lo a ser recebido com reações violentas, conforme alertado e vivenciado por Jung. Por essa razão, enfatiza-se e esclarece-se, desde já, que este estudo não pretende analisar o mérito de nenhuma doutrina político-social ou religiosa em suas possibilidades de proporcionar o bem ou provocar o mal, muito menos indicar a melhor ou a pior. Almeja-se somente compreender o funcionamento psíquico das massas quando por elas influenciadas e como podem ser usadas por manipuladores na guerra de informação.

Pretende-se lançar mão, prioritariamente, de contos de fadas modernos para ilustrar a manifestação dos arquétipos em complexos culturais e a possessão coletiva decorrente, funcionando como um **protótipo** que possibilita a compreensão de **idiótipos**, conforme a posposta de Silva (2010). Assim, acontecimentos de nossa história recente do século XX assumem essa condição de **idiótipo**. O nazismo, na Alemanha, e o comunismo, na ex-União Soviética, são casos extremos de “ismos” que terminaram em tragédias, além de outros, que dão dimensão ao fenômeno: o fascismo, na Itália; o franquismo, na Espanha; e as revoluções liberais do século XIX que caíram em descrédito no pós I Guerra Mundial. Ou seja, acontecimentos psicossociais contemporâneos relacionados a “ismos” são também **idiótipos**

dessa manifestação psíquica coletiva, proporcionada pela atemporalidade e não-localidade dos fenômenos inconscientes, conforme destacado por Jung (2012a, p. 31, OC 7/1, § 17): “os nomes vão mudando, mas o fato permanece o mesmo”.

O nazismo se caracterizou por seu forte “nacional-ismo” enquanto o comunismo se caracterizou por seu forte “igualitar-ismo”. Ambas as doutrinas, nacionalismo e igualitarismo, opõem-se em suas propostas e possuem seus representantes contemporâneos, mesmo que neguem, com veemência, qualquer relação com elas. É, portanto, possível que o leitor, na apresentação de algum exemplo, acredite que se pretenda defender ou criticar determinada doutrina. Assim sendo, é importante reiterar que este trabalho não se propõe à crítica nem à defesa de doutrinas, mas a entender o perigo que delas advém quando se tornam ideologias. Admite-se a necessidade dos opostos, ou seja, da existência de doutrinas que se opõem, pois é da sua confrontação que se obtém seu reconhecimento e diferenciação, além de abrir a possibilidade para a síntese dos opostos, a união do consciente e inconsciente, que leva a processos construtivos de ampliação da consciência. Admite-se, ainda, que existem muitas outras doutrinas além das supracitadas, que em todas pode-se perceber a mesma dinâmica e que há a possibilidade de elas se transformarem em ideologias no homem massificado. Acerca disso, Jung (2013) esclarece que:

Quando a consciência subjetiva prefere as ideias e opiniões da consciência coletiva e se identifica com elas, os conteúdos do inconsciente coletivo são reprimidos. A repressão tem consequências típicas: a carga energética dos conteúdos se adiciona, até certo ponto, à carga do fator repressivo cuja importância efetiva aumenta em consequência disto. Quanto mais o nível da carga energética se eleva, tanto mais a atitude repressiva assume um caráter fanático e, por conseguinte, tanto mais se aproxima da conversão em seu oposto, isto é, da chamada enantiodromia. Quanto maior for a carga da consciência coletiva, tanto mais o eu perde sua consciência prática. É, por assim dizer, sugado pelas opiniões e tendências da consciência coletiva, e o resultado disto é o homem massificado, a eterna vítima de qualquer ‘ismo’. O eu só conserva sua independência se não se identificar com um dos opostos, mas conseguir manter o meio-termo entre eles. Isto só se torna possível se ele permanece consciente dos dois ao mesmo tempo. Mas esta percepção é dificultada não só pelos chefes sociais e políticos, como também pelos mentores religiosos. Todos eles querem uma decisão em favor de uma determinada coisa e, com ela, a identificação incondicional com uma ‘verdade’ necessariamente unilateral. Mesmo que se tratasse de uma grande verdade, a identificação com ela seria uma espécie de catástrofe, porque obstaria qualquer desenvolvimento posterior. Em vez do **conhecimento** claro, teríamos apenas a **crença**, o que, por vezes, é muito mais cômodo e conseqüentemente mais atraente. (JUNG, 2013, p. 169–170, OC 8/2, § 425, grifo nosso).

Assim, Jung destaca a importância de o indivíduo tornar-se consciente dos conteúdos do inconsciente (coletivo e pessoal), ou seja, de reconhecer a sua existência e a eficácia das representações coletivas, que, inevitavelmente, fazem irromper um conflito entre os conteúdos do consciente e inconsciente, o que é, contudo, necessário, pois conduz a uma possibilidade de conciliação. Nos dias atuais, não estamos livres das influências das representações coletivas. O alargamento das consciências proporcionado pela ciência apenas substituiu a unilateralidade da fé medieval, na qual a inconsciência dominava, por outra unilateralidade, a da consciência, com a supervalorização de concepções apoiadas na ciência. Todas as concepções científicas, ou quase todas, referem-se ao conhecimento dos objetos externos de modo bastante unilateral, quase ignorando a importância dos objetos internos, ou seja, da própria psique. (JUNG, 2013). Dessa forma, Jung (2013) assevera que:

Os 'ismos' dominantes, que nada mais são do que perigosas identificações da consciência subjetiva com a consciência coletiva, constituem a mais séria ameaça [...]. Semelhante identificação produz infalivelmente um homem massificado, com sua tendência irresistível à catástrofe. Para escapar desta terrível ameaça, a consciência subjetiva deve evitar a identificação com a consciência coletiva, e reconhecer tanto a sua própria sombra quanto a existência e a importância dos arquétipos. Estes últimos constituem uma defesa eficaz contra a prepotência da consciência social e da consequente psique massificada. Em questão de eficácia, a crença e a atitude religiosa do homem medieval correspondem mais ou menos à atitude induzida no eu pela integração dos conteúdos conscientes, com a diferença, porém, de que, no último caso, as sugestões do meio ambiente e a inconsciência são substituídas pela objetividade e consciência científicas. Mas, na medida em que a religião para a consciência contemporânea significa essencialmente ainda uma confissão ou credo e, conseqüentemente, também um sistema coletivamente aceito de proposições religiosas codificadas e cristalizadas em fórmulas dogmáticas tem mais a ver com o domínio da consciência coletiva, embora seus símbolos expressem os arquétipos primitivamente ativos. Enquanto houver uma consciência comunitária governada pela Igreja, a psique gozará - como já foi explicado - de um certo equilíbrio. Em qualquer caso há uma defesa bastante eficaz contra a inflação do eu. Mas quando falta a Igreja e seu eros maternal, o indivíduo se torna vítima impotente de qualquer 'ismo' coletivo e da psique de massa daí decorrente. Ele sucumbe a uma inflação social ou nacional, e o trágico é que isto se faz com a mesma atitude psíquica que o ligava anteriormente a uma Igreja. (JUNG, 2013, p. 171, OC 8/2, § 426).

Daí a necessidade de se compreender a importância da religião para os indivíduos e sua imbricação com os fenômenos de massa. O *Self* e a função religiosa consistem em aspectos da psique de enorme influência nos indivíduos e coletividades. Passa-se, então, à sua abordagem.

### 1.1.3 *Self* e a função religiosa em Carl Gustav Jung

O homem primevo, em sua vida instintiva e inconsciente, desconhecia os problemas da consciência. O surgimento e o desenvolvimento da consciência deram origem aos problemas de todas as ordens. Consoante Jung (2013) afirma que “é o *afastamento do homem em relação aos instintos e sua oposição a eles que cria a consciência*. O instinto é natureza e deseja perpetuar-se com a natureza.” (JUNG, 2013, p. 344, OC 8/2, § 750, grifo do autor). E continua seu pensamento:

Enquanto continuarmos identificados com a natureza, seremos inconscientes e viveremos na segurança dos instintos que desconhecem problemas. Tudo aquilo que em nós está ligado ainda à natureza tem pavor de qualquer problema, porque seu nome é *dúvida*, e onde a dúvida impera, aí se enquadra a incerteza e a possibilidade de caminhos divergentes. Mas nos afastamos da guia segura dos instintos e ficamos entregues ao *medo*, quando nos deparamos com a possibilidade de caminhos diferentes, porque a consciência agora é chamada a fazer tudo aquilo que a natureza sempre fez em favor de seus filhos, a saber: tomar decisões seguras, inquestionáveis e inequívocas. E, diante disto, somos acometidos por um temor demasiado humano de que a consciência, nossa conquista prometeana, ao cabo não seja capaz de nos servir tão bem quanto a natureza. (JUNG, 2013, p. 344, OC 8/2, § 750, grifo do autor).

No estado atual da civilização humana, a passagem do estado de inconsciência para a consciência, ou a uma consciência mais ampla, dá-se ao longo de toda a vida, desde o nascimento até a morte do indivíduo, mas, principalmente, durante a infância e adolescência. O indivíduo necessita avançar na vida apoiando-se em determinados pressupostos (fé e crenças), sem os quais não lhe seria possível orientar-se e adaptar-se, de modo adequado, às exigências da vida. Além disso, a vida humana, diferentemente da dos outros animais, necessita de um significado e de uma finalidade. (JUNG, 2013). Nesse sentido, Jung (2013) explana:

Com efeito, tenho observado que uma vida orientada para um objetivo, em geral, é melhor, mais rica e mais saudável do que uma vida sem objetivo, e que é melhor seguir em frente acompanhando o curso do tempo, do que marchar para trás e contra o tempo. (JUNG, 2013, p. 358, OC 8/2, § 792).

Contudo, às vezes, os pressupostos adotados são falsos, por não se coadunarem com as condições externas da existência no mundo, e perturbações psíquicas acometem os indivíduos. Vê-se, uma vez mais, o paradoxo da oposição entre consciência e inconsciência. A consciência quer a civilização, o controle da natureza; enquanto o inconsciente exige a fluidez da natureza. A resolução desse conflito assegura um relativo equilíbrio psíquico. (JUNG, 2013).

Decerto, constata-se que, instintivamente, as pessoas adotam comportamentos para restabelecerem a homeostase biológica. O mesmo sucede com a psique, mas pelo aparecimento das neuroses, que buscam restabelecer a “homeostase psíquica”. Nesse sentido, Jung (2013) exemplifica: “Embora a imensa maioria das pessoas não saiba o motivo pelo qual o organismo precisa de sal, [...] todas elas o exigem por uma necessidade instintiva. O mesmo acontece com as coisas da psique.” (JUNG, 2013, p. 359, OC 8/2, § 793).

Com o progressivo desenvolvimento da consciência, desde tempos imemoriais, surgem questionamentos sobre os fundamentos da existência humana e da natureza, e a imensa maioria dos homens sente a necessidade da continuação da vida para além dos portões da morte. É uma questão arquetípica da maior importância, e conciliar-se com essa necessidade é estar em harmonia com a vida e com a natureza, conforme Jung (2013), que faz também esta reflexão:

Compreendemos já alguma vez o que pensamos? Só compreendemos aquele tipo de pensamento que seja uma mera equação da qual não se extrai senão o que aí se colocou. É a operação do intelecto. Mas, além deste, há também um pensamento nas imagens primordiais, nos símbolos, que são mais antigos do que o homem histórico e nascidos com ele desde os tempos mais antigos e, eternamente vivos, sobrevivem a todas as gerações e constituem os fundamentos da nossa alma. Só é possível viver a vida em plenitude, quando estamos em harmonia com estes símbolos, e voltar a eles é sabedoria. Na realidade, **não se trata nem de fé nem de conhecimento, mas da concordância de nosso pensamento com as imagens primordiais do inconsciente que são as matrizes de qualquer pensamento que nossa consciência seja capaz de cogitar.** E um destes pensamentos primordiais é a ideia de uma vida depois da morte. A ciência e estas imagens primordiais são incomensuráveis entre si. Trata-se de dados irracionais, condições *a priori* da



imaginação que simplesmente existem e cujos objetivos e justificação a ciência só pode investigar *a posteriori*, como aconteceu, por exemplo, com a função da tiroide, que era considerada como um órgão sem sentido, antes do século XIX. Para mim, as imagens primordiais são como que órgãos psíquicos, que eu trato com o máximo cuidado. Por isto algumas vezes preciso dizer a algum de meus pacientes mais idosos: ‘Sua **imagem de Deus** ou sua ideia de imortalidade atrofiou-se, e, conseqüentemente, o seu metabolismo psíquico caiu fora dos eixos’. (JUNG, 2013, p. 359–360, OC 8/2, § 794, grifo do autor, grifo nosso).

A imagem de Deus é a “*Imago Dei*”, no sentido de imagem refletida ou copiada e também no sentido de arquétipo (JUNG, 2011h). E Jung ainda adverte: “Psicologicamente o Si-mesmo (*Self*) é uma *Imago Dei* e empiricamente não pode ser distinto dela.” (JUNG, 2011i, p. 460, OC 5, § 612).

O Si-mesmo é o arquétipo central, o arquétipo da totalidade transcendental, a imagem divina (JUNG, 2011i). Assim sendo, o Si-mesmo é o arquétipo que expressa a unidade e a totalidade; dele emerge o ego (eu ou si-mesmo) em seu processo de desenvolvimento e adaptação ao mundo exterior, ao mesmo tempo em que se estruturam os pressupostos do indivíduo, de modo especial aqueles que dão um significado e finalidade à vida. A *Imago Dei* projetada é o Deus(es) das religiões. A atitude religiosa é inerente a todos os seres humanos, o *religere* entre o ego e o *Self*. O ego necessitou separar-se do Si-mesmo em seu processo de desenvolvimento e diferenciação; entretanto, em dado momento, necessita reconectar-se com sua natureza primordial. “O processo de individuação, claramente sugerido aqui, subordina o múltiplo ao Uno. O Uno porém é Deus, ao qual, em nós, corresponde a *imago Dei*, a imagem de Deus.” (JUNG, 2012b, p. 358 OC 9/1, § 626). A religião não é uma alienação da existência, como supõem alguns racionalistas; trata-se do processo de individuação que é uma necessidade imperiosa para o estabelecimento e manutenção do equilíbrio psíquico dos indivíduos e, conseqüentemente, das coletividades e sociedades.

Jung reconhece a enorme importância da atitude religiosa para os indivíduos, mas diferenciando a que é decorrente da adoção de uma religião daquela decorrente de uma confissão. Partindo de uma análise superficial, existe a tendência de enxergá-las como sendo a mesma coisa, mas consistem em atitudes psíquicas bem diferentes. Até frequentadores de uma mesma Igreja podem ter atitudes psíquicas religiosas diversas. Sobre a finalidade da religião, afirma Jung (2011b):

A religião, no sentido da observação cuidadosa e consideração de certos fatores invisíveis e incontroláveis, constitui um comportamento instintivo característico do homem, cujas manifestações podem ser observadas ao longo de toda a história da cultura. Sua finalidade explícita é preservar o equilíbrio psíquico do homem, pois ele sabe de maneira espontânea que sua função consciente pode ser perturbada, de uma hora para outra, por fatores incontroláveis, tanto de natureza exterior como interior. (JUNG, 2011b, p. 23, OC 10/1, § 512).

Todavia, nem todos que adotam uma religião e são frequentadores de uma instituição religiosa têm uma postura religiosa. Por isso, é importante entender a distinção que Jung faz entre religiões (uma relação subjetiva com fatores metafísicos) e confissões (uma convicção coletiva):

As religiões [...] ensinam uma outra autoridade oposta à do ‘mundo’. A doutrina que ensina que o indivíduo depende de Deus representa uma exigência tão grande sobre ele quanto a do mundo. Pode até acontecer que o homem acate essa exigência de maneira tão absoluta a ponto de se alienar do mundo da mesma forma que o indivíduo se aliena de si mesmo quando sucumbe à mentalidade coletiva. Tanto num caso quanto no outro, o indivíduo pode perder sua capacidade de julgar e decidir-se livremente. A isto tendem, manifestamente, as religiões quando não se comprometem com o Estado. Neste caso, prefiro falar, de acordo com o uso corrente, de ‘confissão’ e não de ‘religião’. **A confissão admite uma certa convicção coletiva, ao passo que a religião exprime uma relação subjetiva com fatores metafísicos, ou seja, extramundanos. A confissão compreende, sobretudo, um credo voltado para o mundo em geral, constituindo, assim, uma questão intramundana. Já o sentido e a finalidade da religião consistem na relação do indivíduo com Deus** (cristianismo, judaísmo, islamismo) ou no caminho da redenção (budismo). Esta é a base fundamental de suas respectivas éticas que, sem a responsabilidade individual perante Deus, não passariam de moral e convenção. (JUNG, 2011b, p. 20, OC 10/1, § 507, grifo nosso).

No cristianismo, por exemplo, podemos encontrar aqueles indivíduos que se posicionam na perspectiva de uma religião e aqueles que agem conforme alguma confissão, segundo a diferenciação proposta por Jung. A primeira atitude psíquica (a religião) coloca o indivíduo em relação direta com fatores metafísicos, uma relação com Deus (*Imago Dei*), e lhe oferece um ponto de apoio extramundano que o permite desenvolver sua capacidade de julgar e decidir livremente. Já a atitude psíquica dos que adotam uma confissão mostra compromisso com a realidade mundana, um compromisso social, em função do qual a vivência religiosa é posta de lado, assumindo um caráter secundário. Essa atitude é a mesma dos que se comprometem com

algum “ismo”. Ambos – tanto o que adota uma confissão quanto o que adota um “ismo”, como ideia supraordenadora de seu mundo/realidade – tendem a sucumbir à mentalidade coletiva, diminuindo, progressivamente, sua capacidade de julgar e decidir com liberdade e comprometendo seu equilíbrio psíquico. Desse modo, Jung (2011b) enfatiza que:

Uma atitude ante as condições externas da existência só é possível se existir um ponto de vista alheio a elas. As religiões oferecem esta base ou, ao menos, tentam oferecer e, com isso, propiciam ao indivíduo a possibilidade de julgar e tomar suas decisões com liberdade. Elas significam uma reserva diante da pressão inevitável e patente das condições externas, às quais se entrega todo aquele que vive apenas para o mundo exterior e não possui, dentro de si, qualquer ponto de apoio. Para ele, a realidade estatística, quando existe, é a única autoridade. Na existência de apenas uma condição, e nenhuma outra, a liberdade de julgamento e decisão revela-se supérflua e mesmo impossível. **O indivíduo fatalmente passa a constituir uma função estatística e, em consequência, uma função do Estado, ou qualquer outro nome que se use para exprimir o princípio abstrato de ordenamento.** (JUNG, 2011b, p. 20, OC 10/1, § 506, grifo nosso).

Jung destaca o perigo daqueles que sucumbem a uma confissão ou a um “ismo”, que são tipos de princípios abstratos de ordenamento. O indivíduo, nessa situação, tende à unilateralidade, tornando-se uma função estatística, ou seja, é levado pela consciência coletiva, pela opinião da maioria, pela verdade única de uma ideologia.

Nas democracias, esse tipo de consciência coletiva torna-se perigosa quando atinge a maioria de um povo e se consolida, através do voto, nos governantes do Estado. Assim, ganha destaque, sutilmente, o potencial lado sombrio das democracias. Nada é apenas “luz”; tudo é luz e sombra, claro e escuro, a eterna dualidade dos opostos, como no simbolismo do Taiji, o Yin Yang, que trata do princípio da dualidade das formas análogas. A esse respeito, Rocha Filho, Basso e Borges (2015), alertam que:

Os estudos quânticos demonstraram a necessidade de considerar igualmente válidos aspectos aparentemente opostos e excludentes da natureza, o que faz sentido apenas se esses pares contraditórios forem descritos em um contexto que subentenda diferentes níveis de realidade. Alguns desses pares de opostos físicos são os aspectos onda/partícula, a localidade/não localidade, a continuidade/descontinuidade, a causalidade local/global e a irreversibilidade/reversibilidade temporal, porém podemos buscá-los, até em maior abundância, também nas Ciências Humanas e Sociais. De fato, é difícil compreender como o reconhecimento quântico da existência de pares

contraditórios mutuamente exclusivos, sob a perspectiva clássica, influenciou tão sutilmente o conceito de realidade, baseado quase totalmente ainda na lógica axiomática da não contradição.(ROCHA FILHO; BASSO; BORGES, 2015, p. 44).

Nessa perspectiva, o Estado, tão necessário na contemporaneidade, pode funcionar de modo a tentar anular o indivíduo em sua singularidade, direcionando-o forçosamente para os pressupostos de uma consciência coletiva. Um intrigante paradoxo indicativo de que as democracias não implicam, necessariamente, liberdade, a qual, por sua vez, reflete apenas um lado do par de opostos. Semelhante paradoxo também acontece em instituições religiosas.

As instituições religiosas, que têm por fim conduzir seus fiéis ao sagrado e transcendente, podem desviar-se desse caminho. O desvio pode ser causado por sacerdotes ou até mesmo por supostos fiéis. Por isso, tanto nas doutrinas político-sociais, como as que defendem as democracias, quanto nas doutrinas religiosas, que buscam atender a uma necessidade religiosa dos indivíduos, podem ocorrer distorções que levam à formação de uma mentalidade coletiva, uma ideologia que sufoca a liberdade e a individualidade.

Todas as doutrinas político-sociais têm em comum o fato de serem destituídas de uma autoridade transcendente; por esse motivo, são mais suscetíveis a se converterem em ideologias político-sociais. No caso das confissões, que são ideologias religiosas, tal autoridade possui um caráter secundário. Assim sendo, trata-se de credos coletivos voltados para questões mundanas, desprovidos do fator psicológico que possibilita a estruturação do indivíduo. Segundo Jung (2011b):

A confissão coincide com a Igreja oficial ou, pelo menos, constitui-se como uma instituição pública, à qual pertencem não apenas os fiéis mas também um grande número de pessoas indiferentes à religião, que se integram por simples hábito. Aqui torna-se visível a diferença entre confissão e religião. Pertencer a uma confissão, portanto, nem sempre implica uma questão de religiosidade mas, sobretudo, uma questão social que nada pode acrescentar à estruturação do indivíduo. Esta depende da relação do indivíduo com uma instância não mundana. Seu critério não é o credo, e sim o fato psicológico segundo o qual a vida do indivíduo não pode ser determinada somente pelo eu e suas opiniões ou por fatores sociais, mas igualmente por uma autoridade transcendente. (JUNG, 2011b, p. 21, OC 10/1, § 508 e 509).

No que tange à relação entre o indivíduo e a autoridade transcendente, Jung (2011b) complementa:

O que fundamenta a autonomia e a liberdade do indivíduo, antes de qualquer máxima ética ou confissão ortodoxa, é única e exclusivamente a consciência empírica, ou seja, a experiência unívoca de uma dinâmica de relacionamento pessoal entre o homem e uma instância extramundana que se apresenta como um contrapeso ao ‘mundo e sua razão’. (JUNG, 2011b, p. 21, OC 10/1, § 509).

Jung (2011b, p. 21, OC 10/1, § 510) destaca que a afirmação supracitada “não satisfaz, de modo algum, nem àquele que se sente unidade de uma massa, nem o que professa uma crença coletiva”. No primeiro caso, o indivíduo vincula-se a uma ideologia político-social, e apenas são aceitos os pensamentos e ações coerentes com os propósitos dessa ideologia; o indivíduo só recebe “direito de existência” e reconhecimento social se alinhar-se com tais propósitos. No segundo caso, o Estado e o homem estão sujeitos ao domínio de Deus; entretanto, Deus é colocado em um plano secundário, pois o que importa nas confissões são suas visões, doutrinas e usos, assim como os direcionamentos de seu(s) sacerdote(s); trata-se de uma ideologia religiosa. (JUNG, 2011b). Nesse sentido, Jung (2011b) adverte que:

Como ser social, o homem não pode permanecer desligado da sociedade por muito tempo. Por isso o indivíduo só pode encontrar o seu direito de existência e sua autonomia, tanto moral como espiritual, num princípio extramundano, capaz de relativizar a influência extremamente dominadora dos fatores externos. O indivíduo que não estiver ancorado em Deus não conseguirá opor nenhuma resistência ao poder físico e moral do mundo, apoiando-se apenas nos seus próprios meios. **Para concretizar essa resistência, o homem precisa da evidência transcendente de sua experiência interior, pois esta constitui a única possibilidade de se proteger da massificação.** A mera compreensão intelectual ou moral do embrutecimento e irresponsabilidade do homem massificado, enquanto constatação negativa, não passa, infelizmente, de hesitação no caminho da atomização do indivíduo. Falta-lhe a força da convicção religiosa, pois esta compreensão é apenas racional. A grande vantagem do Estado ditatorial em relação à razão do cidadão é a sua capacidade de engolir juntamente com o indivíduo as suas forças religiosas. O Estado ocupa o lugar de Deus. Nessa perspectiva, as ditaduras socialistas são religiões, e a escravidão do Estado, uma espécie de culto. Esse tipo de deslocamento e falsificação da função religiosa, na verdade, não acontece sem o surgimento de dúvidas secretas, que são imediatamente reprimidas de modo a evitar o conflito com a tendência dominante de massificação. Como fator de hipercompensação, surge então o fanatismo que se transforma, por sua vez, na mais poderosa alavanca da repressão e extermínio de toda oposição. A

liberdade de opinião e a decisão moral são violentamente eliminadas. O fim então justifica os meios, mesmo os mais condenáveis. A razão de Estado é exaltada como um credo e o líder ou o chefe de Estado passa a semideus, para além do bem e do mal, da mesma maneira que os sectários se transformam em heróis, mártires, apóstolos ou missionários. Somente existe uma verdade e fora dela nenhuma outra. É inviolável e acima da crítica. Quem pensa de maneira diferente é um herege sobre o qual pairam, segundo os moldes bem conhecidos de nossa tradição, as ameaças mais terríveis. E isso porque só aquele que tem nas mãos o poder do Estado pode legitimamente interpretar sua doutrina como bem lhe aprouver. (JUNG, 2011b, p. 22–23, OC 10/1, § 511, grifo nosso).

Jung indica que os indivíduos que se encontram desprotegidos, por não adotarem uma adequada atitude psíquica religiosa, estão suscetíveis à possessão, a qual, no caso do homem massificado, consiste em uma possessão coletiva, por acometer muitos; às vezes, milhares. Como ocorre na possessão, os complexos assumem o controle, e o eu consciente perde a sua capacidade de afirmação. O que se sucede é o fanatismo, que pode levar ao extremismo. O paradoxo da atualidade é que o racionalismo científico lança o homem no poço dos fatores irracionais sem nenhuma proteção, pois quanto maior a unilateralidade do racionalismo, mais desprotegido ficará o indivíduo. Sobre esse aspecto, Jung (2011b) afirma que:

Uma argumentação racional é apenas possível e profícua quando as emoções provocadas por alguma situação não ultrapassam determinado ponto crítico. Pois quando a temperatura afetiva se eleva para além desse nível, a razão perde sua possibilidade efetiva, surgindo em seu lugar slogans e desejos quiméricos, isto é, uma espécie de **possessão coletiva** que, progressivamente, **conduz a uma epidemia psíquica**. (JUNG, 2011b, p. 12, OC 10/1, § 490, grifo nosso).

A humanidade, em todos os tempos e locais, sempre fora acometida por dificuldades de diversas matrizes, as quais, invariavelmente, mobilizam recursos emocionais para o enfrentamento da ameaça, tratando-se de uma questão arquetípica individual e coletiva. Nossos antepassados possuíam símbolos poderosos para lidarem com as dificuldades externas e com aquelas forças psíquicas arquetípicas despertadas das profundezas do ser. Contudo, hoje em dia, com o depauperamento dos símbolos religiosos, grande parte da humanidade encontra-se desprotegida. Quando emergem as dificuldades de ordem física, política, econômica e/ou espiritual, eleva-se a tonalidade afetiva para além do ponto crítico suportado pela razão, e, sem a proteção dos símbolos religiosos, “o ser humano volta seus olhos angustiados para o futuro e

se multiplicam então as antecipações, utopias e visões apocalíticas.” (JUNG, 2011b, p. 11, OC 10/1, § 488). Um estado de tensão se apodera dos indivíduos e não é possível enfrentá-lo apenas com os recursos da racionalidade, ou seja, da consciência. Por conseguinte, os complexos constelados, canalizados por uma ideologia, passam a direcionar as ações dos indivíduos. Nesse sentido, Jung (2011b) explica que:

Esse tipo de desdobramento se torna possível no momento em que o indivíduo se massifica, tornando-se obsoleto. Além das aglomerações de grandes massas humanas nas quais o indivíduo, mais cedo ou mais tarde, desaparece, um dos principais fatores da massificação é o racionalismo científico. Este deita por terra os fundamentos e a dignidade da vida individual ao retirar do homem a sua individualidade, transformando-o em unidade social e num número abstrato da estatística de uma organização. Nesse contexto, o indivíduo só desempenha o papel de unidade substituível e infinitesimal. Do ponto de vista racional e exterior, não se consegue mais imaginar como se poderia atribuir alguma dignidade à vida humana individual e chega mesmo a se tornar ridículo falar de valor ou sentido do indivíduo, dada a evidência da verdade que se lhe contrapõe. (JUNG, 2011b, p. 18 OC 10/1, § 501).

Os racionalistas tendem a investir contra os fundamentos da fé, seja ela qual for, pois, em sua cosmovisão, geralmente materialista, a fé é alienação, por sua irracionalidade característica. Contudo, erram completamente em seu julgamento, por desconhecerem ou desconsiderarem o benéfico efeito psicológico da fé no sagrado e transcendente. O mesmo ocorre nas confissões, em que o objetivo religioso recebe uma atenção secundária. Tanto no racionalismo científico (em grande parte materialista) quanto nas confissões, o objetivo religioso transcendente “transforma-se na promessa terrestre da libertação da pobreza, da distribuição igualitária dos bens materiais, da prosperidade no futuro e da diminuição do tempo de trabalho” (JUNG, 2011b, p. 24, OC 10/1, § 513). Ou seja, torna-se um objetivo mundano, que aponta para uma promessa de vida melhor no futuro, uma promessa de justiça e felicidade terrena. Promessa que apenas é alcançada se o indivíduo se submeter às condições da consciência coletiva (dos “ismos” ou confissões) e atrair mais adeptos à causa. Porém, alerta Jung (2011b):

Uma outra analogia se apresenta no fato de essas promessas serem tão inalcançáveis quanto o paraíso. Isto reforça o fato de que as massas deixaram um objetivo extramundano para abraçarem uma crença exclusivamente

terrena, exaltada exatamente com o mesmo ardor. (JUNG, 2011b, p. 24, OC 10/1, § 513).

A decisão ética do indivíduo singular necessita, então, de sua força espiritual haurida dos fundamentos metafísicos de sua existência. Não há lugar para uma decisão ética no indivíduo massificado, imerso em uma consciência coletiva de uma massa obnubilada. Jung faz a distinção entre moral e ética, sendo a moral o conjunto de regras de uma determinada coletividade, e a ética, a atitude do indivíduo perante essas regras, principalmente nos contumazes momentos em que se apresentam dilemas morais<sup>11</sup>.

Jung esclarece que a atitude psíquica religiosa é uma atividade arquetípica, e que se manifesta em todos os humanos. Sua manifestação pode ser favorável à estruturação dos indivíduos e ao desenvolvimento de sua ética, quando direcionada ao sagrado e transcendente. Pode, ainda, ser desfavorável, como nas distorções ideológicas, que aprisionam os indivíduos em sua moral, pelo direcionamento da atitude psíquica religiosa a questões mundanas. No tocante a essa questão, Jung (2011b) conclui:

Para não me repetir desnecessariamente, não pretendo descrever, ainda mais, todos os paralelos existentes entre a crença neste mundo e a crença no outro. Contento-me apenas em salientar que **uma função natural e sempre presente como a função religiosa não desaparece com a crítica racionalista e iluminista**. Sem dúvida, pode-se considerar impossíveis os conteúdos das doutrinas confessionais e até ridicularizá-los, mas com isso não se consegue absolutamente nada contra a função religiosa que constitui a base das confissões. A religião, no sentido de consideração consciente dos fatores irracionais da alma e do destino individual, ressurgue sempre de novo e, dessa vez, na pior das distorções - o endeusamento do Estado e do ditador: *Naturam expelias furca tamen usque recurret* (Por mais que jogues fora a natureza por meio da força, ela sempre retorna). (JUNG, 2011b, p. 24, OC 10/1, § 514, grifo nosso, grifo do autor).

---

<sup>11</sup> Dilema moral é uma situação na qual um agente, por questões morais, deve e pode fazer uma ação, e, por questões morais, deve e pode fazer outra ação. Podem-se classificar os dilemas em três tipos: os dilemas solúveis ou aparentes, nos quais dois deveres conflitam, mas há razões para agir conforme um ou conforme o outro; os dilemas insolúveis ou verdadeiros, que ocorrem por circunstâncias alheias a uma escolha pessoal anterior e que, segundo o qual, deve-se fazer “x” e se deve fazer “y”, sendo que a escolha de uma opção exclui a outra, ocorrendo uma colisão de regras morais, não sendo uma questão solucionável exclusivamente pela lógica; e os chamados dilemas genuínos, nos quais se deve fazer “a” e fazer “b”, mas não se podem realizar ambas as situações ao mesmo tempo, caracterizando-se como uma situação insolúvel. (DI NAPOLI, 2012).



Desde que, simbolicamente, Adão e Eva comeram o fruto da árvore do conhecimento, a humanidade obteve a consciência do bem e do mal, e surgiu a dualidade entre o consciente e o inconsciente, que remete à emersão do ego das profundezas do inconsciente. Todas as doutrinas religiosas contêm, em suas tradições, este motivo: a origem da consciência ou da humanidade consciente. Esse, entre outros motivos, integra-se em uma cosmovisão e se repete nas religiões, como, por exemplo: no destino final da humanidade (paraíso ou inferno); na necessária e inevitável luta do herói no apocalipse que se aproxima para alcançar o paraíso e/ou evitar o inferno; nos aliados e nos inimigos, que representam, respectivamente, as forças opostas do bem e do mal; nos traidores; e, principalmente, nos dogmas etc.

Todos esses aspectos são expressões do arquétipo da totalidade em interações com outros arquétipos, como os arquétipos da ordem, e com os instintos. Uma questão que ainda permanece em aberto: quais fatores direcionam um indivíduo a adotar um pressuposto, ou seja, uma crença ou fé<sup>12</sup>, em detrimento de outras?

A seguir, estabelece-se um diálogo com William James e Gustave Le Bon, por terem sido citados por C. G Jung em diversos momentos de sua obra completa e por abordarem os fenômenos da crença e da fé, e com Ernst Cassirer (1874-1945) e Mircea Eliade (1907-1986), por suas abordagens dos símbolos, além de também dissertarem sobre o tema crença e fé. Todos esses autores possuem um alinhamento com a epistemologia junguiana, adotada para a realização deste trabalho. Por isso, pretende-se ampliar o entendimento dessas questões (fé e crença), mesmo sabendo-se de antemão tratar-se de uma questão que continua, e provavelmente continuará, em aberto. Sabe-se, também, que diversos outros autores poderiam ser convidados a colaborar com estas reflexões, mas considera-se que alongar-se-iam, em demasiado, os diálogos, sem o acréscimo de novos elementos ao pano de fundo.

Entretanto, antes, é preciso esclarecer a relação entre os termos religião e confissão, usados por Jung, e os termos espiritualidade e religiosidade, usados na atualidade, além de clarificar o entendimento quanto ao uso das palavras doutrina e ideologia.

---

<sup>12</sup> A palavra fé, será utilizada, exclusivamente, sempre que for feita referência a convicção em um elemento sagrado, enquanto a palavra crença fará referência ao ato ou efeito de crer, ou seja, ao processo mental ou atitude de quem acredita em pessoa ou coisa.

### 1.1.4 Conceitos de espiritualidade, religiosidade e ideologia hoje e em C. G. Jung

Nos dias atuais, os temas espiritualidade e religiosidade têm crescido em importância. Na área da psicologia científica, nos últimos anos, é possível notar o aumento de estudos sobre esses temas, mas não apenas nessa área, indicando uma inversão de tendência, devido a uma mudança de paradigmas. A religião é, indubitavelmente, uma dimensão importante da vida humana, sendo, pois, um legítimo objeto de estudo científico que ficou bastante negligenciado pelo domínio do paradigma materialista nos séculos XIX e XX. Hoje, ainda que timidamente, cresce a quantidade de estudos sobre espiritualidade e religiosidade, que buscam verificar suas implicações para a saúde física e mental e para o bem-estar subjetivo. De modo geral, muitos estudos têm reconhecido o potencial da espiritualidade e da religiosidade para beneficiar a saúde e o bem-estar. (BARRICELLI *et al.*, 2012; DIAS, 2011; DORST, 2015; FORTI; SERBENA; SCADUTO, 2020).

O conceito de espiritualidade, em regra, é abordado de duas maneiras distintas. Alguns entendem a espiritualidade como a busca pelo significado da vida e o relacionamento com o sagrado e transcendente; enquanto outros a entendem como uma busca pela superação de si mesmo ou de obstáculos, sem relação com o sagrado e transcendente. (DIAS, 2011; FORTI; SERBENA; SCADUTO, 2020).

No dicionário Houaiss, encontram-se as seguintes definições de espiritualidade: <sup>1</sup> qualidade do que é espiritual; <sup>2</sup> característica ou qualidade do que tem ou revela intensa atividade religiosa ou mística, religiosidade, misticismo; <sup>3</sup> tudo o que tem por objeto a vida espiritual; e <sup>4</sup> elevação, transcendência, sublimidade. (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 820).

Dorst (2015), no livro *Espiritualidade e Transcendência / C. G. Jung*, apresenta o seguinte conceito:

Espiritualidade é um termo carregado de significados. Etimologicamente esse conceito está ligado ao termo latino ‘*spiritus* = espírito’ e significa ‘cheio de espírito’ ou ‘inspirado/animado’ – como orientação ou práxis vital intelectual-espiritual. **A espiritualidade se refere a todas as formas de religiosidade, independentemente de confissões e igrejas, e é tida hoje como o conceito superior que abrange uma pluralidade de fenômenos religiosos.** [...] A espiritualidade como fenômeno universal que comprovadamente deixou marcas no mundo todo nos últimos 30.000 anos de história é uma constante

antropológica em múltiplas formas de manifestação. (DORST, 2015, p. 12, grifo nosso).

O entendimento predominante na literatura científica é de que o termo espiritualidade se refere a uma busca pessoal por compreensão das questões existenciais, como o sentido da vida e da morte e a relação com o sagrado e transcendente, não sendo, porém, um processo necessariamente vinculado a uma prática religiosa. Apesar disso, compreende-se a espiritualidade como a essência de todas as religiões. (FORTI; SERBENA; SCADUTO, 2020).

Já a religiosidade é compreendida como a adesão a práticas de um grupo, expressa pelo nível de envolvimento religioso que influencia nos hábitos de um indivíduo (BARRICELLI *et al.*, 2012; FORTI; SERBENA; SCADUTO, 2020). Segundo Barricelli *et al.* (2012):

“A religiosidade é um sistema organizado de crenças, práticas, rituais de adoração, de doutrina e símbolos delineados para facilitar a proximidade com o sagrado e o transcendente de forma específica partilhada com um grupo.” (BARRICELLI *et al.*, 2012, p. 506).

Para Jäger (2010 *apud* DORST, 2015):

A religiosidade é um traço básico da nossa natureza humana. Trata-se da tendência profundamente enraizada em nós de abrir-nos para a totalidade e a unidade. Compartilhamos essa tendência com todos os seres vivos, pois ela é a força motriz da evolução. Até agora ela se manifestou nas multiformes religiões do mundo, pois fora das religiões durante milênios não houve separação entre religião e espiritualidade. Agora, porém, presenciamos como essa força religiosa está se desvinculando das religiões tradicionais. (JÄGER, 2010 *apud* DORST, 2015, p. 13).

Destarte, a religiosidade é um caminho institucionalizado para o relacionamento com o sagrado e transcendente; ao passo que a espiritualidade abarca os diversos caminhos da busca individual pelo sagrado e transcendente, o que inclui a religiosidade. A religiosidade pode, ainda, ser dividida em intrínseca e extrínseca, conforme o pensamento de Barricelli *et al.* (2012):

O tipo intrínseco predomina em indivíduos que demonstram um compromisso com a tradição de fé por razões sinceras que estão relacionadas com a busca de Deus, da verdade e do espírito de confraternização. Pessoas que possuem religiosidade intrínseca têm crenças internalizadas e encontram sua razão de vida na religião. (BARRICELLI *et al.*, 2012, p. 506–507).

Enquanto que:

No tipo extrínseco, o indivíduo usa a religião para obter outros fins e/ou resolver interesses particulares. As crenças são levemente modificadas para encaixar em necessidades mais primárias, como proporcionar segurança, consolo, sociabilidade, distração, status e autoabsolvição. (BARRICELLI *et al.*, 2012, p. 507).

Hoje em dia, é muito natural que a atividade espiritual faça parte da vida cotidiana de muitas pessoas, independentemente de se adotar uma religião, como ocorre na religiosidade. Verifica-se um número crescente de grupos de meditação e na oferta de meditação. A pluralidade e a diversidade desses grupos e ofertas de meditação indicam que as pessoas hodiernas são carentes de experiências espirituais. (DORST, 2015).

Jung se ocupou da temática religiosa de forma intensa e crítica, como se verifica em toda sua obra completa e em suas demais publicações. O seu interesse científico não se direcionava ao conteúdo das tradições religiosas, ou seja, às suas doutrinas, mas ao fenômeno psíquico da experiência religiosa, o “*religere*”, que difere do “*religare*” das religiões. (JUNG, 2012d, p. 19, OC 11/1, § 6).

Nessa perspectiva, Jung utilizava a palavra religião tanto para designar as tradições religiosas – cristianismo, judaísmo, islamismo, entre outras que visam estabelecer a relação entre os indivíduos e Deus ou mostrar o caminho da redenção, como no budismo –, como também para designar a atitude do indivíduo na busca de estabelecer relação com o sagrado. Assim, os atuais termos ‘espiritualidade’ e ‘religiosidade intrínseca’ correspondem a essa atitude religiosa que busca estabelecer relação com o sagrado e transcendente e é responsável por preservar o equilíbrio psíquico dos indivíduos. O termo ‘religiosidade extrínseca’ corresponde ao que Jung denominou confissão, ou seja, indivíduos que participam de alguma instituição que professa uma tradição religiosa, mas por mera conveniência pessoal ou por força do hábito e não pela busca do sagrado e transcendente. Nesse sentido, Jung também entende que a Igreja oficial é uma instituição que professa uma religião, como o cristianismo, e os frequentadores podem adotar uma atitude de religiosidade intrínseca (adesão à religião) ou extrínseca (adesão à confissão). (JUNG, 2011b).

Outra maneira identificada por Jung de direcionamento da atitude psíquico-religiosa refere-se às doutrinas de Estado ou às doutrinas político-sociais dos partidos. Tais doutrinas não buscam estabelecer relação com o sagrado e transcendente e são, por essência, materialistas. Nesses casos, a atitude religiosa, que se consubstancia na fé, volta-se para a ideologia da doutrina e não para o transcendente. A distorção no fluxo adequado dessa atitude psíquica cria um “Deus compensador”, e a doutrina mundana se torna uma ideologia “sagrada”, mas não transcendente. (JUNG, 2011b, 2011j).

Em consonância com Jung, encontramos em Demo (1985) a seguinte definição:

Ideologia é um sistema teórico-prático de justificação política das posições sociais. Por trás desta visão, manipulamos a idéia de que o fenômeno do poder é algo estrutural na sociedade [...]. É componente da ordem da estrutura, quer dizer, um traço invariante na história, já que não há história que não tenha apresentado o fenômeno do poder. [...] Por mais que revoluções se proponham a superar a questão da desigualdade de poder, na verdade instauram formas diferentes de poder e não chegam a eliminá-lo. Todavia, não é algo estrutural no sentido de preservar uma visão fixista da história; pelo contrário, é uma das fontes do dinamismo histórico. A história, está sempre em ebulição, porque acossada interminavelmente também por problemas de poder. É um dos conflitos estruturais que mantém a história e a sociedade dinâmicas. (DEMO, 1985, p. 67–68)

Na atualidade, a palavra ideologia relaciona-se, em geral, com o fenômeno do poder. Caracteriza-se pelo uso de representações mentais, de ordem teórica e prática, sendo um instrumento de justificação, que leva a sociedade ao convencimento da normalidade e da necessidade da dominação vigente, imposta de forma velada. Se bem que, pela ideologia, pode-se, também, obter entendimento contrário, ou seja, o convencimento da necessidade de se destituir o grupo dominante. (DEMO, 1985).

Nesse sentido, Demo (1985) explica que:

O conflito aparece facilmente na desigualdade interna do fenômeno: não há poder sem um lado menor que mande e um lado maior que é mandado. As relações de mando e de obediência podem variar fortemente, desde formas mais e menos rígidas, desde ditaduras maquiavélicas até democracias muito participativas, mas são todas formas de poder e desigualdade. (DEMO, 1985, p. 68).

Assim, a ideologia tem muitas faces. Da perspectiva do conhecimento objetivado, é uma maneira de deturpar a realidade, podendo chegar à falsificação consciente e premeditada. Do ponto de vista da prática ideológica, procura escamotear os reais conflitos e seu caráter impositivo. Da ótica dos movimentos sociais, fundamenta uma crença comum que dá coesão aos grupos e entusiasmo aos movimentos. Do prisma dos desiguais, pode tomar duas direções: vinda de cima, busca a legitimidade da estrutura de poder vigente; vinda de baixo, busca subverter as relações de poder. Todos esses pontos de vistas se condensam no conceito de justificação, que traduz ideologia, de modo geral, como a produção de uma representação mental, de ordem teórica e prática, que busca a manipulação em favor de manter ou mudar a posição de poder. (DEMO, 1985, p. 68–69).

O pano de fundo das ideologias é o poder. A busca pelo poder é um fenômeno psíquico que não se caracteriza como uma atividade exclusivamente humana. Nossos parentes primatas antropoides (e outros grupos como hienas, leões, lobos, entre outros) encaravam essa busca com a mesma seriedade que nós, humanos modernos. Assim, tal característica se revela uma herança psíquica ancestral, radicada em nosso inconsciente coletivo; é um fenômeno instintivo e arquetípico. Contudo, nos humanos, o fenômeno do poder ganha novos contornos, diferentes daqueles exibidos pelos outros animais, devido à influência de nossas produções culturais. (RIBEIRO, 2019).

[...] nos grupos humanos, assumir o poder, geralmente pelo uso da violência ou pela ameaça de seu uso, garantiria melhores condições de acesso aos recursos, sejam eles alimentos, águas ou sexo, como ocorre com nossos antepassados animais. Os machos alpha geravam mais descendentes, transmitindo e reforçando o traço psíquico da agressividade, da violência e da busca do poder. Contudo, essas características não se limitavam às disputas internas nos grupos. A busca pelo poder também aparecia nas disputas entre os grupos humanos pelos recursos disponíveis no ambiente, que provocaram os primeiros conflitos armados e ondas migratórias. Entretanto, a capacidade de cooperação, quase que exclusivamente dentro dos grupos e não entre grupos, e as características que a possibilita, também foram fundamentais para a sobrevivência dos humanos que possuem um caráter gregário. Dessa maneira percebe-se que tanto a agressividade quanto a cooperação foram fundamentais para o sucesso dos primatas, em geral, e dos hominídeos, em particular. (RIBEIRO, 2019, p. 40).

No entendimento de Jung, o conceito de ideologia se refere ao conjunto de ideias originadas de uma doutrina, aproximando-se da definição encontrada no dicionário Houaiss: “<sup>4</sup> conjunto de convicções filosóficas, sociais, políticas, etc. de um indivíduo ou grupo de indivíduos.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1043).

Existe ainda a possibilidade de relacionar ideologia a movimentos confessionais oriundos de doutrinas religiosas, conforme a seguinte definição: “<sup>3</sup> sistema de ideias sustentadas por um grupo social, as quais refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômicos.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1043). Jung entende que as doutrinas, sejam elas político-sociais, sejam religiosas, não são, a princípio, ideológicas. As doutrinas político-sociais buscam compreender e explicar as sociedades, ao passo que as religiões têm por fim a busca pelo sagrado e transcendente. Diferentemente, os “ismos” são ideologias político-sociais, enquanto as confissões podem produzir ideologias religiosas. As ideologias se relacionam com a fé distorcida, ou seja, a atitude psíquica religiosa é direcionada a um objeto mundano, que objetiva a busca por poder e dominação e a imposição de seus ideais “sagrados”. Nesse sentido, Jung assevera (2011k) que:

Nossa fatalidade são as ideologias, que correspondem ao Anticristo há tanto tempo esperado. O nacional-socialismo (nazismo) se assemelha tanto a um movimento religioso quanto qualquer outro movimento a partir de 622 d.C. O comunismo tem a pretensão de instaurar o paraíso na terra. Estamos, de fato, mais protegidos contra as más colheitas e epidemias do que contra nossa miserável inferioridade espiritual, que parece oferecer tão pouca resistência às epidemias psíquicas. (JUNG, 2011k, p. 25, OC 11/5, § 778).

Dessa maneira, Jung associa ideologia às ideias das doutrinas político-sociais e religiosas distorcidas pela busca do poder e dominação. E são essas ideologias que possuem o potencial de provocar a contaminação ou epidemia psíquica, pois ativam conteúdos arcaicos (agressividade, cooperação, busca de poder) que garantiram a sobrevivência de nossos antepassados primevos. A esse respeito, Jung (2011l) explica que:

Se existe, [...], um *consensus generalis* a respeito de uma ideia, então é lícito falar de uma presença coletiva. Semelhantes presenças são, por exemplo, em nossos dias, as ideologias fascista ou comunista, a primeira acentuando a

posição de mando do chefe e a segunda, a comunhão de bens da sociedade primitiva. (JUNG, 2011i, p. 57, OC 11/2, § 224).

Por isso, Jung não entende as doutrinas político-sociais como, exclusivamente, perturbadoras do equilíbrio psíquico e únicas causadoras de epidemias psíquicas. Apesar de não fazer uma distinção precisa entre doutrina e ideologia, observa-se que, de modo geral, na sua obra, Jung considera toda ideologia originária de uma doutrina político-social, mas nem toda doutrina político-social é uma ideologia. São as ideologias político-sociais que se mostram potencialmente perniciosas ao equilíbrio psíquico individual e coletivo. Ele percebe que as confissões também têm o potencial de provocar epidemias psíquicas as quais ele denominou epidemias espirituais, diferenciando-as daquelas provocadas pelas ideologias político-sociais. Então, Jung (2011i) esclarece que:

Podemos considerar nossas religiões e [doutrinas] político-sociais como medidas de cura e propiciação e compará-las às ideias mágicas primitivas. Sempre que faltam tais ‘représentations collectives’, surgem confusas idiosincrasias individualistas, ideias de coação, fobias e outros estados de possessão que nada perdem em primitivismo, para não falar das epidemias espirituais de nosso tempo, diante das quais a epidemia de caça às bruxas do século XV foi um episódio insignificante. (JUNG, 2011i, p. 189, OC 5, § 221).

Assim, Jung compreende a importância da espiritualidade para a manutenção do equilíbrio psíquico dos indivíduos e reconhece a possibilidade de uma doutrina político-social também exercer esse efeito. Entretanto, ele entende que as ideologias tendem a levar os indivíduos ao fanatismo, pela contaminação psíquica daqueles mais fragilizados psiquicamente, e que a atitude religiosa fundada no sagrado e transcendente é uma proteção efetiva contra esse perigo. Em vista disso, Jung (2011b) reforça que:

No Ocidente, infelizmente, não se costuma atentar para o fato de que nosso apelo ao idealismo e à razão, ou a quaisquer outras virtudes desejáveis, desaparece no vazio, mesmo quando defendido com entusiasmo. É como um sopro muito leve contra a torrente da fé religiosa, apesar desta nos parecer [...] [distorcida]. Não nos encontramos aqui diante de fatos que poderiam ser dominados com argumentos racionais ou morais. Trata-se, bem mais, do espírito de uma época que se caracteriza pelo desencadeamento de ideias e forças emocionais que, como nos mostra a experiência, não se deixam



influenciar por reflexões racionais nem por exortações morais. **Muitos lugares já adquiriram a justa compreensão de que o antídoto estaria, nesse caso, numa outra fé, igualmente poderosa, e não numa atitude materialista, e que uma atitude religiosa, nela fundada, constituiria a única proteção efetiva contra o perigo de uma contaminação psíquica.** Entretanto, o condicional ('deveria', 'poderia') que jamais deixa de estar presente nesse contexto indica uma certa fraqueza ou mesmo a ausência de uma convicção necessária. O Ocidente não apenas se ressentido de uma fé uniforme, capaz de obstruir o caminho para uma ideologia fanática, como chega a se servir, enquanto pai da filosofia marxista, dos mesmos pressupostos espirituais e dos mesmos argumentos e objetivos. Embora as igrejas no Ocidente gozem, em geral, de inteira liberdade, elas não estão menos cheias ou vazias do que no Leste. Contudo, elas não exercem nenhuma influência significativa sobre o universo da política. A grande desvantagem da confissão, no sentido de uma instituição pública, é justamente o fato de servir ao mesmo tempo a dois senhores. De um lado, ela nasce da relação do homem com Deus e, de outro, tem obrigações para com o Estado, isto é, o mundo, o que nos faz pensar na frase 'Dai a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus' e nas demais exortações do Novo Testamento. (JUNG, 2011b, p. 27–28, OC 10/1, § 520, grifo nosso).

Percebe-se, com isso, a importância de se compreender esse fenômeno psíquico e suas possibilidades de manifestação na fé e nas crenças. A atitude religiosa é uma função psíquica natural que sempre se impõe, causando perturbações aos indivíduos que não a direcionam adequadamente. Assim, além da importância para a saúde e para o bem-estar subjetivo, a espiritualidade proporciona, também, proteção contra os perigos do contágio e da epidemia psíquica. A espiritualidade fortalece o indivíduo sem, no entanto, distanciá-lo de seu compromisso com a vida comunitária. Quanto a esse respeito, Jung (2011b) indica que:

Designa-se a fé como a autêntica experiência religiosa mas não se leva em conta que ela é, mais propriamente, um fenômeno secundário que depende de um acontecimento primeiro, em que algo nos atinge e inspira a *pístis*, isto é, lealdade e confiança. [...] Na realidade, a fé não é uma substituição suficiente da experiência interior e, quando esta inexistente, até mesmo uma fé forte pode, enquanto um *donum gratiae* (dom da graça), aparecer e desaparecer como por encanto. [Assim, as] convicções tradicionais e coletivas que, para a grande maioria de seus adeptos, não mais se baseiam na própria experiência interior, e sim na fé irrefletida que rapidamente desaparece, tão logo se pense com mais profundidade sobre o seu sentido. O conteúdo da fé entra em conflito com o saber, evidenciando-se, desse modo, que a irracionalidade de uma nem sempre supera a razão da outra. (JUNG, 2011b, p. 28, OC 10/1, § 521).

Em vista disso, vem, na sequência, o diálogo com William James, Le Bon, Ernst Cassirer e Mircea Eliade, com o propósito de ampliar a compreensão dos fatores que conduzem os indivíduos a adotarem uma fé ou crença em detrimento de outras e das mudanças que se percebem em muitas pessoas.

## 1.2 Diálogos com Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Le Bon e William James

As origens da consciência (ego) e da função religiosa parecem guardar o segredo da diferenciação psíquica entre os humanos e outros animais que garantiu o surgimento das culturas e civilizações. Talvez nunca seja possível saber qual categoria surgiu primeiro, ou se surgiram juntas e entrelaçadas; mas são evidenciadas, em diversas pesquisas, suas influências no processo civilizatório do *Homo sapiens*.

A palavra crença (de crer, *vb.*; acreditar, confiar; do latim *credere*) significa segurança na verdade de alguma coisa, confiança. Enquanto fé, *sf.*, significa confiança, crédito (CUNHA, 2010). Percebe-se, então, que o significado de ambas as palavras indica a atitude psíquica de considerar algo verdadeiro. Logo, trata-se de uma convicção íntima, uma certeza, podendo esses vocábulos, em alguns casos, serem usados como sinônimos.

Contudo, existe uma diferença entre eles que é importante esclarecer e que propicia a compreensão das possíveis manifestações da atitude religiosa, ou seja, da atitude psíquica de crer. A palavra fé tem como significado principal a convicção concernente a Deus e Sua Palavra e o relacionamento do crente com Ele. Trata-se de uma atitude inconsciente e irracional que não exige provas, direciona-se para o sagrado e transcendente. Crença, por sua vez, significa convicção adotada, é a atitude “consciente” de pôr a confiança em algo. (VINE; UNGER; WHITE JR., 2006).

Uma diferença significativa entre fé e crença está relacionada à carga afetiva envolvida em ambas. A fé possui uma elevada carga afetiva e se estabelece a partir de uma numinosidade inacessível ao sujeito da consciência. Já a crença, apesar de possuir uma significativa carga afetiva, tal carga não interdita a participação do sujeito da consciência. Por essas diferenças, vê-se que a fé é mais inconsciente e irracional. A crença, por outro lado, é consciente e racional,

embora sofra influência do inconsciente e irracional, sendo, pois, em parte, consciente, em parte, inconsciente. Os conhecimentos são conteúdos da consciência que possuem baixa carga afetiva, de modo que permanecem abertos às reflexões racionais e constantes correções; diferentemente da fé e da crença, as quais, por sua carga afetiva, direcionam os indivíduos a convicções em verdades que são dificilmente alteradas.

Todavia, considerar algo verdadeiro não o torna magicamente verdadeiro. O próprio conceito de verdade é um primeiro empecilho a ser superado. Se for considerado que verdade é tudo aquilo que está em conformidade com os fatos ou a realidade (observável), limita-se a verdade, em termos epistemológicos, ao tangível e “verificável pelos sentidos”. Existe, porém, uma variedade de fenômenos da ordem do intangível e “não verificável pelos sentidos” que são fatos ou realidades (inobserváveis) abordadas pela ciência e pela religião. A ciência tenta comprovar, a partir de suas metodologias, a veracidade do tangível e intangível (observável e inobservável), que parece sempre lhe escapar; a religião, no entanto, não necessita dessa comprovação para a veracidade de suas revelações.

Pode-se perceber, portanto, que existem verdades científicas (sempre provisórias) e verdades religiosas, que são de naturezas diferentes. E aqui se esbarra no ainda não solucionado problema da demarcação da ciência, que é, parcialmente, apresentado no Capítulo 2. (LAUDAN, 1983).

No que tange à fé, é exatamente a numinosidade em torno de um conteúdo psíquico que desperta a convicção de ele ser verdadeiro, e parece que nenhuma oposição racional consegue, facilmente, deter a força desse elemento irracional. A única opção é buscar explicações satisfatórias para esse conteúdo imposto pelo inconsciente ou aceitá-lo sem refletir sobre ele, como o faz, muitas vezes, o homem religioso. O que se percebe é um certo embaraço do ego em admitir tal fato; e, em geral, explicações racionais são usadas para justificar essa fé como uma escolha. Sabe-se que a fé forma uma convicção íntima que guia todas as ações dos indivíduos conforme o que se acredita ser verdadeiro ou falso. Porém, destaca-se o fato de que, na história das ciências, muitas das descobertas foram antecidas por um ato de fé em uma verdade. Aqui adentra-se em um terreno nebuloso, o da fé em um objeto diferente do sagrado e transcendente, sobre o que Jung (2011j) discorre:

Denominando-se ‘ateus’ ou ‘agnósticos’, as pessoas insatisfeitas com a tradição cristã não são meramente negativas. Em muitos casos é fácil observar

o fenômeno do ‘Deus compensador’, conforme demonstrei em meus trabalhos mais recentes. (JUNG, 2011, p. 273–274, OC 18/2, § 1531).

A fé aparece, nesses casos, como um objeto diferente do religioso, apesar de a atitude psíquica ser a mesma, uma convicção irracional e inconsciente em uma verdade. O sagrado e o transcendente são substituídos por um “Deus compensador”, que é sagrado, mas não transcendente. Jung (2012b) explica que:

Na medida em que temos algum conhecimento acerca do homem, sabemos que ele sempre está sob a influência de ideias dominantes. Quem alegar que é isento de uma tal influência é suspeito de haver substituído uma forma conhecida de crença religiosa por uma variante desconhecida tanto para ele como para os outros. Em lugar do teísmo ele se devota ao ateísmo, em lugar de Dioniso ele prefere o Mitra mais moderno, e, em lugar do céu, procura o paraíso na terra. [...] Um ser humano sem uma *représentation collective* dominante seria um fenômeno totalmente anormal. Mas um tal fenômeno só ocorre na fantasia de indivíduos isolados que se iludem acerca de si mesmos. Erram não só acerca da existência de ideias religiosas, mas também e principalmente em relação à intensidade das mesmas. O arquétipo das ideias religiosas possui, como todo instinto, a sua energia específica, que ele não perde ainda que sua consciência o ignore. (JUNG, 2012b, p. 72, OC 9/1, § 128-129).

Ainda sobre a atitude religiosa, Jung (2012e) defende que:

[Na] falta de veneração por ideias ‘eternas’ o empírico a substitui por uma crença quase religiosa no fato real. Se alguém orientar sua atitude [religiosa] para a ideia de Deus, psicologicamente, isto é o mesmo que orientá-la para a ideia da matéria, ou que fazer dos fatos reais o fator determinante de sua atitude. No momento em que esta orientação acontece de modo absoluto, merece o epíteto ‘religioso’. (JUNG, 2012e, p. 328, OC 6, § 593).

É um tanto intrigante o fato de a maior parte da humanidade não se aperceber dessa fé na matéria, que é assim elevada à categoria de sagrado. Todos os pressupostos (crenças e fé), inclusive *représentation collective* dominante, são estabelecidos ao longo do desenvolvimento psíquico dos indivíduos em sua relação com o mundo e, a partir daí, tudo o que se faz está previamente direcionado por eles, até que algum acontecimento abale esses pressupostos e faça

o(s) indivíduo(s) substituí-los por outros. E, mesmo nesse caso, geralmente, parece não existir a percepção consciente dessa troca de pressupostos.

A mudança de fé indica que o fator irracional não está livre da influência do saber racional, principalmente quando essa fé não se apoia no numinoso. Assim, a atitude religiosa é alimentada pela experiência do indivíduo, e os abalos são provocados pelas dúvidas a que todo ser humano consciente está suscetível. Sobre isso, Jung (2011) esclarece:

O homem que apenas crê e não procura refletir esquece-se de que é alguém constantemente exposto à dúvida, seu mais íntimo inimigo, pois onde a fé domina, ali também a dúvida está sempre à espreita. Para o homem que pensa, porém, a dúvida é sempre bem recebida, pois ela lhe serve de preciosíssimo degrau para um conhecimento mais perfeito e mais seguro. As pessoas que são capazes de crer deveriam ser mais tolerantes para seus semelhantes, que só sabem pensar. A fé, evidentemente, antecipa-se na chegada ao cume que o pensamento procura atingir mediante uma cansativa ascensão. O crente não deve projetar a dúvida, seu inimigo habitual, naqueles que refletem sobre o conteúdo da doutrina, atribuindo-lhes intenções demolidoras. Se os antigos não tivessem refletido, não teríamos hoje o dogma trinitário. O caráter vivo e permanente do dogma indica-nos que, se de um lado ele é aceito pela fé, do outro, também pode ser objeto de reflexão. (JUNG, 2011, p. 12, OC 11/2, § 170 ).

Dessas constatações, verifica-se a necessidade de esclarecer algumas características da fé e da crença que facilitam o entendimento das suas implicações no fenômeno psíquico que produz a massificação do homem contemporâneo.

A fé, como função psíquica, é uma manifestação do inconsciente ancestral, ou seja, do inconsciente coletivo. Contudo, a ascensão do ego consciente enriqueceu seu conteúdo pelas reflexões provenientes da experiência humana com a natureza, dando origem aos diversos mitos. O crescente conhecimento acerca da natureza incorporou-se aos mitos, exigindo deles constante renovação, apesar de os arquétipos permanecerem os mesmos. Os conteúdos que os preenchiam eram auferidos dessas experiências e reflexões humanas.

Logo, a fé, que trata das revelações, geralmente das coisas do espírito (intangível), e a ciência, que trata do conhecimento, geralmente das coisas da matéria (tangível), sempre caminharam juntas com suas fronteiras um tanto indefinidas, entende-se a fé como uma manifestação de origem inconsciente e o conhecimento, de origem consciente. Ambos possuem

um importante papel em nossa orientação no mundo; porém, na pós-modernidade, a confusão ou a mistura entre os conteúdos da ciência e da fé tem nos levado a verdadeiras catástrofes.

A confusão decorre do fato de que, na atualidade, é atribuído um elevado grau de confiabilidade ao conhecimento, principalmente àquele proveniente das ciências. O materialismo reina “soberano” no *Zeitgeist* (espírito da época), tornando-se sagrado, ao passo que o espírito é sempre posto em dúvida por seu caráter metafísico, exceto quando o conteúdo metafísico é considerado uma verdade científica. Todavia, pouco se sabe sobre a natureza última tanto do espírito quanto da matéria, e a história do conhecimento científico escancara tal questão. (JUNG, 1962, 2013).

Nota-se, contudo, que, quando um conhecimento científico tem ampla divulgação, eleva-se, como em um passe de mágica, ao *status* de verdade inquestionável pelo homem comum, e seu conteúdo está isento de qualquer análise crítica. Então, a atitude do homem comum em relação a esse conteúdo foge às expectativas, pois a finalidade das ciências é investigar e construir o conhecimento. Nesse sentido, é importante manter as questões “sempre em aberto”, permitindo o seu contínuo aprimoramento, pois se trata de verdades provisórias e não absolutas, que devem ser adotadas com o devido cuidado.

O conteúdo do conhecimento científico tratado como uma verdade absoluta torna-se sagrado, um deus compensador, e se estrutura em um dogma. Desse modo, o homem comum assume uma atitude de fé, não de crença, em relação ao conteúdo. No entanto, por esse conteúdo não ser uma doutrina religiosa voltada ao sagrado e transcendente, instala-se uma enorme confusão psíquica com consequências desastrosas. É possível observar isso em diversas ideologias político-sociais, que se tornam um “deus compensador” e são seguidas com o fervor da fé, o que é utilizado nos processos de manipulação para alienação das massas.

A atitude de crença em um conteúdo científico difere sutilmente da atitude de fé. A crença decorre da formação de uma convicção que leva o indivíduo a assumir uma verdade em detrimento de outra. Pode-se, então, compreender que existe uma escolha entre duas verdades que colidem, fato bastante corriqueiro no ramo das ciências. Por isso, essas escolhas derivam de uma inclinação afetiva sempre que o racional não consegue conciliar essas divergências. Contudo, novas evidências abrem a possibilidade para a mudança das crenças científicas. Diversamente, na atitude de fé não existe espaço para questionamentos ou escolhas racionais; a escolha é irracional, assim como a mudança.

Um exemplo ilustra toda a problemática dessa inversão de atitude: a partir da teoria de Darwin da evolução das espécies, Francis Galton (1822-1911) cunhou o constructo da eugenia, segundo a qual a seleção dos melhores indivíduos levaria a um aperfeiçoamento da raça humana. O Nazismo se utilizou dessa especulação científica, como um dogma, incorporando-a à sua ideologia, arrebatou milhões e justificou suas ações que levaram ao holocausto judeu.

O conhecimento, nos dias de hoje, liga-se diretamente às conquistas das ciências, as quais têm a tarefa de fornecer as verdades provisórias que auxiliam os indivíduos a se orientarem no mundo. Entretanto, não é possível abster-se da crença, que permite abraçar-se a uma verdade provisória enquanto não surgem outras evidências que indiquem a necessidade de uma mudança de crença.

Contudo, a fé é uma necessidade psíquica diferenciada, que não provém das ciências e de suas verdades provisórias, conquistas da consciência. Trata-se de uma necessidade do inconsciente de relacionar-se com o transcendente. Enquanto o indivíduo consegue manter a diferenciação entre esses elementos, orientando sua fé para os conteúdos metafísicos do sagrado e transcendente e suas crenças para os conteúdos científicos em construção, a espiritualidade consegue manter o seu caráter protetivo contra as questões profundas da alma, ou seja, da constelação dos complexos do inconsciente. Dessa maneira, estabelece-se uma proteção relativa contra a possessão e/ou possessão coletiva.

As distorções começam a ocorrer quando se troca, inadvertidamente, a atitude de crença em um conhecimento científico, que mantém em aberto a possibilidade de mudança, pela atitude de fé, que não permite espaço para dúvidas ou questionamentos. A crença pertence, prioritariamente, ao campo do racional; a fé, ao emocional.

Todavia, as ciências ganharam grande prestígio pelos avanços tecnológicos que proporcionaram à humanidade e, assim, elevaram-se, para uma parcela da humanidade, ao *status* de sagrado. Dessa forma, por vezes, simples especulações científicas são tratadas como verdades absolutas, convicções íntimas só observadas em credos religiosos, que orientam as condutas humanas para consequências diversas; muitas, verdadeiros desastres. E tal situação é bastante utilizada para se produzir a manipulação das massas, principalmente quando a informação se reveste de um caráter simbólico, como se vê a seguir. Nesses casos, o que a “ciência” diz é como um decreto de Deus, e o homem massificado segue cegamente essa prescrição.

A partir das contribuições de Mircea Eliade (história das religiões e filosofia), Ernst Cassirer (filosofia), Le Bon (psicologia social) e William James (filosofia e psicologia), pretende-se ampliar a compreensão dos pressupostos mencionados e fundamentar a discussão dessas questões na Psicologia Complexa. A começar por Mircea Eliade (2018), com sua abordagem da essência das religiões na obra *O sagrado e o profano*, que é enriquecida com diversos exemplos históricos.

### 1.2.1 Fundação do mundo em Mircea Eliade

Na obra *O sagrado e o profano*, publicada em 1957, Mircea Eliade realiza a junção de duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares, dos atuais historiadores das religiões. Enquanto uns estão concentrados na estrutura específica do fenômeno religioso, outros dão preferência ao contexto histórico. Eliade, que também produziu *História das crenças e das ideias religiosas* (2010, 2011a, 2011b), publicada em três volumes, demonstra interesse em ambos os aspectos metodológicos, e suas formulações filosóficas se fundamentam em fatos históricos. Nessa obra, Eliade (2018) sustenta que:

*O sagrado e o profano* constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem [...]. O mundo profano *na sua totalidade*, o Cosmo totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. (ELIADE, 2018, p. 19–20, grifo do autor).

A esse respeito, Eliade (2018) esclarece que:

[...] o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana. Para o nosso propósito basta constatar que a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso. (ELIADE, 2018, p. 19).



E complementa: “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade diferente das realidades ‘naturais’.”(ELIADE, 2018, p. 16). A oposição entre o sagrado e o profano se traduz, muitas vezes, como uma oposição entre o real e o irreal ou pseudo-real, e o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, mostra-se como algo absolutamente distinto do profano. O profano, apesar de sua concretude, é “irreal” em comparação com o espaço e o tempo sagrados do homem religioso, que são o real e o perene. Realidade e irrealidade são colocadas em perspectivas bastante diferentes a depender da modalidade de ser no mundo. Nesse sentido, o sagrado se opõe ao profano.

Eliade (2018) afirma que foi Rudolf Otto quem conseguiu esclarecer o caráter específico dessa experiência do homem religioso, uma manifestação do lado irracional, e as designou *numinosas* (do latim *numen*, “Deus”). A partir dessa experiência, o “*numinoso* singulariza-se como qualquer coisa *ganz andere*, radical e totalmente diferente [...] [e] em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade” (ELIADE, 2018, p. 16), sendo incapaz de se opor à força desse conteúdo. *Ganz Andere* se refere ao *mysterium tremendum et fascinans*<sup>13</sup>, é uma *hierofania*, uma manifestação do irracional, da profundidade do nosso ser, que impõe respeito, temor e fascinação. O sagrado se “revela”. (ELIADE, 2018).

A partir da mais elementar hierofania – a manifestação do sagrado em um objeto qualquer, como uma pedra ou uma árvore –, o homem é colocado diante do ato misterioso, ou seja, da manifestação de algo de uma ordem diferente. Algo de uma realidade que não pertence a nosso mundo, apesar de se manifestar em objetos integrantes do nosso mundo natural, profano. (ELIADE, 2018). Nesse sentido, Eliade (2018) salienta que:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*. (ELIADE, 2018, p. 17–18).

---

<sup>13</sup> Rudolf Otto utiliza a palavra *mysterium* (mistério) para indicar o que é impenetrável à razão e que é alcançado apenas pelo sentimento. Define *tremendum* como um aterroriza-se diante do *mysterium*, diferentemente de um temor provocado por eventos naturais e de algo criado. Ao lado do *tremendum*, um elemento que confunde e provoca o sentimento de nulidade, aparece o *fascinans*, aquilo que fascina (arrebata estranhamente) e complementa o *tremendum*. (RAZZOTTI, 2012)

O sagrado e o profano são modos de ser no mundo que interessam não apenas à história das religiões. O *homo religiosus* possui uma forma de comportamento que se enquadra como comportamento geral do homem, um “*pattern of behavior*” (JUNG, 2013, p. 148), e seu estudo interessa a diversas áreas: história, sociologia, etnologia, filosofia, psicologia etc. (ELIADE, 2018).

Contudo, Eliade (2018) destaca que os progressos nos estudos da etnologia cultural e da história das religiões mostram que as reações do homem diante da natureza são, muitas vezes, condicionadas pela cultura, o que é analisado de uma forma mais profunda nas contribuições de Ernst Cassirer sobre o pensamento mítico.

Para o *homo religiosus*, existem o espaço e o tempo sagrados. Entretanto, como o numinoso se refere a uma experiência primordial, manifesta-se à revelia das intenções do sujeito. O homem não religioso, que opta por um mundo dessacralizado, ou seja, que assume apenas uma existência profana, não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Existem, por exemplo, locais privilegiados, que são, em termos qualitativos, mais relevantes do que outros, como a terra natal ou locais de primeiros amores etc. (ELIADE, 2018).

O homem não religioso também é possuído por uma ideia supraordenada do mundo, uma *représentations collectives*, que se caracteriza por um mito científico ou por um “ismo”, como enfatizado por Jung. Nessa perspectiva, o homem profano dirige sua fé a um deus compensador, mas que não substitui adequadamente a experiência religiosa do sagrado e transcendente, a qual é uma experiência primordial que proporciona um relativo equilíbrio psíquico. Por conseguinte, Eliade (2018) afirma:

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não realidade* da imensa extensão envolvente. **A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.** Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto

fixo' absoluto, um 'Centro'. (ELIADE, 2018, p. 25–26, grifo do autor, grifo nosso).

É o Si-mesmo (*Self*) que se projeta no espaço, e essa é uma necessidade irresistível ao homem no processo de emersão do ego das profundezas abissais da alma (inconsciente coletivo). Apenas por ingenuidade, alguém pode acreditar que está livre dessa experiência. Ela ocorrerá, porém, em situações qualitativamente distintas:

*Para viver no Mundo é preciso fundá-lo* – e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o 'Centro' – equivale à Criação do Mundo. [...] Em contrapartida, para a experiência profana, o espaço é homogêneo e neutro: nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa. O espaço geométrico pode ser cortado e delimitado seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e portanto sem nenhuma orientação – de sua própria estrutura. (ELIADE, 2018, p. 26, grifo do autor).

Dessa maneira, “a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a ‘fundação do mundo’, o viver real.” (ELIADE, 2018, p. 27). No sentido contrário, a experiência profana “mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o ‘ponto fixo’ já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias” (ELIADE, 2018, p. 27) e é facilmente manipulável. Seguindo essa lógica, no homem não religioso não há ‘mundo’, “há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de ‘lugares’ mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial.”(ELIADE, 2018, p. 28).

Assim como ocorre com o espaço, o tempo não é homogêneo nem contínuo para o homem religioso: “O *tempo sagrado é por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*.” (ELIADE, 2018, p. 63 grifo do autor). E acrescenta o autor:

Há, por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas); por outro lado, há o Tempo profano, a

duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode ‘passar’, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado. (ELIADE, 2018, p. 23).

Dessa forma, observa-se como se manifesta o tal “ponto de apoio fora do mundo” sustentado por Jung, que decorre de uma atitude religiosa adequadamente direcionada ao sagrado e transcendente. Observa-se, ainda, a homogeneidade do espaço e do tempo nos quais se insere o homem não religioso, ou seja, aquele que segue uma confissão ou uma ideologia político-social e é facilmente manipulável. Compreende-se, então, a modalidade de ser no mundo, conforme a terminologia junguiana: homem comum e, principalmente, homem massificado. Agora, é preciso ampliar a compreensão das raízes primordiais dessa maneira de pensar religiosa dos homens. Para tanto, recorre-se a Ernst Cassirer.

### **1.2.2 Pensamento mítico em Ernst Cassirer**

Ernst Cassirer (2012) nos proporciona uma reflexão importante no seu livro *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*, publicado em 1944, ao destacar, com base em evidências empíricas, a existência do mundo simbólico nos humanos, característica única que nos diferencia dos outros animais.

Com fundamento na visão biológica de Aristóteles, o primeiro estágio do desenvolvimento do saber humano relaciona-se às necessidades imediatas do homem para adaptar-se ao seu ambiente físico e, em consequência, produzir conhecimento e cultura. Porém, desde os primeiros vislumbres de consciência, à medida que a cultura progride, também começa a crescer uma tendência oposta ao consciente racional, levando ao surgimento de uma atitude introvertida e ao desenvolvimento da fé. (CASSIRER, 2012). Nessa perspectiva, Cassirer (2012) indica que:

Nas primeiras explicações mitológicas do universo encontramos sempre uma *antropologia* primitiva lado a lado com uma *cosmologia* primitiva. A questão da origem do mundo está inextricavelmente entrelaçada com a questão da origem do homem. A religião não destrói essas primeiras explicações mitológicas. Ao contrário, preserva a cosmologia e a antropologia mitológica dando-lhes nova forma e nova profundidade. (CASSIRER, 2012, p. 13).

Percebe-se o mesmo desenvolvimento no pensamento filosófico, que, inicialmente, ocupa-se do ambiente físico, na ânsia de penetrar os segredos da natureza, e, posteriormente, direciona-se para o próprio homem, chegando-se à conclusão de que não é possível descobrir a natureza do homem da mesma maneira que se faz ao buscar conhecer o ambiente físico. (CASSIRER, 2012).

De modo diverso das coisas do ambiente físico, que podem ser descritas por suas propriedades objetivas, como na detecção da natureza das coisas materiais, o homem só pode ser conhecido sondando-se o seu espírito. Logo, o conhecimento do homem é produto de um ato social. (CASSIRER, 2012).

A constante adaptação do homem ao ambiente físico provoca mudanças funcionais no seu sistema receptor e efetuator, quantitativas e qualitativas, e os humanos passam a utilizar-se dos conhecimentos do ambiente natural e das relações sociais para transformarem os seus modos de vida. A expansão do conhecimento influencia de modo significativo o seu espírito e demarca o seu diferencial em relação aos outros animais, que mostram reação predominantemente instintiva. Assim, “entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos [nos humanos] um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*” (CASSIRER, 2012, p. 47, grifo do autor). Essa aquisição psíquica transforma os modos de vida dos humanos, que passam a pertencer a uma nova dimensão da realidade diversa da dos animais. Percebe-se uma diferença inconfundível entre as reações orgânicas e diretas dos animais e as reações variadas da psique humana em relação aos instintos.

O homem, “não estando mais num universo meramente físico, [...] vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana.” (CASSIRER, 2012, p. 48). Portanto, a atividade simbólica assume a direção do destino humano, suplantando, em parte, as exigências biológicas. O homem não consegue perceber ou conhecer qualquer coisa sem a interpolação desse sistema simbólico e do pensamento mitológico. Nota-se em todas as

civilizações essa supremacia do simbólico sobre o biológico, pois os motivos culturais, muitas vezes, sobrepõem-se às prementes necessidades de sobrevivência. (CASSIRER, 2012).

Revestem-se de grande relevância essas contribuições de Cassirer (2012) para expandir a compreensão dos papéis da fé e da crença na condução dos destinos humanos. O pensamento mitológico do sistema simbólico passa a guiar, em grande medida, as ações humanas, a partir dos conteúdos da cultura a que cada indivíduo pertence.

Verificam-se duas características marcantes: o ato de crer se apresenta como uma manifestação única da espécie humana e inerente a todos os humanos, uma função psíquica que se herda dos antepassados; e a importância dos conteúdos culturais no direcionamento dos indivíduos e povos, que suplantam as exigências biológicas, apesar de não as anularem. Assim sendo,

[...] o *pensamento mítico* apresenta uma possibilidade de fundamentar filosoficamente o conceito de *inconsciente coletivo*, quando deduzido à luz do *pensamento mítico* deste. As bases *arquetípicas* que estruturam o *inconsciente coletivo*, de acordo com a teoria junguiana, muito têm de semelhante com as visões apriorísticas kantianas e, conseqüentemente, com os pressupostos filosóficos de Cassirer. (SILVA, 2002, p. 21 grifos do autor).

Constata-se a correspondência entre as formulações de C. G. Jung e o pensamento mítico de Ernst Cassirer, bem como sua relação estreita com as emoções humanas. O conhecimento é uma aquisição do despertar da razão nos humanos; a fé é proveniente das emoções, uma camada muito mais antiga da nossa constituição psíquica; e a crença fica em uma zona intermediária influenciada pela razão e a emoção.

Razão e fé são igualmente importantes na constituição psíquica dos indivíduos, pois cada uma atende a uma necessidade diferente de áreas que possuem fronteiras intransponíveis entre si. O pensamento racional só é capaz de compreender objetos que estão livres de contradições e que tenham natureza e verdade coerentes, e a contradição é o elemento próprio da existência humana. Portanto, apenas a religião é capaz de analisar o homem em suas dualidades e contradições. (CASSIRER, 2012).

Gustave Le Bon enriquece essa reflexão em *Psicologia das Opiniões e das Crenças*, publicada em 1911, ao abordar os problemas da crença e do conhecimento, possibilitando compreender, de forma mais ampla, esse tema, tão relevante aos propósitos deste estudo.

### 1.2.3 Crença e conhecimento segundo Le Bon

A distinção entre crença e conhecimento é um dado relevante para a compreensão do papel de cada um desses constructos nas ações humanas e contribui no entendimento dos encaminhamentos deles nas manipulações das massas. Em consonância Le Bon: “Saber e crer são coisas diferentes que não possuem a mesma gênese.” (LE BON, 2013a, p. 4). Ainda segundo Le Bon: “Das opiniões e das crenças derivam, com a concepção da vida, nossa conduta e, por consequência, a maior parte dos eventos da história. Elas são, como todos os fenômenos, regidas por certas leis, mas essas leis ainda não foram determinadas.” (LE BON, 2013a, p. 4). E Jung contribuiu sobremaneira para a compreensão de uma parcela dessas leis.

Considerando as contribuições de Ernst Cassirer (2012) sobre o pensamento mítico e o esclarecimento no que tange às possibilidades da fé nos homens, pretende-se compreender as diferenças entre fé e conhecimento. Para tanto, recorre-se a Le Bon, que se dedicou a esse empreendimento na aludida obra.

É importante destacar que, ao contrário deste estudo, Le Bon não faz distinção entre crença e fé. Na verdade, ele menciona apenas crença: “aceitando a velha opinião de Descartes, os autores repetem que a crença é racional e voluntária. Um dos objetivos desta obra será precisamente mostrar que ela não é nem voluntária nem racional” (LE BON, 2013a, p. 4). Nesta pesquisa, porém, usa-se o termo fé com a mesma acepção de crença na perspectiva de Le Bon, razão pela qual são apresentadas suas ideias.

Le Bon, citando Pascal, adverte que as pessoas são quase sempre levadas a crer não pela evidência, mas por concordância ou afabilidade. No entanto, ele indica que Pascal não se julgou capaz de abordar o problema da fé. Le Bon, ao contrário, decidiu enveredar nessa jornada em busca de compreender, pela abordagem psicológica, o fenômeno da fé, pois esta, juntamente com o conhecimento, representa toda a nossa civilização e toda a nossa história.

O domínio da fé sempre pareceu carregado de mistérios. Por que se veem em pessoas com um intelecto muito elevado superstições ingênuas? Por que a razão é impotente para modificar nossas convicções sentimentais? Como ocorreu o estabelecimento de algumas expressões da fé que determinam a fundação ou a queda de poderosas civilizações? Por que uma pessoa se submete a uma fé que antes ignorava? (LE BON, 2013a).

De imediato, esclarece-se que não é possível imputar fraqueza intelectual a alguém apenas por manifestar alguma expressão de fé, pois, desde a antiguidade até os dias atuais, tal fenômeno é observado em todas as mentes, das mais simples às mais cultas. Cientistas ilustres e renomados, por seu espírito crítico, já foram flagrados aceitando lendas pueris. Um exemplo são ateus ou agnósticos, convictos, que pulam sete ondas no *Réveillon* e realizam seu pedido para o Ano Novo ou vestem roupa amarela para atrair dinheiro etc. (LE BON, 2013a).

O problema da fé foi, por muito tempo, mal compreendido, pelas tentativas de interpretá-lo com os recursos da lógica-racional. Os elementos da fé, porém, obedecem a regras absolutamente estranhas ao pensamento lógico-racional. (LE BON, 2013a).

A fé é um fator psíquico, de origem inconsciente, que força o indivíduo a admitir, em bloco, uma ideia, uma opinião, uma explicação, uma doutrina; e a razão é estranha à sua formação, ela apenas justifica o conteúdo imposto. Assim sendo, todo o conteúdo é aceito por um simples ato de fé. Contudo, se o conteúdo é, posteriormente, verificado e confirmado pela observação e experiência, essa fé se torna um conhecimento, como muitas vezes ocorre no desenvolvimento do conhecimento pela pesquisa científica. (LE BON, 2013a).

Dessa forma, fé e conhecimento constituem dois modos de atividades psíquicas bastante distintos e de origens muito diferentes. A fé é uma intuição inconsciente, cujas causas independem de nossa vontade; o conhecimento, por sua vez, é uma aquisição consciente, edificada com base em métodos exclusivamente racionais, como a experiência e a observação. (LE BON, 2013a).

A humanidade, nos primórdios, mergulhou no mundo mítico da fé para, em uma época avançada de sua história, descobrir o mundo do conhecimento e, assim, reconhecer que muitos dos fenômenos outrora atribuídos às vontades de seres superiores se manifestavam sob a influência de leis inflexíveis. O fato de a humanidade adentrar no mundo natural e ampliar o conhecimento sobre ele impactou todas as suas concepções sobre o universo. (LE BON, 2013a).



Contudo, nessa esfera do conhecimento, não foi possível ir muito longe; a descoberta de leis invariáveis não explica a sua origem. O *Big Bang* é uma explicação muito aceita na comunidade científica para a origem do espaço e do tempo, a causa do universo, mas uma questão provoca embaraços: o que causou o *Big Bang*? Isso é um verdadeiro mistério. Assim, a ciência constata, o tempo todo, que suas descobertas continuam impregnadas de desconhecido. (LE BON, 2013a). Nesse sentido, Le Bon (2013a) reflete:

“As realidades mais precisas encobrem mistérios. Um mistério é a alma ignorada das coisas. Com tais sombras a ciência ainda está repleta e, por detrás dos horizontes atingidos por ela, outras aparecem, perdidas num infinito que parece recuar sempre.” (LE BON, 2013a, p. 6).

Por esse motivo, os conhecimentos e as crenças estão intimamente entrelaçados. A adesão a um conhecimento, a convicção em sua verdade, a despeito de todas as sombras que o cercam, é um ato final de crença. Entretanto, essa atitude psíquica ainda mantém um certo elo entre as esferas da razão e do afeto, pois percebem-se as influências dos afetos nesse ato racional. Assim sendo, as crenças são transitórias e triviais e se alteram mais facilmente pela influência do conhecimento racional.

De modo diverso, a fé dispensa os elementos racionais. Expressa-se em um domínio que nenhum filósofo conseguiu esclarecer, que é carregado de esperanças e que nenhum argumento racional conseguiria destruir. O domínio do desconhecido é o da fé religiosa, mas também pode se apresentar como o da fé política ou de qualquer outro tipo, esferas em que se encontra um poder ilimitado para manipulação. (LE BON, 2013a).

Sobre a distinção entre fé e conhecimento, Le Bon (2013a) diz:

Saber e crer continuarão sempre coisas distintas. Enquanto que a aquisição da menor verdade científica exige um enorme labor, a posse de uma certeza que possui apenas a fé como suporte não exige nenhum. Todas as pessoas possuem crenças, muito poucas chegam até o conhecimento. (LE BON, 2013a, p. 7).

Em diversos domínios da ciência, uma proposição pode ser apresentada por um cientista ou um grupo de cientistas com evidências e argumentos (análise e interpretação) que a corrobora e/ou pode ser refutada por outros. Nessas situações divergentes, é comum a necessidade de se apelar à crença, uma escolha racional, porém sempre apoiada em elementos

afetivos. Entretanto, quando as evidências sobre uma proposição científica se acumulam de maneira a não restar dúvidas sobre a veracidade dela, é possível dizer que se chegou ao conhecimento. Também, apenas por um ato de fé, pode-se rejeitar tal verdade e defender o inverso como sendo verdadeiro. Por um ato de fé, pode-se manter a convicção em um conhecimento científico que novas evidências o refutem ou o limitem em seu alcance e possibilidade.

Aquilo que rege o domínio do conhecimento não tem nenhuma relação com o que produz a fé. **É por isso que o cientista mais esclarecido poderá manifestar opiniões contraditórias, racionais ou irracionais, de acordo com o círculo onde ele estiver: conhecimento, crença ou fé.** (LE BON, 2013a).

Essas características da psique humana são encontradas em diversos momentos de nossa história. Um bom exemplo é toda a trama que envolveu a teoria heliocêntrica. Inicialmente, quando Copérnico apresentou a teoria, ela foi aceita e aprovada, inclusive, pelo Papa; contudo, sofreu forte oposição dos protestantes. Posteriormente, a oposição partiu da própria Igreja Católica, durante o movimento da Contrarreforma, e Giordano Bruno foi queimado na fogueira, por sua defesa a essa e outras ideias consideradas heréticas. Apesar do seu crescente descrédito e ridicularização, tal proposição gerou interesse em muitos cientistas, os quais, com a ajuda de Kepler, Galileu, Descartes e Newton, elaboraram um novo modelo abrangendo a Terra planetária. (TARNAS, 2002). Hoje alguém seria capaz de se opor a esse conhecimento comprovado e consolidado? Bem, observa-se, nos últimos tempos, o fenômeno de crescentes partidários da teoria da Terra plana, que, no Brasil<sup>14</sup>, já se estima em 11 milhões de pessoas, cerca de 7% da população. E, apesar de ser maior a representatividade por pessoas de baixa escolaridade e renda, constata-se essa crença, ou fé, em todos os níveis de renda e educação, entre religiosos e não religiosos.

Já se presenciaram verdadeiras revoluções e reviravoltas no mundo do conhecimento. Por exemplo, na história da ciência, a ascensão da teoria da relatividade geral de Einstein, que modificou, de modo significativo, nossa compreensão da mecânica newtoniana e, conseqüentemente, do universo. Contudo, o conhecimento sobre a Terra planetária não parece estar sujeito a uma reviravolta desse gênero por possuir irrefutáveis e vastas evidências. Assim

---

<sup>14</sup> <https://www.hypeness.com.br/2019/07/e-2019-e-11-milhoes-de-brasileiros-acreditam-mesmo-que-a-terra-e-plana/>

sendo, a crença dos terraplanistas não se apoia em novas e contundentes evidências científicas; trata-se mais de um caso de fé.

É notório, pois, que as condutas do homem, na maior parte dos eventos, são regidas por pensamentos que provêm da fé, da crença ou do conhecimento. Porém, a influência da fé e das crenças tem se mostrado maior e mais poderosa.

Salienta-se que, nesta pesquisa, entendem-se as crenças como um estágio “intermediário” entre a fé e o conhecimento. A fé é altamente resistente ao argumento lógico-racional; já a crença se permite influenciar. Algumas crenças, embora influenciem as condutas dos homens, são “inofensivas”, enquanto outras são, extremamente, poderosas; a fé é sempre poderosa e, por vezes, perigosa.

A consolidação da fé determinou a fundação e a ascensão de poderosas civilizações, como o Império do antigo Egito, e quedas, como a do Império da Babilônia. O exemplo mais marcante é, porém, o estabelecimento da civilização cristã, na qual povos semibárbaros se convertem a uma fé pregada por apóstolos, impulsionando o desmoronamento de antigas civilizações dando lugar a uma outra inteiramente nova. (LE BON, 2013a). Nesse sentido, Le Bon (2013a) defende que:

“As únicas verdadeiras revoluções são aquelas que renovam as crenças [aqui no sentido de fé] fundamentais de um povo. Elas sempre foram muito raras. Comumente, apenas os nomes das convicções se transformam. A fé muda de objeto, mas não morre jamais.” (LE BON, 2013a, p. 7).

De fato, pelo conhecimento, o homem passou a exercer maior domínio sobre a natureza, o que lhe possibilitou, de forma progressiva, melhores condições de vida. Desde a Idade da Pedra Lascada até os dias atuais, a humanidade tem ampliado esse domínio; todavia, ultrapassou-se o limite de tal modo que tornou possível sua autodestruição. E não apenas pelos potenciais impactos das inovações. Ademais, como se viu, a conduta do homem é, em grande parte, influenciada pela fé e pelas crenças, o que reitera Le Bon (2013a): “O conhecimento constitui um elemento essencial da civilização; o grande fator de seus progressos materiais. A crença [e a fé] orienta os pensamentos, as opiniões e, por consequência, o comportamento.” (LE BON, 2013a, p. 7).

É na fronteira entre o “mundo do conhecimento” e o “mundo da fé” que se encontra grande parte das confusões da atualidade, inclusive quanto à intolerância (política ou religiosa).

Por vezes, um conhecimento é tratado com uma atitude de fé ou, inversamente, um elemento de fé é tratado como conhecimento. Existe, ainda, a zona intermediária da crença, em que se transita facilmente entre um e outro, perdendo a crença seu caráter de verdade provisória. Todavia, é um grave equívoco imaginar um mundo regido apenas pelo conhecimento. No tocante a essa reflexão, Le Bon (2013a) afirma:

[A fé] não poderia morrer, pois a necessidade de acreditar constitui um elemento psicológico tão indestrutível quanto o prazer ou a dor. A alma humana tem horror à dúvida e à incerteza. O ser humano atravessa às vezes fases de ceticismo, mas ele jamais permanece nela. Ele precisa ser guiado por um credo religioso, político ou moral que o domine e lhe evite o esforço de pensar. Os dogmas destruídos são sempre substituídos. Sobre essas necessidades indestrutíveis a razão não tem ação. (LE BON, 2013a, p. 7).

Os sentimentos são os grandes propulsores das atividades dos seres, e o prazer e a dor são a linguagem da vida orgânica e afetiva. É a natureza obrigando os seres a certos atos sem os quais a manutenção da vida seria impossível. A faculdade de experimentar o prazer e a dor é um dos fundamentos da vida psíquica dos seres e constitui sua sensibilidade. E sua característica principal é a descontinuidade e oposição. Apenas se conhece o prazer em oposição à dor e à sua descontinuidade, que cria a possibilidade de experimentação, pois prazer ou dor incessantes não seriam perceptíveis; não se percebem estados contínuos, mas a diferença entre estados simultâneos ou sucessivos. Os desejos são consequência da percepção do prazer e da dor e inspira a vontade. A volição não pode existir sem o desejo de atingir o prazer e evitar a dor; desejo fraco apenas produz vontade fraca. A vontade implica atividades racionais, estabelece nossas deliberações e ações. Contudo, o desejo estabelece nossa escala de valores, invade nossa compreensão e concepção das coisas e se consubstancia em nossas convicções. Como o valor das coisas não está nelas mesmas e é estabelecido pelo desejo, julga-se uma coisa boa não pelo discernimento, mas porque ela é desejada. **Engana-se quem acredita que a volição pode livrar-se do imperativo dos desejos e influências do inconsciente.** (LE BON, 2013a).

E a esperança decorre do desejo, mesmo não sendo o desejo. Consiste em uma aptidão mental das mais poderosas, que nos faz acreditar no desejo (obter o prazer e evitar a dor). É possível desejar uma coisa mesmo sem esperá-la; e o desejo e a esperança podem se aproximar bastante a ponto de se confundirem. Por exemplo: uma pessoa pode desejar ganhar na loteria,

mas sem realmente esperar que isso ocorra, enquanto outra deseja e espera ganhar em um jogo de cartas. (LE BON, 2013a). Para Le Bon (2013a):

A esperança é uma forma de prazer em perspectiva que, em sua fase de espera, constitui uma satisfação geralmente maior do que aquela produzida por sua realização. A razão disso é evidente. O prazer realizado é limitado em quantidade e em duração, enquanto que nada limita a grandeza do sonho criado pela esperança. O poder e o encanto da esperança está em conter todas as possibilidades de prazer. Ela constitui um tipo de varinha mágica que transforma todas as coisas. **Os reformadores sempre só fizeram substituir uma esperança por outra.**(LE BON, 2013a, p. 17, grifo nosso).

Assim, a **informação** que transmite uma “esperança” se transforma em um conteúdo poderoso, com grande possibilidade de obter a adesão de um indivíduo ou coletividade, independentemente de esta ser factível. E aí reside uma das estratégias de manipulação, despertar esperanças.

Concluindo, observa-se que o hábito é o regulador da sensibilidade, produz a continuidade de nossos atos e atenua o prazer e a dor. É o regulador da vida individual, mas é também o suporte de toda a vida social. O povo cria seus hábitos, que proporcionam o conforto da adaptação e da segurança; por isso, quer prolongá-los. Essa inércia, porém, é perigosa, e a renovação é sempre necessária para a contínua adaptação às constantes mudanças do ambiente. (LE BON, 2013a). E segue Le Bon: “A existência de um indivíduo ou de um povo seria instantaneamente paralisada se, por um poder sobrenatural, ele fosse subtraído da influência do hábito. É ele que nos dita a cada dia o que devemos dizer, fazer e pensar.” (LE BON, 2013a, p. 18). Ainda observa o autor:

Logo assim que se manifesta a vida, aparecem o prazer e a dor. Não é o pensamento, mas a sensibilidade que nos revela nosso eu. [Assim] possuiremos sempre duas grandes certezas, que nada conseguiria destruir: o prazer e a dor. Toda nossa atividade deriva delas. As recompensas sociais, os paraísos e os infernos criados pelos códigos religiosos ou civis se baseiam na ação dessas certezas, cuja realidade evidente não pode ser contestada. [...] A atividade dos seres desapareceria se desaparecessem as duas certezas que são seus grandes motivadores: o prazer e a dor. (LE BON, 2013a, p. 18).

Portanto, para Le Bon, toda a atividade instintiva derivaria destas duas grandezas: o prazer e a dor. Essa redução, ou seja, o retorno à natureza primeva, provavelmente, será sempre uma especulação de difícil definição. Freud, Adler e outros autores buscaram essa redução a um instinto único e construíram teorias “amputadas” dos demais aspectos primordiais do ser humano. Jung reconhece a fundamental importância dos instintos, inclusive concordando parcialmente com Freud e Adler, mas mantém em aberto essa questão e teoriza sobre uma energia psíquica mais geral, reconhecendo o polimorfismo da natureza instintiva. Assim, o entendimento de Jung sobre a importância do instinto de prazer e de dor difere do de Le Bon. Apesar de admitir sua existência e importância, Jung não o considera a única fonte das atividades humanas.

Entretanto, Le Bon é preciso ao apontar para a existência de limites para as variações de sensibilidade. Não se é capaz de medir, como o termômetro na aferição de temperatura, a variação da sensibilidade ou a grandeza de um sentimento. Apesar disso, consegue-se identificar os limites inferior e superior, para além dos quais nenhum tipo de excitação é produzida. Além de se estar ciente da impossibilidade de acumulação das sensações. Assim sendo, conclui-se que as variações da sensibilidade não têm grande extensão ou longa duração, mas, nesses limites estreitos, ela oscila constantemente. Tais variações explicam nossas mudanças frequentes de gostos, ideias e opiniões, e a sensibilidade acaba por se intelectualizar. Dessa maneira, as alterações ambientais também exercem influências no nosso mundo afetivo e nas nossas mudanças de fé e crenças. (LE BON, 2013a).

A intelectualização da sensibilidade resulta em ideais de felicidade. Sobre isso, Le Bon afirma: “Qualquer que seja o povo, ou o tempo considerado, o objetivo constante da atividade humana foi sempre a busca da felicidade. Ele consiste, em última análise, eu repito mais uma vez, em perseguir o prazer e fugir da dor.” (LE BON, 2013a, p. 22).

A esperança de felicidade concebida por cada povo se consubstancia em sua fé e crenças e estabelece as fórmulas para alcançá-la: “As divergências recaem sobre a ideia que se faz da felicidade e os meios para conquistá-la.” (LE BON, 2013a, p. 22). Nesse sentido, Le Bon (2013a) entende que a esperança é a base para a construção de um ideal:

“A história não passa da narrativa dos esforços empreendidos pela humanidade para construir um ideal e destruí-lo em seguida, quando, ao atingi-lo, ela descobre sua frivolidade. [Entretanto,] uma nação sem ideal desaparece rapidamente da história.” (LE BON, 2013a, p. 22).

Portanto, os sentimentos, são os verdadeiros fundamentos da alma e têm mantido sua estabilidade com o passar dos tempos. A inteligência progride, enquanto os sentimentos parecem não mudar. A fé em um dogma qualquer (religioso ou não religioso) pode não passar de uma mera ilusão, mas não se pode desdenhar dela, pois, pela sua magia (*numinosidade*), o irreal se torna mais forte que o real. **Uma fé aceita fornece a um povo pensamentos geradores de sua unidade e de sua força.** É em vão a pretensão de opor o domínio da fé ao domínio do conhecimento, embora, diariamente, constate-se a tentativa de se realizar essa tarefa inútil e, por vezes, muito perigosa. (LE BON, 2013a). Nesse sentido, Le Bon (2013a) assegura:

Desprovida cada vez mais da [...]fé], a ciência continua, no entanto, muito impregnada dela ainda. A ciência está submetida a ela em todos os assuntos mal conhecidos; os mistérios da vida ou da origem das espécies, por exemplo. As teorias aceitas sobre eles não passam de simples artigos de fé, que só possuem por eles a autoridade dos mestres que as formularam. As leis que regem a psicologia da [...]fé] não se aplicam somente às grandes convicções fundamentais que deixam uma marca indelével sobre a trama da história. Elas são aplicáveis também à maior parte de nossas opiniões cotidianas sobre os seres e as coisas que nos rodeiam. A observação mostra facilmente que a maioria dessas opiniões não possui elementos racionais como suportes, mas elementos afetivos ou místicos, geralmente de origem inconsciente. **Se as vemos discutidas com tanto ardor, é precisamente porque elas são do domínio da [...]fé]** e formadas da mesma maneira. As opiniões [que] representam [...] crenças [são] mais ou menos transitórias. (LE BON, 2013a, p. 8).

Logo, é um erro acreditar que se consegue sair do domínio da fé por abandonar as convicções ancestrais. Geralmente, afunda-se ainda mais no domínio da fé, mas direcionando-se a outro objeto que não o religioso (LE BON, 2013a). O papel anteriormente exercido pela religião tem sido, hoje, desempenhado por ideologias político-sociais, com suas desvantagens, tão enfatizadas por C. G. Jung. O conhecimento e a fé são os fundamentos de nossas civilizações, e apenas artificialmente percebem-se esses domínios separados e hierarquizados, colocando-se o conhecimento acima da fé. Talvez esse seja um relevante aspecto do drama contemporâneo, a problemática da unilateralidade psíquica racional, também apontada por Jung. A humanidade apega-se ao material e afasta-se do espiritual e sofre os efeitos desse desequilíbrio.

A ausência de um estreito diálogo entre os domínios do conhecimento e da fé (ciência e religião) é provavelmente o maior perigo que se enfrenta na contemporaneidade, pois

impossibilita a distinção apropriada entre eles e uma atitude que favoreça a conciliação dos opostos matéria e espírito. Some-se a isso a capacidade de destruição dos modernos armamentos, mas não apenas isso, pois se percebe um elevado poder de destruição das ideologias político-sociais em muitos países que enfrentam guerras civis (revoluções) e possuem coletividades possuídas por essas ideias. A humanidade encontra-se em uma encruzilhada e precisa “optar” pelo caminho da “salvação” ou da “perdição”. O caminho da salvação é possibilitado pela atitude de equilíbrio entre os opostos matéria *versus* espírito, consciente *versus* inconsciente e ciência *versus* religião. O caminho da perdição leva à autodestruição pela atitude unilateral da consciência e sua ênfase excessiva nos aspectos matérias da vida.

Hoje em dia, um desafio se impõe pelas implicações e desdobramentos da Era do Conhecimento e Informação. Além da educação científica, realizada em diversas etapas, no ensino superior, e voltada para a formação do pesquisador profissional, necessita-se de alfabetização e letramento científicos de toda a sociedade (CUNHA, 2018; TEIXEIRA, 2013). Com isso, as pessoas, em geral, poderiam ter condições de estabelecer uma apropriada conexão com o conhecimento científico e chegar à adequada análise e entendimento das informações, a fim de compreender as relações e contrastes entre os domínios do conhecimento e da fé, suas possibilidades e seus limites. Assim, possivelmente, obteriam as ferramentas necessárias para buscar o equilíbrio entre a matéria e o espírito, ambos constitutivos do ser humano.

Todavia, é preciso, ainda, compreender o impacto da cultura no estabelecimento da fé. Esse aspecto, não tratado por Le Bon, foi extensivamente debatido por William James em *Vontade de Crer* (2001).

#### **1.2.4 Crença e volição segundo Willian James**

William James, com reflexões relevantes, esclarece acerca do caráter volitivo e afetivo da fé e das diferentes possibilidades de participações do inconsciente e do consciente, em seu livro *A Vontade de Crer*, publicado em 1896.



Em primeiro lugar, destaca que apenas pode-se considerar fé aquilo que desperta a disposição para agir. James também não realiza uma distinção conceitual entre os vocábulos fé e crença e os utiliza como sinônimos; entretanto, eles são adaptados ao significado adotado neste estudo. Considerando que as expressões de fé são hipóteses, elas possuem o caráter de viva ou morta. A esse respeito, James (2001) indica que: “O máximo de vida em uma hipótese significa uma disposição irrevogável para agir.” (JAMES, 2001, p. 10).

Como exemplo, cita a fé em Mahdi e o quanto essa palavra não causa nenhuma disposição para ação nas culturas cristãs. Trata-se de uma hipótese completamente morta, porém, para um árabe, a palavra Mahdi provoca uma conexão, é uma hipótese viva e está entre as possibilidades de escolha de ação. Mahdi é o libertador messiânico esperado e aceito pelos Xiitas, mas contestado pelos Sunitas por não constar do Alcorão. Muito sangue já foi derramado por essa divergência de fé. (JAMES, 2001).

Ambos são muçulmanos, mas o fato de o indivíduo ser Xiita ou Sunita influencia muito a sua fé em Mahdi e o seu agir. Assim, a fé da coletividade direciona-se ao individual. Talvez se encontrem indivíduos entre os Xiitas que concordem com os Sunitas, podendo ocorrer, excepcionalmente, o inverso. A Europa vivenciou muito derramamento de sangue pelas divergências entre cristãos católicos e protestantes. O que essa reflexão expõe é a importância dos aspectos culturais no estabelecimento da fé fundamental. Sabe-se, também, que a fé fundamental de um indivíduo (ou do coletivo) o impela a uma disposição afetiva que influencia todas as possibilidades de fé ou crenças posteriores.

Por conseguinte, essa primeira reflexão é extremamente útil para a compreensão das diferenças entre os aspectos afetivos e inconscientes e os volitivos e conscientes no estabelecimento da fé. A fé, como um fator afetivo e inconsciente, ocorre em todos os seres humanos, mas a cultura e a educação determinam o caráter vivo ou morto dos conteúdos disponíveis a um indivíduo. A fé fundamental pode ser religiosa ou não, mas, invariavelmente, os indivíduos adotam uma fé conforme as influências culturais. Assim sendo, James afirma que “o caráter vivo ou morto de uma hipótese não é uma propriedade intrínseca, mas está relacionado ao pensador individual. É medido pela disposição do indivíduo para agir.” (JAMES, 2001, p. 10).

Percebe-se a tendência de os povos manterem as hipóteses vivas de seus antepassados, mas muitas mudanças de objeto de fé ocorreram na história da humanidade, ficando claro que outros fatores participam no estabelecimento e nos progressos da fé. Mas, inegavelmente, faz-

se necessário que a hipótese seja viva, que seja apresentada ao indivíduo e que provoque algum afeto, pois, assim, participa dos processos psíquicos conscientes e inconscientes, ou seja, é criada a possibilidade de opção.

Prosseguindo, James busca esclarecer acerca do caráter volitivo da fé, que é a opção entre as hipóteses vivas. A opção pode ser decidida por um aspecto afetivo ou um aspecto racional; contudo, observa-se uma preponderância do afetivo sobre o racional, como se vê mais adiante. Logo, uma opção só é necessária quando existe mais de uma hipótese viva. Enquanto apenas se apresenta uma hipótese viva ao indivíduo, não existe a opção, mas tão somente a adesão. No momento em que uma outra hipótese viva entra em cena e provoca no indivíduo um conflito com a anterior, surgem a dúvida e a necessidade de se realizar uma opção, e percebe-se a influência do saber na fé.

Segundo James (2001), as opções podem ser forçosas ou evitáveis, prementes ou triviais. Uma opção forçosa é aquela na qual não existe a possibilidade de indiferença, de não escolha, ou seja, a não escolha é uma escolha. Se é solicitado para que indique se uma teoria é falsa ou verdadeira, essa não é uma opção forçosa, pois permite a escolha da postura de indiferença ou postergação. No entanto, se for solicitado que se aceite uma hipótese ou que a rejeite, trata-se de uma opção forçosa, pois não existe a possibilidade de não escolher: “‘Aceitem esta verdade ou passem sem ela’, [é] uma opção forçosa, pois não há nenhuma posição fora das alternativas. Todo dilema baseado numa disjunção lógica completa, sem nenhuma possibilidade de não escolher, é uma opção desse tipo forçoso.” (JAMES, 2001, p. 11).

Os indivíduos, a todo instante, são expostos a conteúdos cujo tipo de opção é forçosa e adotam uma posição. Mas, se a opção não for premente, pode-se escapar dessa armadilha. A escolha premente se caracteriza pela impossibilidade de se optar em outro momento, em adiar a decisão, e o que está em jogo é muito significativo. Diferente da opção trivial, que é insignificante, reversível ou se pode decidir em outro momento, por não ser uma situação única. Conforme James (2001): “Aquele que se recusa a abraçar uma oportunidade única perde o prêmio tão certamente como se tivesse tentado e falhado.” (JAMES, 2001, p. 11).

As naturezas passionais e volitivas se encontram na raiz de todas convicções humanas, seja ela uma fé, seja uma crença, seja um conhecimento. A seguir, é feita a apresentação de alguns exemplos, pois, o conhecimento sobre um fato não pode ser alterado por um simples ato da vontade; ele depende dos elementos da experiência. Por exemplo: pode-se, pela força de

vontade, acreditar que a soma de duas notas de 10 reais deve ser 100 reais? Ou acreditar que não se sente dor quando se está sofrendo por reumatismo? É despropositado e improvável acreditar em tais coisas, pois se tratam de fatos estabelecidos, imediatos e remotos, e é exatamente dessas coisas que é construída toda a tessitura das verdades em que se acredita. (JAMES, 2001).

James apresenta um exemplo de Pascal para ilustrar a possibilidade de participação da volição na fé. Pascal propõe um desafio no qual coloca a seguinte questão: é preciso acreditar ou não acreditar que Deus existe – o que você fará? Como a razão humana é incapaz de produzir alguma prova definitiva que auxilie nessa decisão, ele propõe que se pense em termos de ganhos e perdas. Se você acreditar em Deus e estiver certo, terá como ganho a beatitude eterna ou não perderá nada, mas, caso ocorra o contrário, você perderá a chance de um ganho infinito em troca de evitar uma perda finita. Então, Pascal usa o argumento da importância de ir à missa e participar dos demais rituais cristãos. Entretanto, essa reflexão apenas é relevante para aqueles para os quais essa opção seja viva. Apresentar essa questão a um árabe é, evidentemente, despropositado e não o faria converte-se ao cristianismo, pois essa não é, em geral, uma opção viva. O inverso é verdadeiro: esse tipo de argumentação de um muçulmano para um cristão, provavelmente, não obteria nenhum efeito por aquela fé ser uma hipótese morta para o cristão. Logo, a volição, que é racional, apresenta um caráter secundário à afetividade no estabelecimento da fé, como também das crenças, apesar de essas serem triviais e provisórias. A razão pura é incapaz de fazer uma opção sem a participação dos sentimentos. (JAMES, 2001). Nessa perspectiva, James (2001) alerta:

A discussão quanto a acreditar por nossa própria vontade parece então, sob certo ponto de vista, simplesmente tola. Sob outro ponto de vista, ela é pior do que tola, é vil. [...] Na verdade, nós nos pegamos acreditando sem saber ao certo como ou por quê. [...] **Nossa fé é a fé na fé de outro e, nas maiores questões, esse é quase sempre o caso.** Nossa crença na própria verdade, por exemplo, de que existe uma verdade e de que a nossa mente e essa verdade são feitas uma para a outra – o que é isso senão uma afirmação apaixonada. (JAMES, 2001, p. 16–19, grifo nosso).

Em decorrência, o que ocorre com maior frequência são escolhas a partir de fé ou crenças, a despeito de nem se saber ao certo o porquê de se acreditar nelas, apenas se acredita. O questionamento só obriga a construir uma explicação racional, uma justificativa posterior

para o agir. A repetição do agir estabelece os hábitos. Portanto, é pela fé e pelas crenças que são estabelecidos os hábitos, e não se consegue escapar deles com facilidade. Desse modo, fica evidente que é a natureza não intelectual e afetiva, do inconsciente, que influencia decisivamente as convicções e, em consequência, o agir e os hábitos. Contudo, o ambiente cultural e educacional possui um importante papel, pois apresenta os conteúdos que formam a fé e as crenças.

A população, em sua maior parte, não possui conhecimento científico, pois apenas acredita nas verdades apresentadas pelos cientistas sem ser capaz de construir seu próprio conhecimento sobre os fatos e fenômenos, ou analisar os conteúdos que lhe são apresentados. Desse modo, pode-se afirmar que essas pessoas possuem, em geral, crenças científicas. Da mesma maneira que herdaram a fé de seus antepassados esses indivíduos se apropriam de crenças científicas e são conduzidos ao sabor do que lhes é apresentado como verdade. Para ilustrar essa questão, por exemplo, há alguns anos o ovo era tido como um vilão à saúde e o seu consumo era baixo; hoje em dia, o consumo é alto pela mudança dessa verdade, o ovo é entendido como algo saudável.

Em suma, através do diálogo com os supracitados autores, apresentam-se aspectos relevantes da atitude psíquica racional e irracional. Mircea Eliade demonstra a atitude natural da fé nos humanos, desde a pré-história até os dias atuais, e sua importância para estabelecimento do “ponto de apoio” do *homo religiosus*. Ernst Cassirer indica que essa atitude natural decorre do pensamento mítico e do universo simbólico, aspectos que diferenciam os humanos dos outros animais. Le Bon esclarece acerca das possibilidades desse universo simbólico, da importância dos afetos e sua influência na volição e aborda, ainda, as diferenças entre conhecimento e fé. Por fim, William James salienta a importância dos conteúdos culturais no estabelecimento da fé e da crença. Dessa maneira, apresentam-se pressupostos que fundamentam e enriquecem as formulações de Jung e se intenciona colocar em evidência a “crença” tão arraigada e distorcida da existência de uma soberania da razão sobre os afetos. Tanto a razão e o conhecimento quanto a fé e os afetos são importantes para o *Homo Sapiens*. A manipulação das massas se dá pela interferência na esfera afetiva, pelo conteúdo da informação transmitida e pelo desconhecimento dessas realidades psíquicas do inconsciente.

Busca-se não apenas apresentar os aspectos psíquicos que provocam a massificação do homem comum, mas também as possibilidades de proteger-se dessa ameaça. A intenção deste estudo não é disponibilizar um conhecimento para viabilizar o desenvolvimento de técnicas

mais eficientes e eficazes de manipulação, mas a compreensão do fenômeno e os caminhos que auxiliem na “proteção” contra essa atividade perniciosa.

A seguir, são apresentados arquétipos que mais atuam nas situações de manipulação das massas, sabendo-se, no entanto, que essas situações complexas são estabelecidas por uma gama de fatores externos e internos, além dos já mencionados, que se somam aos aqui apresentados. Por exemplo, os fenômenos da concordância, conformidade e obediência, da percepção seletiva, da dissonância cognitiva, do efeito primazia, entre outros estudados pela psicologia social que possui um viés mais cognitivo-comportamental. E sabendo-se, ainda, que a abordagem deste estudo está longe de esgotar o assunto. Contudo, vale frisar o “motivo do herói”. Na seguinte afirmação, Jung (2011e) ressalta essa importância:

O motivo do herói afeta não só a atitude geral em face da vida, mas também o problema religioso. Qualquer atitude absoluta é sempre uma atitude religiosa, e onde quer que o homem se torne absoluto, aí se pode ver sua religião. (JUNG, 2011e, p. 57, OC 10/3, § 101)

São colocados em evidência, dessa forma, para complementar este estudo, o arquétipo do herói, pela sua relação com a atitude religiosa, e o enigmático arquétipo de Wotan, pelo seu potencial de provocar tragédias em grandes proporções em situações conflituosas coletivas, como ocorre naquelas desencadeadas pela guerra de informação.

### **1.3 Arquétipo do herói, manipulação das massas e o arquétipo de Wotan**

Em tempos hodiernos, o conhecimento científico desfruta de enorme credibilidade e muitas manifestações de adesão fervorosa, tal como o que se observa em atividades religiosas. Em virtude disso, percebe-se que se estabeleceu uma unilateralidade em favor desses conteúdos em detrimento do simbólico, do mítico-religioso, mas com uma atitude psíquica, típica da fé. Nessa seara, o mérito de Jung foi:

[...] ‘diagnosticar’ em nossa cultura greco-cristã a separação do simbólico-mitológico, do científico. [...] Ao identificar uma repressão do inconsciente e uma inflação consciente na cultura greco-cristã, Jung relata que é necessária para nossa sociedade a criação de uma nova forma para expressar e simbolizar seu potencial simbólico-mítico. (FERREIRA; LEMOS SILVEIRA, 2015, p. 6).

Ao abordar a problemática do homem comum e do homem massificado contemporâneo, pela atitude unilateral da consciência em relação ao inconsciente, são indispensáveis alguns esclarecimentos acerca do arquétipo do herói e suas relações com a psicologia das massas.

O herói é uma figura central para as lendas de todas as culturas. O mitologema do herói chega a ser confundido com a própria definição de mitologia. Ao examinar várias lendas heroicas, Jung se deparou com elementos idênticos, temas em comum, e percebeu que, nesses elementos, o herói podia ser compreendido como um arquétipo, o qual, quase sempre, era identificado com a consciência do ego, que, aos poucos, vem emergindo na humanidade. (HOPCKE, 2012). A esse respeito, Jung (2011i) explana:

Os heróis frequentemente são peregrinos: a peregrinação é uma imagem da nostalgia, do anseio nunca aplacado que em parte alguma encontra seu objeto, da procura pela mãe perdida. A comparação com o Sol também sob este aspecto é facilmente compreendida. Por isso os heróis sempre são semelhantes ao Sol. Por isso nos julgamos autorizados a concluir, enfim, que o mito do herói é um mito solar. Quer me parecer contudo que ele é antes a autorrepresentação da nostalgia do inconsciente em sua busca insaciada e raramente saciável pela luz da consciência. Esta, porém, sempre em perigo de ser enganada por sua própria luz e transformada em fogo fátuo, anseia pela força salutar da natureza, pelas raízes profundas do ser e pela atordoante comunhão com a vida de incontáveis criaturas. (JUNG, 2011i, p. 243–244, OC 5, § 299).

A semente da consciência do ego afirma-se após sua separação ou emancipação do inconsciente. Essa alvorada ocorre na infância, assim como ocorreu nos primórdios da humanidade, e é simbolizada em imagens que surgem das profundezas do inconsciente. Os primeiros estágios da evolução da consciência têm início com o ego contido no inconsciente e culmina em uma situação na qual o ego toma consciência da sua própria posição e passa a defendê-la com heroísmo. O primeiro ciclo dos estágios da evolução da consciência é o do mito da criação, e o segundo é o ciclo do mito do herói, no qual o ego, a consciência e o mundo

humano se tornam cômicos de si mesmos. (NEUMANN, 2014). Nessa perspectiva, Ferreira e Lemos Silveira (2015) defendem que:

[...] a alma é o lugar em que o herói ou a heroína (ou qualquer pessoa do mundo real) realiza sua trajetória de transformação psicológica. A jornada do herói mítico metaforiza a tarefa do Ego que, auxiliado pelo Self, tem a função de iluminar os conteúdos inconscientes reprimidos pelas máscaras sociais a fim de promover uma renovação psicológica. Tal renovação exige o sacrifício egóico de se afastar do paraíso da infância, ou seja, do cuidado e da proteção maternos, criando uma situação interna através da qual o indivíduo possa avançar para novas etapas de amadurecimento, unificação e integração da personalidade a fim de assumir as responsabilidades da vida de um modo adulto. (FERREIRA; LEMOS SILVEIRA, 2015, p. 8).

A natureza simbólica dessa aventura empreendida pelo herói mítico, pelos caminhos perigosos da psique, indica o processo de individuação, cujo percurso exige que se realizem constantes descidas às camadas mais profundas do inconsciente, um lugar sombrio e repleto de criaturas a serem enfrentadas e domesticadas. Nesse local, porém, encontram-se, ainda, forças esquecidas e perdidas, que o herói, ao sair de lá, traz consigo, revitalizando-as, a fim de que se tornem disponíveis para a transformação do Ego. O herói que empreende essa perigosa travessia em direção ao *Self (Imago Dei)* é gratificado com as energias de que necessita para operar uma renovação psíquica, a genuína união dos opostos, e torna-se capaz de distinguir, em parte, o coletivo do individual. Ao fim da jornada, alcança uma ampliação da consciência do Ego, autoconhecimento e relativa autonomia. Nesse momento, o herói descansa, aguardando ser chamado para novas jornadas, que sempre são necessárias. (JUNG, 2012e).

Tal transformação é uma necessidade humana, no intuito de superar a unilateralidade estabelecida no processo de adaptação ao mundo. A consciência do Ego, em seu processo de emersão e diferenciação do inconsciente, cristaliza-se em muitas fantasias (erros e equívocos) que precisam ser saneadas. O ideal que guia o herói é a justiça, a eterna luta do bem em oposição ao mal, como se verifica nos diversos mitos e contos de fadas. Entretanto, o que é o bem e o mal? Essa compreensão é prioritária, pois “talvez a imagem que o falante tenha do mundo não corresponda com os fatos reais e o objetivo seja substituído por uma imagem subjetiva e interna” (JUNG, 2011e, p. 203, OC 10/3, § 858a). Destarte, para entender uma questão tão complexa como o bem e o mal, é mister partir do seguinte pressuposto: “Bem e mal são em si

*princípios*; e princípios existem bem antes de nós e perdurarão depois de nós.” (JUNG, 2011e, p. 204, OC 10/3, § 859, grifo do autor). Nesse sentido, Campbell (1997) explica:

A função primária da mitologia e dos ritos sempre foi a de fornecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás. Com efeito, pode ser **que a incidência tão grande de neuroses em nosso meio decorra do declínio, entre nós, desse auxílio espiritual efetivo**. Mantemo-nos ligados às imagens não exorcizadas da nossa infância, razão pela qual não nos inclinamos a fazer as passagens necessárias da nossa vida adulta. (CAMPBELL, 1997, p. 9, grifo nosso).

A unilateralidade da consciência, na contemporaneidade, é uma situação potencialmente propensa à formação de uma consciência coletiva, que facilita as intenções obscuras de manipulação das massas. Os indivíduos que adotam uma atitude religiosa direcionada ao sagrado e transcendente, ou que passam por um processo de análise, conseguem estabelecer o salutar diálogo com a *Imago Dei*, ou seja, com o *Self*, e se colocam no caminho da individuação. Dessa maneira, eles se lançam na jornada do herói mítico e confrontam adequadamente a questão do bem e do mal, realizando a integração dos opostos. A respeito disso, Jung (2011e) alerta:

Se prestarmos atenção, veremos que o bem e o mal são *principia* (princípios). "Princípio" vem de 'prius', o que foi 'antes', 'no início'. O último princípio concebível é Deus. Os princípios quando levados ao extremo são aspectos de Deus. O bem e o mal são princípios de nosso juízo ético; mas, levados à última raiz *ôntica*, são 'princípios', aspectos de Deus, nomes de Deus. Se me chocar com uma situação ou acontecimento paradoxais *in excessu affectus*, numa situação de transtorno emocional excessivo, então me choco em última análise com um aspecto de Deus que não consigo julgar e dominar logicamente porque é mais forte do que eu, porque possui caráter numinoso e eu me encontro com o tremendo e o fascinante. Não posso 'dominar' um numinoso, apenas manter-me disponível a fim de ser dominado por ele, confiando em seu significado. Um princípio é sempre algo superior, mais forte do que eu. Mesmo os menores princípios da física não os posso 'dominar'. Como simples dados estão diante de mim, acima de mim, 'prevalecem'. Aqui temos algo insuperável em ação. (JUNG, 2011e, p. 205–206, OC 10/3, § 864, grifo do autor).



No entanto, uma enorme parcela da população tem se afastado dessa atitude religiosa e/ou de atividades que poderiam colocá-la no caminho da individuação e tem se voltado, em contrapartida, às confissões ou às ideologias político-sociais, ou seja, a uma *représentation collective*. Os que integram essa parcela permanecem estagnados em seus distorcidos e cindidos ideais de justiça e felicidade, sem progredir em seu processo de individuação. E Jung não se propõe a indicar uma religião “mais adequada”, mas alerta para a necessidade psíquica da espiritualidade ou a religiosidade intrínseca, as quais são maneiras de se estabelecer o necessário diálogo com o sagrado e transcendente, que conduz à continuidade do processo de individuação. Jung (2012d) assevera que:

Nossa escolha caracteriza e define ‘Deus’. Mas nossa escolha é obra humana e, por isso mesmo, a definição que propõe é finita e imperfeita (assim como a ideia de perfeição não implica a perfeição). A definição é uma imagem que não eleva a realidade desconhecida, indicada por essa imagem, à esfera da compreensibilidade. De outro modo, seria lícito dizer que se criou um deus. O ‘Senhor’ que escolhemos não se identifica com a imagem que dele esboçamos no tempo e no espaço. Ele continua a atuar como antes nas profundezas da alma, como uma grandeza não reconhecível. A rigor, nem mesmo conhecemos a essência de um simples pensamento, quanto mais os últimos princípios do psíquico em geral. Também não podemos dispor, absolutamente, da vida íntima da alma. Como, porém, tal vida escapa ao nosso arbítrio e a nossas intenções, e é algo livre diante de nós, pode dar-se o caso de que o ser vivente escolhido e caracterizado pela definição ultrapasse, mesmo contra nossa vontade, os limites da imagem feita por mãos humanas. Aí talvez pudéssemos dizer com Nietzsche: ‘Deus está morto’. Todavia, mais acertado seria afirmar: ‘Ele abandonou a imagem que havíamos formado a seu respeito e nós, onde iremos encontrá-lo de novo?’ O interregno é cheio de perigos, pois os fatos naturais farão valer os seus direitos sob a forma de diversos ‘ismos’, dos quais nada resulta senão a anarquia e a destruição; e isto porque, em consequência da inflação, a *hybris* humana escolhe o eu, em sua miserabilidade visível, para senhor do universo. (JUNG, 2012d, p. 109, OC 11/1, §144).

A respeito dos perigos do mencionado “interregno”, Campbell (1997), em sua obra *O herói de mil faces*, relata que observou, em diversas culturas, a necessidade da jornada mítica do herói às profundezas do inconsciente e que esta pode se dar a partir do exterior, através do mito e do ritual, ou por meio do sonho, a partir do interior. Do contrário, as energias necessárias à renovação psíquica (da fé e das crenças) permanecem aprisionadas no fundo do abismo, e, como consequência, ocorre a inflação do ego. Sobre isso, Jung (2011e) reflete:

Como experimentará alguém a necessidade de redenção se acha, em sua presunção, que não precisa ser redimido de nada? Uma pessoa enxerga seus lados sombrios, seu plano inclinado, mas desvia deles os olhos, foge, não se confronta, não entra em si, não tenta nada - e vangloria-se então diante de Deus, de si mesma e das outras pessoas de sua túnica que permaneceu branca e imaculada mas o que, na verdade, deve à sua covardia, regressão, angelitude e perfeccionismo. E, ao invés de envergonhar-se, posta-se bem na frente no templo, e diz: 'Eu te dou graças por não ser como aquele ali...'. (JUNG, 2011e, p. 207, OC 10/3, § 867).

A *hybris* da consciência do Ego é uma maldição para o próprio indivíduo e para o seu mundo, pois, dominado pelo medo, fica alerta contra tudo e todos, em prontidão para enfrentar e combater as ameaças e as agressões do seu ambiente. Assim, esse indivíduo vive para enfrentar, heroicamente, os fantasmas de suas próprias projeções, o inimigo se torna o Outro (de outra confissão ou ideologia político-social); e, em sua mente, permanece convencido de ser movido por intenções humanas nobres, direcionadas a elevados padrões de justiça e felicidade, sem perceber as distorções desses seus ideais.

Em tal circunstância de inflação do ego, o processo de individuação fica estagnado, sem proporcionar o salutar autoconhecimento, e os indivíduos tornam-se suscetíveis a serem possuídos pelo(s) complexo(s)/arquétipo(s), conforme os fatores externos vão propiciando as condições de sua ativação. O "herói" não encontra o caminho da sua jornada mítica e permanece fixado em ideais errôneos e distorcidos de justiça e felicidade, provocados pela unilateralidade e inflação do ego, portanto, sem abertura para o diálogo (interno ou externo) que proporcionaria uma renovação psíquica. Nesses casos, o herói (indivíduo) empreende uma jornada terrena guiada por falsidades. Porém, a fim de se adotar o ponto de vista das psicologias das massas, para essa situação, Jung (2011m) assevera ser preciso entender que:

[...] uma regra bem simples deve ser sempre lembrada: a psicopatologia de massa tem suas raízes na psicopatologia individual. Fenômenos psíquicos desse porte podem ser investigados no indivíduo. E somente quando se consegue constatar que certas formas de manifestação ou sintomas constituem o somatório de diferentes indivíduos é que se pode dar início a uma investigação dos fenômenos de massa correspondentes. (JUNG, 2011m, p. 52, OC 10/2, § 445).

A inflação da consciência do Ego, necessariamente, é compensada pelo inconsciente. Esse fenômeno decorre da existência de uma relação biológica entre os processos inconscientes

e a atividade de entendimento consciente. O que falta, pois, na consciência, pelo exagero e unilateralidade ou queda de uma função, é compensado por um processo inconsciente correspondente. (JUNG, 2011m).

Nessa perspectiva, quando as coisas estão fora da ordem na atitude consciente, ou seja, invertidas ou desproporcionais, levam a um desequilíbrio, que é compensado pelo inconsciente. E as calamidades sociais proporcionam as condições que aumentam a probabilidade do surgimento de um movimento de massa, desencadeado pela irrupção e insurreição de forças adormecidas do inconsciente (arquétipos da ordem), dispostas a eliminar os limites morais vigentes para a garantia de sua sobrevivência. (JUNG, 2011m).

Em situações de calamidade social, indivíduos isolados e, psiquicamente, desprotegidos são atraídos como que por uma força magnética e começam a se unir, dando origem à massa. Não demora para surgir um líder, o expoente de uma “nova ordem”, com enorme sede de poder, e as massas o seguirem “com a força arcaica e incontrolável de uma avalanche.” (JUNG, 2011m, p. 54, OC 10/2, § 449).

O termômetro que indica o quão perigoso pode vir a ser um movimento de massa é o número de pessoas atraídas, os limites morais ultrapassados e o autocontrole intelectual rompido. Ocorre que “caos e desordem do mundo refletem-se de modo análogo na mente do indivíduo, mas essa falta de orientação é compensada no inconsciente pelos arquétipos da ordem.” (JUNG, 2011m, p. 455, OC 10/2, § 451). Contudo, assevera Jung (2011m):

[...] a grande maioria é incapaz de integrar as forças da ordem. Ao contrário, parece até provável que essas forças assaltem a consciência de maneira inadvertida e se lancem violentamente contra a nossa vontade. Constatamos os seus primeiros indícios por toda parte: totalitarismo e escravidão ao Estado. O valor e a importância dos indivíduos decrescem rapidamente e, cada vez mais, desaparecem as perspectivas de serem ouvidos. (JUNG, 2011m, p. 455–456, OC 10/2, § 451).

A irrupção de instintos de massa é, portanto, sempre um sintoma de um movimento compensatório do inconsciente, devido à alienação do estado de consciência de um povo em relação às leis naturais que regem a existência humana. A crescente industrialização tem ocasionado a expansão dos centros urbanos, e amplos círculos da população ficam aglomerados e “desenraizados” (pela perda do contato com a terra, essa parcela da população tornou-se

incapaz de produzir seu próprio sustento). Hoje, a maioria da população vive em áreas urbanas que tendem a crescer. É uma nova forma de existência, nunca antes vivenciada pela humanidade, caracterizada pela psicologia coletiva e das massas e pela dependência social dos fatores de oscilação do mercado e dos salários. Os indivíduos estão mais instáveis e inseguros, pois podem, a qualquer momento, se transformarem em vítimas das mudanças econômicas, sobre as quais não têm o menor controle e não têm em que se apoiar, tornando-se mais facilmente influenciáveis ou manipuláveis. O indivíduo desaparece na massa, e são incitadas forças compensatórias, como a rebelião dos “bastardos” e a ganância insaciável dos que nada possuem. (JUNG, 2011m).

Nessa condição, o homem é joguete de todo tipo de manipulação, e a guerra de informação é uma atividade que se utiliza, intencionalmente ou não, dessa fraqueza psíquica do homem moderno e o induz a assumir uma atitude social em conformidade com os interesses escusos de seus agentes. Porém, o homem é uma eterna vítima das coisas que provoca, mas não controla. Entre os arquétipos, que jazem adormecidos nas profundezas do inconsciente, Jung (2011m) identifica aquele que julgou ser melhor simbolizado pela figura mítica de Wotan e que se relaciona perigosamente com situações de manipulação das massas:

Wotan, **o incansável errante, o agitador, que ora aqui ora ali provoca a disputa ou exerce efeitos mágicos**, foi transformado pelo cristianismo no demônio, só aparecendo como fogo fátuo em noites de tormenta ou como caçador fantasmagórico acompanhado de sua comitiva nas tradições locais cuja tendência era o desaparecimento. Sem dúvida alguma, o papel do errante sem trégua foi desempenhado, na Idade Média, pela figura então surgida de **Ahasverus** que não constitui uma lenda judaica e sim cristã, ou seja, o motivo do errante não incorporado por Cristo precisou ser projetado para os judeus, da mesma maneira que encontramos, nos outros, conteúdos que se tornaram inconscientes para nós. (JUNG, 2011m, p. 14–15, OC 10/2, § 374, grifo nosso).

Dessa maneira, Wotan, o errante, desperta de seu repouso histórico quando as condições sociais se tornam desfavoráveis aos indivíduos, como ocorreu na Alemanha Nazista. Então, “Wotan é um deus da tormenta e da efervescência, desencadeador de paixões e lutas e, além disso, mago poderoso e artista das ilusões, ligado a todos os segredos de natureza oculta.” (JUNG, 2011m, p. 15–16, OC 10/2, § 375). Trata-se da **personificação de uma força psíquica**, um arquétipo que provoca o fenômeno da possessão coletiva, e essa expressão sempre pressupõe a existência de possuidor e possuídos. Wotan é o possuidor de homens, é um deus

germânico, mas Jung destaca que em outros lugares existem deuses que personificam esse arquétipo. Como fator psíquico, Wotan é um arquétipo que produz efeitos coletivos. (JUNG, 2011m). Ele “incorpora tanto o lado impulsivo-emocional do inconsciente quanto o lado intuitivo-inspirador, sendo, de um lado, o deus da fúria e do delírio e, de outro, o revelador dos signos misteriosos e o provedor dos destinos.” (JUNG, 2011m, p. 23, OC 10/2, § 393).

O arquétipo de Wotan, quando possui os homens em um movimento de massa, adiciona a sua numinosidade, e as coisas passam a transcorrer de maneira incontrolável, desorientada e inconsciente, cessando os regulamentos humanos. Os possuídos tornam-se pessoas bestializadas, e o desenrolar dos acontecimentos é imprevisível. (JUNG, 2011m). Verifica-se sua manifestação não apenas na Alemanha Nazista, mas também na Revolução Francesa, na Revolução Russa, entre outras.

Vale destacar o caráter imprevisível da guerra de informação: por mais que se tenha um objetivo bem definido, sempre que se instiga um movimento de massa, seu desfecho é incerto, pois Wotan está à “espreita”, e há sempre possibilidade de sua manifestação. Diante disso, ele pode irromper das profundezas e provocar uma tormenta incontrolável, talvez se voltando contra quem o despertou de seu sono profundo.

#### **1.4 Psicologia das massas: Gustav Le Bon em diálogo com C. G. Jung**

A complexidade dos fatos sociais é tal que é impossível abrangê-los em seu conjunto e prever os efeitos de sua influência recíproca. Parece também que por detrás dos fatos visíveis se escondem às vezes milhares de causas invisíveis. Os fenômenos sociais visíveis parecem ser a resultante de um imenso trabalho inconsciente, inacessível, na maioria das vezes, à nossa análise. Pode-se comparar os fenômenos perceptíveis às vagas [, tipos de ondas,] que traduzem na superfície do oceano as perturbações subterrâneas que acontecem nele e que não conhecemos. (LE BON, 2013b, p. 4).

Le Bon é considerado um dos pioneiros na pesquisa em psicologia social e em psicologia das massas. A abordagem de Jung da psicologia das massas se fundamenta em contribuições significativas da obra *Psicologia das Massas*, publicado em 1895, de Gustave Le Bon:

[...] quando se está numa multidão excitada por razões políticas, não se consegue evitar participar nessa exaltação, mesmo quando não participamos absolutamente da opinião geral, porque as emoções têm esse caráter de sugestão. Os psicólogos franceses trataram desse *contagium mentale*; há livros excelentes sobre o assunto, especialmente *Psicologia das massas*, da autoria de Le Bon. (JUNG, 2011a, p. 156, OC 18/1, § 318).

Le Bon (2013b) esclarece que a principal característica das massas é a sua ação inconsciente, que substitui a atividade consciente dos indivíduos, e entende que essa inconsciência é o motivo de sua força. As massas são caracterizadas por uma inferioridade mental, mesmo quando são formadas por indivíduos considerados como uma elite intelectual:

Observadas na maioria de seus atos, as massas dão prova, muito frequentemente, de uma mentalidade singularmente inferior. Mas, há outros atos também em que elas parecem guiadas por forças misteriosas que os antigos chamavam de destino, natureza, providência, que nós chamamos de a voz dos mortos [, ou seja, o inconsciente ancestral,] e cujo poder não podemos desconsiderar, mesmo que ignoremos sua essência. Parece, às vezes, que no seio das nações se encontram forças latentes que as guiam. (LE BON, 2013b, p. 4).

Jung, com suas investigações da psique humana, contribui para ampliar sobremaneira a compreensão das forças desconhecidas do inconsciente, assim denominadas por Le Bon. Dão uma boa dimensão dessas forças misteriosas as suas formulações sobre: os arquétipos e instintos; o inconsciente coletivo; os complexos; o inconsciente pessoal; os fenômenos de possessão e possessão coletiva, que se manifestam pela constelação de complexos; e a dinâmica da psique.

Jung sustenta que as massas se constituem de indivíduos em identificação com o grupo que os leva à experiência de uma transformação coletiva. Nessa transformação, a vivência grupal ocorre em um nível de consciência inferior à vivência individual e se caracteriza pelo compartilhamento de uma só emoção. Emerge, então, uma alma conjunta, que fica abaixo do nível de consciência individual. Nas massas o que predomina é a *participation mystique*, que nada mais é do que uma identidade inconsciente. (JUNG, 2012b). Ainda diz Jung (2011m) que:

[Em] um número imenso de pessoas [...] [que] se aglomeram - como no caso da constituição de grandes massas - surgem manifestações anormais. Lendo-se o que Le Bon escreveu a respeito da *psychologie des foules* (psicologia das [massas]), ter-se-á uma ideia precisa do que quero dizer ao afirmar que o homem, enquanto partícula da massa, é psicologicamente anormal. E a ignorância não protege absolutamente desse fato. (JUNG, 2011m, p. 74, OC 10/2, § 477).

As virtudes e os talentos são distinções essencialmente individuais, mas não são características do homem genérico. O homem genérico tem características primitivas e é dominado por reações emocionais. Nas massas, as características individuais são suprimidas, e o que permanece e se acentua são as características do homem genérico. (JUNG, 2011n). Dentre as características especiais do homem genérico, “há várias, como impulsividade, a irritabilidade, a incapacidade de pensar, a ausência de discernimento e de espírito crítico, o exagero de sentimento e outras mais” (LE BON, 2013b, p. 17).

Apesar de essas características do homem genérico serem inadequadas nas atuais sociedades civilizadas, conforme indica Jung e Le Bon, elas foram fundamentais nas sociedades primitivas, nas quais o grupo era posto em movimento de maneira “coordenada” pelo inconsciente. Executavam-se atividades fundamentais para a sobrevivência frente às ameaças. E não eram apropriadas vivências individuais, principalmente entre os *Homo* coletores e caçadores, pois era o caráter gregário que garantia a sobrevivência dos grupos humanos. A esse respeito, Jung (2011j) sustenta que:

A psique individual caracteriza-se por diferenças individuais que são em parte congênitas e em parte adquiridas. Quase todo indivíduo apresenta certas realizações específicas que contribuem para sua relativa unicidade. Por outro lado, todo indivíduo é em parte semelhante a outro, fato que produz o aspecto da igualdade humana. Portanto, os indivíduos são semelhantes entre si na medida em que têm qualidades que não se diferenciam das dos outros, mas são dissemelhantes entre si na medida em que desenvolvem qualidades e realizações que não podem ser comparadas com as de outras pessoas. (JUNG, 2011j, p. 153, OC 18/2, § 1314).

Assim sendo, as características que as pessoas têm em comum somam-se na formação das massas, enquanto que suas realizações individuais extinguem-se umas às outras nas pessoas massificadas. Por isso, a massa se assemelha a um ser único, pois exhibe os traços comuns de todos os seus integrantes. Os traços comuns consistem, principalmente, em qualidades

instintivas e, por esse motivo, são de caráter primitivo. As massas possuem um nível mental inferior e inconsciente em comparação com o nível mental consciente, quando considerados, separadamente, os seus integrantes. (JUNG, 2011j). Nessa perspectiva, Jung (2011j) indica que:

As condições emocionais sempre evocam reações instintivas. A hierarquia da razão humana é enfraquecida e desintegrada, deixando uma porta aberta para a intrusão de forças primitivas do instinto. *A reação emocional significa sempre regressão.* O primeiro efeito da regressão é em geral reviver métodos e atitudes infantis. As pessoas sob a influência do medo e do desespero tornam-se muitas vezes infantis, exageradamente desamparadas e desmoralizadas. Desamparo e pânico levam também à formação de grupos ou, melhor, a **um agrupamento de massas** para fins de segurança gregária. (JUNG, 2011j, p. 152–153, OC 18/2, § 1312, grifo nosso).

Ante o exposto, fica patente uma característica primordial das massas: todas elas possuem uma elevada carga afetiva; sua unidade se estabelece pelo compartilhamento de uma emoção em comum.

Os termos massas e multidão são comumente utilizados como sinônimos. Entretanto, há sutis distinções entre eles, tanto em Jung quanto em Le Bon. Ainda pode-se acrescentar o termo coletividade para se referir a um tipo de agrupamento humano distinto das massas e multidões. Todos indicam um aglomerado de pessoas.

Diariamente, vê-se grande quantidade de pessoas nas ruas, nos transportes públicos, em estabelecimentos diversos etc. Contudo, essas pessoas não se comportam de maneira impulsiva e apenas seguem suas vidas tranquilamente. Decerto, nem toda reunião de pessoas implica um rebaixamento do nível de consciência. Além disso, na contemporaneidade, as pessoas também se aglomeram de forma virtual e, mesmo assim, observam-se agrupamentos tanto tranquilos quanto impulsivos. Faz-se necessária, então, uma diferenciação entre coletividade, multidão e massa, para uma melhor distinção dos fenômenos a que essas palavras se referem. E, pelo exposto, parece um equívoco atribuir a qualquer agrupamento de pessoas o *status* de massa, assim como deve-se ter cuidado para não incorrer em generalizações e afirmar que todas as massas se comportam de maneira destrutiva. Impulsividade é diferente de destrutividade; a impulsividade pode ser direcionada para uma boa ação. Sobre isso, Le Bon (2013b) esclarece que:



[...] a massa é sempre intelectualmente inferior ao ser humano isolado, mas que, sob o ponto de vista dos sentimentos e dos atos que esses sentimentos provocam, ela pode, segundo as circunstâncias, ser melhor ou pior. Tudo depende da maneira com que a massa é sugestionada. Isto era perfeitamente desconhecido pelos escritores que estudaram as massas. (LE BON, 2013b, p. 16).

O termo multidão, de um modo geral, refere-se a um agrupamento de pessoas que estão próximas geograficamente, ao passo que coletividade está relacionado a pessoas não necessariamente próximas em termos geográficos, mas que se conectam por compartilharem interesses em comum. Por fim, as massas podem ser uma multidão ou uma coletividade, ou parte destas, e se destacam por estarem emocionalmente conectadas e exaltadas. Assim, nas massas, sempre existe um rebaixamento do nível de consciência, momentâneo ou duradouro, pela exaltação emocional compartilhada. Nesse sentido, Jung (2011j) alerta para o perigo das massas:

A psicologia das massas é sempre inferior, mesmo em suas realizações mais idealistas. O todo [...] [da massa] nunca reage como um indivíduo moderno normal, mas sempre como um ser grupal primitivo. Por isso as massas nunca estão ajustadas adequadamente, a não ser em grau bem primitivo. [...] A pessoa [...] [nesse] grupo é sempre insensata, irresponsável, emocional, inconstante e que não merece confiança. Crimes que o indivíduo sozinho jamais cometeria são cometidos sem escrúpulos pelo ser grupal [das massas]. (JUNG, 2011j, p. 153–154, OC 18/2, § 1315).

Essa distinção é útil para a compreensão das possibilidades de ocorrências do fenômeno de massificação em uma sociedade. Em toda sociedade, encontram-se coletividades, multidões e massas. Os indivíduos nas massas se ligam por compartilharem uma emoção comum, geralmente com elevada carga afetiva, que ativam reações instintivas. Todavia, os instintos e os arquétipos estão relacionados no inconsciente coletivo e são análogos psíquicos que formam unidades inter-relacionadas. E, enquanto o arquétipo representa o polo psicológico, o instinto representa o polo biológico, de modo que a emoção comum, compartilhada pelas massas, possui necessariamente um núcleo arquetípico e uma reação instintiva.

Como enfatiza Cassirer, nos humanos, as reações não são diretas, como nos animais, e, entre o sistema receptor e efetuator, existe o sistema simbólico. Logo, a ativação das energias arquetípicas e instintivas do inconsciente primitivo passa pela intermediação do complexo do

ego e dos complexos inconscientes. O complexo inconsciente se caracteriza por reunir no entorno de um núcleo arquetípico ideias que lhe correspondem afetivamente. E quanto maior sua carga afetiva maior é sua autonomia, ou seja, maior sua possibilidade de interferência no campo da consciência. Assim sendo, as interferências não são aleatórias, mas possuem ideias e emoções que as direcionam, assim como o comportamento decorrente.

Os complexos são aglomerados de ideias que possuem conteúdos pessoais, mas, em maior parte, conteúdos compartilhados com outras pessoas de diversos tipos de grupos (família, clã, nação, etc.). Os complexos são formados em conformidade com as experiências de cada indivíduo em sua sociedade, pois é daí que são extraídas as ideias compartilhadas dos complexos culturais, isto é, a parte cultural do complexo dos indivíduos.

Na massificação, são esses complexos culturais que são ativados pela sugestão, a qual se caracteriza por ser um tipo de informação com conteúdo relacionado às ideias do complexo, acentuando sua carga afetiva. Por estarem no entorno de um núcleo arquetípico, a energia afetiva origina-se do arquétipo ativado. Além disso, o arquétipo promove a ativação das reações instintivas correspondentes à situação típica percebida.

Assim sendo, a sugestão é um tipo de informação que possui especificidades semânticas e que produzem nas massas um direcionamento também específico. As especificidades do direcionamento se relacionam às características do arquétipo ou arquétipos envolvidos na emoção comum. Ademais, as particularidades de cada cultura influenciam diretamente na formação dos complexos e determinam o que é necessário para que uma sugestão ou “informação massificante” ative o conjunto de complexos/arquétipos.

Por conseguinte, compreende-se o motivo de haver comportamentos semelhantes (*pattern of behavior*) entre os integrantes das massas, mesmo quando as ideias que ativam o complexo são percebidas pelas consciências como bastante diferentes, até mesmo opostas, mas que, afetivamente, correspondem-se, por serem originadas dos mesmos arquétipos. Por isso, indivíduos exaltados de diferentes massas se assemelham apesar de seguirem ideologias distintas.

Outrossim, nos agrupamentos humanos, ocorre a reunião de indivíduos com atitudes religiosas diversas, desde aqueles comprometidos com algum tipo de atitude voltada à espiritualidade ou religiosidade intrínseca até aqueles da religiosidade extrínseca e os adeptos de doutrinas político-sociais. Jung identificou que a maioria da população, em geral, adota uma

religiosidade extrínseca ou são adeptos de uma doutrina político-social, formando as multidões ou coletividades do “homem comum”, que não são necessariamente massificadas, mas que estão desprotegidas psiquicamente. Além do homem comum, Jung ainda identificou a existência do “homem massificado”, minoria subversiva que possui o potencial de crescimento em momentos de crise social. Portanto, para Jung o homem comum são os indivíduos de uma sociedade que se encontram desprotegidos, por adotarem um direcionamento da atitude psíquico-religiosa para um objeto mundano. O homem massificado, por sua vez, são os indivíduos possuídos pelo objeto mundano, que adotam uma atitude de fé em uma ideologia e formam minorias subversivas, as quais permanecem exaltadas por uma emoção em comum. (JUNG, 2011b).

Como consequência, em determinadas circunstâncias, uma informação massificante percebida pelos indivíduos pode ativar as forças psíquicas primitivas dos arquétipos e instintos, atraindo os indivíduos (homem comum) para compor a massa de uma dessas minorias subversivas ou, ainda, formar uma massa inteiramente nova. O efeito dessa informação é o contágio psíquico que conduz à epidemia psíquica (LE BON, 2013b). Em vista disso, percebe-se que uma informação massificante, em interação com circunstâncias apropriadas, provoca o contágio psíquico de indivíduos desprotegidos psiquicamente e pode produzir uma epidemia psíquica levando parte de uma multidão ou coletividade à massificação, a qual pode ser de curto ou de longo prazo.

Contágio psíquico é quando uma pessoa transmite suas condições psíquicas a outras. Já a epidemia psíquica é o alastramento dessa condição a um grande número de pessoas. Em ambos os casos, as pessoas atingidas não estão imunizadas. Por imunizadas Jung entende aquelas pessoas que alcançaram um equilíbrio psíquico, pelo adequado direcionamento de sua atitude psíquico-religiosa. (JUNG, 2011b, 2011m).

Assim, “[...] por via de sugestão e de contágio dos sentimentos e das ideias num mesmo sentido, [se produz a] tendência a transformar imediatamente em atos as ideias sugeridas, tais são as principais características do indivíduo na massa.” (LE BON, 2013b, p. 15).

Uma possibilidade de ampliar a compreensão do fenômeno da massificação é pela comparação e relação com o fenômeno do estresse, bem conhecido na atualidade. O estresse se manifesta no indivíduo para o enfrentamento de uma ameaça percebida como voltada ao próprio indivíduo. De modo semelhante, manifesta-se a massificação nas coletividades, mas para o enfrentamento de uma ameaça coletiva.

O estresse é visto como a reação fisiológica e psicológica a uma percepção de ameaça, e é herança dos nossos antepassados. Há milhares de anos, as ameaças com que nossos antepassados se deparavam eram concretas, como os grandes predadores, e o estresse era um processo adaptativo que lhes possibilitava a luta ou a fuga, de maneira a garantir sua sobrevivência. Entretanto, hodiernamente, as ameaças, em sua maior parte, não são concretas, mas imaginárias. Contudo, provocam as mesmas reações fisiológicas e psicológicas de uma ameaça concreta (FELDMAN, 2015; NOLEN-HOEKSEMA *et al.*, 2012; WEITEN, 2016). Assim sendo, “o irreal é, em alguns casos, mais verdadeiro do que o real.” (LE BON, 2013b, p. 4).

A ameaça é uma informação captada e percebida dessa maneira pelo indivíduo. Por essa razão, o estresse se manifesta em intensidades diferentes nas pessoas. Pode-se ainda fazer essa comparação com os muitos transtornos mentais que, mesmo não possuindo uma causa biológica, provocam alterações biológicas e físicas, como os transtornos de ansiedade e do humor. (FELDMAN, 2015; NOLEN-HOEKSEMA *et al.*, 2012; WEITEN, 2016).

Coincidência ou não, as pessoas que possuem uma atitude de espiritualidade ou religiosidade intrínseca são mais tranquilas e, conseqüentemente, menos estressadas, apresentando um maior bem-estar subjetivo, além de menores índices de depressão e ansiedade. (FORTI; SERBENA; SCADUTO, 2020).

O homem comum, caracterizado por Jung, em determinadas circunstâncias, ao perceber uma ameaça real ou imaginária à sua sobrevivência e a dos outros integrantes de seu grupo, transforma-se no homem massificado. Portanto, esse tipo de informação é massificante quando ativa uma série de reações psicológicas e biológicas gregárias, que possuem a mesma finalidade das reações desencadeadas pelo estresse, a garantia da sobrevivência.

Logo, em determinadas circunstâncias, as informações percebidas como ameaçadoras podem, além de causar o estresse nos indivíduos, ativar outras reações primitivas, que passam a conduzir as ações das massas. Tudo isso é desencadeado de maneira inconsciente. Dependendo dos tipos de emoções envolvidas, existe ainda o potencial de se produzir a epidemia psíquica.

Portanto, as percepções de ameaça, imaginária ou real, podem afetar o indivíduo ou o grupo. No caso do grupo, ocorre a ativação do arquétipo que corresponde afetivamente à situação típica percebida. A constelação do complexo leva ao rebaixamento do nível de

consciência do grupo, que pode ser momentâneo ou duradouro, conforme o tipo de ameaça, e pode levar o grupo, ou parte dele, ao processo de massificação para o bem ou para o mal. Assim como acontece com o estresse, que geralmente se torna nocivo ao indivíduo quando é crônico, o mesmo sucede com as massas quando envolvidas em uma massificação “crônica”.

Notam-se, pois, algumas características da psicologia das massas que favorecem a manipulação pretendida na guerra de informação. Inicialmente, destaca-se que a massificação pode ser de curto prazo ou de longo prazo.

Na massificação de curto prazo, uma multidão ou coletividade, comovida por uma informação que incita forte emoção, sofre um rebaixamento no nível de consciência e massifica-se, ficando suscetível às sugestões que direcionam seu comportamento. Esse tipo de massificação é menos persistente, e a constelação dos complexos se desfaz tão logo se reduza a carga afetiva provocada pela situação emocional.

Já na massificação de longo prazo, uma informação que transmite a ideia de ameaça social, real ou imaginária, desencadeia uma reação emocional que se relaciona com a busca de sobrevivência gregária. Logo, essa constelação de complexos surge no entorno de uma ideologia, que sempre se arroga o poder de salvação e, conseqüentemente, produz um líder que representa o “Salvador” que conduz o grupo à redenção. As constelações de longo prazo se manifestam como fé e crenças e, por esse motivo, consolidam-se em atitudes sociais que direcionam os comportamentos de maneira bastante persistente.

Entretanto, em ambos os casos, as constelações de complexos dependem de aspectos culturais e predisposições dos indivíduos. Informações específicas constelam complexos relacionados à situação problemática. Por exemplo, a massificação de curto prazo pode ocorrer numa multidão que acompanha uma partida de futebol e é contagiada por alguma emoção em virtude de uma suposta injustiça do árbitro da partida. Seguindo a sugestão de uma minoria subversiva, a multidão pode invadir o campo e praticar atos de vandalismo. Tão logo se disperse a massa, os indivíduos, em sua maioria, voltam a suas vidas rotineiras, surpresos com seu comportamento violento no suposto incidente. Percebe-se que não é qualquer tipo de informação que gera a massificação; ela precisa fazer sentido para o grupo e alinhar-se com uma forte emoção.

Outro exemplo, desta feita de uma massificação de longo prazo, observa-se em uma coletividade que se organiza para reivindicar pautas de uma ideologia e se compromete com

sua fé nas proposições da ideologia por longos anos. Aqui, também, a informação que conduz as pessoas à massificação precisa fazer sentido ao grupo de maneira a fazê-lo combater uma crise social, que se evidencia em uma injustiça ou na busca por garantir a sobrevivência que se encontra ameaçada.

O operador da guerra de informação pode se beneficiar em ambas as possibilidades de manifestação da massificação. Contudo, interessa-se mais pela massificação de longo prazo, pois essa gera, em um grupo massificado, compromisso e investimento em comportamentos persistentes e que o favorecem.

Por fim, passar-se, a seguir, à abordagem esmiuçada da metodologia utilizada nesta pesquisa. As demais características da informação massificante, os efeitos psíquicos individuais e coletivos e os processos psíquicos desencadeados pelas ideologias são analisados e ilustrados no Capítulo 4, além de suas possibilidades de uso na guerra de informação.

## 2 METODOLOGIA

Discorrer sobre a metodologia em uma pesquisa na área da psicologia sempre é uma questão de enorme relevância, pelas peculiaridades de seu objeto de estudo e pela existência de alguns pressupostos errôneos, conforme enfatizado por Jung, que são amplamente adotados. Por exemplo: na psicologia acadêmica da década de 1920 em diante, criou-se um consenso no entendimento de que, apenas com o uso de métodos experimentais ou estatísticos, seria possível garantir o *status* científico da psicologia, entendimento que foi bastante popularizado no senso comum. (SHAMDASANI, 2005).

A despeito disso, Jung, que iniciou suas pesquisas com o uso de método experimental, logo percebeu as limitações dessa metodologia para as pesquisas em psicologia, assim como do método estatístico, e passou a adotar uma postura crítica em relação ao consenso da psicologia acadêmica, apesar de reconhecer nele possibilidades de contribuição. Jung preocupou-se com o problema da “equação pessoal” (SHAMDASANI, 2005, p. 44) e com a possibilidade de construção de uma psicologia geral, aliando a psicologia individual à psicologia coletiva. Nesse intuito, dedicou-se a profundas reflexões sobre as questões relativas ao *status* científico da psicologia e de suas possibilidades epistemológicas e metodológicas.

Destaca-se o fato de ele ter chamado a atenção para a inviabilidade de uma apropriada produção de conhecimento científico em psicologia, pelas características de seu objeto de estudo, com o uso exclusivo do método experimental e estatístico. (SHAMDASANI, 2005).

Jung mostrou ser um pensador original ao desenvolver uma teoria psicológica inédita em termos ontológicos, epistemológicos e metodológicos, inaugurando um paradigma científico que tem ganhado cada vez mais reconhecimento na atualidade; e antecipando, assim, algumas propostas revolucionárias de Karl Popper (1902-1994) e Thomas Kuhn (1922-1996). Todavia, encontrou forte resistência nos círculos acadêmicos, principalmente na primeira metade do século XX, pela sua forma inovadora de investigar os fenômenos psicológicos. (PENNA, 2013).

Thomas Kuhn (1998, p. 13) esclarece que os “paradigmas são as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Do exposto, conclui-se que a

fonte das controvérsias e dos embates metodológicos e epistemológicos é a existência de diferentes paradigmas científicos.

Jung tinha uma percepção nítida dessas diferenças de paradigmas. Entretanto, o termo paradigma só veio a se popularizar a partir de 1962, com a publicação do livro *As estruturas das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn. Jung denunciava a tendência crescente ao materialismo científico, que fazia oposição à abordagem científica do espírito, sem, contudo, usar o termo paradigma. Logo, para Jung, as mudanças de paradigma são, em linhas gerais, uma oposição entre aqueles mais inclinados à matéria (observável) e os mais inclinados ao espírito (inobservável). E assim define espírito: “Designa-se por espírito o princípio que se contrapõe à matéria, [...] [e] essa substância imaterial [...] é portadora do fenômeno psíquico, ou até mesmo da vida” (JUNG, 2012b, p. 208, OC 9/1, § 385). Com isso, Jung indicava a necessidade de um diálogo entre essas posições para se atingir um conhecimento mais abrangente dos fenômenos. E, diante dos conflitos e impasses em torno da questão no decorrer da história, Jung (2013) explica que:

Enquanto a Idade Média, a Antiguidade Clássica e mesmo a humanidade inteira desde seus primórdios acreditavam na existência de uma alma substancial, a segunda metade do século XIX viu surgir uma psicologia ‘sem alma’. Sob a influência do materialismo científico, tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque era suspeito de metafísica. Só era ‘científico’ e, por conseguinte, aceito como verdadeiro, o que era reconhecidamente material ou podia ser deduzido a partir de causas acessíveis aos sentidos. [...] A crença na substancialidade da alma foi substituída pouco a pouco pela convicção cada vez mais intransigente quanto à substancialidade do mundo material, até que, por fim, após quatro séculos, os expoentes da consciência europeia, os pensadores e pesquisadores vissem o espírito em uma dependência total em relação à matéria e às causas materiais. [...] Não se pense que uma mudança tão radical no seio da concepção das coisas possa ser o fruto de reflexões racionais, pois não há especulação racional capaz de provar ou de negar tanto o espírito quanto a matéria. Estes dois conceitos - como qualquer pessoa inteligente de hoje poderá deduzir por si mesma - nada mais são do que símbolos usados para expressar fatores desconhecidos cuja existência é postulada ou negada ao sabor dos temperamentos individuais ou da onda do espírito da época. (JUNG, 2013, p. 295–296, OC 8/2, § 649-650).

Nesse ponto, Jung, provavelmente, não concordaria com a incomensurabilidade entre os paradigmas indicada por Kuhn, pois os opostos para Jung não são incomensuráveis, mas



apenas aspectos diferentes do fenômeno. Então, na ótica junguiana, as mudanças de paradigmas seriam:

[...] um sintoma compensatório que reflete os esforços da ciência no sentido de estabelecer uma imagem unitária do mundo. Em certo sentido ambos os desenvolvimentos foram antecipados pela alquimia, sob a forma do *hieros gamos* dos opostos, mas apenas de modo simbólico. O símbolo, no entanto, tem a grande vantagem de conseguir unificar numa única imagem fatores heterogêneos ou até mesmo incomensuráveis. Com o declínio da alquimia, ruiu a unidade simbólica de espírito e matéria, disso resultando o homem moderno, desenraizado e alienado numa natureza desprovida de alma. (JUNG, 2012b, p. 114, OC 9/1. § 197).

Essa é a percepção de Jung sobre antigas contendas ou entendimentos diversos quanto à dicotomia matéria-espírito. Tais conflitos se reeditam a cada nova geração, desde a diferença de entendimentos entre Aristóteles e Platão, passando por vários epistemólogos que defendem posições opostas, as quais, em essência, são **idiótipos** do **protótipo** espírito *versus* matéria. Isso se manifestou na oposição racionalismo *versus* empirismo, ou seja, na oposição entre inobservável e observável, que dá origem a outras oposições, sendo que todas, essencialmente, provêm do mesmo **protótipo**. Por exemplo: na física e na psicologia encontram-se essas duas posições, ambas possuem teorias que se sustentam em estudos (experimentos/observações) de fenômenos observáveis e de fenômenos inobserváveis<sup>15</sup>.

A mecânica newtoniana e a psicologia comportamental são exemplos de teorias de fenômenos observáveis, enquanto o elétron (mecânica quântica) e o arquétipo (psicologia junguiana) exemplificam teorias de fenômenos inobserváveis. A partir desse entendimento, Jung se ocupou em dar *status* científico às suas formulações, mantendo suas proposições científicas dentro dos limites e possibilidades metodológicos. A diferença entre ciência e não ciência, para ele, relaciona-se com o uso da metodologia direcionada aos fatos e fenômenos. Posição diferente é a de Karl Popper, o qual, a partir do problema da demarcação, elaborou suas formulações epistemológicas.

As propostas de Popper (2013) resultaram no método hipotético-dedutivo, que ele apresenta no livro *A lógica da Pesquisa Científica*, publicado em 1934. Jung tinha o mesmo entendimento de Popper sobre a não existência de uma fonte privilegiada para a produção do

---

<sup>15</sup> Inobserváveis são fenômenos inacessíveis aos órgãos dos sentidos.

conhecimento científico, vendo a necessidade do uso de uma metodologia fundamentada epistemologicamente. Contudo, não se aproxima de Popper e de seu racionalismo radical quanto à solução do problema da demarcação. Popper inverte a lógica positiva da verificação, dos positivistas, para uma lógica negativa da refutação; no entanto, ambas são contestáveis, como indica Landan (1983). A enorme dificuldade em se estabelecerem critérios adequados para a demarcação entre ciência e pseudociência, para Landan, indica que o problema da demarcação pode se tratar de uma pseudofilosofia. (BRITO, 2018; CARVALHO, 2017; CASTRO, 2013).

Jung desenvolveu o método sintético-constutivo, que não promove a redução do fenômeno, mas busca ampliar o seu entendimento utilizando-se da dialética, ou seja, pela circunambulação, procura conhecer o que o fenômeno é e o que ele não é. Nesse sentido, a partir da coleta de evidência, pela observação dos fenômenos e dos seus efeitos, ele vai fazendo interpretações hermenêuticas, que são refinadas, continuamente, à medida que novas evidências vão sendo acrescentadas. A compreensão do fenômeno está sempre aberta e é passível de passar por correções e ampliações constantes, seja por verificação, seja por refutação. Nesse aspecto da possibilidade de constante correção ou aperfeiçoamento do conhecimento científico, Jung se aproxima novamente das concepções apresentadas, a posteriori, por Popper e Kuhn.

Jung explicita as dificuldades impostas pelo paradigma materialista que implica restrições ao estudo do fenômeno psíquico:

O fato de a metafísica do espírito ter sido suplantada no curso do século XIX por uma metafísica da matéria é, intelectualmente falando, uma mera prestidigitação, mas, do ponto de vista psicológico, é uma revolução inaudita da visão do mundo. Tudo o que é extramundano se converte em realidades imediatas; o fundamento das coisas, a fixação de qualquer objetivo e mesmo o significado final das coisas não podem ultrapassar as fronteiras empíricas. A impressão que a mente ingênua tem é a de que qualquer interioridade invisível se torna exterioridade visível, e que todo valor se fundamenta exclusivamente sobre a pretensa realidade dos fatos. (JUNG, 2013, p. 296, OC 8/2, § 651).

O modelo junguiano sofreu críticas por parte de cientistas modernos, sobre o que pontua Penna (2013): “Um fator muito plausível para grande parte das críticas endereçadas a C. G. Jung reside no fato de que o modelo teórico proposto por ele se mostra mais afinado com a concepção científica atual do que com a de ciência moderna.” (PENNA, 2013, p. 17).

Percebe-se, pois, que a reabilitação da psicologia junguiana no campo científico e acadêmico teve início a partir das duas últimas décadas do século XX, pela atração das gerações mais jovens que passaram a questionar as limitações dos pressupostos científicos dominantes. (PENNA, 2013).

As antigas resistências dos círculos acadêmicos do início do século XX, que consideravam a proposta junguiana pouco científica por ser crítica ao modelo de ciência dominante em sua época, desconheciam o fato de Jung não ignorar a necessidade de dar às suas pesquisas consistência epistemológica e metodológica. De fato, ele era bastante exigente nesse tocante, haja vista que, durante toda a sua vida, reiterou os limites epistemológicos fundamentais de suas próprias teorias e preocupou-se com a coerência metodológica. (PENNA, 2013; TARNAS, 2002).

As críticas de Jung ao modelo científico dominante em seu tempo eram referentes à ênfase excessiva no material em detrimento do espiritual, resultante da mudança em relação à crença da substancialidade do espírito face à afirmação sempre mais intransigente da substancialidade do mundo físico. Não obstante matéria e espírito serem igualmente desconhecidos, e os conceitos utilizados para ambos serem apenas símbolos de fatores desconhecidos, a maior aceitabilidade de um lado ou do outro está vinculada a variações do *Zeitgeist* (espírito da época). Ele, porém, afirma que tanto a matéria quanto o espírito precisam ser igualmente considerados em um estudo científico e lança as bases dos estudos acerca da complexidade no escopo da psicologia geral. (JUNG, 1962).

Hoje em dia, muitos pesquisadores denunciam a problemática do paradigma materialista e suas limitações. Rupert Sheldrake (2014) afirma que a ciência está sendo refreada por pressupostos que se enrijeceram em dogmas e que se baseiam em fortes convicções, que não foram construídas fundamentadas em reflexões dos cientistas: “O sistema de crença que rege o pensamento científico convencional é um ato de fé, baseado numa ideologia do século XIX.” (SHELDRAKE, 2014, p. 15).

Outra problemática do paradigma da modernidade se constitui da disciplinaridade em demasia. E “existe um único argumento a favor da disciplinaridade: a incapacidade intelectual humana de conhecer tudo no tempo de uma vida.” (ROCHA FILHO; BASSO; BORGES, 2015, p. 28).

O impasse contemporâneo recai sobre o paradoxo da especialização, pois, ao mesmo tempo em que tem um papel importante e inegável no desenvolvimento tecnológico e científico, proporcionando muitos benefícios para a humanidade, ela também cria muitos problemas. O meio de superar essa limitação é a transdisciplinaridade: “Isso significa estritamente abandonar o individualismo para o qual fomos treinados, adotando uma atitude ao mesmo tempo humilde perante os muitos saberes, participativa e integradora.” (ROCHA FILHO; BASSO; BORGES, 2015, p. 35). A interdisciplinaridade consiste, essencialmente, na transferência de métodos de uma disciplina para outra; já a transdisciplinaridade envolve os elos entre as disciplinas, oportunizando a construção de um conhecimento integral, unificado e significativo. (ROCHA FILHO; BASSO; BORGES, 2015).

A Psicologia Complexa, segundo Jung, é, como o próprio nome sugere, a das complexidades, dos sistemas psíquicos complexos, em contraposição a fatores relativamente elementares e simples, e ele a considerava como uma grande iniciativa interdisciplinar. A abordagem de Jung dos fenômenos era transdisciplinar. Ele entendia que a psicologia era a única disciplina capaz de apreender o fator subjetivo que sustenta as demais ciências e a colocava em uma zona intermediária entre as ciências naturais e humanas, como uma conexão entre elas. O enorme desafio era diferenciar os aspectos individuais dos universais, levando em conta o paradoxo entre a psique e mundo. (PENNA, 2013; SHAMDASANI, 2005).

Edgar Morin (2005b) relata que a problemática da complexidade ainda é marginal no pensamento científico, epistemológico e filosófico, inclusive mencionando que Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Hanson, Holton, entre outros, não trataram do tema, com exceção de Bachelard que considerava a complexidade um problema fundamental, por acreditar não existir nada simples na natureza, mas apenas o simplificado.

A complexidade deve ser provocativa e uma motivação para pensar, um substituto eficaz da simplificação, para conceber um incontornável desafio que o real lança à nossa mente. O problema em torno da complexidade é a incompletude inerente ao conhecimento, tentar dar conta daquilo que os tipos pensamentos mutilantes se desfazem, o paradoxo entre espírito e matéria, psique e mundo. (MORIN, 2005b). Por exemplo:

[...] se tentamos pensar no fato de que somos seres ao mesmo tempo físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade é aquilo que tenta conceber a articulação, a identidade e a

diferença de todos esses aspectos, enquanto o pensamento simplificante separa esses diferentes aspectos, ou unifica-os por uma redução mutilante. Portanto, nesse sentido, é evidente que a ambição da complexidade é prestar contas das articulações despedaçadas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. De fato, a aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. **Ela não quer dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas respeitar suas diversas dimensões: assim como acabei de dizer, não devemos esquecer que o homem é um ser biológico-sociocultural, e que os fenômenos sociais são, ao mesmo tempo, econômicos, culturais, psicológicos etc.** Dito isto, ao aspirar a multidimensionalidade, o pensamento complexo comporta em seu interior um princípio de incompletude e de incerteza. (MORIN, 2005b, p. 177, grifo nosso).

Ficam evidentes os motivos de se afirmar que Jung inaugurou um paradigma científico composto de elementos ontológicos, epistemológicos e metodológicos em afinidade com as concepções filosóficas e científicas da pós-modernidade, pois ele já reputava, em sua época, que a complexidade era inerente ao objeto de estudo da psicologia e das ciências que, necessariamente, provinham da psique. (PENNA, 2013).

A metodologia se caracteriza pelo método de abordagem e de procedimento. O método de procedimento se refere aos processos e técnicas empregados para a construção do conhecimento, que deve ser explicitado em todo trabalho científico a fim de viabilizar sua verificabilidade ou refutabilidade. É necessário indicar as concepções teóricas de abordagem e seus critérios de inclusão e exclusão, tarefa realizada no capítulo anterior. Além disso, deve-se indicar os procedimentos para coleta, análise e interpretação dos dados. (MARCONI; LAKATOS, 2003, 2008; MINAYO, 2002).

Esclarecem-se agora os aspectos metodológicos deste estudo. Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, que objetiva a compreensão dos fenômenos e a explicação de seu significado com base no paradigma junguiano. Nesse intuito, conta-se com as contribuições metodológicas de: Silva (2010); Minayo (2002); Penna (2013, 2014); Nagy (2003); Rocha Filho, Basso e Borges (2015); e James (2006).

No tocante à sua natureza, é uma pesquisa teórica e aplicada, que busca gerar conhecimentos novos e úteis e vislumbra uma aplicação prática imediata. Concorda-se com Penna (2013, p. 42) que “a distinção entre ciência pura e ciência aplicada só faz sentido se uma estiver a serviço da outra”. Nesse sentido, a construção de teorias psicológicas sempre tem por finalidade última o atendimento de necessidades práticas.

Quanto aos objetivos, caracteriza-se como uma pesquisa exploratória, pela necessidade de buscar mais informações sobre o fenômeno em estudo, a partir de um levantamento bibliográfico e documental. Esse levantamento proporciona a definição da pesquisa e seu delineamento, além de tornar possível descobrir um novo enfoque, através das análises e interpretações, com a apresentação de exemplos que auxiliem na compreensão. Utilizam-se os procedimentos técnicos da pesquisa bibliográfica e documental, recorrendo-se ao **paradigma junguiano** para fundamentar a coleta, análise e interpretação dos dados.

Embora Jung declare-se kantiano no que concerne à sua epistemologia, ao analisar seus trabalhos, percebe-se que, para a elaboração de suas fundamentações, ele recorre ao pensamento de outros autores, como Hegel, Goethe, Schopenhauer, Von Hartman, James, dentre outros. Em Kant encontra a aliança entre os princípios metafísicos e físicos. Essa é uma característica de grande relevância em suas formulações. Jung demonstra uma busca cuidadosa por critérios de cientificidade adequados ao seu objeto de estudo, que respalde o conhecimento sobre a “alma humana”. A dialética hegeliana, com suas noções de necessidade e paradoxalidade, assim como suas concepções históricas, também estão presentes na psicologia junguiana. (NAGY, 2003; PENNA, 2013).

Porém, essa preocupação em relação à explicitação dos pressupostos epistemológicos não se estende à explicitação das suas técnicas de pesquisa. O esclarecimento sobre as técnicas de pesquisa, utilizadas por Jung, tem sido realizado por pesquisadores da atualidade que, interessados na psicologia junguiana, lançaram-se no desafio de sistematizar o que seria o método de procedimento junguiano.

São levadas em consideração as contribuições de Nagy (2003) e Penna (2013, 2014), que adentraram na teoria junguiana, sistematizando o que seria o método de pesquisa dessa disciplina. Obviamente, essas não são contribuições definitivas, mas ajudam a elucidar os caminhos a serem utilizados nos trabalhos de pesquisa.

Segundo Penna (2013), na perspectiva junguiana, “o trabalho com o inconsciente exige, porém, uma atitude aberta para o desconhecido, uma disponibilidade para o aspecto imponderável do conhecimento e, principalmente, uma aceitação de novas perspectivas epistemológicas e metodológicas.” (PENNA, 2013, p. 24).

A inclusão do constructo inconsciente no campo do conhecimento científico foi extremamente provocante e requereu uma mudança radical na forma como se fazia ciência.

Jung percebia com clareza essa necessidade e estruturou seu paradigma científico adequado aos desafios da investigação e construção de conhecimento sobre o inconsciente. Aos pesquisadores contemporâneos cabe a tarefa de dar prosseguimento às propostas inovadoras suscitadas pela psicologia complexa, aperfeiçoando os métodos para sua investigação. (NAGY, 2003; PENNA, 2013).

Penna (2014) denomina *processamento simbólico-arquetípico* essa nova possibilidade de se observarem os fenômenos psíquicos e sobre eles refletir. Diz a autora: “A perspectiva simbólico-arquetípica para abordar a realidade psíquica permite a integração de vários aspectos antes dissociados, tais como: subjetividade e objetividade; razão e espírito; individual e coletivo; pessoal e universal, etc.” (PENNA, 2013, p. 25).

## **2.1 Processamento simbólico-arquetípico: um método de abordagem**

De início, apresenta-se um contexto mais amplo do processo que culminou com a hegemonia do conhecimento científico como vertente de maior credibilidade para elucidar os aspectos “desconhecidos” da realidade e a delimitação da ciência moderna.

As manifestações mágico-religiosas de nossos antepassados hominídeos, bem como as posteriores manifestações mitológicas e religiosas do *Homo sapiens*, são as primeiras manifestações de autoconhecimento e de conhecimento. A partir desses referenciais, surgiram formas de compreender os fenômenos naturais e exercer influência sobre eles; certamente, determinando as condutas dos antigos no lidar com a natureza.

A fé orientava as ações de nossos antepassados e ainda mantém sua influência na atualidade. Porém, deve-se ter cuidado para não confundir o estudo dos aspectos psicológicos do fenômeno com o seu conteúdo. A fé, como fenômeno psíquico, é central neste estudo, principalmente pela sua relação íntima com a possibilidade da possessão coletiva, fenômeno relevante para a compreensão da manipulação e alienação das massas. Sobre essa questão Jung (2012d) esclarece que:

[...] a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos. [...] Na medida em que o fenômeno religioso apresenta um aspecto psicológico muito importante, **trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica.** (JUNG, 2012d, p. 17–18, OC 11/1, §2, grifo nosso).

Entende-se que a mitologia e a religião são produções coletivas anônimas e espontâneas de conhecimento que brota do inconsciente coletivo e constrói consciência coletiva, a qual orienta as condutas dos povos. (PENNA, 2013).

Não se sabe exatamente o momento em que as manifestações mágico-religiosas evoluíram para os mitos, e estes para as religiões. Apenas se supõe que a revolução cognitiva tenha exercido um papel significativo nesse processo.

O conhecimento sobre o tempo, estações, vida, morte, criação, vida após a morte estava a cargo dos mitos e das religiões. Nos dias atuais, essas questões são de responsabilidade da ciência, e o conhecimento científico talvez possa ser considerado um mito contemporâneo. (PENNA, 2013). Nessa perspectiva:

“Podemos indiscutivelmente, considerar os mitos como uma forma de conhecimento produzido e acumulado pela humanidade desde seus primórdios.” (PENNA, 2013, p. 28–29). Constata-se que não existia, entre nossos antepassados, uma diferenciação entre fé, crença e conhecimento; todos estavam intimamente relacionados. Nesse sentido, Penna (2013) enfatiza que:

[...] antropólogos e etnólogos, em suas pesquisas com o material religioso e mitológico, surpreenderam-se ao **encontrar os mesmos pensamentos básicos dispersos por todo o mundo, embora em condições culturais e sociais diferentes.** Parece que algumas formas de elaborar conhecimento emergiram simultaneamente em vários pontos do planeta, indicando um modo de elaboração típico de uma época. Essas pesquisas **corroboram significativamente o caráter arquetípico da vida humana** proposto por Jung. (PENNA, 2013, p. 29, grifo nosso).



Do conhecimento religioso seguiu-se para o pensamento filosófico. O pensamento filosófico inaugura o início de uma sistematização do conhecimento adquirido. A filosofia emerge como a expressão do desejo de conhecimento pelos humanos. Assim, a filosofia, herdeira das mitologias e das religiões, impulsiona o pensamento racional buscando examinar as questões para além das possibilidades da fé.

Na transição do pensamento mitológico-religioso para o pensamento filosófico, surge a figura do sábio, “que traz a marca da individualidade e das circunstâncias culturais em que ele viveu, o que não está presente na produção mítica” (PENNA, 2013, p. 29) de caráter coletivo.

Em decorrência de uma profunda crise do pensamento mitológico-religioso, surgem os “sábios” renascentistas, que, aos poucos, provocam a desvinculação entre conhecimento religioso e conhecimento científico.

Galileu Galilei (1564-1642), considerado o fundador da ciência moderna, estabeleceu o método experimental, um marco para a produção do conhecimento científico. Os sábios passaram a ser denominados pesquisadores e estavam encarregados de descobrir o conhecimento. (TARNAS, 2002).

Em virtude do surgimento da ciência moderna e de ela ter provocado um crescente avanço na tecnologia, a religião começa, paulatinamente, a ser relegada ao patamar de detentora de um conhecimento de menor valor; os artigos de fé são suspeitos; a ciência, por sua vez, passa a ser a detentora do conhecimento “verdadeiro”.

A ciência moderna privilegia o conhecimento produzido por meio de um pensamento racional e lógico. Para Jung, o *logos* está associado ao pensamento racional, que é bastante distinto do pensamento *mítico*. Ele considera que o pensamento mítico possui relevante valor na produção do conhecimento científico, embora tenha sido ignorado pela ciência moderna. Consoante Penna (2013):

Ao destacar mito, religião, arte e filosofia como formas de produção de conhecimento, tem-se em mente o próprio percurso de Jung na construção de seu modelo teórico e sua recomendação quanto **a necessária articulação entre vários pontos de vista e diferentes áreas para melhor compreensão da psique humana.** (PENNA, 2013, p. 28, grifo nosso).

Neste trabalho, o pensamento mítico é importante para a compreensão dos fenômenos em estudo, pois a possessão coletiva está profundamente ligada às estruturas da psique que possibilitam essa “funcionalidade religiosa” e a manipulação e alienação das massas.

Sobre a validade e a legitimidade dos vários saberes, Penna (2013) faz essa advertência: “O paradigma moderno ‘pressupõe’ uma única forma de conhecimento válido, o conhecimento científico. [Entretanto] cumpre salientar que o conhecimento humano continua se realizando por meio da arte [, filosofia,] e religião.” (PENNA, 2013, p. 33).

E acrescenta:

Dentre todas as formas de produção de conhecimento, na modernidade, a ciência passa a ocupar lugar de destaque. Em todas as formas de produção de conhecimento – mito, religião, filosofia, arte e ciência -, o ser humano tem como objetivo “entender e interpretar, articular, organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana” [...], com a finalidade última de apreender e compreender seu mundo e a si mesmo. (PENNA, 2013, p. 34).

Entretanto, nossa natureza mitológico-religiosa ainda se impõe a despeito de todos os avanços do conhecimento científico moderno, e aí se encontra a origem de muitos dos nossos problemas. Conforme Nagy (2003): “**Jung acreditava realmente que a maioria de nossas doenças psicológicas é, em suas raízes, religiosa por natureza.**” (NAGY, 2003, p. 11, grifo nosso). Para além das doenças psicológicas individuais, nos tempos hodiernos, destacam-se as “doenças psicológicas coletivas”, que revelam também possuir raízes religiosas. Por isso, verificam-se as neuroses em indivíduos e em coletividades.

Porém, a atividade científica, a partir da modernidade, passou a excluir, quase que completamente, o fenômeno religioso do rol de conteúdo digno de ser considerado. Daí vem a crítica de Jung à ciência moderna, que, na demarcação de seus limites, estabelece que o conhecimento científico apenas pode ser alcançado pelo pensamento racional, ignorando-se o pensamento mítico. Além de ignorar outras fontes de conhecimentos relevantes, acentuando sua unilateralidade e resultando em um conhecimento mutilado.

O método científico, como forma de acessar e produzir o conhecimento, deve ser condizente com as premissas epistemológicas que consideram as possibilidades e limites do conhecimento, e estar de acordo com as concepções ontológicas do paradigma. Contudo, sem

deixar de ser adequado ao fenômeno que se pretende abordar, favorecendo a construção de um conhecimento amplo e complexo.

O paradigma junguiano é “uma concepção de ciência menos idealizada e mais realizável, que admite a incerteza, a diversidade e a complexidade do mundo e do ser humano.” (PENNA, 2013, p. 49). Em consonância com esse pensamento:

Jung reafirma o paradoxo e a contradição do homem, sua infinita complexidade e diversidade, mas em sua psicologia prevalece uma visão integrativa e construtiva. [...] A obra de Jung se identifica com a corrente construtivista na qual, apesar do paradoxo, da dúvida e da angústia, o sentido prevalece. (PENNA, 2013, p. 50).

A psicologia complexa de Jung inaugurou um paradigma que comporta as perspectivas ontológicas, epistemológicas e metodológicas, conforme as definições de paradigma científico de Kuhn (1998) e Penna (2013). As bases do paradigma junguiano que sustentam esta pesquisa são pontos de partidas relevantes que merecem ser explicitados.

### 2.1.1 Perspectiva Ontológica

A **perspectiva ontológica** de um paradigma comporta as questões sobre a natureza da realidade, do Ser, incluindo o ser humano e o mundo como um todo integrado: “A perspectiva ontológica do paradigma junguiano compreende, então, as concepções de mundo, de ser humano e psique; de realidade psíquica e de dimensão simbólica, além da noção de inconsciente.” (PENNA, 2013, p. 135).

A psicologia complexa de Jung é uma psicologia do inconsciente. Portanto, o inconsciente apresenta-se como pressuposto ontológico que está na base da concepção de realidade psíquica e de ser humano. Ao fazer referência ao mundo, não se supõe sua existência independente da psique, como se fosse uma coisa em si, mas o mundo como experiência psíquica. Jung (2011k, p. 15, OC 11/5, § 766, grifo nosso) afirma que “**toda a nossa**

**experiência da chamada realidade é psíquica:** cada pensamento, cada sentimento e cada ato de percepção são formados de imagens psíquicas, e o mundo só existe na medida em que formos capazes de produzir sua imagem”.

Segundo Tarnas (2002, p. 14), “Jung realmente atribuiu um status de fenômenos empíricos à realidade psicológica, o que foi um grande passo além de Kant, pois assim ele dava substância à experiência ‘interior’ – como Kant à experiência ‘exterior’”.

A partir da realidade psíquica e de suas instâncias consciente e inconsciente, Jung esclarece que tudo aquilo que se desconhece é inconsciente. Assim sendo, conforme Jung, consciência é o que se conhece, e inconsciência é tudo aquilo que se ignora. Entretanto, essa concepção ontológica que considera o inconsciente como um dado *a priori*, atuante sobre a realidade consciente, também considera que ser e mundo constituem um todo que abrange os aspectos subjacentes e manifestos (inconsciente e consciente). Sobre isso, Jung (2011o) afirma que:

O homem ‘possui’ muitas coisas que ele nunca adquiriu, mas herdou dos antepassados, [...] não nasceu tábula rasa, apenas nasceu inconsciente. Traz consigo sistemas organizados e que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana; e isto ele deve a milhões de anos de desenvolvimento humano. (JUNG, 2011o, p. 312–313, OC 4, §728).

Em conformidade com esse pensamento, Penna (2013) enfatiza que “a epistemologia desse paradigma se desenvolve com a meta principal do conhecimento do inconsciente” (PENNA, 2013, p. 135), de modo que “as premissas ontológicas localizam-se na base do paradigma e sobre elas se apoiam as proposições epistemológicas e o método, formando um todo.” (PENNA, 2013, p. 136).

A ideia junguiana de mundo pretende buscar as possibilidades de integração entre o consciente e o inconsciente. Aliás, em toda a psicologia junguiana, a tentativa de integração dos opostos está presente como uma meta.

Na concepção de ser humano, Jung compreende “o plano geral como uma totalidade que **contém aspectos herdados e inatos, assim como aspectos adquiridos pela experiência vivenciada na relação com o mundo.**” (PENNA, 2013, p. 141, grifo nosso).

Esta pesquisa trata dos aspectos herdados e inatos relevantes aos fenômenos em análise, mais especificamente, a função religiosa e a possessão coletiva, à luz do pensamento de Jung, que “distingue o aspecto coletivo da psique humana de seu aspecto pessoal, este último sendo responsável pela individualidade.” (PENNA, 2013, p. 141). O foco principal recai sobre os aspectos coletivos da psique e sua influência na psicologia das massas.

Com efeito, no homem encontram-se os aspectos herdados e inatos, constituintes da espécie humana, e os aspectos do ambiente sócio-histórico-cultural. Os primeiros são constituintes do inconsciente coletivo; enquanto os segundos, da consciência coletiva e do inconsciente cultural. Dessa forma, todos os seres humanos estão imersos na dimensão coletiva, *a priori*, inconsciente e consciente.

### 2.1.2 Perspectiva Epistemológica

A **perspectiva epistemológica** de um paradigma comporta o estudo dos fundamentos, valor, limite, origem e natureza do conhecimento nos domínios de um modelo científico. Inicialmente, destaca-se que “a reflexão epistemológica atual mostra que aquilo que comumente chamamos de ‘metodologia das ciências’ não passa de uma disciplina meramente instrumental. Em outros termos, a metodologia não tem um fim em si mesma.” (JAPIASSU, 1975, p. 22).

Daí a grande relevância em compreender os aspectos epistemológicos do paradigma científico adotado, aos quais Jung dedicou-se bastante em sua construção, mediante revisões e reformulações de seus conceitos, objetivando alcançar maior e melhor coerência e consistência possíveis. Nesse sentido, Penna (2013) alerta: “O caráter orgânico e dinâmico do paradigma junguiano requer do estudioso da psicologia junguiana uma atenção minuciosa às inúmeras reformulações que Jung fez em seus conceitos a fim de se evitar compreensões redutivas ou equivocadas.” (PENNA, 2013, p. 157).

Conhecimento em psicologia complexa refere-se à consciência, e o desconhecido, à inconsciência. Assim sendo, autoconhecimento e conhecimento são equivalentes inseparáveis,

e, provavelmente, o desconhecido nunca será exaurido pelos avanços do conhecimento. Ampliar a consciência é uma meta inesgotável, posto que, de acordo com Jung:

[...] o conhecimento é fruto de um processo dinâmico que se estende por toda a existência do ser humano e acompanha toda a história da humanidade. O conhecimento humano é limitado pelas possibilidades da consciência de acessar os conteúdos do inconsciente e assimilar as experiências vividas no mundo externo. (PENNA, 2013, p. 158).

A busca de conhecimento pelos humanos, segundo Jung, é um motivo arquetípico do *Self* que direciona a busca de sentido: “Conhecimento válido é o conhecimento que faz sentido num determinado contexto e época. É aquele que tem um **alto valor simbólico** para uma comunidade humana.” (PENNA, 2013, p. 159, grifo nosso). Isso nos leva a inferir, com Penna (2013), que: “a diversidade e complexidade parecem ser as marcas principais do pensamento junguiano, que jamais teve a pretensão de dar uma visão acabada, definitiva ou verdadeira da psique humana.” (PENNA, 2013, p. 157).

O conhecimento é, pois, limitado pela consciência, que não consegue encerrar a plenitude do inconsciente e do mundo, de sorte que o alargamento do campo da consciência ocorre pelo aumento do conhecimento, pela assimilação de conteúdo do inconsciente e de aspectos do mundo externo.

A consciência, direcionada pelo *Self*, busca incessantemente sua ampliação. De origem arquetípica, a consciência emerge do inconsciente *apriorístico* e se forma a partir dos elementos propiciadores: corpo e mundo. A consciência é, filogenética e ontogeneticamente, secundária, ao passo que o corpo tem uma pré-história anatômica de milhões de anos; o mesmo acontece com o sistema psíquico. A consciência do eu parece depender de dois fatores: das condições psicossociais e contextuais (ambiente físico) em que se encontra imersa e dos direcionamentos dos arquétipos e instintos do inconsciente coletivo.

Em vista disso, os limites do conhecimento se estabelecem pelas disposições apriorísticas arquetípicas e pelo contexto sócio-histórico-cultural de interação com o mundo externo. O eu, ao focalizar um fenômeno, **automaticamente**, lança mão de critérios de “inclusão” e “exclusão”, impostos pelos fatores supracitados, de modo que apenas parte do fenômeno adentra no campo da consciência. Consoante Penna (2013): “O conjunto, formado

pelo complexo do eu e seu campo energético, a consciência, é denominado sistema ego-consciência, uma vez que nada que faça parte da consciência deixa de manter conexão com o ego.” (PENNA, 2013, p. 160).

Além disso, é necessário considerar os direcionamentos e influências das *funções ectopsíquicas* da consciência, que são os sistemas pelos quais o ego estabelece contato com o mundo externo. Assim, as quatro funções dispostas em pares opostos – pensamento-sentimento, sensação-intuição –, ditam os limites de como o ego acessa a realidade, com vista à construção de diferentes conhecimentos, em pessoas diversas, sobre um mesmo fenômeno. (JUNG, 2012e).

Em suma, a aquisição de conhecimento, na psicologia complexa, é um constante processo de ampliação da consciência, que Jung denominou *Individuação*. No processo de individuação, o eu promove a integração das constantes demandas arquetípicas e das necessidades de adaptação ao mundo exterior.

Jung ressalta, ainda, a possibilidade de se acessar o inconsciente através da investigação das diversas manifestações/produções do ser humano. Dessa maneira, o conhecimento do individual e do coletivo é propiciado pelas expressões manifestas na realidade. Da perspectiva do coletivo, “o conhecimento resulta da observação e compreensão das manifestações humanas coletivas (culturais), tais como **mitologia, folclore, arte, ciências, eventos históricos e sociais.**” (PENNA, 2013, p. 164).

Portanto, neste estudo, busca-se compreender os elementos psíquicos do inconsciente envolvidos na possessão coletiva (um fenômeno coletivo) e que favorecem a manipulação das massas, com base em registros de historiadores, antropólogos, teólogos, mitólogos, artistas etc.

Os aspectos humanos coletivos são enfatizados, através da aplicação conjunta dos métodos comparativo e sintético-construtivo na investigação das diversas áreas do conhecimento supracitadas, o que torna possível a compreensão da constituição e do funcionamento da psique humana.

Destaca-se, também, a importância do símbolo, lugar de convergência de todo conhecimento humano: “O símbolo é o canal através do qual o mundo subjacente e o mundo explícito se encontram, congregando o âmbito pessoal e o âmbito coletivo; a dimensão histórica e a dimensão universal do psíquico.” (PENNA, 2013, p. 166). Sobre o conceito de símbolo, Penna (2013) afirma ainda que:

O conceito de símbolo está associado à ideia de imagem como representação de algo inconsciente; como “expressão concentrada da situação psíquica como um todo [...], não excluindo seu aspecto consciente. Vale salientar que **por imagem não se entende uma figura visual, mas a representação de um estado psíquico que pode ser formulada em sensações, ideias, sentimentos, movimentos ou figuras pictóricas.** (PENNA, 2013, p. 167, grifo nosso).

Conclui-se, portanto, que o símbolo é o fenômeno psíquico que permite o acesso ao inconsciente, ao desconhecido. É através desse fenômeno que o conhecimento do psíquico se torna possível. Segundo Jung (2012d), o seu "ponto de vista é exclusivamente científico, isto é, tem como objetivo certos fatos e dados da experiência" (JUNG, 2012d, p. 18, OC 11/1, § 4) que apontam, invariavelmente, para os aspectos psíquicos dos fenômenos. Diz ainda:

O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. [...] Assim, **uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além de seu significado manifesto e imediato.** Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado. (JUNG, 2008, p. 18–19, grifo nosso).

Para o presente estudo alinhar-se a essa proposta epistemológica, foram selecionados dados de produções artísticas, históricas, científicas, mitológicas, de contos de fadas, entre outros, que, por seu caráter simbólico, facilitam ampliar o conhecimento do fenômeno psíquico da manipulação e alienação das massas.

Por fim, no paradigma junguiano, todo evento psíquico é considerado em uma relação causal e finalística. Os eventos são explicados pela via causal, casualista e teleológica. Além disso, recorre-se à sincronicidade para a explicação de eventos que superam o aspecto espaciotemporal, buscando-se compreendê-los por meio da relação de significados, inclusive na fase de coleta de dados.

Na psicologia complexa, tanto o mundo externo como o inconsciente são considerados um *outro* que pode despertar interesse por parte do eu consciente como objeto de conhecimento.



Uma vez que o processo de conhecimento pressupõe algo desconhecido que pode e deve ser conhecido, esse *outro* vem a ser o objeto de investigação.

### 2.1.3 Perspectiva Metodológica

A **perspectiva metodológica** de um paradigma concentra-se no método de abordagem e no método de procedimentos, os quais se apoiam nas premissas epistemológicas e ontológicas, que sustentam as bases lógicas da investigação e direcionam os processos de investigação. Trata-se do modo como o conhecimento pode ser adquirido, como buscar o conhecimento, ou seja, o caminho a ser seguido para sua aquisição, o que inclui os meios técnicos de investigação.

Na psicologia complexa, a metodologia cumpre o papel de possibilitar a compreensão da psique humana em sua relação com o mundo. Assim sendo, devem-se abordar dois aspectos fundamentais: as formas de apreensão e as formas de interpretação do fenômeno.

Salienta-se que, quando o objeto de conhecimento é a psique humana, tanto o sujeito como o objeto são de mesma natureza, fato que diferencia a psicologia complexa de outras ciências, com implicações em sua metodologia. A esse respeito, Jung (2018) esclarece que:

Quando os nossos sentidos reagem a fenômenos reais [-no sentido de um antirrealismo<sup>16</sup> de entidade-] e a sensações visuais e auditivas, tudo isso, de certo modo, é transportado da esfera da realidade para a mente. Dentro da mente esses fenômenos tornam-se acontecimentos psíquicos cuja natureza radical nos é desconhecida (pois a psique não pode conhecer sua própria substância). (JUNG, 2018, p. 21).

Penna (2013) assevera: “O símbolo é a ponte epistemológica entre o conhecido e o desconhecido – o meio através do qual a transformação do material inconsciente em material

---

<sup>16</sup> No antirrealismo, apenas o que é observável pelos sentidos que pode ser designado como um fenômeno real. Entidades inobserváveis, como os elétrons, não possuem existência para além das nossas mentes.

conhecido é viável” e é apreendido pelo caráter hermenêutico do método. (PENNA, 2013, p. 186).

O arquétipo aparece no aqui agora do espaço e do tempo, podendo ser, de algum modo, percebido pela consciência, principalmente **observando-se manifestação arquetípica consubstanciada em um símbolo**. Para Jung (2011i), “[a alma] cria símbolos cuja base é o arquétipo inconsciente e cuja imagem aparente provém das ideias que o consciente adquiriu” (JUNG, 2011i, p. 277, OC 5, § 344). Jung sustenta ainda que:

Os arquétipos são elementos estruturais numinosos da psique e possuem certa autonomia e energia específica, graças à qual podem atrair os conteúdos do consciente a eles adequados. [...] O símbolo age de modo sugestivo, convincente, e ao mesmo tempo **exprime o conteúdo da convicção**. Ele age de modo convincente graças ao número, que é a energia específica própria do arquétipo. (JUNG, 2011i, p. 277, OC 5, § 344).

Decerto, o caráter sugestivo e convincente do símbolo é indicativo de que o arquétipo atrai o conteúdo consciente e o projeta com sua energia própria. A manifestação arquetípica naturalmente aponta para o seu arquétipo de origem. Por essa razão:

[...] o modo de conhecer, na psicologia de C. G. Jung, se dá através do reconhecimento e da compreensão das manifestações simbólicas. [...] A distinção que Jung faz entre arquétipo e manifestação arquetípica [direciona] o seu método de investigação da psique. [...] O estudo da psique se efetiva através da pesquisa dessas manifestações na esfera consciente, **tanto no âmbito pessoal como no coletivo**. (PENNA, 2013, p. 187).

A apreensão do fenômeno psíquico ocorre pela observação do *outro*, lembrando que esse *outro* pode ser o inconsciente ou o mundo externo, caracterizado no símbolo. O uso de conhecimentos de outras áreas é imprescindível para expandir as formas de apreensão das manifestações simbólicas da psique humana. Com efeito, a observação é compreendida como um processo dinâmico entre os elementos do sistema *eu-outro* (observador e observado).

Entre os dois elementos pode se interpor um instrumento como “aparato técnico” que favoreça e facilite a observação do símbolo. Por exemplo: fotos, filmes, livros, relatos, testes psicológicos, técnicas expressivas etc. (PENNA, 2013).

A observação, nesse sentido, se dá no campo simbólico, que preenche de significados o processo de observação. A psique observa a si mesma, o que implica um tipo de relação eu-outro, em que **“a neutralidade e a objetividade não se constituem em critérios para a observação.”** (PENNA, 2013, p. 191, grifo nosso).

Além disso, o observador deve ser capaz de captar de forma abrangente o fenômeno com todas as funções da consciência (sentimento, pensamento, sensação e intuição). Todavia, os limites da consciência do próprio observador, por seu tipo psicológico predominante, restringem o processo de apreensão do fenômeno: “Vemos *aquilo que melhor podemos ver a partir de nós mesmos* [...] esta equação pessoal aparece mais ainda quando se trata de expor ou comunicar o que se observou.” (JUNG, 2012e, p. 24, OC 6, § 8, grifo do autor). Em consonância, Jung (2013) afirma que:

[...] a teoria psicológica expressa, antes e acima de tudo, uma situação psíquica criada pelo diálogo entre um determinado observador e certo número de observados. Como o diálogo se trava, em grande parte, no plano das resistências dos complexos, a teoria traz necessariamente a marca específica dos complexos: ela é *chocante*, no sentido mais geral da palavra, porque atua, por sua vez, sobre os complexos do público. Por isto, todas as concepções da psicologia moderna são não apenas controversas, mas *provocantes*. Causam no público reações violentas de adesão ou de repulsa, e, no domínio da discussão científica, provocam debates emocionais, surtos de dogmatismos, susceptibilidades pessoais, etc. (JUNG, 2013, p. 51, OC 8/2, § 214).

Toda teoria possui um valor simbólico, e mais especificamente, a psicológica. Assim pode-se inferir que as produções humanas, em geral, possuem um caráter de manifestação simbólica pela força de sua convicção.

A respeito da natureza dialética do método junguiano, afirma Penna (2013): “O caráter dialético e construtivo do método junguiano já está expresso na forma de apreensão dos fenômenos investigados. [...] O aspecto construtivo reside no fato de que o conhecimento é forjado desde a situação de observação.” (PENNA, 2013, p. 195). Tal pensamento coaduna-se com o que diz o próprio Jung: “Outra fonte da ideia do método dialético é o fato de existirem

diversas possibilidades de interpretação para os conteúdos simbólicos.” (JUNG, 2011o, p. 19, OC 16/1, § 9).

Indubitavelmente, a delimitação do contexto em que o símbolo é apreendido é uma necessidade para a sua compreensão, através da amplificação simbólica dos conteúdos do inconsciente:

**Todo conhecimento é contingente**, isto é, acontece dentro de um contexto específico. A consciência é um produto psíquico resultante do inconsciente e da evolução humana, considerada por ele como um fato contingente da psique, modelado pelo tempo e relacionamento com as condições históricas da humanidade. [...] O contexto da consciência é a dimensão espaçotemporal, enquanto o contexto arquetípico é atemporal e aespacial. O contexto do fenômeno a ser pesquisado deve ser considerado, em primeiro lugar, em relação à dimensão espaçotemporal em que ele ocorre, isto é, a consciência coletiva a que a consciência conhecedora individual está referida (contexto sociocultural); em segundo lugar, coloca-se o contexto intrapsíquico no que se refere à compreensão energética entre consciência e inconsciência. O contexto intrapsíquico envolve o campo dos complexos e dos arquétipos. (PENNA, 2013, p. 197–198, grifo nosso).

Por último, vem a interpretação dos dados. Quanto à compreensão do fenômeno psíquico, em sua leitura simbólica, deve-se realizar a elaboração dos símbolos observados (captados), orientando-se para traduzi-los em termos psicológicos, de maneira que o material desconhecido possa ser integrado à consciência, promovendo-se sua ampliação.

Nesse sentido, **o processamento simbólico-arquetípico**, pela perspectiva simbólica da realidade e do ser humano, considera que o ponto de vista do observador propicia a tradução dos aspectos incógnitos do símbolo para a linguagem da consciência, conferindo-lhe sentido e significado. Por isso, esse método é essencialmente **hermenêutico**, ao visar a compreensão do sentido e significado, tanto no âmbito pessoal quanto no coletivo:

O sentido do símbolo não é o de um sinal que oculta algo de geralmente conhecido, mas é a tentativa de elucidar mediante a analogia alguma coisa ainda totalmente desconhecida e em processo. [...] A essência da hermenêutica, ciência largamente praticada há muito tempo, consiste em enfileirar analogias depois de analogias, a partir de um símbolo dado. Em primeiro lugar são anotadas as analogias subjetivas produzidas ao acaso pelo [...] [outro] e em segundo lugar, as analogias objetivas oferecidas pelo analista à base de seu conhecimento geral. Através deste processo, o símbolo inicial é

ampliado e enriquecido: desta forma chegaremos a um quadro extremamente complexo e multifacetado. Configuram-se então certas linhas do desenvolvimento psicológico, de natureza tanto individual como coletiva. (JUNG, 2011p, p. 164, OC 7/2).

Ademais, Jung (2012e) destaca que “o símbolo pressupõe uma função que cria símbolos, e além desta, uma função que os compreende. Esta última função não participa da criação do símbolo, é uma função por si mesma, que pode se chamar pensamento simbólico ou entendimento simbólico.” (JUNG, 2012e, p. 118, OC 6, § 162). Com relação a isso, Penna (2013) esclarece:

O processamento simbólico será, então, a forma de abordar os símbolos em sua compreensão. Esse tipo de pensamento deve ser exercitado e desenvolvido pelo psicoterapeuta e pelo pesquisador em psicologia junguiana, a fim de capacitá-los na captação e na compreensão do material simbólico. (PENNA, 2013, p. 203).

Jung (2011q) enfatiza a importância do método hermenêutico ao afirmar que:

Não se deve menosprezar a importância da hermenêutica: ela exerce um efeito favorável sobre a alma ao unir conscientemente ao tempo de hoje o passado distante, a vida dos antepassados, que sempre ainda conserva viva no inconsciente e que deste modo estabelece a ligação, tão extraordinariamente importante do ponto de vista psíquico, da consciência orientada para o momento presente e da alma histórica, que vive nos espaços de tempo infinitamente longos. (JUNG, 2011q, p. 107, OC 14/2, § 139, nota de rodapé 304).

Em síntese, o método junguiano de abordagem dos fenômenos psíquicos engloba os polos causalidade-finalidade e considera também a sincronicidade, que está além da dimensão de causa e finalidade. Configura-se, destarte, seu caráter sintético-construtivo, em que a elaboração dos símbolos observados e captados tem por objetivo traduzi-los e compreendê-los, de forma que o material desconhecido do símbolo possa ser integrado à consciência, adquirindo, assim, sentido e significado, com vista à ampliação da consciência.

A tradução do símbolo é conduzida hermenêuticamente, por associações, analogias e comparações (SCHLEIERMACHER, 1999). A ampliação se baseia na hipótese do significado preexistente do símbolo, devido a seu caráter arquetípico.

## 2.2 Técnicas de pesquisa: um método de procedimento

A manipulação das massas e a guerra de informação não são fenômenos exclusivos da contemporaneidade. Deles há registros em diversos momentos na história da humanidade. Porém, na atualidade, expandiram-se muito o seu alcance e suas possibilidades, graças às características da sociedade pós-moderna (TIC, ciberespaço etc.). Desse modo, referências históricas auxiliam na compreensão do estabelecimento do fenômeno, sobretudo pela contextualização dos eventos que provocaram guerras e revoluções nos séculos XX e anteriores.

Entretanto, deve-se estender a observação para as diversas manifestações culturais, na tentativa de apreender manifestações arquetípicas que auxiliem na construção da compreensão desse fenômeno psíquico.

Na busca documental, destacam-se “contos de fadas modernos”: livros, filmes, séries, jogos eletrônicos, entre outros, com o mote da possessão coletiva. Tal mote sempre despertou o interesse de boa parte da população mundial, fazendo aumentar a produção de material a ele referente a partir do século XX. Percebe-se, então, a relação do aparecimento dessa temática com as mudanças psicossociais do período, configurando um movimento de compensação do inconsciente da psique coletiva.

Delimitou-se a abordagem do tema em duas etapas: no Capítulo 3 é abordada a guerra como fenômeno exclusivamente humano, diferenciando-a da guerra praticada entre os outros animais. Isso torna possível identificar as semelhanças e diferenças psíquicas entre humanos e animais, desde os nossos antepassados até o século XXI, com o fito de fazer a distinção entre as influências dos instintos e arquétipos daquelas exercidas pela cultura. É realizado, então, um resgate de temas estudados na dissertação de Mestrado deste pesquisador, intitulada *Origem psíquica do conflito armado sob o olhar da psicologia complexa* (RIBEIRO, 2019), com a apresentação dos fatores psíquicos e contextuais que colocaram o *Homo Sapiens* na situação

evolutiva da **seleção tecnológica**. Apresentam-se, ainda, os impactos disso na atualidade, fazendo-se um contraponto com os outros animais, que apenas sofrem a influência da seleção natural.

Na etapa seguinte, são abordados, no Capítulo 4, os encaminhamentos psicossociais do século XX para o século XXI que potencializaram o fenômeno da manipulação das massas e levaram ao surgimento da guerra de informação. Para tanto, é apresentada a tese acerca dos fenômenos psíquicos envolvidos na guerra de informação e sua imbricação com a manipulação e alienação das massas, assim como algumas características da informação nesse contexto, que concorrem para o sucesso dessa empreitada. Tudo é contextualizado em livros, filmes, séries, jogos eletrônicos, ou seja, contos de fadas modernos e referências históricas, relacionando-os com Jung e sua psicologia complexa, bem como com os demais autores abordados, a fim de aprofundar a compreensão do tema.

Dos dados coletados, visa-se à apreensão dos aspectos simbólicos imbricados na guerra da informação, os quais são analisados e interpretados pelo pesquisador (observador), que os traduz utilizando-se do método hermenêutico, por meio de associações, analogias e comparações. O conteúdo que se integra à consciência, adquirindo sentido e significado, foi registrado. Então, passa-se à descrição dos processos captados, com explicações e apresentação de exemplos.

No processo de análise e interpretação, além do paradigma junguiano, busca-se suporte em Silva (2010) e James (2006). Apoiar-se em Silva (2010) na elaboração de um **mosaico** com os dados selecionados, mantendo-se a **fluidez** proposta pela **teoria das estranhezas** para a análise, integrando **protótipo** e **idiótipo**, sob o prisma do **sujeito-dependente**.

[...] para desenvolvermos um dado conhecimento sempre precisamos de um ponto de partida, um ‘ponto de apoio’, precisamos de um início, ou seja, de um protótipo. [...] a determinação de tal ponto será uma indicação ou uma percepção efetuada por alguém; este, de acordo com a orientação da *teoria das estranhezas*, apresentará uma atitude a qual desvela o ‘sujeito-dependente’. Ele irá afirmar o lugar de onde fala, de onde observa, pensa e ‘apreende o fato em questão’. Com isso, um contexto histórico de qualquer fenômeno reflete a interação do ‘objeto do conhecimento’ com o ‘sujeito do conhecimento’. Logo, é possível estabelecer uma analogia do *protótipo* (objeto do conhecimento) com o comportamento do *sujeito-dependente* (sujeito do conhecimento) e, a partir daí termos o *isomorfismo* para possibilitar qualquer conhecimento. Parece que o verbo conhecer implica, sempre, em uma dualidade – de um lado o *objeto* que é conhecido e do outro o *sujeito* que

reconhece. As consequências dessa tomada de decisão e os desdobramentos efetuados a partir das considerações possíveis irão apresentar o *idiótipos*, isto é, transformações do *protótipo* através daquele *isomorfismo* não-trivial, assim como, poderão ampliar o nível de conhecimento do *sujeito-dependente*. De acordo com a *teoria das estranhezas*, o *idiótipo* pode ser reconhecido como um desdobramento o surgimento de algo novo. (SILVA, 2010, p. 39–40, grifo do autor).

Toda a fundamentação teórico-metodológica encarrega-se de estabelecer e explicitar o propósito desta pesquisa, aquele ponto de Arquimedes, para que o pesquisador (sujeito do conhecimento), a partir do isomorfismo não-trivial, realize os desdobramentos, apresentando o **idiótipo**, nas seções que são aludidas posteriormente. Contudo, alguns outros **protótipos** são apresentados no Capítulo 3, fortalecendo o “ponto de apoio”.

Em James (2006) tem-se o fundamento para uma reflexão pragmática, de maneira a integrar a teoria com a prática e lapidar a compreensão apresentada com dados. O método pragmático é uma maneira de se assentarem disputas metafísicas que se estenderiam interminavelmente. Tenta-se interpretar cada noção traçando as suas consequências práticas respectivas (JAMES, 2006). Desse modo, pretende-se evitar perder-se em divagações metafísicas que comumente se encaminham para a adoção “cega” de um “partido” de maneira obstinada.

Em resumo, o pragmatismo alarga o campo de investigação ao favorecer integrar racionalismo com empirismo. Levam-se em conta a lógica e os sentidos, além das experiências místicas, sempre mantendo o foco nas consequências práticas, tendo em vista a melhor adaptação do indivíduo à vida e à coletividade. (JAMES, 2006). Portanto, apresenta-se a fundamentação metodológica, na qual se destacam os critérios de seleção, coleta, análise e interpretação dos dados.



### 3 GUERRAS: DA PEDRA LASCADA AO *MICROCHIP*

“Entre os golpes de machado e os mísseis, a diferença não é de natureza, mas de grau.”  
René Girard

Uma questão de considerável importância deve ser aqui levantada a fim de se evitar que fique implícita e incompreendida. Diz respeito a um antagonismo ordinário no ramo das ciências: a polaridade natureza *versus* cultura. É frequente encontrarem-se estudos científicos que deixam essa questão obscura, ao adotarem um desses pressupostos (natureza ou cultura) como uma verdade absoluta, com exposições nebulosas, ainda que se encontrem evidências favoráveis e desfavoráveis para ambas as hipóteses. Portanto, entende-se ser necessário que elas sejam devidamente contextualizadas, para se ampliar a sua compreensão e integrar esses opostos, mesmo que parcialmente, na tentativa de se obstar a perigosa unilateralidade.

Ao se abordar um fenômeno tão antigo como a guerra, é inevitável que essa questão venha à tona ou se insinue. Na dissertação *Origem psíquica para o conflito armado sob o olhar da psicologia junguiana* (RIBEIRO, 2019), estabelece-se um diálogo interdisciplinar sobre esse fenômeno, tendo como pano de fundo a Psicologia Complexa em seus fundamentos teóricos e paradigmáticos, que tornam factíveis a ampliação e a integração dessas polaridades.

Pretende-se resgatar as ideias principais do aludido trabalho para tratar, explicitamente, dessa relevante problemática, a fim de se retirarem alguns de seus véus e permitir abordar o fenômeno da guerra – no caso deste estudo, da guerra de informação –, considerando os seus aspectos naturais e culturais. Além disso, pretende-se oportunizar a percepção dos limites e possibilidades deste estudo.

Na epígrafe deste capítulo, René Girard, de certo modo, remete ao fenômeno da guerra em seus aspectos culturais e naturais. A cultura se manifesta nos diferentes instrumentos utilizados; e a natureza – no caso, a natureza humana –, evidencia-se no fato de ser o homem, como espécie, que segura o machado e que lança o míssil. Isso é um indicativo de que algo do elemento humano se mantém ao longo do tempo, apesar dos avanços tecnológicos. Assim sendo, fica a pergunta: o que permanece inalterado nos humanos apesar de todos os progressos

científicos-tecnológicos? Parte da resposta a essa pergunta é apresentada no Capítulo 1, fundamentação teórica.

A guerra é um fenômeno observado também entre os animais, mas o conflito armado é um fenômeno exclusivamente humano, o que indica que a sua origem está na psique humana, naquela zona da psique (a consciência) que os diferencia dos outros animais. Nesse sentido, a guerra os aproxima dos animais e daquilo que permanece inalterado em sua natureza instintiva, enquanto o conflito armado os afasta deles.

Portanto, é como se a guerra apontasse para a natureza pré-humana ancestral e o conflito armado indicasse os desenvolvimentos culturais. Embora possam parecer instâncias separadas, distantes uma da outra, tudo indica que estão intimamente entrelaçadas.

Que tipo de conhecimento poderia possibilitar um diálogo entre essas instâncias, as quais, por um longo tempo, desde os gregos ou talvez até muito antes, têm sido motivo de tantos debates acalorados? Hoje, há tecnologias e conhecimentos – inexistentes em tempos remotos ou inacessíveis aos nossos antepassados e aos cientistas modernos – que oferecem uma nova configuração a esse cenário, um novo mosaico que proporciona outros *insights*. Como exemplo, pode-se citar os atuais métodos de datação arqueológica e de mapeamento do genoma, que dão um colorido novo ao passado mais longínquo.

Apesar de a guerra ser um fenômeno geralmente tratado pelas ciências militares e pela história, a arqueologia entra com autoridade no debate. E não só ela: áreas como etologia, antropologia, primatologia, etnologia, história das religiões, dentre outras, devido aos seus avanços, podem trazer grandes contribuições. Logicamente, não se pretende esgotar o assunto por meio de uma revisão abrangente ou mesmo apresentar uma solução definitiva à problemática, mas apenas indicar outras possibilidades de compreensão do antagonismo em questão e explicitar a fundamentação ontológica desta pesquisa. Julga-se que a maior parte da contenda pode ser esclarecida pelo método pragmático, ao se recorrer aos fatos e dados comprovados do presente, para construir outro entendimento.

Tanto a guerra quanto o conflito armado têm em comum caracterizarem-se pelos atos de violência, que são uma manifestação da agressividade<sup>17</sup>, a qual, por sua vez, é inerente a

---

<sup>17</sup> Agressividade, de **agressivo**, indica uma disposição para agredir, uma ação destrutiva. A **palavra agressividade deriva do latim *aggressio***, que deriva do latim *aggredi*, que significa agressão, confronto, ir para frente, posição destrutiva em relação a si mesmo ou a outrem. (CUNHA, 2010; HOUAISS; VILLAR, 2009)

quase todos os seres vivos. A agressividade é um instinto essencial, pertence à natureza; e, como ressaltado por Jung, a natureza quer sempre manifestar-se para atender à sua finalidade. A violência é um ato manifesto da agressividade, porém a ausência de violência não implica ausência de agressividade. Uma considerável quantidade de seres vivos depende da destruição de outros para sua subsistência, e esta é a finalidade essencial do instinto de agressividade: impulsionar os organismos em busca de atender às suas necessidades de sobrevivência. (JUNG, 2013). Nesse sentido, como indicado por Jung (2008):

O homem desenvolveu vagarosa e laboriosamente a sua consciência, num processo que levou um tempo infindável, até alcançar o estado civilizado (arbitrariamente datado de quando se inventou a escrita, mais ou menos no ano 4000 a. C.). Esta evolução está longe da conclusão, pois grandes áreas da mente humana ainda estão mergulhadas em trevas. O que chamamos psique não pode, de modo algum, ser identificado com a nossa consciência e o seu conteúdo. (JUNG, 2008, p. 22).

Todas as aquisições culturais, ou seja, produtos da consciência, não foram capazes de extinguir os instintos, mas apenas domesticá-los e dar-lhes outras formas de expressão. Percebe-se essa questão na teoria de Jung, como também de muitos outros autores, como Freud e Adler, que fundamentaram suas teorias, respectivamente, nos instintos sexual e de poder e demonstraram a importância desses instintos, a despeito das diferenças provenientes das culturas. Jung concorda, em parte, com as teorias de Freud e Adler, contudo deu ênfase ao “instinto” religioso, sem, todavia, desconsiderar a existência e a importância de outros instintos. (JUNG, 2013).

Muitos outros instintos não aparecem com frequência em estudos, como o de cooperação e de altruísmo, apesar de serem igualmente importantes. É possível conceber uma coletividade animal, como as formigas, as abelhas, entre outros, ou uma civilização sem a cooperação? E o que dizer dos inúmeros exemplos de altruísmo demonstrados por animais em situações surpreendentes, como o caso de felinos que adotam filhotes de suas presas, assim como os vários exemplos entre os humanos e sua importância social? Certamente, esses são instintos primordiais em qualquer espécie animal e até mesmo entre vegetais que se interdependem.

Tanto entre os animais quanto entre os humanos, há alternância entre guerra e paz, em geral, por motivos semelhantes. Então, ao que tudo indica, isso não está no domínio do consciente, mas do instinto, que “regula ou determina nosso comportamento” (JUNG, 2013, p. 80, OC 8/2, § 277), encontrando-se, no pano de fundo, os instintos de agressividade, de poder, de cooperação, do altruísmo etc.

Nos humanos, porém, outros instintos aparecem, mas ninguém ainda conseguiu explicar exatamente o como ou o porquê, apenas se especula a respeito. Entretanto, entende-se que marcam a evidente diferença dos outros animais. Nesse grupo, podem-se incluir os instintos religioso, reflexivo, criativo etc. Essas são forças psíquicas não observadas em outros animais – pelo menos ainda não se encontrou evidência disso – que dão outras direções à espécie humana, criando um outro espaço de evolução para além das influências da natureza. É aí que se dão o surgimento e o desenvolvimento da cultura. (JUNG, 2013).

Contudo, no que se refere ao instinto humano, existe uma dificuldade tanto em conceituá-lo quanto em determinar a sua quantidade e limitações. O que se pode afirmar é que os instintos são hereditários e possuem um aspecto fisiológico e outro psicológico que impulsionam um organismo a direções predeterminadas. (JUNG, 2013). Sobre isso, Jung (2013) explica que:

A vida, portanto, tem suas próprias leis, que não podem ser deduzidas das conhecidas leis físicas da natureza. Mesmo assim, a psique depende, em algum modo, dos processos de seu substrato orgânico. Em qualquer caso, é altamente provável que assim o seja. A base instintiva governa a *partie inférieure* da função, ao passo que a componente predominantemente ‘psíquica’ corresponde à *partie supérieure*. A *partie inférieure* surge como componente relativamente inalterável e automática da função, e a *partie supérieure* como a componente alterável e voluntária. [...] A componente funcional caracterizada como *partie inférieure* tem um aspecto inegavelmente fisiológico. Sua existência ou não existência parece estar ligada aos hormônios. Seu funcionamento tem caráter compulsivo, daí a designação de ‘impulso’. [...] Por outro lado, a *partie supérieure* que pode ser otimamente descrita como psíquica e que é sentida, de fato, como tal, perdeu o caráter compulsivo, podendo ser submetida, ao controle da vontade e ser inclusive utilizada em uma forma contrária ao instinto original. (JUNG, 2013, p. 127–128, OC 8/2, § 375-376, grifo do autor).

Dito isso, realiza-se uma breve abordagem do fenômeno da guerra, desde tempos remotos até os dias atuais, destacando os aspectos naturais e culturais, respectivamente, *partie*

*inférieure* e *partie supérieure* da psique, de maneira a tentar escapar da tendência à unilateralidade.

Nos estudos científicos, essa unilateralidade aparece quando o homem é entendido e apresentado, mesmo que implicitamente, ora como naturalmente bom ora como naturalmente mau. Se ele é bom por natureza, a cultura o “corrompe”, segundo a abordagem baseada nas ideias de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e de outros. Se o homem é mau por natureza, conforme a abordagem representada pelas ideias de Thomas Hobbes (1588-1679), a cultura o “pacifica”. Assim, o problema é localizado exclusivamente na *partie inférieure* ou na *partie supérieure*. E entender esses conceitos é de capital importância nos estudos sobre violência, suas implicações e possíveis soluções para o problema, bem como sobre os impactos da violência quando, por suas dimensões, consiste em uma guerra. Diante dos entendimentos diversos, há controvérsias quanto aos ideais, forjados por doutrinas político-sociais, o que é notório nas decorrentes atividades político-sociais que regulam todas as sociedades e que muitas vezes levam a consequências danosas, vez que um pressuposto errôneo, em desacordo com os fatos, sempre resulta em ações distorcidas e inadequadas.

### **3.1 Nossos antepassados**

Estima-se que a vida, pelos menos no planeta Terra, começou há 3,8 bilhões de anos, em uma minúscula célula. Por um desígnio misterioso, que Smith (2017, p. 303) denominou “causalidade vertical”, por não ser situada no espaço e no tempo, alguns elementos formaram estruturas, e estas se juntaram e foram protegidas por uma membrana envoltória. A partir de um processo chamado de “homeostase” por (DAMÁSIO, 2018, p. 29) e de “organização autopoietica” por Maturana e Varela (2001, p. 52) – processo esse entendido por Smith (2017, p. 303) como “causalidade horizontal”, por ser situado no espaço e tempo –, a tendência da matéria para a desordem passou a ser combatida, o que levou à prevalência da organização. Deu-se também início a um processo elegante e refinado, pelo qual as células passaram a se reproduzir. Decerto, essa é uma explicação amplamente aceita na comunidade científica para o início da vida, ou seja, o surgimento de estruturas complexas, direcionadas para o futuro com

um propósito, e o estabelecimento de uma gama de processos complexos (instintivos), incomparáveis ao comportamento de qualquer átomo ou molécula. (DAMÁSIO, 2018).

Enquanto uma considerável parcela da comunidade científica defende a ideia de que esse desígnio misterioso foi obra do acaso, outros propõem a hipótese do *Design inteligente* (SMITH, 2017). Independentemente do nome que se atribua à entidade que “introduziu” a ordem no caos e dotou as estruturas vitais de processos complexos que possibilitaram sua continuidade (sobrevivência) e reprodução, tal fato permanece um mistério, e suas hipóteses, um conteúdo de fé. Pode-se facilmente substituir o nome acaso por Deus, e a questão ainda permanecerá um mistério. Invariavelmente, a vida progrediu e, independentemente da explicação de sua origem ou da teoria adotada (Darwin ou Lamarck) para se explicar a evolução de células simples para organismos complexos, o resultado é uma enorme diversidade da vida com que se depara no presente, regida por princípios instintivos e arquetípicos (biológicos e espirituais).

Notadamente, um longo tempo se passou desde o surgimento da vida até o aparecimento dos *Homo* (nossos antepassados primevos). Evidências arqueológicas e genéticas indicam que, há pelo menos 6 milhões de anos, ocorreu uma separação na descendência dos primatas hominóides: de um lado, apareceram os bonobos, os chimpanzés etc.; e do outro, os primatas hominídeos, dos quais descendem os *Homo Sapiens*. (DE WAAL, 2007; ELIADE, 2010; HARARI, 2017).

Até o momento, nenhum estudo identificou indícios de cultura anterior a essa separação. Sabe-se apenas que os hominídeos e seus antepassados tinham um estilo de vida semelhante aos dos atuais primatas, eram regidos pelos instintos, mas com uma provável exceção: os hominídeos transformaram-se em carnívoros e passaram a consumir carne como alimentação prioritária. Atribui-se a esse fato a provável causa da cisão e diferenciação dos hominídeos em relação aos demais primatas. (BLAINEY, 2015; ELIADE, 2010; HARARI, 2017).

Assim sendo, é possível compreender como características psíquicas dos atuais primatas, muitas compartilhadas com os diversos animais, também estejam presentes nos humanos. Os instintos sexual, de agressividade, de poder, de cooperação, de altruísmo, dentre outros, são observados tanto nos humanos quanto nos outros animais. Porém, nestes últimos, a presença de outros fatores psíquicos lhes proporciona grandes diferenças e variabilidades nas manifestações dos instintos. (DE WAAL, 2007; JUNG, 2013).

Tomando-se por base os achados arqueológicos e os conhecimentos etiológicos, primatológicos, antropológicos etc, muitas hipóteses antigas podem ser atualmente verificadas, e outras novas hipóteses podem ser propostas para a compreensão do ser humano.

Por exemplo, as hipóteses do instinto sexual (de Freud) e do instinto de poder (de Adler) são coerentes à natureza ancestral dos *Homo*. Os primatas antropoides, que geneticamente são parentes mais próximos dos *Homo Sapiens*, encaram a busca de poder e sexo com a mesma seriedade que os humanos. Entretanto, esses não são os únicos instintos nem os principais, e é provável que não seja possível definir um instinto como fundamental, semelhante ao que acontece com os órgãos do corpo humano. Diversos são os órgãos, cada qual desempenhando sua função; contudo, retirando-se um deles, a vida pode se tornar insustentável ou pode-se causar sérios prejuízos na harmonia orgânica. Assim também ocorre com os “órgãos psíquicos”, os instintos e seus correlatos arquetípos. (JUNG, 2013). Quanto a esse aspecto, De Waal (2007, p. 7) diz que: “Podemos tirar o primata da selva, mas não a selva do primata.” Desse modo, a natureza primordial persiste mesmo com todos os desenvolvimentos culturais.

Nos tempos atuais, estranhamente, aspectos de nossa natureza ancestral (instintiva) são ignorados ou negados pela força da vontade consciente. Contudo, a natureza ancestral continua existindo e se impondo de modo perigoso. Por analogia, é como se o cérebro e o coração fossem considerados os órgãos mais importantes, e passassem a ser ignorados no organismo humano, por exemplo, o fígado e os rins, que poderiam ser amputados caso se tornassem incômodos, em vez de ser-lhes dada a devida atenção, a fim de se resolverem os seus problemas para restabelecimento da saúde do corpo. Certamente, essa seria uma solução absurda no campo da medicina, mas parece que não é para a psicologia e algumas outras áreas das ciências humanas e sociais. Acontece que alguns instintos e arquetípos que se relacionam com áreas consideradas incômodas pela nossa mente racional são ignorados ou são objetos da tentativa de “amputação”. Porém, como não é de fato possível amputar essas estruturas nem lhes é dada a devida atenção, elas atuam de maneira a perturbar o equilíbrio psíquico individual e coletivo.

Ante as evidências oriundas das diversas áreas em relação ao desenvolvimento psíquico da humanidade, constata-se a precocidade da consciência. Demarca-se, arbitrariamente, que a segunda separação entre os homínídeos e seus antepassados homínídeos tenha ocorrido há 2,5 milhões de anos, com o surgimento das primeiras criações. Por mais simples que possa parecer o instrumento criado, como a partir de uma pedra lascada, o ato de criar indica as primeiras

manifestações dos instintos de reflexão e criativo. Mas ainda não se pode considerar a existência de um ego consciente. (ELIADE, 2010; HARARI, 2017; JUNG, 2013; KLEIN, 2005).

Para a criação de ferramentas, necessita-se de capacidades mínimas de reflexão para o estabelecimento das noções de causa e efeito e de tempo (passado, presente e futuro), necessárias para se identificar uma demanda, um problema a ser resolvido. A partir da imagem mental de um evento passado, busca-se compreender as relações de causa e efeito pela reflexão e alterar essas imagens com a adição de elementos que não estavam ali originalmente, isto é, um ato criativo, para a obtenção de outro efeito no futuro. Isso implica dizer que essa criação se localiza no presente, para a solução dos problemas percebidos pela reflexão que se repetirão no futuro. Não se tem notícias de alguma outra espécie ter exibido esse tipo de capacidade.

Partindo desse misterioso primeiro lampejo de consciência, os hominídeos passaram a se relacionar de diferentes formas com a natureza, pelo uso de ferramentas. Não apenas pelo uso que fazem delas, mas também pela sua capacidade de criá-las e utilizá-las para diversos fins, além de guardá-las para usos futuros. (ELIADE, 2010).

Desse modo, o instinto sexual, de agressividade, de poder, de cooperação e de altruísmo ganharam a colaboração dos instintos de reflexão e criativo, e os hominídeos começaram uma progressiva diferenciação dos outros animais. Entretanto, entre os animais, assumir o poder, geralmente pelo uso ou ameaça de uso da violência, garante melhor acesso aos recursos, sejam eles alimento, água, sexo etc. Tal comportamento continua presente nos humanos, mas com diferenças em sua manifestação, pela participação dos instintos de reflexão e criativo.

Os hominídeos, em virtude da enorme vantagem proporcionada pelo uso de ferramentas, foram alçados ao topo da cadeia alimentar. A partir desse momento, conseguiam se defender de grandes predadores e caçar uma grande variedade de animais, e não apenas os de pequeno porte. Essa vantagem propiciou também um maior crescimento populacional, e, em decorrência disso, houve a necessidade de novas áreas para extrair sua subsistência. Há dois milhões de anos, impulsionados por essa necessidade, os hominídeos começaram a se espalhar e a migrar da África para a Eurásia, e, devido à consequente adaptação aos diversos ambientes, ocorreu a evolução da espécie humana, em diferentes fases. Há 600 mil anos, o *Homo* passou a usar o fogo no cotidiano, talvez até antes. Há 500 mil anos, surge o *Homo Neandertal* na Europa e Oriente Médio; e há 300 mil anos, o *Homo Sapiens* na África Oriental. (BLAINEY, 2015; ELIADE, 2010; HARARI, 2017).



Em relação ao instinto religioso, apesar de os documentos serem bem numerosos, ainda são bastante opacos. Pode-se deduzir que os instintos de reflexão e criativo deram ao homem primitivo a capacidade mínima de questionamento e de percepção da necessidade de resolver os problemas que se apresentavam. A vivência dos fenômenos da vida e a morte, tão misteriosos, bem como os fenômenos da natureza necessitavam de um sentido, e esses inicialmente ganharam um valor mágico-religioso. (ELIADE, 2010).

O ego consciente precisa se apoiar em símbolos para sua emersão das águas primordiais do inconsciente, e o surgimento dos instintos de reflexão, criativo e religioso favorece a progressiva diferenciação do ego, ao mesmo tempo em que as estruturas orgânicas das diferentes manifestações do *Homo* se aperfeiçoam. Porém, um longo tempo se passa até que surgem formas mais avançadas de cultura. (BLAINEY, 2015).

Estima-se que, há 70 mil anos, ocorria a revolução cognitiva; e, com a decorrente “explosão” cultural, não apenas alguns poucos instrumentos eram criados e utilizados; era possível verificar uma enorme variedade de invenções. Depois da última era glacial, que reduziu bastante as espécies de *Homo*, uma espécie passou a realizar coisas nunca antes realizadas, o *Homo Sapiens* começou a formar estruturas ainda mais elaboradas de cultura. (BLAINEY, 2015; HARARI, 2017).

Chega-se, então, às raízes das civilizações. De aproximadamente dois milhões a dez mil anos atrás, o mundo foi habitado por várias espécies de *Homo*, todos coletores e caçadores. O mundo, há 100 mil anos, era habitado por, no mínimo, seis espécies humanas diferentes, que, inclusive, geraram descendência entre elas. Hodiernamente, apenas o *Homo Sapiens* permanece. O que terá acontecido com os demais *Homo*?

Até este momento, apenas abordou-se o despertar da cultura; entretanto, outra atividade esteve intimamente relacionada a esse progresso, a guerra, que é tratada a partir de agora.

### 3.2 Das guerras aos conflitos armados

O conceito de guerra difere do de conflito armado. A palavra guerra tem uma aplicação mais ampla, enquanto o conflito armado se caracteriza pelo necessário uso de instrumentos (armamentos) criados para esse fim. Fazer essa diferenciação conceitual é útil e indispensável pela relevância dos conceitos no campo científico:

O conceito pode ser entendido, de modo mais geral, como a bem-delineada ideia que é evocada a partir de uma palavra ou expressão verbal que passa, desde então, a ser operacionalizada sistematicamente no interior de certo campo de saber ou de práticas específicas. [...] Eles movimentam ou possibilitam perspectivas teóricas, e reaparecem com frequência nos trabalhos produzidos pelos pesquisadores e pensadores do campo passando a integrar certo repertório conceitual. (BARROS, 2016, p. 26–27).

Os estudos indicam que, desde nossos antepassados mais longínquos, os humanos recorrem à violência em seus conflitos. Contudo, vê-se que são muitas as formas de essa violência se manifestar ao se examinar o imenso repertório de ações humanas. Quando conceitos são criados para designar as diferentes manifestações do fenômeno, fica mais fácil reconhecê-las e distingui-las. A sistematização de uma terminologia possibilita que essa situação caótica torne-se compreensível. Por exemplo: ao se falar de “revolução” ou de “guerra”, na atualidade, sabe-se que ambas as palavras remetem ao fenômeno psicossocial da violência, mas que se diferenciam em suas características. A palavra revolução se refere a um processo que se desenrola em uma mesma sociedade, enquanto a palavra guerra, geralmente, se refere ao confronto entre duas sociedades diferentes. As conceituações ajudam a reconhecer e a diferenciar os fenômenos. Daí a relevância de se atentar para a diferenciação entre guerra e conflito armado. (BARROS, 2016). E existem guerras com e sem conflito armado, conflito esse a respeito do qual afirma Ribeiro (2019): “é um confronto social da disputa de interesses entre dois ou mais grupos distintos de indivíduos mais ou menos organizados, que utilizam armas para tentar derrotar o adversário, e o ‘derramamento de sangue’ caracteriza a disputa.” (RIBEIRO, 2019, p. 12).

A guerra já existia antes mesmo do surgimento dos hominídeos. Além da disputa de poder interna em grupos formados por animais de uma mesma espécie, também existia a disputa

por território entre grupos de uma mesma espécie ou de espécies diferentes. Os espaços geográficos proporcionam acesso a recursos necessários à sobrevivência, e a garantia de acesso privilegiado a esses espaços favorecem os dominadores de um determinado território. Portanto, o fenômeno da guerra, mesmo entre os animais, revela-se antigo e complexo, exigindo, além da agressividade, a cooperação.

O lampejo de consciência que dotou os hominídeos de capacidades únicas que os diferenciaram dos outros animais também os habilitou a travarem guerras cada vez mais complexas, pelo uso de instrumentos e pelas formas de organização social que aperfeiçoaram a cooperação. A caça precedeu o combate e, antes disso, a defesa contra grandes predadores. A luta contra os animais preparou o homem para o combate. A posterior disputa por recursos entre grupos humanos é a provável origem dos conflitos armados, com o uso de ferramentas e técnicas de combate para garantir a posse de territórios e recursos. (KEEGAN, 2006).

O conflito armado é, pois, um fenômeno anterior ao surgimento das civilizações e de formas mais elaboradas de cultura. Os avanços culturais apenas lhe proporcionaram novos instrumentos, técnicas e organização. De fato, as guerras travadas com o conflito armado asseguraram progressos sociais da mesma maneira que os progressos sociais influenciaram os conflitos. Hoje, apesar de causar estranheza a afirmação, pelo caráter altamente destrutivo dos armamentos e dos conflitos armados do século XX, as guerras trouxeram significativos avanços culturais para a humanidade. (KEELEY, 2011).

Os primeiros grupos humanos que dominaram a tecnologia da pedra lascada, além de terem obtido uma vantagem em relação aos outros animais, também obtiveram essa vantagem em relação aos demais grupos humanos. Logo, tal benefício propiciou um ciclo de aumento da população, dos conflitos e das conquistas; os grupos mais bem equipados prevaleceram; e aos derrotados só restou a morte ou a migração.

Entretanto, os *Homo* eram caçadores e coletores, e mesmo os grupos vencedores logo esgotavam os recursos de um local e precisavam seguir para outro; com o passar do tempo, apenas os grupos humanos mais bem preparados e organizados sobreviveram. A sobrevivência não estava condicionada apenas aos desígnios da natureza, mas também à capacidade humana de desenvolver cultura.

Portanto, para além das pressões da seleção natural, conforme proposta por Darwin, pode-se dizer que os humanos sofreram as pressões da **seleção tecnológica** (interação entre

seleção artificial e seleção cultural)<sup>18</sup>. Essa segunda seleção foi provocada pela disseminação do uso de ferramentas bem como pelo surgimento de técnicas de caça, de defesa e de novas formas de organização social (os complexos culturais e a consciência coletiva), o que se tornou um diferencial na sobrevivência dos grupos humanos. (RIBEIRO, 2019).

Aqueles grupos que inovaram e desenvolveram melhores ferramentas, técnicas e organização social ganharam vantagem na exploração dos recursos naturais, superando os animais e demais grupos humanos que não desenvolveram tal habilidade. Contudo, o crescimento populacional logo aumentou as pressões da seleção tecnológica, e os recursos não tardaram a se tornarem insuficientes. Nesse contexto, aos grupos humanos que dominavam a tecnologia da pedra lascada restavam as opções de se enfrentarem na disputa pelos recursos disponíveis em uma área ou de migrarem para outras áreas. (RIBEIRO, 2019).

A migração tornou-se uma boa solução, principalmente para aqueles grupos menos capazes de disputar os recursos locais com outros grupos humanos, ou mesmo de enfrentá-los. Inicialmente, existiam muitas áreas a explorar; porém, a expansão populacional pelo planeta chegou ao inevitável ponto crítico do esgotamento de áreas disponíveis para exploração dos recursos naturais, tornando-os insuficientes. A pressão da seleção tecnológica crescia à medida que se reduziam as áreas com recursos, e sobrava aos grupos humanos apenas a alternativa do conflito armado. Desse conflito, o *Homo Sapiens*, mesmo possuindo menor capacidade física que os demais tipos de *Homo*, saiu vencedor. Chega-se a essa constatação pelo fato de as outras categorias de *Homo* terem sido extintas do planeta, provavelmente dizimados em conflitos armados com o *Homo Sapiens*, que se sobressaiu pela sua engenhosidade. A seleção tecnológica não favorece o mais forte, mas o mais criativo (HARARI, 2017; RIBEIRO, 2019).

Após dominar o mundo, o *Homo Sapiens* caminhou para uma nova encruzilhada, pois sua população não cessou de crescer, e novamente chegou-se à escassez de recursos, aumentando a pressão da seleção tecnológica. Então, a criatividade dessa espécie humana promoveu uma revolução, há 12 mil anos, que mudou, de forma radical, os modos de vida milenares dos antigos coletores e caçadores: alguns grupos se tornaram sedentários. Eles

---

<sup>18</sup> A seleção artificial é o processo complementar da seleção natural e é caracterizada pelo uso de ferramentas, enquanto a seleção cultural aponta para o intangível, ou seja, os complexos culturais e a consciência coletiva, que direcionam e organizam os grupos sociais. Ambas influenciaram constantemente a evolução dos grupos humanos, com dosagens distintas, mas sempre em interação. Um detalhe é que a seleção artificial que ocorre(u) com os humanos é diferente da que ocorre(u) com os animais. Nos humanos, trata(ou)-se de um processo inconsciente provocado pela criação e adição de instrumentos em uma coletividade; já entre os animais, consiste(iu) em um processo consciente dirigido pelos humanos. (RIBEIRO, 2019).

domesticaram plantas e animais, desenvolveram melhores formas de sobrevivência, multiplicaram-se e desenvolveram novas ferramentas, técnicas e organizações sociais, superando os grupos nômades, provavelmente em conflitos armados. (HARARI, 2017; RIBEIRO, 2019).

Em alguns milhares de anos, os grupos sedentários evoluíram de tribos para reinos e civilizações e cresceram não apenas em quantidade, mas também em complexidade, com o surgimento da escrita e do dinheiro. Para além da seleção natural – pano de fundo dos contínuos avanços, que se estabeleceu pelas pressões do ambiente – permaneceram as constantes pressões da seleção tecnológica, que se consolidou pelos conflitos armados e pelo desenvolvimento dos mitos. (HARARI, 2017; RIBEIRO, 2019).

Toda cooperação humana em larga escala necessita de um mito. Sem ele, apenas é possível a organização de pequenas tribos. Ele leva pessoas que não se conhecem a cooperarem em torno de uma crença em comum. Nesse sentido, o instinto religioso foi fundamental para o surgimento das civilizações. Os mitos podem mudar e também provocar mudança na maneira como as pessoas se relacionam e cooperam entre si. Aqueles que consolidam os tipos de fé e crenças de uma coletividade são de extrema importância para as sociedades civilizadas, pois o instinto religioso se tornou um ponto ao redor do qual gravitam todos os demais instintos. (HARARI, 2017; RIBEIRO, 2019).

Após essa breve contextualização histórica, é possível afirmar que o conflito armado não é criação da civilização, mas uma continuação das guerras primevas dos antepassados humanos e uma forma modificada das manifestações dos instintos de agressividade, poder e cooperação, quando esses interagem com os instintos de reflexão, criativo e religioso.

Diante disso, parece um exagero considerar o homem essencialmente bom ou mau, assim como reputar a natureza e a cultura únicas responsáveis pelo mal. O bem e o mal são “criações” humanas. A natureza não se ocupa dessas categorias; ela continua voltada para suas metas primitivas, que, misteriosamente, surgiram com as primeiras células e prosseguem rumo ao futuro, crescendo em complexidade e organização.

O ser humano cultural é a eterna vítima daquilo que ignora ou escolhe ignorar, isto é, dos instintos e arquétipos, entidades elementares da natureza que atuam na psique, influenciando-a. Assim é melhor encarar o fundo do abismo e conhecer os seus perigos do que

se amedrontar e sucumbir à invasão das criaturas que ali habitam, pois se não descer para enfrentá-las, elas vêm à superfície (em tese, segura) para importunar.

Na verdade, essas criaturas (provenientes dos arquétipos e instintos) são complexos que permanecem “adormecidos” até que situações do ambiente exterior os provoquem e lhes cobrem uma ação. Essas situações se caracterizam por crises, que, em boa parte da existência pré-histórica e histórica da humanidade, são desencadeadas pelo desequilíbrio entre aumento populacional e disponibilidade de recursos, a famosa armadilha malthusiana. Logo, depreende-se como essas crises sociais são capazes de incitar forças psíquicas extremamente poderosas a agirem nos indivíduos e coletividades para que, de modo inconsciente, busquem sua sobrevivência pela agressividade. Assim ocorreu por milhões de anos e, apesar das conquistas da humanidade, ainda ocorre. Essas criaturas, os complexos afetivos (individuais e culturais), são, em última análise, o diferencial da humanidade em relação aos outros animais.

É fato, portanto, que, além dos fatores psíquicos, fatores sociais também concorrem para as guerras. A esse respeito, observa-se mudanças significativas desses fatores desde a Revolução Industrial, outro momento marcante para a humanidade, com a superação do legado deixado pela Revolução Agrícola. Por isso, passa-se, a seguir, a abordar tais mudanças sociais, decorrentes da Revolução Industrial, e sua influência nas guerras e conflitos armados do século XX e XXI.

### **3.3 Armadilha Malthusiana e a Revolução Industrial**

A teoria malthusiana, publicada em 1798, preconizava que o aumento da população ocorreria em progressão geométrica, em decorrência da Revolução Industrial, ao passo que a capacidade de produção de alimentos aumentaria em progressão aritmética, o que ocasionaria fome e uma enorme desestruturação social. (MALTHUS, 1996).

Então, passou-se a denominar armadilha malthusiana a transposição do ponto crítico de equilíbrio entre população e recursos. Em toda pré-história e história da humanidade, até a chegada da Revolução Industrial, essa transposição prenunciou guerras. No que concerne à lei malthusiana, Hoppe (2018) esclarece:

Por causa da importância da lei populacional malthusiana, e a fim de evitar qualquer equívoco, é aconselhável deixar explícito o que a lei não afirma. A lei não determina onde exatamente está o ponto ideal de combinação [...], somente que este ponto existe. (HOPPE, 2018, p. 50).

Entretanto, diferentemente dos outros animais, que estão sujeitos exclusivamente à dinâmica da seleção natural – uma aplicação da teoria de Malthus por Darwin aos reinos animais e vegetais –, os humanos estão sujeitos ainda à seleção tecnológica. Então, não apenas o clima e a oferta de alimento influenciam a sua sobrevivência; as criações tecnológicas (seleção artificial) e de organização social (seleção cultural) também têm importância – pode-se dizer até maior – para a sua continuidade.

O elemento de grande destaque na seleção tecnológica é o conflito armado. Todas as sociedades humanas, ao longo de sua história, desde a criação da pedra lascada, têm sido muito influenciadas por ele, que serve como um fator a impulsionar, constantemente, os avanços culturais. Os mitos, o aumento populacional e a disponibilidade de recursos são os fatores psíquicos e contextuais que podem promover a guerra ou a paz, em uma dinâmica sempre instável.

Os avanços culturais também influenciaram nas guerras e nos conflitos armados. Keeley, em seu livro *A guerra antes da civilização: o mito do bom selvagem* (2011), e Pinker, nas obras *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu* (2013) e *O novo iluminismo: em defesa da razão, ciência e do humanismo* (2018), baseados em vastas evidências históricas e arqueológicas, verificaram uma diminuição progressiva dos conflitos armados e das mortes violentas, desde a pré-história até a atualidade, em contraste com os progressivos avanços culturais.

Cabe ressaltar que, ao contrário do que comumente é descrito, o homem primitivo era muito mais belicoso e violento que o homem moderno. Desde a revolução agrícola até os dias atuais, tem ocorrido uma diminuição progressiva das mortes violentas. Estima-se que, em média, 30% da população das sociedades de caçadores e coletores morriam de forma violenta, porcentagem muito superior às da atualidade. Hoje, estima-se uma taxa anual de 7,5 mortes violentas por 100 mil habitantes no mundo, incluindo as decorrentes de conflito armado, o que

não chega a 1% da população mundial, em um período de 100 anos. (KEELEY, 2011; PINKER, 2013, 2018).

Keeley (2011, p. 321) afirma: “Os conceitos antropológicos da guerra primitiva e da paz pré-histórica são extremamente contrários aos fatos etnográficos e arqueológicos.” Nas últimas décadas, uma enorme quantidade de escavações e investigações de campo confirmaram, com base em evidências materiais decisivas, a ocorrência de verdadeiros massacres e chacinas entre populações pré-históricas. Keeley concluiu, então, que os dados arqueológicos atestam claramente a existência de conflitos armados e violentos entre nossos antepassados e que a interpretação, em termos simbólicos ou rituais, de alguns pesquisadores indica uma tendência ideológica incompatível com os dados. (KEELEY, 2011).

Pinker (2013, 2018) constatou uma gradual redução do envolvimento das grandes potências em guerras desde o século XVI, assim como uma diminuição das mortes em batalhas por mil habitantes/ano, principalmente após o final da II Guerra Mundial.

Em vista disso, é notório que as guerras com conflito armado diminuíram, enquanto outras modalidades de guerras vêm aumentando. A violência migrou do tangível para o intangível.

Malthus não acertou em sua análise quanto à progressão aritmética da produção de alimentos. A Revolução Industrial trouxe diversos avanços inimagináveis, como a mecanização do campo. A humanidade adquiriu, então, a capacidade de produzir mais alimentos do que o necessário, mantendo distância do ponto crítico da armadilha malthusiana. Contudo, essa capacidade não se traduziu em estabilidade social, pois foram mantidas condições de vida bem desiguais entre os povos, além da constante e instintiva busca de poder.

Some-se a isso o fato de que a Revolução Industrial também trouxe a guerra para a escala industrial e a produção de armamentos cada vez mais poderosos. Pela primeira vez em sua caminhada evolutiva, o homem passou a vislumbrar a concreta possibilidade de autodestruição, um verdadeiro paradoxo. A diminuição das mortes violentas, principalmente as decorrentes de conflitos armados, contrasta com sua capacidade de autodestruição. Depois das tragédias provocadas pela I e II Guerra Mundial, ficou evidente que a guerra pelo conflito armado é um fenômeno a ser evitado. Os lucros dos conflitos armados desapareceram, em virtude dos enormes prejuízos provocados pelos armamentos da era industrial. Em



contrapartida, observaram-se países que obtiveram grandes progressos sem precisarem disparar um único tiro. (HARARI, 2018).

Paulatinamente, a posse da terra deixou de ser um fator preponderante para a riqueza de um povo. Durante o século XX e, com maior ênfase, no início do século XXI, as riquezas migraram do tangível para o intangível, da terra e da indústria para o conhecimento. Nos últimos 200 anos, a humanidade passou por quatro revoluções industriais. As três primeiras são representadas, respectivamente, pela mecanização, eletricidade e tecnologias da informação. A quarta revolução industrial é representada pela conectividade cibernética. Assim sendo, as maiores riquezas da atualidade não podem ser tomadas por força militar. Não é possível apropriar-se, pela força, das fortunas de grandes corporações como a Apple, o Facebook e o Google, entre outras. Não se pode conquistar conhecimento pelo conflito armado. (HARARI, 2018; RIBEIRO; SILVA; VALENTE, 2019).

Desde a Revolução Industrial, a humanidade tem vivenciado uma situação nunca antes experienciada: um significativo aumento populacional. Hoje, são mais de 7 bilhões de habitantes no planeta, estando a maioria nas cidades, em condições precárias de vida, posto que, apesar de o pobre de hoje viver relativamente melhor que o dos séculos anteriores, ele perdeu o contato com a terra e, em decorrência, tornou-se incapaz de produzir seu próprio sustento. Tem-se assistido a um crescimento da capacidade de produção de alimentos e de muitos outros bens e serviços, muito superior à nossa necessidade, porém esses produtos ainda são mal distribuídos entre os povos. Constata-se também uma diminuição dos conflitos armados e de seus impactos, principalmente entre os países considerados potências e detentores de armamentos nucleares (PINKER, 2018). Diante disso, surgiu, no século XXI, a guerra híbrida, de quarta geração, uma mistura de diversas modalidades de conflitos armados e não armados, com ações pontuais e limitadas no tempo e espaço, caracterizadas, principalmente, pela assimetria. (MURRAY; MANSSOR, 2020).

Do mesmo modo, outros dois tipos de guerra têm ganhado destaque, em consequência do aumento populacional, das mudanças promovidas pela quarta revolução industrial e da diminuição dos conflitos armados, a saber, a guerra cibernética e a guerra de informação, que se diferenciam em suas finalidades. Por suas peculiaridades e pelo que as difere dos conflitos anteriores, essas já são consideradas guerras de quinta geração. Nesse sentido, Ribeiro e Ribeiro (2021) explanam:

[...] a guerra cibernética ou ciberguerra, almeja provocar um impacto destrutivo e orientado nos fluxos de dados, afetando os códigos de *software*, sistemas operacionais, e *hardware* com o objetivo de causar destruição, mau funcionamento ou controle malicioso. As guerras de informação, ao contrário, são guerras de conteúdo que têm como propósito mudar a massa, o grupo e a consciência individual, e suas disposições emocionais. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021, p. 144).

Isso significa que, nos tempos atuais, as populações têm grande importância. A maioria dos países é democrática, e a tendência é de crescimento, tendo o voto e a opinião pública um enorme peso na organização social dos povos, para a estabilidade ou para o colapso. As ações sorrateiras, sem o emprego de força militar, que buscam influenciar uma população – ou a sua maioria, pelo menos –, com a finalidade de provocar colapso ou obter vantagens estratégicas, tornaram-se a principal prática em termos de guerra, enquanto os conflitos armados perderam o vigor. (PINKER, 2018; VISACRO, 2018).

O fato de os conflitos armados e as mortes violentas terem apresentado uma diminuição progressiva não significa que as sociedades se livraram dos infortúnios das guerras. A guerra cibernética e a guerra de informação têm potencial para provocar sofrimentos e mortes, pelos seus impactos econômicos e psicossociais. Assim, verifica-se que houve um aumento na taxa de mortalidade, de morbidades e precarização das condições de vida dos povos atingidos por essas novas modalidades de guerra. São guerras que provocam um incremento, principalmente, na taxa de mortes não violentas. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021).

A guerra de informação relaciona-se com a psicologia das massas, pois sua finalidade é influenciar mentes e corações pela informação que manipula e aliena. Como resultado, vem a mudança das atitudes sociais de um povo, com vista a atingir alguma vantagem estratégica. Por utilizar-se de armas intangíveis (informação), a guerra de informação é mais difícil de ser detectada. Por essa razão, no próximo capítulo, pretende-se ilustrar suas possibilidades, com o auxílio da Psicologia Complexa, sempre em diálogo interdisciplinar com os demais saberes.

## 4 GUERRA DE INFORMAÇÃO

Nos capítulos anteriores, explicitaram-se os “pontos de apoio” teóricos e metodológicos, além de algumas características dos fenômenos psíquicos envolvidos na manipulação e alienação das massas que se almeja compreender, descrever e explicar neste estudo. De início, destacou-se a relação íntima entre guerra de informação e psicologia das massas. Na guerra de informação, a partir da difusão de uma informação, busca-se obter a adesão (manipulação) de uma coletividade a uma atitude (alienação) que beneficia o operador (possuidor). Assim, distinguem-se os agentes envolvidos nesse fenômeno: o operador ou possuidor, aquele(s) que pretende(m) se beneficiar de uma determinada atitude; e os operados ou possuídos, que são os alvos da manipulação e alienação.

Trata-se de um fenômeno psicossocial complexo e, portanto, não passível de ser abordado, em todas as suas minúcias, em um único estudo. Por isso, a partir das contribuições da Psicologia Complexa, este estudo pretende lançar luz sobre parte do aspecto intangível do fenômeno, que atinge a psique individual e coletiva. Apesar de intangível, não é menos perceptível, pois traz sérias consequências práticas.

Na seção 4.1, é feita uma necessária distinção entre guerra de informação e operações de informação, além da apresentação de aspectos da guerra de informação relacionados aos seus efeitos na psique e que se manifestam nos comportamentos individuais e coletivos, provocando repercussões sociais. A seção 4.2 apresenta características da informação usada como arma, tanto na guerra de informação quanto nas operações de informação, explicitando suas particularidades e diferenças. Na seção 4.3, aborda-se a guerra de informação a partir de contos de fadas, realizando um mergulho na psique inconsciente. A subseção 4.3.1 trata da predisposição e efeitos psicológicos individuais e coletivos das ideias contagiosas. Em 4.3.2, traz-se o processo de massificação da epidemia psíquica em oposição à busca da manutenção da individualidade. Por fim, na subseção 4.3.3, são apresentados os processos de manipulação e alienação, direcionados por uma ideologia. Certamente, debater esses conceitos ilustrando-os com contos de fadas não esgota as possibilidades de entendimento do fenômeno da guerra de informação, mas produz um mosaico que pode proporcionar uma compreensão de muitas das suas particularidades, seus processos psíquicos e consequências sociais.

#### 4.1 Guerra de Informação ou Operações de Informação

Em tempos hodiernos, tem-se visto, com frequência, o uso vulgar do termo guerra de informação. Contudo, percebe-se uma diversidade de significados que lhe são atribuídos, alguns até divergentes entre si. Algumas vezes, ele aparece relacionado a operações militares; em outras situações, aparece sem nenhuma relação com atividades militares, mas se referindo a contextos políticos, comerciais, educacionais, econômicos etc. As atividades a ele referentes, independentemente do contexto de uso, relacionam-se com alguma forma de manipulação psíquica, seja de indivíduos, seja de coletividades.

Na literatura científica, os termos guerra de informação e operações de informação são empregados para diferenciar contextos, finalidades e alcances dessas atividades de manipulação. Assim, é preciso apresentar essa distinção, a fim de possibilitar a delimitação apropriada do fenômeno estudado.

Atividades que buscam persuadir indivíduos ou coletividades para a adoção de atitudes ou comportamentos são bastante antigas. Nesse aspecto, as atividades da guerra de informação e das operações de informação não se diferenciam das empreendidas pelos nossos antepassados. No livro *A arte da Guerra / Sun Tzu, século VI a.C* (SUN TZU, 2003), faz-se menção a esse tipo de atividade em capítulo destinado a destacar a importância da arte de persuadir. O título do capítulo em questão é traduzido como “*A espada embainhada*”; e, segundo ele, utilizar-se de uma estratégia que busque a submissão voluntária do adversário é mais vantajoso do que empreender uma batalha. Sun Tzu sustenta que:

Lutar e vencer em todas as batalhas não é a glória suprema; a glória suprema consiste em quebrar a resistência do inimigo sem lutar. Na prática arte da guerra, a melhor coisa é tomar o país inimigo totalmente intato (SUN TZU, 2003, p. 25).

A persuasão vem sendo utilizada por forças militares e não militares para se alcançarem diversos fins, a partir da adesão voluntária, consciente ou inconsciente (geralmente, inconsciente), de um indivíduo ou coletividade ao interesse do operador persuasivo. Em geral, a palavra persuasão é utilizada em um sentido mais amplo, que abrange os fenômenos da

influência e da manipulação, posto que leva o indivíduo ou a coletividade a uma mudança de comportamento ou de atitude. Entretanto, enquanto na influência essa mudança leva o indivíduo ou a coletividade à adoção de comportamentos ou atitudes que lhes são favoráveis e benéficas, na manipulação a mudança lhes traz resultados, geralmente, desfavoráveis e maléficos. Por esse motivo, a manipulação é tida como um ilusionismo ou falsificação que produz dominação.

Tal distinção fica evidente na atividade militar. Quando se tenta persuadir um agrupamento do componente militar do próprio Estado-nação com vista à adoção de comportamentos ou atitudes, fala-se de influência, como se depreende das definições de liderança. Quando se busca enganar um agrupamento do componente militar de um adversário para a adoção de comportamentos e atitudes que lhe são desfavoráveis, mas favoráveis ao operador, fala-se de manipulação. O uso em contextos não militares, de um modo geral, traz essa mesma distinção; por isso, o termo manipulação possui um sentido vulgar pejorativo.

A guerra de informação e as operações de informação buscam, via de regra, produzir manipulação, razão pela qual são realizadas de maneira dissimulada. Contudo, existem ainda as ações defensivas. Nessas ações, busca-se informar, para se evitar a manipulação intencionada por um adversário. Logo, as ações defensivas implicam influência, pois objetivam produzir conhecimentos e crenças que protejam seu próprio público das ações manipuladoras de um adversário, pela tomada de atitudes favoráveis.

Nessa perspectiva, na guerra de informação e nas operações de informação, existem ações ofensivas e defensivas. Um povo pode optar por não realizar ações ofensivas, mas nunca deve perder de vista a necessidade de se estabelecerem ações defensivas, para evitar a manipulação e a alienação intentadas por um adversário. Na atualidade, as ações defensivas contra a guerra de informação e operações de informação se consubstanciam em uma atividade de grande complexidade e importância para todas as nações.

Para se estabelecer a distinção entre os termos guerra de informação e operações de informação, necessita-se, a priori, explicar as diferenças entre guerra e operação militar. Guerra caracteriza-se pela disputa entre dois países ou grupos; operação militar, por sua vez, é um subsistema ou atividade específica do sistema guerra, isto é, consiste nos elementos menores que a compõem. Operação militar pode se referir, ainda, a atividades militares fora do contexto de uma guerra.

Destaque-se que a maior parte das publicações científicas sobre esses temas é em inglês, de modo que é importante indicar como se dá a diferenciação nesse idioma, tendo em vista uma particularidade interessante que, por vezes, passa despercebida nas traduções para o português. Na língua inglesa, há os termos *war* (guerra) e *military operation* (operação militar); contudo, existe ainda o termo *warfare*, que não possui equivalente em português e que, comumente, é traduzido como guerra. A palavra *war* possui o mesmo significado e uso de guerra, em português. O *Electronic Oxford Advanced Learner's Dictionary, 8th edition*, traz a seguinte definição: “*a situation in which two or more countries or groups of people fight against each other over a period of time*” (uma situação em que dois ou mais países ou grupos de pessoas lutam entre si durante um período de tempo) (HORNBY, 2010, tradução nossa). Já a palavra *warfare* é apresentada com um significado diferente: “*the activity of fighting a war, especially using particular weapons or methods*” (a atividade de lutar em uma guerra, especialmente usando armas ou métodos específicos) (HORNBY, 2010, tradução nossa). O termo *military operation* possui significado e uso semelhante ao seu equivalente em português, operação militar, ou seja, uma atividade realizada pelo componente militar em tempos de paz ou de guerra. Logo, *military operation* e *warfare* são sinônimos quando usados para se referirem a uma atividade em contexto de conflito armado; fora desse contexto, utiliza-se apenas o termo *military operation*. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021).

Em revisão sistemática da literatura (RSL), relativo ao período entre 2010 e 2020, sobre o conceito de guerra de informação, Ribeiro e Ribeiro (2021) encontraram 67 artigos na busca pelos descritores “guerra de informação” e “*information war*”. Após a aplicação dos critérios de inclusão e exclusão restaram 14 artigos para leitura integral sendo apenas um no idioma português. Entre os critérios adotados, destaca-se a necessidade de o artigo ser revisado por pares. No artigo em português *Operações de Informação: um estudo sobre o desenvolvimento de doutrina aplicada à prevenção à fraude* (MORESI; DE OLIVEIRA MENDES, 2011), guerra e operação militar aparecem como sinônimos, não se tendo atentado para a diferença entre *war* e *warfare*. Os autores se basearam na doutrina militar conjunta americana, constantes dos manuais militares do Exército dos Estados Unidos da América, o *FM 100-6 Information Operations* (USA, 1996) e o *FM 3-13 Information Operations Doctrine, Tactics, Techniques, and Procedures* (USA, 2003). Então, é um equívoco de tradução apresentar guerra de informação como sinônimo de operações de informação, pois não corresponde ao uso dos termos nos referidos manuais.

Portanto, *information warfare* não tem o mesmo sentido de *information war*. Apesar de ambos serem traduzidos como guerra de informação, referem-se a fenômenos diferentes. O primeiro diz respeito a uma atividade específica dentro de um conflito armado; e o segundo se refere a um tipo específico de guerra. Nos manuais supracitados (*FM 100-6* e *FM 3-13*), não aparece o termo *information war*, apenas *information warfare* e *information operations*. *Information warfare*<sup>19</sup> “é o termo adotado pelo Departamento de Defesa e pelo Estado-Maior Conjunto para reconhecer uma gama de ações tomadas **durante o conflito [armado]** para alcançar a superioridade da informação sobre um adversário.” (USA, 1996, p. 23, grifo nosso). E *Information operations*<sup>20</sup> “é o emprego das capacidades essenciais [...], em conjunto com as capacidades de apoio especificadas e relacionadas, para afetar ou defender a informação e os sistemas de informação, e para influenciar a tomada de decisões [do adversário].” (USA, 2003, p. 287).

O manual de campanha *EB70-MC-10.213 Operações de Informação* (BRASIL, 2019) do Exército Brasileiro, que se inspirou na doutrina militar do Exército dos Estados Unidos, também não utiliza a expressão “guerra de informação”. Usa-se “operações de informação” para, com exclusividade, referir-se aos fenômenos que em inglês equivalem a *information warfare* e *information operations*.

Portanto, as expressões guerra de informação e operações de informação estão relacionadas a fenômenos distintos. As operações de informação caracterizam-se como uma atividade executada por forças militares e, geralmente, em proveito do componente militar; na guerra de informação, não existe essa necessidade e há diversos atores atuando, podendo-se incluir o componente militar com suas operações de informação. Em comum elas têm o uso da informação para se obter um impacto psicológico, visando a uma mudança de comportamento ou de atitude.

Aliás, no artigo *Noopolitical aspect of information strategies of states* (NIKONOV *et al.*, 2015), em conformidade com essas observações sobre a definição do termo guerra de informação, os autores fazem a seguinte afirmação:

---

<sup>19</sup> **Texto original:** Information warfare is the term adopted by the Department of Defense (DOD) and the joint staff to recognize a range of actions taken during conflict to achieve information superiority over an adversary.

<sup>20</sup> **Texto original:** The employment of the core capabilities [...], in concert with specified supporting and related capabilities, to affect or defend information and information systems, and to influence decision making.

<sup>21</sup>A complexidade e incerteza da formação das visões conceituais da guerra de informação [como fenômeno,] como uma espécie de conflito social, **em que a informação é usada como arma primária**, são evidenciadas pela existência de uma variedade de abordagens para sua definição (NIKONOV *et al.*, 2015, p. 123, grifo nosso, tradução nossa).

Em vista disso, Ribeiro e Ribeiro (2021) verificaram na RSL como os autores diferenciam as expressões *information operations*, *information warfare* e *information war*, em relação às especificidades de cada uma. Constatou-se que: *information war* se refere à manipulação em um contexto mais amplo, sem a necessária participação do componente militar; *information warfare* se caracteriza como atividade de manipulação em um contexto de conflito armado; e *information operations* consiste na atividade de manipulação em proveito do componente militar, podendo ocorrer em uma situação de conflito armado ou não.

O Manual de Operações de Informações do Exército Brasileiro (BRASIL, 2019) emprega a estrutura “operações de informação” para abranger as atividades de *information warfare* e *information operations*.

Outra distinção importante e necessária é quanto ao emprego dos termos guerra e paz. A guerra de informação é conduzida em “tempos de paz”. Usam-se, então: “tempos de guerra” e “tempos de paz”, para caracterizar a existência ou ausência de conflito armado; e guerra e paz, para indicar a existência ou ausência de disputas. Além disso, comumente, a guerra de informação visa à manipulação que modifica as **atitudes**, enquanto as operações de informação visam, prioritariamente, à modificação de **comportamentos**. Em decorrência disso, Ribeiro e Ribeiro (2021) indicam que:

Guerra de informação (*Information War*) é um termo que se refere a um tipo especial de guerra (*latu sensu*) cuja finalidade é persuadir as mentes e corações de uma coletividade para se alcançar objetivos previamente estabelecidos, geralmente, de longo prazo. A guerra de informação não advém da exclusiva iniciativa Estatal e é independente do componente militar. [...] Assim sendo, o termo guerra de informação refere-se a uma disputa no campo psíquico, sem a necessária existência de um conflito armado, ou seja, em tempos de paz, enquanto a paz seria a ausência de qualquer tipo de guerra. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021, p. 145).

---

<sup>21</sup> **Texto original:** [...] the complexity and uncertainty of the formation of the conceptual views of information war as a kind of social conflict, in which information is used as the primary weapon, are evidenced by the existence of a variety of approaches to its definition.



Outras expressões, como guerra psicológica, guerra de mídia de massa, guerra cultural, guerra de propaganda, são consideradas modalidades da guerra de informação, por buscarem alcançar seus objetivos pela manipulação das massas. Porém, distinguem-se por usarem tipos específicos de informação, diferentes entre si, para atingirem seu objetivo. Por exemplo: usa-se “guerra psicológica” para designar a manipulação por meio de atividades que provocam pavor e medo, como nas atividades terroristas, sendo essa a especificidade da sua informação. É inegável que o atentado terrorista, em 11 de setembro de 2001, às torres gêmeas do World Trade Center tenha mudado o mundo. Além disso, talvez esse seja o motivo de muitos Estados terem abandonado o uso desse termo para se referirem às suas atividades e terem passado a designá-las Operações de Informação. (RIBEIRO; RIBEIRO, 2021).

Em suma, guerra de informação se caracteriza como uma atividade voltada à dimensão psíquica, que se utiliza da informação como arma primária, com o objetivo de manipular para alienar uma coletividade, direcionando-a para uma meta pré-estabelecida de longo prazo. Seu foco não é apenas obter uma mudança de comportamento, mas principalmente, de atitude. Além disso, geralmente, ela é desencadeada sem a iniciativa Estatal e sem a participação do componente militar.

#### **4.2 A “informação” como arma na Guerra de Informação**

Uma informação pode ser um signo ou um símbolo. Como arma na guerra de informação, possui um caráter simbólico. E é essa característica que torna possível, mediante a persuasão, obter-se uma persistência no comportamento, devido a mudanças de atitudes, que resultam em predisposição a comportamentos presentes e futuros. Diferentemente de um signo, que pode gerar um comportamento presente, mas não necessariamente uma predisposição a comportamentos futuros.

Contudo, não se ignora a relevância dos atuais avanços científico-tecnológicos para a guerra de informação. Eles favoreceram que esse fenômeno psicossocial crescesse em

proporção e possibilidades, com um alcance geográfico e populacional gigantesco em um curto tempo, sem precedentes na história tecnológica da humanidade.

As hoje denominadas Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) e o ciberespaço têm um papel preponderante na guerra da informação contemporânea. Há duas características da informação presentes neste tipo de guerra e que estão intimamente relacionadas: a informação que circula nas TIC, isto é, os dados; e a informação que chega aos usuários, as mensagens. Apesar do uso da palavra informação para designá-las, elas são distintas em suas características. O dado das TIC é alvo da guerra cibernética e, *per si*, não possui capacidade de provocar manipulação. Já a informação que chega ao campo perceptual dos usuários, ou seja, as mensagens, podem ser decodificadas pelos humanos. Esse tipo de informação, quando possui caráter de signo ou de símbolo, pode ser usada para manipulação que objetiva uma mudança de comportamento ou atitude.

A informação que carrega uma mensagem pode ser uma comunicação oral, escrita ou visual e pode apresentar diversos formatos: desde notícias em formatos de vídeo, de áudio ou de texto, ou em uma combinação desses formatos, até filmes, séries, gibis, jogos, jogos eletrônicos, livros, revistas etc. Ela pode ter origens diversas, tanto em instituições públicas ou privadas quanto na iniciativa individual ou coletiva, sem nenhum vínculo institucional, como se observa, no momento atual, nas redes sociais. O diferencial está no propósito de provocar uma manipulação para alterar um comportamento ou uma atitude. No caso da atitude, a meta da manipulação é, em regra, de longo prazo e, por isso, não se reveste de um caráter informativo, como no signo, mas de um caráter simbólico.

Todavia, são muitos os conceitos possíveis para a palavra símbolo, e precisa-se, antes de tudo, esclarecer o seu conceito dentro do referencial teórico adotado. Para Jung “uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além de seu significado manifesto e imediato” (JUNG, 2008, p. 19). Assim, essa palavra ou imagem, que não é necessariamente pictórica, possui um aspecto inconsciente que nunca é precisamente conceituado ou explicado, algo de incognoscível, fora da esfera da razão.

As imagens mentais são *representações internas* que se baseiam em descrições sensoriais contínuas de eventos externos e internos e, mesmo quando inconscientes, são vantajosas, pois podem guiar o organismo a respostas complexas, necessárias à sobrevivência, que é uma aquisição do longo processo evolutivo de todos os seres vivos. Nos humanos, os quais desenvolveram a consciência, ocorre a conversão dessas imagens mentais e suas

sequências em símbolos, permitindo que uma parte sua seja apreendida conscientemente. (DAMÁSIO, 2018).

Porém, há um limite que o conhecimento consciente não consegue transpor: são os aspectos inconscientes da realidade. Os órgãos dos sentidos reagem aos fenômenos a partir das sensações captadas do ambiente, e tudo isso é transposto da esfera física para a mental. Na mente, os fenômenos tornam-se *representações internas*, transformam-se em acontecimentos psíquicos que são totalmente desconhecidos, pois a psique não pode conhecer a sua própria substância. (JUNG, 2008). Assim, consoante Jung, “toda experiência contém um número indefinido de fatores desconhecidos, sem considerar o fato de que toda realidade concreta sempre tem alguns aspectos que ignoramos, uma vez que não conhecemos a natureza radical da matéria em si.” (JUNG, 2008, p. 21–22).

A informação quando simbólica possui certos aspectos de que não se toma consciência, ou seja, permanecem abaixo do limiar da consciência e são suscetíveis de ativar todo tipo de atividade dos fatores inconscientes. Essa situação de inconsciência geral é, inegavelmente, uma herança comum de toda a humanidade. (JUNG, 2008).

Aquelas informações que possuem um alcance restrito ao campo da consciência são signos que comunicam seu significado diretamente, como uma placa de trânsito. Conforme já dito antes, a informação pode, portanto, ser um signo ou um símbolo. Como signo, possui sinais que servem apenas para indicar os objetos a que estão ligados; e, como símbolo, tem características para além de seu aspecto evidente e convencional. (JUNG, 2008).

Chega-se, então, à característica da informação como arma na guerra de informação: a informação é simbólica. Ela é utilizada por um operador para a manipulação de um indivíduo ou coletividade com o intuito de provocar atitudes específicas. O operador não conhece, necessariamente, as implicações psíquicas inconscientes das mensagens simbólicas, mas entende ou intenciona a obtenção de um efeito psíquico prolongado. A informação como signo pode transformar-se em arma para a manipulação de comportamentos, como ocorre nas operações de informação, mas dificilmente consegue alterar uma atitude.

A compreensão do que ocorre no campo da psique que leva a essa situação requer uma linguagem apropriada para descrevê-lo, pois diz respeito a fenômenos que acontecem na região do inconsciente. Nesse contexto, a informação possui diversas “camadas” que se interrelacionam nos humanos e entre os humanos e o ambiente. Na espécie humana, a primeira

camada detectável é o corpo biológico, que se relaciona com outras camadas detectáveis e indetectáveis, mas inferíveis. Utilizando-se de uma analogia, mesmo que precária, para ilustrar a relação entre essas diferentes camadas, far-se-á uma comparação entre organismos biológicos e computadores (máquinas).

Um equivalente dos corpos biológicos nos computadores é o *hardware*, um conjunto de dispositivos que necessitam de um nível de organização que possibilite seu funcionamento. Aqui a organização presume uma informação anterior que a estrutura, a qual, no caso dos organismos biológicos, seria a informação vertical, sustentada por Smith (2017).

Há, ainda, nos computadores, o sistema operacional (SO), que fornece as rotinas básicas para controle dos dispositivos do *hardware* e garante gerência, escalonamento e interação entre as diversas atividades, mantendo a integridade. O equivalente do SO nos organismos biológicos seriam os instintos e arquétipos do inconsciente coletivo. Aqui aparece a informação horizontal de Smith (2017), aproximando-se da ideia de homeostase proposta por Damásio (2018) e da ideia de autopoiese de Maturana e Varela (2001), ambas explicativas do direcionamento de todas as demais atividades dos organismos vivos.

Nos humanos, conforme Jung, existe ainda o inconsciente pessoal, com seus complexos, inclusive o complexo do Ego. Aqui, os complexos, incluindo o complexo do Ego, seriam os *softwares*, que dependem do sistema operacional e dão uma série de instruções a serem executadas pela máquina de acordo com a entrada de dados, que são comandos ou estímulos. A comparação é interessante, pois, enquanto o sistema operacional está sempre em funcionamento “no segundo plano”, os *softwares* ficam à espera até que se precise deles e sejam adequadamente demandados. Além disso, o acesso ao SO se dá com o uso de *softwares*. Por fim, ressalte-se que a execução de qualquer atividade em computadores passa necessariamente pelos SO, os quais, mesmo imperceptíveis, como os instintos e arquétipos, são os verdadeiros responsáveis pelas atividades da máquina juntamente com o *hardware*.

Seguindo essa lógica, nos organismos, as interações com o ambiente fornecem os estímulos (comandos) que vão ativar determinados complexos (*softwares*) para a execução de tarefas e, em consequência, ativar um instinto/arquétipo (sistema operacional) para organizar a execução dessa tarefa. No entanto, destaque-se que a informação para ativar um complexo precisa ter um conteúdo específico, como ocorre com os *softwares*, aplicando-se o mesmo aos instintos e arquétipos, o “sistema operacional dos organismos”. Comparativamente, algumas informações são signos e funcionam no nível do complexo do ego, sendo inertes aos complexos

do inconsciente pessoal, enquanto outras são símbolos e carregam o conteúdo adequado, como uma linha de comando do computador, para ativação dos complexos do inconsciente pessoal e, por conseguinte, dos instintos/arquétipos da psique dos organismos.

Anteriormente, explicitaram-se essas diferenças entre informação como signo e informação como símbolo. Esclareceu-se que a manipulação, na guerra de informação, necessita de uma informação simbólica, pois essa possui a capacidade de interagir com os complexos inconscientes e provocar mudanças de atitudes. Nessa situação, o manipulador consegue obter o domínio de maneira dissimulada, pois os indivíduos são afetados pela constelação de complexos do inconsciente pessoal e permanecem inconscientes do fato. Assim, pode-se afirmar que o indivíduo sofre de uma possessão, e, quando muitos são afetados por uma constelação de complexos, ocorre uma possessão coletiva.

Toda constelação de complexos porta a carga energética de seu núcleo arquetípico. Por isso, mesmo em situações diferentes, examinando-se pelas características do comportamento manifesto, é possível inferir a participação de determinado arquétipo. A distinção é que o complexo está relacionado a espaço e tempo de um determinado momento sócio-histórico cultural, enquanto o arquétipo é atemporal e não espacial. O complexo manifesta um **idiótipo** do **protótipo** arquetípico.

Surge, então, uma significativa distinção entre mudança de atitude e mudança de comportamento. A mudança de comportamento pela manipulação é mais facilmente descoberta pela consciência por ocorrer nesse nível; em contrapartida, a mudança de atitude, por ser inconsciente, não é desmascarada de modo fácil. O indivíduo possuído por um complexo tem plena certeza de que se orienta a partir de suas próprias convicções pessoais. Não se trata, pois, de uma simples enganação, mas de se obter um efeito psíquico poderoso, que leva o indivíduo a se comprometer com a nova atitude assumida.

Daqui em diante, serão aproximadas as características da informação como símbolo e alguns de seus possíveis efeitos psicológicos (contágio psíquico, epidemia psíquica e a massificação). Em seguida, esses efeitos são ilustrados em um contexto de ideologia. Saliente-se que, diferentemente da linguagem digital dos computadores, a linguagem dos organismos é analógica; e, em especial, nos humanos, essa linguagem é simbólica. Portanto, fez-se necessário buscar uma maneira apropriada para a compreensão do funcionamento dos complexos do inconsciente pessoal e dos instintos e arquétipos no contexto da guerra de informação.

Jung encontrou essa linguagem nos mitos e contos de fadas e fez uso do método sintético-construtivo para decodificar seus possíveis significados. Em linhas gerais, os mitos garantem acesso à “linguagem de programação” dos instintos e arquétipos, e os contos de fadas, por sua vez, à “linguagem de programação” dos complexos do inconsciente pessoal, que ativam os instintos e arquétipos do inconsciente coletivo. Com base na comparação entre o conteúdo dos mitos e dos contos de fadas, é possível compreender as formas de atuação e manifestação de um instinto e arquétipo. Neste trabalho, lança-se mão de contos de fadas contemporâneos para ilustrar os fenômenos da manipulação e da alienação das massas pretendidas na guerra de informação.

### **4.3 Contos de fadas que ilustram a Guerra de Informação**

Os contos de fadas, por seu apelo oriundo das camadas inconscientes da psique, recebem considerável atenção das coletividades. Além disso, percebe-se que a temática é recorrente nesse gênero textual, ainda que com pequenas alterações e em diferentes culturas. Entende-se que o seu apelo ocorre exatamente por transmitir ao consciente, em linguagem simbólica, temas de relevância sociocultural ainda não adequadamente elaborados conscientemente pelos indivíduos, visto que as pessoas ainda não conseguiram “libertar” e integrar aquele conteúdo do inconsciente. Nessa perspectiva, Franz (1990) enfatiza:

Contos de fadas são a expressão mais pura e mais simples dos processos psíquicos do inconsciente coletivo. Consequentemente, o valor deles para a investigação científica do inconsciente é sobejamente superior a qualquer outro material. Eles representam os arquétipos na sua forma mais simples, plena e concisa. Nesta forma pura, as imagens arquetípicas fornecem-nos as melhores pistas para compreensão dos processos que se passam na psique coletiva. [...] (FRANZ, 1990, p. 5)

Em decorrência disso, a investigação do inconsciente se enriquece pela inclusão dos materiais dos mitos e dos contos de fadas nos estudos científicos. Os contos de fadas sempre fascinaram pelo seu caráter lúdico e por transmitirem uma mensagem do inconsciente ainda

não adequadamente elaborada pelo consciente. Eles evoluíram da antiga tradição verbal para os livros e daí para os atuais desenhos animados, filmes, seriados etc. Diferentes formatos de uma vasta produção cultural que cumprem o mesmo papel e que podem ser denominados também contos de fadas modernos. Desse modo, Franz (1990) assevera que:

O conto de fadas é, em si mesmo, a sua melhor explicação, isto é, o seu significado está contido na totalidade dos temas que ligam o fio da história. Metaforicamente falando, o inconsciente está na mesma posição de alguém que teve uma visão ou experiência original e quer compartilhá-la. Pelo fato de ser um evento que nunca foi formulado conceitualmente, ele não sabe como se expressar. Quando uma pessoa está nessa situação, faz diversas tentativas para compreender sua experiência e tenta evocar, por apelo intuitivo e analogia a materiais familiares, alguma resposta em seus ouvintes; e não se cansa nunca de expor sua visão, até sentir que o conteúdo desta faz algum sentido para eles. (FRANZ, 1990, p. 5–6)

Toda a produção cultural de uma sociedade, em determinados espaço e tempo, é uma fonte de dados a ser analisada e interpretada. Os temas se conectam e favorecem a percepção da visão do inconsciente, ou seja, daquilo que o inconsciente tenta comunicar em sua linguagem simbólica. A esse respeito, Franz (1990) sustenta que:

O conto de fadas é um sistema relativamente fechado, composto por um significado psicológico essencial, expresso numa série de figuras e eventos simbólicos, sendo desvendável através destes. [...] todos os contos de fadas tentam descrever apenas um fato psíquico, mas este fato é tão complexo, difícil e distante de se representar em seus diferentes aspectos, que centenas de contos e milhares de versões (como variações musicais), são necessários até que esse fato desconhecido penetre na consciência, sem que isso consiga exaurir o tema. [...] Diferentes contos de fadas fornecem quadros de diferentes fases dessa experiência. Algumas vezes eles se atêm mais aos primeiros estágios que lidam com a experiência da sombra, apresentando somente um pequeno vislumbre do que vem depois. (FRANZ, 1990, p. 6)

Busca-se, nos contos de fadas do século XX e XXI, identificar fatores psíquicos da guerra de informação que, partindo da visão do inconsciente, denunciam a consciência coletiva. O tema da massificação tem sido recorrente e ganhado diversas abordagens que apontam para aspectos diferentes, mas complementares, do fenômeno. A guerra de informação relaciona-se com a psicologia das massas e com processos de massificação. Por isso, com alguns contos de

fadas, pretende-se iluminar o fenômeno, tirando-o, mesmo que parcialmente, das sombras, lançando-se luz sobre aspectos até então escondidos.

Em primeiro lugar, aborda-se o conto de fadas *Carta de um diabo ao seu aprendiz* (2017), de Clive Staples Lewis (1898-1963), que aproxima da compreensão de dois aspectos relevantes do fenômeno da guerra de informação. O conto explora a cosmovisão da *Zeitgeist* contemporânea, que fornece aquela condição de fragilidade psíquica sustentada por Jung (2011b) que propicia o contágio psíquico.

Partindo dessa condição da consciência coletiva contemporânea, constata-se os conteúdos das mensagens com potencial para se tornarem uma ideia contagiosa e propensas a ativar complexos e arquétipos relacionados ao processo de massificação das massas. Essas ideias atuam como se fossem vírus e afetam uma comunidade com baixa imunidade, que, no caso da psique, é composta por pessoas adeptas de confissões e/ou ideologias, conforme apontado por Jung (2011b).

Em seguida, é ilustrado o processo de massificação pelos contos de fadas com a temática do apocalipse Zumbi, uma expressão da epidemia psíquica que produz massificação. Além disso, destaca-se o antagonismo entre os massificados e os que lutam pela sua individualidade.

Por fim, ilustra-se o processo de massificação no contexto de uma ideologia, um **idiótipo** que aponta para o **protótipo**, através conto de fadas *A revolução dos bichos* (2007), de George Orwell [Eric Arthur Blair (1903-1950)], que enfatiza o processo coletivo em diversas etapas.

Os contos de fadas em alusão são obras que ajudam a exemplificar os processos inconscientes subjacentes à consciência na manipulação e alienação das massas. Entretanto, não são os únicos exemplos disponíveis, mas são suficientes para atender aos objetivos deste estudo, evitando-se prolixidade na abordagem da temática investigada.



### 4.3.1 Carta de um diabo a seu aprendiz e ideias contagiosas

Nossa raça pode cair em dois grandes erros igualmente graves, mas diametralmente opostos, quanto aos demônios. O primeiro é não acreditar na existência deles. O outro é acreditar que eles existem e sentir um interesse excessivo e doentio por eles. Os demônios ficam igualmente satisfeitos com ambos os erros e saúdam um materialista ou um [...] [confitente] com o mesmo prazer. (LEWIS, 2017, p. 15).

Assim começa C. S Lewis a apresentar a sua obra no prefácio. E, em sentido psicológico, consoante a teoria junguiana, parece que o autor se refere aos dois tipos de atitudes psíquicas religiosas indicadas por Jung, que deixam o indivíduo suscetível à possessão e/ou possessão coletiva: a atitude psíquica dos que assumem uma crença mundana (ideologia político-social), representada pelo materialista; e a atitude psíquica dos que adotam uma confissão (confitente), representada pelos que frequentam uma instituição religiosa por mera convenção social ou por outros interesses que não o religioso. Em ambos os casos, os indivíduos cometem o erro que agrada ao diabo (complexo inconsciente autônomo), cuja “finalidade” é possuí-los e levar suas almas para o inferno. Assim, esse conto de fadas descreve situações típicas da contemporaneidade que afastam o indivíduo do seu processo de individuação e da atitude psíquica que o colocaria em diálogo com a *Imago Dei* (o *Self*). Serão destacados alguns trechos que exemplificam as dificuldades do homem contemporâneo que o afastam de sua **Individuação** bem como características das ideias contagiosas, que provocam o contágio psíquico e, possivelmente, a epidemia psíquica. Começando pela Carta I, Lewis remete às dificuldades enfrentadas pelo pensamento contemporâneo:

Meu querido Vermelindo [diabo aprendiz],

Eu noto que você diz que está direcionando a leitura do seu paciente e se encarregando de fazer com que ele tenha encontros regulares com o tal amigo materialista. Mas será que você não está sendo um pouco *ingênuo*? Até parece que está achando que a *argumentação* seja o melhor modo de mantê-lo fora das garras do Inimigo. Até poderia ter sido esse o caso, há alguns séculos. Naquela época, as pessoas ainda sabiam muito bem quando algo tinha sido provado logicamente e quando não; e quando tinha sido provado, elas criam nisso de verdade. Elas faziam associação entre o pensamento e a ação e estavam dispostas a mudar o seu estilo de vida em decorrência de ideias racionalmente encadeadas. Mas, graças à imprensa diária e outras armas desse tipo, conseguimos alterar amplamente essa situação. Seu homem está acostumado, desde pequeno, a manter uma dúzia de filosofias incompatíveis dançando em sua cabeça ao mesmo tempo. Ele

não classifica as doutrinas essencialmente em ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’, mas como ‘acadêmicas’ ou ‘práticas’; ‘ultrapassadas’ ou ‘contemporâneas’; ‘convencionais’ ou ‘opressoras’. É o jargão, e não o argumento, o seu maior aliado para mantê-lo longe da Igreja. Não perca tempo tentando fazê-lo achar que o materialismo é *verdadeiro*! Faça-o considerar poderoso, ou despojado, ou corajoso – eis a filosofia do futuro. É com esse tipo de coisa que ele se preocupa.

O problema da argumentação é que ela transporta toda a batalha para o território do Inimigo. Ele também pode argumentar; por outro lado, graças a propaganda realmente práticas – do tipo que estou sugerindo –, temos demonstrado, por séculos a fio, como o Inimigo é inferior ao Nosso Pai nas Profundezas. Pelo próprio ato de argumentar, desperta-se a razão do nosso paciente; uma vez desperta, quem poderá prever o resultado? Mesmo se uma específica cadeia de pensamentos pudesse ser distorcida a nosso favor, você descobrirá que acabou reforçando em seu paciente o hábito fatal de tocar em questões universais e ignorar o fluxo das percepções sensoriais imediatas. Sua tarefa é a de fixar a atenção dele nesse fluxo. Ensine-o a chamá-lo de ‘vida real’ e não o deixe perguntar-se o que ele quer dizer com ‘real’.

Lembre-se de que ele não é, como você, um espírito puro. Nunca tendo sido humano (ah, que vantagem abominável a do Inimigo!) você não se dá conta do quanto eles são escravos das pressões do cotidiano. Já tive um paciente, um ateu convicto, que costumava ler no Museu Britânico. Certo dia, enquanto lia, vi uma cadeia de pensamentos na sua mente começando a tomar o caminho errado. É claro que o Inimigo estava ao lado dele nessa hora. Num piscar de olhos, vi meu trabalho de vinte anos começar a ruir. Se eu tivesse perdido a cabeça e começado a tentar me defender com base na argumentação, talvez tivesse sido derrotado. Mas não fui tão tolo assim. Imediatamente, ataquei a parte do homem que tinha mais sob controle e lhe sugeri que já estava na hora do almoço. Posso supor que o Inimigo tenha feito uma contraproposta (você sabia que não é possível entre ouvir *exatamente* o que o Inimigo diz a eles?) de que o assunto era mais importante que o almoço. Pelo menos, penso que essa tenha sido sua linha de argumentação, pois quando eu disse: ‘Verdade. Realmente, trata-se de um problema importante *demais* para hora do almoço’, o rosto do paciente se iluminou consideravelmente, e, no momento em que eu acrescentei: “Seria muito melhor voltar a esse assunto depois do almoço e abordá-lo com uma mente renovada”, ele já estava a meio caminho da porta. Quando alcançou a rua, a batalha havia sido vencida. Eu lhe mostrei um jornalista gritando as manchetes do dia, e que o ônibus de número 73 vinha passando, e antes de ele ter subido os primeiros degraus da escada para pegá-lo, eu lhe imprimi uma convicção inabalável de que, por mais estranhas que sejam as ideias que possam vir à mente de alguém rodeados de livros, uma dose saudável de ‘vida real’ (com o que ele se referia ao ônibus e ao jornalista) foi o suficiente para lhe mostrar que todo ‘esse tipo de coisa’ simplesmente não podia ser verdade. Ele sabia que tinha escapado por pouco e em anos posteriores gostava de falar sobre ‘aquela percepção inexprimível da realidade que é nossa última salvaguarda contra as aberrações da mera lógica’. Hoje, ele está seguro na casa do Nosso Pai [, no Inferno].

Entende aonde quero chegar? Graças aos processos que colocamos em ação dentro deles há séculos, eles acham de todo impossível acreditar no desconhecido quando o que é familiar está bem diante dos seus olhos. Persista incutindo nele a *banalidade* das coisas. Acima de tudo, não tente usar a ciência (quero dizer, as ciências verdadeiras) como defesa contra o cristianismo. Elas vão positivamente encorajá-lo a pensar sobre as realidades que ele não pode tocar nem ver. Tem havido perdas tristes entre os físicos

modernos. Se ele insistir em meter-se com a ciência, mantenha-o no campo da economia e da sociologia; não o deixe desviar da inestimável ‘vida real’. Mas o ideal mesmo seria não deixá-lo ler qualquer obra científica; antes, procure dar-lhe uma sensação geral de que ele sabe tudo e que aquilo que consegue físgar de conversas e leituras casuais é ‘resultado de pesquisas mais recentes’. Lembre-se de que você existe para confundi-lo. Da forma como vocês jovens demônios falam, qualquer um pode até achar que a nossa tarefa é *ensinar!*

Com Carinho,

Seu tio, Maldonado [diabo instrutor] (LEWIS, 2017, p. 17–20).

Muitas situações típicas da contemporaneidade são abordadas nessa pequena carta, o que indica a importância de sua reprodução integral. Logo no início, é tratada a questão do materialismo, termo que agrupa um conjunto de doutrinas materialistas, em sua maioria de conteúdo político-social, que é o objeto de crença de uma significativa parcela da população, em especial daqueles que se consideram ateus ou agnósticos, característica do *Zeitgeist* contemporâneo. Os ateus e agnósticos subsistem sem Deus (sagrado e transcendente), mas nunca sem fé, pois a direcionam para um deus compensador. Segundo Jung (2011j):

É preciso acrescentar, por isso, o fato notório de que o arquétipo [da *Imago Dei*] também se manifesta espontaneamente fora da tradição. Deus como alma coletiva, como arquétipo do espírito, inclusive na forma de ‘trapaceiro’, como divindade pagã, é encontrado também na alquimia antiga e medieval que certamente nada tem a ver com a tradição local do monte Carmelo. O Deus *absconditus* da alquimia tem a mesma função compensadora da figura de Elias. Finalmente – um fato desconhecido - chegamos a entender a psicologia da alquimia graças ao fato de observarmos compensações semelhantes em indivíduos patológicos e normais da época moderna. Denominando-se ‘ateus’ ou ‘agnósticos’, as pessoas insatisfeitas com a tradição cristã não são meramente negativas. Em muitos casos é fácil observar o fenômeno do ‘Deus compensador’, conforme demonstrei em meus trabalhos mais recentes. (JUNG, 2011j, p. 274, OC 18/2. § 1.531, grifo do autor).

O deus compensador, apontado por Jung, é uma doutrina materialista assimilada com fé pelos agnósticos ou ateus, pois, como enfatizado por Jung, nenhuma pessoa consegue suprimir a atuação do arquétipo, e a *imago Dei* é projetada em algum objeto, mesmo que não seja um objeto sagrado e transcendente. As pessoas pertencentes a esse grupo, juntamente com os confitentes, são mais facilmente afetadas pelo processo de massificação, que se dá pela

possessão coletiva, transformando a crença em uma doutrina na fé em uma ideologia, por não possuírem aquele ponto de apoio no transcendente destacado por Jung que fortalece o indivíduo e o conduz ao seu processo de *Individuação* e a uma relativa autonomia. O diabo aprendiz, de sua parte, deseja conduzir seu paciente ao materialismo.

Entretanto, seu instrutor o adverte dos perigos da argumentação; o paciente precisa ser mantido afastado dessa perigosa atividade, para conseguir manter sua crença em diversas filosofias, mesmo que incompatíveis. Esse é um retrato preciso dos tempos atuais. Acreditando saberem de tudo, as pessoas na contemporaneidade não argumentam, apenas defendem suas opiniões sobre os mais variados temas, mesmo sem terem lido uma obra científica sobre o assunto, e o ideal é que não leiam. Destarte, formam-se convicções baseadas em dados superficiais.

O homem comum está imerso em tantas informações que não consegue examiná-las com profundidade. Foca a atenção nos aspectos imediatos da realidade cotidiana e nos problemas destacados pelos noticiários, que são a “vida real”. Pouco espaço sobra para as reflexões sobre “as questões fundamentais” ou sobre as demais questões relevantes da vida social, que estão fora dos noticiários.

Dessa maneira, sua vida individual torna-se insignificante, e sua existência só ganha sentido quando incorporada a uma coletividade que participa da vida real. Suas convicções baseiam-se nas convicções da coletividade, que as herdaram de seus líderes. Alguns poucos ditam o que é a “verdade”, e os demais repetem e defendem essa “verdade”, muitas vezes sem entenderem as causas e implicações.

Assim vive grande parte das populações nas áreas urbanas. O seu foco está: no consumo, que, na maior parte das vezes, não é de itens para suas necessidades essenciais; nas questões do momento, constantes das editoriais de notícias, que passam a ser “os grandes problemas” da vida real; e nas suas lutas em função de alguma ideologia político-social que abraçou.

O homem comum das confissões não se encontra em situação muito diferente, apesar de, em tese, estar mais próximo de estabelecer um diálogo com a *Imago Dei*, por ser frequentador de uma instituição religiosa. Os confitentes estão igualmente envolvidos nas tribulações da vida contemporânea e, por vezes, quando não comprometidos com a ideologia religiosa, também adotam alguma doutrina político-social, mesmo que incompatível com a doutrina da sua Igreja, seja por comodidade social, seja por encontrar nela um sentido mais

relevante que o confessional. Observa-se que, muitas vezes, a doutrina é assumida como uma ideologia, passando a ter mais valor e importância que a doutrina religiosa.

Apesar de a obra ser de 1942, as questões nelas levantadas são bastante atuais. De lá para cá, cresceram o contingente populacional do planeta e o número de habitantes das áreas urbanas. Surgiram novas TIC, disseminando o seu uso e o acesso à informação. Além disso, os avanços científicos-tecnológicos não proporcionaram mais tempo para lazer e descanso, uma promessa antiga da cosmovisão materialista, e a vida está mais agitada. Parece mesmo que todos estão sempre sem tempo, estressados e perseguindo algo que nunca alcançam. E, por fim, cresce o número de doutrinas político-sociais que se disseminam como um vírus, com o potencial de se tornarem ideologias.

O indivíduo contemporâneo está confuso, “ele não classifica as doutrinas essencialmente em ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’, mas como ‘acadêmicas’ ou ‘práticas’; ‘ultrapassadas’ ou ‘contemporâneas’; [...]. É o jargão, e não o argumento” que importa (LEWIS, 2017, p. 18).

Hoje em dia, uma grande parcela das sociedades assume uma cosmovisão materialista ou uma confissão. E, nas confissões, a ênfase também recai nas questões materiais e funcionam como ideologias religiosas, de sorte que essa enorme parcela das sociedades encontra-se psiquicamente desprotegida. Algumas ideias dessas doutrinas, que não possuem apelo junto a indivíduos que adotam uma atitude religiosa voltada para o sagrado e transcendente, provocam nesses indivíduos uma enorme comoção. O conteúdo sugere situações apocalípticas, a proposta de salvação, os inimigos a serem combatidos, e, por fim, o paraíso terrestre. A disseminação dessas ideias também ocorre de forma viral, e muitos são contaminados. Aqui, identifica-se a fragilidade que produz o contágio passível de se tornar uma epidemia psíquica.

Do exposto, depreende-se que a informação utilizada para manipular e alienar possui um simbolismo religioso, ou seja, reproduz temas análogos aos religiosos. Contudo, esse conteúdo não possui um direcionamento ao sagrado e transcendente, mas para questões imediatas da vida cotidiana, para tudo que é mundano.

Por se direcionar a temas mundanos relacionados com ameaça à sobrevivência ou à busca de uma vida digna, um paraíso terrestre, esses conteúdos possuem elevada carga afetiva e se consolidam em uma ideologia. Além disso, serve-se de toda uma ritualística e dogmas. Um exemplo é o Nazismo, que se manifestou na Alemanha, mas não apenas ele, pode-se citar

também o Comunismo da Ex-URSS, ambos enfatizados por Jung. Outros “ismos” podem ser criados ou usados com o mesmo propósito.

Nesses casos, observa-se que os líderes das ideologias são exaltados como deuses. Decerto, pelo fato de esses líderes professarem uma ideologia com a proposta de salvação e que basta segui-los, cegamente, na luta contra as forças do mal responsáveis por alguma crise social (símbolo do apocalipse), para se obter a salvação. A ideia-força é que, quando forem vitoriosos, todos desfrutarão de harmonia e felicidade (símbolo do paraíso).

A esse tipo de ideologia o indivíduo fragilizado da contemporaneidade não consegue se opor, e, diante de uma crise social, a situação se agrava, e as ideias ganham a força de um vírus, produzindo contágios e possíveis epidemias. Atordoados pela crise social e sem saberem o que fazer, os indivíduos se agarram facilmente a propostas de salvação e a seu “salvador”.

Assim sendo, ideologias como essas se espalham rapidamente, com a carga viral de infectar cada vez mais pessoas. As ideias contagiosas provocam um aumento na massa de alienados, pelas promessas de salvação e felicidade, e, quanto maior a comoção provocada por uma crise social, maior é a força de contágio dessas ideias. Desse modo, ocorrem a epidemia psíquica e o processo de massificação de grupos dentro de uma sociedade, como se verifica nos contos de fadas do apocalipse Zumbi, que serão abordados na próxima subseção.

#### **4.3.2 Contos de fadas do *apocalipse Zumbi* e a massificação**

O filme *Zumbi Branco*, dirigido por Victor Halperin, de 1932, é considerado o primeiro sobre esse tema. Nele, o maléfico Legendre transforma pessoas saudáveis em trabalhadores zumbis, com o uso de uma poção misteriosa. Em 1968, o diretor americano George Romero criou um novo conceito para zumbis, apresentando-os como mortos-vivos, os quais passaram a ser cadáveres putrefatos que se alimentam de cérebros humanos em *A noite dos mortos-vivos*<sup>22</sup>.

A poção mágica e misteriosa que criava os zumbis, elemento originário da cultura haitiana e à qual se atribui a inspiração dos filmes originais de zumbi, foi substituída por um

---

<sup>22</sup> <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/qual-foi-o-primeiro-filme-sobre-zumbi/>

causa tecnológica, que, no caso do filme *A noite dos mortos-vivos*, é a radiação oriunda da queda de um satélite. A partir de então, vários filmes de terror com essa temática, chamados apocalipse zumbi, foram gravados, o que possibilitou a expressão de um processo arquetípico de grande relevância na atualidade, pela sua capacidade de produzir massificação.

As obras cinematográficas com o motivo arquetípico do apocalipse zumbi podem ser consideradas contos de fadas contemporâneos que buscam exprimir características da época cotidiana. Hoje, estima-se que a população mundial seja superior a 7 bilhões de indivíduos, os quais se amontoam, em sua maioria, nas áreas urbanas, sem “direito” às suas individualidades. Os grandes centros urbanos contêm um enorme contingente de pessoas desenraizadas, que, nesses espaços, só recebem reconhecimento enquanto integrantes de uma coletividade. O conto de fadas que retrata zumbis, sem suas individualidades, fadados a pertencerem a uma massa amorfa que vaga irracionalmente, é uma expressão do drama psíquico contemporâneo.

O mote apocalipse zumbi retrata a tentativa do inconsciente coletivo de explicitar características da atual psicologia das massas. As pessoas deixam de ser indivíduos autônomos e se transformam em parte de uma massa amorfa, que busca uma meta absolutamente irracional, simbolizada, nos filmes, pela busca incessante por alimentar-se de cérebro ou carne humana. As vítimas dos zumbis se tornam novos zumbis, perdem também a sua individualidade e autonomia e vão aumentando o contingente, uma verdadeira epidemia. A luta do herói (mítico) é por manter sua individualidade e não por manter-se vivo, pois os zumbis ficam em um estado de vida eterna, porém inconscientes e animalizados.

Diversamente do filme original (*Zumbi Branco*), no qual o possuidor era facilmente discernível, nos filmes atuais, o possuidor desaparece de cena, e, em seu lugar, entra uma causa tecnológica – no princípio, um produto químico; e, mais recentemente, vírus modificados pelo homem. Em comum têm que são elementos criados pelo homem para uma finalidade, geralmente escusa, e sobre a qual o criador perde o controle, um aspecto que aponta para o arquétipo de Wotan.

Diversas produções recentes sobre zumbis indicam como causa do apocalipse um vírus modificado pelo homem, para fins gananciosos e de poder, e que é altamente contagioso, como nos filmes *Resident Evil*<sup>23</sup> (2002-2021), *Extermínio* (2002), e *Guerra Mundial Z* (2013), entre

---

<sup>23</sup> Resident Evil é uma franquia que pertence à empresa de videogames Capcom. Criada por Shinji Mikami como uma série de jogos temáticos sobre ‘sobrevivência, terror e mistério’, iniciou em 1996 com o jogo Resident Evil para PlayStation. A franquia ampliou-se e hoje já possui histórias em quadrinhos, livros, filmes etc.

outros, e nas séries de TV *The Walking Dead* (2003), *iZombie* (2015) e *Ash Vs Evil Dead* (2015), dentre outras. Uma rápida pesquisa em um buscador da *Internet* pelo tema “apocalipse zumbi” mostra a grande variedade de produções atuais sobre essa temática. Pode-se atribuir tal fato a uma projeção da sombra coletiva contemporânea. O vírus é um símbolo que representa as ideias contagiosas, as quais são modificações de protótipos arquetípicos. Por isso, são poderosas e altamente contagiosas, a ponto de desencadear uma série de reações complexas, coletivas, instintivas e incontroláveis, uma epidemia que transforma as pessoas em zumbis.

Nos filmes, as pessoas contaminadas pelos vírus em pouco tempo começam a apresentar uma série de sintomas até que morrem e revivem transformadas em zumbis. Essa parece ser uma analogia ao que ocorre com a pessoa contaminada pelas ideias contagiosas contemporâneas, que começa um processo de transformação, perceptível às pessoas que a conhecem há um bom tempo (amigos e familiares). Elas percebem os sintomas da mudança até que a pessoa contaminada pela ideia contagiosa se torna uma estranha, uma outra pessoa; ela morre e ressurgue um zumbi. Depois da transformação, o novo zumbi se junta a uma massa de zumbis e passa a buscar sua meta de aumentar o contingente de zumbis, eliminando-se as individualidades. O impacto de tal transformação nas relações sociais tem sido devastador, como o desfazimento de amizades e casamentos, graves brigas familiares, graves conflitos sociais etc.

Além das produções cinematográficas, encontram-se muitas outras, desde gibis até jogos eletrônicos. É um sucesso em todo o globo, o que é indicativo de ter o tema da massificação um alcance mundial. O homem comum retratado por Lewis, propenso às ideias contagiosas, é encontrado em toda parte ao redor do mundo. Indivíduos assim, quando massificados, assemelham-se aos zumbis do cinema. Contudo, enquanto os zumbis perseguem a meta de comer cérebros ou carne humana, o indivíduo contemporâneo se direciona para alguma meta materialista indicada por uma ideologia, tão vazia de sentido como a meta dos zumbis. As massas, como os zumbis, querem crescer anulando as intoleráveis individualidades, pois essas representam uma visão insuportável da própria individualidade perdida.

Os indivíduos hodiernos somente são reconhecidos quando incorporados a uma coletividade. É raro um indivíduo conseguir expressar sua autonomia de forma livre. Sem dúvida, viver em sociedade é se conformar aos seus limites (morais e legais); entretanto, esses limites têm se ampliado, diversificado e, por vezes, invertido por prescrições de doutrinas



político-sociais ou religiosas e se agravado por imposições ideológicas. Uma situação caótica que ativa a compensação dos arquétipos da ordem.

Um exemplo simples e bastante comum que serve para demonstrar essa questão são as diversas “violações” das regras de vestimentas e aparência pessoal. Elas dão ao indivíduo uma relativa sensação de ser diferente e livre – pelo rompimento da norma até então estabelecida –, sem, contudo, libertá-lo das correntes prioritárias dos condicionamentos político-sociais – por exemplo, a dependência das condições econômicas e a necessidade de adequados serviços de educação e saúde etc. Logo, esse diferente e livre passa a ser o comum, e os demais passam a sofrer um tipo de “admoestação” para se enquadrarem nos novos padrões, por serem antiquados. Só que essa é uma questão secundária, que altera pouquíssimo as condições econômicas, educacionais e de saúde da sociedade. Outras questões secundárias, em termos sociais, também são alvo dessa falsa prioridade, o que serve apenas para causar alvoroço e deixar as pessoas perturbadas, sem implicar qualquer influência favorável nas questões prioritárias; trata-se de “cortinas de fumaça”. Diante dessa confusão, preocupa, no mundo, o crescimento das doenças mentais, denominadas por Jung possessões, inclusive o crescimento das possessões coletivas. A sociedade hodierna está atordoada, pois a unilateralidade do racionalismo tem cobrado um alto preço do homem comum.

A situação de fragilidade exposta por Jung e demonstrada com Lewis tem produzido massas dentro das sociedades. Cada uma dessas massas tem aderido aos mais variados tipos de ideologia; algumas solidárias entre si; outras, oponentes. Contudo, todas possuem uma origem arquetípica comum e a condição de crescerem, principalmente nos momentos de grave comoção provocada por crises sociais, que geram as epidemias psíquicas.

As ideologias que se opõem, nas situações de crise social, também têm potencial para se combaterem com agressividade. A massificação crônica provoca o fanatismo, que, em curto espaço de tempo, pode se converter em extremismo. Daí decorre seu enorme perigo potencial, pois os conflitos sociais vão se agravando exponencialmente até que se transformem em um conflito armado.

A massificação, resultado de uma epidemia psíquica, possui, pois, ligação com as ideologias, em virtude de serem elas que produzem os direcionamentos dos grupos massificados às suas metas, gerando aliados e adversários. Com efeito, esses direcionamentos apresentam um padrão que se pretende ilustrar com a obra de George Orwell mencionada.

### 4.3.3 *A revolução dos bichos: um processo ideológico na massificação*

*A revolução dos bichos* é uma daquelas obras que se tornaram um clássico pela sua capacidade de apreender mecanismos psíquicos profundos da psique humana. O autor, apesar de se professar socialista, tinha como propósito fazer uma sátira contundente ao regime comunista da extinta União Soviética, pelas suas evidentes distorções. Porém, a importância da obra transcendeu esse marco histórico, pois nela se descrevem situações possíveis na implantação de qualquer regime totalitário, que ilustram perfeitamente o processo de alienação e manipulação das massas.

A fábula começa retratando os animais da Granja do Solar, cada qual com uma característica peculiar, reunindo-se para ouvir o velho Major, um porco premiado e que goza de alto conceito na granja. Ele pretende comunicar um sonho que tivera aos animais, mas começa transmitindo a sua cosmovisão. Primeiro, ele traça um quadro geral da vida dos animais como miserável, trabalhosa e curta e afirma que eles recebem o mínimo de alimento para sua sobrevivência e são explorados no limite de suas forças até morrerem ou serem abatidos. Um motivo apocalíptico que indica a necessidade de mudança. Assim nenhum animal é, efetivamente, feliz ou livre. Depois, destaca que essa não é a ordem natural das coisas e que a Inglaterra (localidade da Granja) possui as condições para lhes oferecer uma vida confortável e digna. Por fim, afirma que a causa dos problemas dos animais é a opressão do homem, que lhes rouba todo o produto de seu esforço. E, ante a situação, devem lutar contra os homens, que representam o capitalismo, para se libertarem de seu jugo (o motivo do herói) e alcançarem uma vida livre e feliz (o motivo do paraíso). Dessa forma, traçam-se os contornos de uma “doutrina político-social” que pode se tornar uma “ideologia”.

No início da obra, já se encontram três elementos centrais necessários a uma doutrina que vise à mobilização dos indivíduos e com potencial de se tornar uma ideologia: um problema (injustiça), que, via de regra, refere-se às péssimas condições de vida; a possibilidade de uma vida melhor no futuro (felicidade); e a causa do problema (inimigo), que deve ser combatido (luta ou resistência). Todos esses elementos são passíveis de serem encontrados em qualquer sociedade de qualquer tempo e ativam os arquétipos envolvidos na massificação. As doutrinas estão em contínua renovação em face dos elementos sociais, históricos e culturais de cada tempo/espço, mantendo-se o motivo (injustiça-inimigo-luta-felicidade) como pano de fundo.

O interessante é que os motivos são, originariamente, “religiosos”. Nas religiões, porém, o paraíso (felicidade) se acha no transcendente do pós-morte; o inimigo são as más inclinações de cada indivíduo; e a luta do herói é para superar as más tendências e seguir uma vida ética que proporcione o acesso ao paraíso. No sentido religioso, a vida não é injusta, apenas possui as condições necessárias (desafios) para o aperfeiçoamento do indivíduo em seu processo de *religare*, sua religação com Deus. No sentido psíquico é o *religere* entre o eu e o *Self*.

No conteúdo de todas as ideologias que alcançaram grande adesão de uma coletividade, encontram-se esses elementos arquetípicos. É uma situação típica e tem um caráter simbólico (elementos conscientes e inconscientes). Tais elementos, nas ideologias mundanas, se transformam na promessa de um paraíso terrestre a ser conquistado com heroísmo, pela resistência ou luta contra as forças do mal e opressoras, projetadas em um “outro”, o inimigo materializado em uma pessoa ou em um grupo. Fixa-se na projeção com a conseqüente *hybris* do ego.

Apenas com a destruição do inimigo, é possível escapar da péssima condição de vida e alcançar a felicidade. Às vezes, esse motivo aparece em sentido contrário: a luta a serviço da manutenção da condição vigente, a fim de se evitar miséria futura. Assim, em todos os tempos se repete a oposição, o par de opostos, a “manutenção” *versus* a “renovação”, em diferentes doutrinas e ideologias.

Entretanto, em qualquer caso, a felicidade depende da luta contra um inimigo, e sua meta é algum tipo de paraíso terrestre. Ressalte-se que essa meta nunca foi conquistada nem será, pois a dualidade e a impermanência são inerentes à própria vida na Terra, que está em constante evolução. Contudo, isso nunca impediu o ser humano de envidar todos os esforços para defender e manter uma ideologia; às vezes, dedicando-se a ela por toda a vida. Talvez essa seja a ausência de lógica destacada por C. S. Lewis em seu conto de fadas.

O velho Major conclama seus companheiros a se dedicarem, dia e noite, a aniquilar o gênero humano através da revolução e se apropriarem do produto de seu trabalho, meta que se torna o sentido da vida dos animais que aderem à ideologia subjacente, ou seja, os massificados. O velho Major os conclama, ainda, a transmitirem sua mensagem para as gerações futuras e a lutarem até que consigam a vitória. O seu apelo se assemelha ao “Ide, pregai e fazei discípulos”, uma prescrição do cristianismo que também se encontra em outras religiões.

O Major ainda alerta seus camaradas para fecharem os ouvidos a qualquer argumento contrário à sua doutrina, ressaltando-se que homens e animais nunca terão interesses em comum. Assim, destaca-se outra característica das ideologias político-sociais: são dogmáticas. Não existe a possibilidade de diálogo com outras doutrinas; cada qual possui a verdade acerca da natureza da vida sobre a Terra e sobre a natureza humana e o que deve ser feito para se alcançar o paraíso terrestre. Daí nascem todas as intolerâncias, inclusive as religiosas. E há as regras estipuladas pela ideologia a serem observadas por todos e que se transformam em “mandamentos”. No conto de fadas em questão, o velho Major admoesta:

[...] lembrai-vos sempre do vosso dever de inimizade para como o Homem e todos os seus desígnios. O que quer que ande sobre duas pernas é inimigo, o que quer que ande sobre quatro pernas, ou tenha asas, é amigo. Lembrai-vos também de que na luta contra o Homem não devemos ser como ele. Animal nenhum deve morar em casas, nem dormir em camas, nem usar roupas, nem beber álcool, nem fumar, nem tocar em dinheiro, nem comerciar. Todos os hábitos do Homem são maus. E principalmente, jamais um animal deverá tyranizar outros animais. Forte ou fraco, esperto ou simplório, somos todos irmãos. Todos os animais são iguais. (ORWELL, 2007, p. 15)

Então, o velho Major conclui narrando o seu sonho, no qual ele antevê como será o mundo quando os homens desaparecerem: enfim, será estabelecida a justiça entre os animais, ficando implícito que todos os animais serão “felizes para sempre”. Então, ensina uma canção para inspirar os animais à revolução. A reunião termina quando o Sr. Jones, proprietário da Granja do Solar, acorda com o barulho dos animais e dispara um tiro a esmo na parede do celeiro. Alguns dias depois dessa reunião, o velho Major morre e é enterrado no fundo do pomar.

Contudo, sua doutrina “ganha vida” e, como um vírus, passa a se disseminar (pelo contágio e pela epidemia psíquica) e a sofrer mutações, até se transformar em uma ideologia. Toda ideologia político-social, como a apresentada no conto, sofre mudanças para se amoldar à dualidade da vida e ao entendimento e interesses dos seus intérpretes, podendo acabar se deformando.

Os três elementos simbólicos apresentados podem ser adaptados a qualquer realidade social, pois, para se definir o que é uma condição de vida miserável ou péssima, é preciso comparar tal condição com aquela tida como melhor ou ideal, em uma coletividade. Todos esses

critérios são como fumaça que se amolda ao ambiente em que se encontra, mas que nunca apresenta uma forma definitiva. O mesmo acontece com o conceito do que seria uma “vida melhor no futuro”, o qual se baseia em promessas daquilo que é percebido como potencialmente bom. Porém, trata-se sempre de uma visão parcial, que não integra o todo, pois o lado potencialmente ruim da promessa – a sua sombra, no sentido junguiano – existe, necessariamente, e permanece oculto até que a situação prometida se concretize.

Na vida prática, ao alcançarem o controle ou hegemonia em uma coletividade, os representantes de uma ideologia sempre tentam impor sua visão de paraíso terrestre, em um círculo vicioso. As sombras não percebidas pela unilateralidade das doutrinas mundanas serão percebidas por outros que se sentirem injustiçados. A injustiça resulta na adoção, ou no fortalecimento, de uma outra doutrina oposta à vigente e leva ao processo simbólico (injustiça-inimigo-luta-felicidade) que Jung denominou enantiodromia. Nesse processo, “todo o extremo psicológico contém secretamente o seu oposto ou está de alguma forma em estreita relação com ele” (JUNG, 2011i, p. 441, OC 5, § 581). Pela função regulatória dos contrários, Jung esclarece que, psicologicamente, um dia tudo se reverte em seu contrário (JUNG, 2012a), as posições se invertem, e a doutrina opositora ganha a força de uma ideologia, com a possibilidade de assumir o poder.

Outros elementos se juntam aos já citados e completam essa breve demonstração dos mecanismos psíquicos envolvidos na manipulação das massas. O idealizador de uma doutrina precisa apresentar um problema, o(s) inimigo(s), o paraíso e seus mandamentos. Mas, para a doutrina crescer, ela precisa: dos intérpretes, que a simplifiquem e criem os *slogans*; do líder, que a encarne e se torne a representação viva da doutrina convertida em ideologia; e dos adeptos, os quais são heróis da luta contra o “demônio”, mas que são também os massificados.

Por último, há os hereges, aqueles que não seguem estritamente as orientações do líder e dos intérpretes da ideologia, pois estes nunca devem ser contestados, mesmo quando alteram a doutrina original. Os adeptos devem seguir as orientações na sua totalidade, isto é, nunca podem contestá-las, nem mesmo parcialmente, sob o risco de se tornarem hereges, considerados traidores e mais maléficos que os inimigos, aos quais são sempre destinados os piores castigos. Além de serem intolerantes com os que não aderem à ideologia, os adeptos não entendem aqueles que não querem ser salvos por eles.

Chega-se, assim, ao ponto crucial: por suas características arquetípicas, as doutrinas são assumidas como um artigo de fé pela maioria dos seus seguidores, tornando-se ideologias. O

homem massificado não consegue perceber as contradições existentes entre as ações dos intérpretes e do líder e as previsões da doutrina agora transformada em uma ideologia. Muitos elementos podem ser adicionados à ideologia, ou nela alterados, com as mais diversas finalidades. É assim que, de um modo geral, atua o operador da guerra de informação, enxertando elementos estranhos às ideologias dominantes, a fim de obter determinada atitude de uma massa da coletividade. Muitas vezes, essas alterações não são percebidas nem pelos intérpretes nem pelo líder. E, como a ideologia deve ser aceita como um todo, esse elemento estranho (inserido ou alterado) nunca chega a ser contestado.

Neste ponto, volta-se ao conto de fadas, para mostrar como essa situação é apresentada. Inicialmente, reitera-se que a ignição da massificação e da luta é sempre uma crise social com elevada carga afetiva. Na Granja do Solar, a crise ocorre quando o Sr. Jones deixa de alimentar os animais. Os intérpretes da doutrina do velho Major são os porcos Napoleão, Bola-de-Neve e Garganta, e o líder ainda não está definido. Eles sistematizam o pensamento do velho Major e lhe dão o nome de Animalismo. Estabelece-se, então, uma ideologia.

Os outros animais pouco compreendem do Animalismo, estão satisfeitos com a vida que levam e têm muitas dúvidas e questionamentos sobre a necessidade de uma rebelião. Alguns poucos, que concordam com a ideologia por mera conveniência, pois também não a compreendem, repetem aos demais o que lhe é passado, buscam “novos zumbis”. Mas há a concorrência do corvo Moises, que fica a pregar a existência da Montanha de Açúcar-Cande, um paraíso aonde os animais vão após a morte, uma ideologia religiosa.

Certo dia, os animais, de tanta fome, invadem o celeiro para se alimentarem. O Sr. Jones e os peões, acostumados a sorrir e a maltratar os animais, tentam expulsá-los com chicotadas, só que, dessa vez, mesmo sem organização, os animais, inspirados pelas ideias do Animalismo, reagem. Dá-se início a uma improvisada rebelião, que culmina com a expulsão de todos os humanos da Granja do Solar e a destruição de todos os utensílios que os humanos costumam usar para oprimi-los. Os animais, enfim, alcançam a sonhada liberdade, comem à vontade e vão dormir, eufóricos com a possibilidade de viverem “felizes para sempre”.

Contudo, no dia seguinte, eles precisam começar a se organizar para gerirem a Granja e se deparam com as questões práticas da vida. Os porcos Bola-de-Neve e Napoleão tomam a frente da organização das atividades, revelam que nos últimos meses têm aprendido a ler e escrever e substituem o nome Granja do Solar, na porteira da entrada principal, pelo nome

Granja dos Bichos. Na sequência, escrevem os mandamentos do Animalismo em uma parede da Granja. A rebelião se torna uma revolução.

Bola-de-Neve leva os animais para trabalharem no campo, enquanto Napoleão fica na Granja. Os porcos não trabalham, efetivamente; apenas dirigem e supervisionam o trabalho dos demais, tornando-se a nova classe dirigente. Todos os animais trabalham bastante, ou quase todos; alguns comumente se esquivam. Eles acreditam que a vida se tornará melhor sem o Sr. Jones à frente da Granja. Aprendem a ler e a escrever, e quase todos são alfabetizados; uns mais; outros, a maioria, menos. Para resolver esse problema, Bola-de-Neve resume os mandamentos no lema “quatro pernas bom, duas pernas ruim”. A maioria continua sem entender o Animalismo; apenas seguem, cegamente, as orientações dos líderes.

Bola-de-Neve e Napoleão, normalmente, divergem em todos os assuntos, em especial nas reuniões de domingo. Bola-de-Neve cria várias iniciativas para a educação dos adultos, enquanto Napoleão não se mostra interessado nessas propostas e decide se responsabilizar pela educação dos filhotes. Contudo, encarrega-se apenas da educação dos robustos cachorrinhos, que são ensinados em separado.

Os alimentos passam a ser divididos de forma desigual, ficando os porcos com o leite e boa parte das maçãs. Garganta fica encarregado de falar com os insatisfeitos e explica que os porcos, como trabalhadores intelectuais, precisam de melhores provisões, e que fazem o melhor para prover o bem-estar de todos os animais. Ao encerrar sua explicação, usa o argumento, repetido à exaustão, de que, se os porcos falharem em sua missão, o Sr. Jones volta; e os animais estão de acordo que não desejam o antigo dono de volta à Granja. Agora usa-se o motivo apocalíptico para a manutenção do *status quo*.

O sucesso da Granja dos Bichos atrai a atenção dos animais de outras granjas e começam a acontecer pequenas revoltas nas granjas da redondeza. Esse fato desperta a preocupação dos humanos, que resolvem apoiar o Sr. Jones na tentativa de retomar a Granja. A tentativa falha, e Bola-de-Neve e Sansão são reconhecidos como heróis da luta contra a invasão humana. O Animalismo vai se consolidando, e Bola-de-Neve destaca a necessidade de todos os animais estarem prontos para morrerem pela Granja dos Bichos, mas essa situação não agrada a todos, e ocorrem deserções.

Assim, pode-se considerar que se encerra a primeira fase da implementação da ideologia do Animalismo. Comumente, isso se repete fora dos contos de fadas. Na vida prática, na

alternância entre ideologias dominantes, em uma sociedade, sucede, inicialmente, uma fase de rápida consolidação e relativa prosperidade, na qual aqueles problemas denunciados são “resolvidos”, mas outros aparecem, e as disputas internas se agravam.

Quando a situação de disputa permite o diálogo, decorre uma flexibilização. Isso se dá, principalmente, nos regimes democráticos que viabilizam a alternância de partidos no governo por meio do voto, evitando-se conflitos mais graves. Em regimes autocráticos, as disputas descambam em novos conflitos e no enrijecimento do poder pelo uso da força, fato comum nos regimes totalitários. Todavia, em ambos os casos, persiste a dualidade das doutrinas, um problema cuja solução é bastante diversa. Nos regimes democráticos, a contenda é admitida, e a decisão fica na mão do povo por meio do voto, enquanto nos regimes totalitários a oposição é, literalmente, silenciada, e as mudanças somente ocorrem por uma rebelião, seguida de uma revolução.

No conto de fadas analisado, a discordância se resolve pelo silenciamento da oposição. Bola-de-Neve e Napoleão discordam quanto às propostas para a Granja. Fica acordado que os porcos se encarreguem de propor as soluções para os problemas e que os outros animais votem para decidirem qual proposta legitimar. Na maioria das vezes, Bola-de-Neve leva vantagem nas votações pela sua inventividade e discursos brilhantes. Napoleão tenta angariar apoio nos bastidores. Porém, a ideia de construir um moinho de vento leva as divergências ao extremo. A sugestão é de Bola-de-Neve, que vislumbra melhorar as condições de vida de todos os animais e diminuir o tempo de trabalho. Os animais dividem-se em dois grupos: os apoiadores de Bola-de-Neve, que aceitam o sacrifício necessário em prol da construção do moinho, o qual pode trazer diversos benefícios a longo prazo; e os apoiadores de Napoleão, que querem focar na produção de alimentos, mantendo supridos os estoques. O único que se recusa a tomar partido é o burro Benjamin, ao afirmar que a vida continuará a mesma com ou sem moinho. No dia da votação para decidir sobre a implantação do moinho de vento, Bola-de-Neve é, mais uma vez, brilhante em sua argumentação, e Napoleão, pressentindo a própria derrota, recorre ao uso da força para impor sua vontade e, com a ajuda de enormes cães, expulsa Bola-de-Neve da Granja dos Bichos e assume o controle de tudo, acabando com as votações a partir de então. Os cães são os cachorrinhos que Napoleão se encarregara de educar e que cresceram fiéis a ele; representam as forças militares. Daí em diante, a Granja dos Bichos fica sob o comando de Napoleão, e o porco Garganta se encarrega de justificar as decisões, finalizando com a ameaça da possível volta do Sr. Jones.



Nesse ponto, a fábula apresenta um fato recorrente: os responsáveis pela ascensão de uma ideologia começam a obter benefícios em detrimento dos demais, e a doutrina se deforma. O alvo da crítica no conto é a extinta União Soviética, mas outros países poderiam estar na mira, como a Itália Fascista, a Alemanha Nazista, entre outros, onde os líderes e seus correligionários acumularam vultosas fortunas e privilégios, em detrimento do resto da população.

De volta ao conto, tal fato começa a ocorrer com a chocante decisão de Napoleão de construir o moinho de vento, ao que ele, no início, se opôs. Os animais passam a precisar trabalhar muito mais, e a alimentação começa a ficar escassa. Além disso, a granja vem a sofrer com a falta de diversos itens que não produz, como adubo, ferraduras e ferramentas. Napoleão dá início ao comércio com o mundo exterior, mesmo sendo essa atividade abominada pela doutrina do porco Major. Os descontentamentos são abafados pelas explicações de Garganta, o qual começa a usar o argumento de que existe uma conspiração de Bola-de-Neve contra as decisões de Napoleão e que ele está sabotando a Granja do Bichos. Bola-de-Neve é, portanto, o responsável por todos os problemas. Os animais discordantes passam a ser considerados traidores, por serem aliados de Bola-de-Neve, e são todos mortos. Os sobreviventes ficam confusos e não entendem como chegaram àquela situação. A rebelião os tornara livres dos humanos, mas, com a revolução, eles perdem a liberdade, não podem dizer o que pensam e têm que seguir, rigorosamente, as ordens de Napoleão. A vida parece pior, apesar de eles não quererem a volta do Sr. Jones: eles passam a trabalhar mais, a se alimentar pior que antes e a ter menos liberdade.

Resumindo: o trabalho aumenta cada vez mais, e os animais recebem cada vez menos provisões; o porco Garganta se encarrega de iludir a todos com seus argumentos e dados ardilosos, para insinuar que a granja está sempre a melhorar. A doutrina do porco Major é completamente deformada, e seus mandamentos são reescritos, alinhando a ideologia do Animalismo aos interesses do porco Napoleão. A granja fica rica, sem, contudo, nenhum animal ter enriquecido, exceto o líder e seus correligionários (demais porcos e os cachorros). Os porcos tornam-se cada vez mais parecidos com os humanos em seus modos de agir. A opressão do Sr. Jones é substituída pela do porco Napoleão.

A história mostra que nem toda revolução termina assim, com o estabelecimento de um regime totalitário, mas todas parecem ter um início bem semelhante. Todas começam com a difusão de uma informação, uma doutrina com uma boa nova. Essa informação se diferencia

daquelas que comunicam um signo, pois elas possuem um caráter simbólico. Seu sucesso depende da adesão das massas e de uma crise social que favoreça uma rebelião, o que caracteriza a transformação da doutrina em ideologia. A partir daí, ela se alastra como um vírus. Essas características da psique humana são alvos da guerra de informação. Utiliza-se determinada ideologia que direciona uma coletividade para os interesses do operador. A ideologia, com as características anteriormente mencionadas, é sempre aceita como um todo, e o homem comum não consegue, em suas partes, distinguir o que é original daquilo que lhe foi enxertado. O foco recai e se mantém na sua concepção geral, ou seja, na necessidade de se lutar pelo paraíso prometido e nas orientações do líder. O caminho para se atingir essa meta pouco importa, e “os fins justificam os meios”. Aí reside a problemática dessas ideologias. Qualquer contestação é uma heresia passível de grave punição, e não é possível uma correção ou revisão de rumos, mantendo-se a perniciosa unilateralidade.

O operador da guerra de informação não possui, necessariamente, uma ideologia de preferência. A que estiver em vigor e mais mobilize as massas lhe serve; ele usa tanto a nacionalista quanto a globalista, o conservadorismo e o progressismo, o liberalismo e o socialismo, explorando os aspectos que lhe sirvam para atingir os seus objetivos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço dos humanos de persuadir outros, conforme seus interesses, é bastante antigo. Entretanto, essa não parece ser uma atividade exclusivamente humana, pois, entre os primatas, observa-se isso na formação de coligações que disputam poder dentro de um bando ou na disputa entre bandos por uma área geográfica. Porém, desde o despertar da consciência, essa, entre inúmeras outras atividades, ganhou novas maneiras de se manifestar entre os humanos, porém sempre mantendo e exibindo aquele aspecto ancestral da psique, ao mesmo tempo em que se atualiza pelas novas capacidades cognitivas em constante evolução.

Grosso modo, a persuasão pode se operar de duas maneiras bem distintas: pela influência ou pela manipulação. A influência se caracteriza por buscar o convencimento de outro(s) para um objetivo comum, em que todas as partes são beneficiadas, enquanto na manipulação, esse convencimento ocorre pelo engano ou falácia que atende ao interesse de quem a opera, em prejuízo dos demais.

Assim, ao longo de toda a história da humanidade, o ato persuasório sempre se mostrou presente, não sendo, portanto, um fenômeno contemporâneo apenas. E tem se manifestado das mais diversas maneiras, para os mais diversos fins: na política, na diplomacia e nas guerras. Contudo, as evoluções das sociedades sempre dão novos contornos às atividades dos antepassados. Algumas se tornam protagonistas; outras, coadjuvantes. Na primeira categoria, começa a se destacar, no século XXI, a **Guerra de Informação**.

São muitos os fatores críticos que podem explicar a ascensão desse tipo de guerra. Talvez seja impossível elencar todos em um único trabalho, mas pode-se apontar alguns que parecem ser mais impactantes. O expressivo aumento populacional no mundo, a crescente urbanização, as novas TIC e o crescimento do ciberespaço proporcionaram formas de interação antes inexistentes na história da humanidade, que oportunizaram a muitas pessoas poder acessar uma determinada informação ou muitas informações e, concomitantemente, serem afetadas por elas.

Contudo, o modo como as pessoas são afetadas pela informação apontam novamente para os aspectos da nossa ancestralidade. Nessa perspectiva, para compreender o fenômeno, necessita-se ir ao encontro da psique como um todo, não apenas da consciência e dos eventos culturais imediatos e atuais. A guerra de informação, como evento que busca, a partir da

psicologia, principalmente da psicologia das massas, manipular e alienar uma coletividade para um determinado fim, exige uma análise abrangente de sua complexidade.

Por isso, buscou-se esclarecer alguns dos aspectos envolvidos nesse evento, tendo como ponto de partida as características da informação, além de aspectos da psicologia geral, individual e coletiva, e da psicologia das massas. Assim, descreveram-se as condições psíquicas individual e coletiva que propiciam a manipulação e a alienação das massas pela informação, bem como impactos e possibilidades da guerra de informação.

De início, à luz da Psicologia Complexa, apresentaram-se a estrutura e a dinâmica da psique humana, em sua imbricação com os significativos acontecimentos da história da humanidade que provocaram grandes transformações a partir das vivências subjetivas individuais. As diferentes dimensões (ancestral, cultural e individual) da psique estão sempre presentes e interagindo em todos esses eventos.

Com fundamento nas formulações teóricas de Jung sobre o inconsciente coletivo, seus arquétipos e instintos, aproxima-se da compreensão da psique ancestral e de sua importância e influência, pouco considerada hoje. A consciência, que surgiu há pouco tempo, é muito influenciada pela psique inconsciente, apesar de desconhecê-la.

Na psique inconsciente, além do inconsciente coletivo, que contém as possibilidades de funcionamento psíquico, encontra-se o inconsciente pessoal, o qual se constitui dos conteúdos provenientes da interação do indivíduo com o meio externo. Logo, o inconsciente pessoal é impregnado com a cultura de determinado momento sócio-histórico. Esses conteúdos, no entanto, exibem o direcionamento operado pelos arquétipos e instintos, dos quais se destacaram, para os fins deste estudo, os instintos de agressividade, cooperação, poder, altruísmo etc, que são compartilhados com os animais, assim como os instintos de reflexão, criativo e místico-religioso, que parecem ser exclusivos dos humanos. Consideram-se, ainda, os arquétipos da ordem, o *Self*, o arquétipo do herói, o arquétipo de Wotan etc.

A formação dos complexos é um fato natural e necessário aos indivíduos no processo de emergência da consciência, que é o complexo do Ego, do inconsciente. Entretanto, é preciso também empreender a jornada de confrontação com a sombra e o diálogo entre o eu e o *Self* para se evitar a lesiva unilateralidade da consciência. O indivíduo que assume uma posição unilateral, sob a influência dos complexos, está sujeito à possessão e/ou à possessão coletiva, que causam neuroses de ordem individual e coletiva.

O processo de massificação afeta o homem comum, que Jung identifica com aquele que não direciona adequadamente sua atitude religiosa. Quando massificado, ele fica fascinado por alguma ideologia, que pode ser religiosa, no caso das confissões, e não religiosa, no caso das ideologias político-sociais, sendo um caso de neurose coletiva.

Uma questão fundamental nessa situação é compreender a importância do instinto místico-religioso e suas implicações na vida contemporânea. A vida religiosa está intimamente relacionada com a saúde mental, individual e coletiva, e parece que poucos, nos tempos atuais, percebem essa importância. Jung deu grande ênfase à importância da atitude religiosa para o equilíbrio psíquico dos indivíduos, e muitos autores corroboram e ampliam esse entendimento em suas pesquisas, como Mircea Eliade, William James, Le Bon, Ernst Cassirer, os quais serviram de referencial teórico nesta investigação.

No diálogo com os aludidos autores, vieram à tona aspectos relevantes da relação entre a atitude psíquica (racional e irracional) e a atitude psíquica religiosa sustentada por Jung. Mircea Eliade destaca a atitude natural humana da fé, da pré-história aos dias atuais, e sua importância para estabelecimento do “ponto de apoio” do *homo religiosus*. Ernst Cassirer indica que essa atitude natural decorre do pensamento mítico e do universo simbólico, aspectos que diferenciam os humanos dos outros animais. Le Bon esclarece acerca das possibilidades desse universo simbólico, da importância dos afetos e sua influência na volição, bem como as diferenças entre conhecimento e fé. Por fim, William James enfatiza a centralidade dos conteúdos culturais no estabelecimento da fé e da crença. Foram apresentados, portanto, os pressupostos que fundamentam e enriquecem as formulações de Jung, além de colocar em evidência a distorcida “crença” tão arraigada da soberania da razão sobre os afetos. A manipulação das massas se dá pela exploração da esfera afetiva ante o conteúdo da informação transmitida e pelo desconhecimento do homem comum dessas realidades psíquicas do inconsciente.

A ausência de uma atitude religiosa adequadamente direcionada é um fator de enfraquecimento do indivíduo, deixando-o desprotegido e suscetível ao processo de possessão individual ou coletiva. Jung entende como atitude religiosa adequada aquela que o indivíduo direciona para o sagrado e transcendente, como acontece na espiritualidade ou religiosidade intrínseca. Em contrapartida, a atitude religiosa distorcida é aquela na qual o indivíduo direciona para um objeto terreno, como na religiosidade extrínseca e nas doutrinas político-sociais. Com esse segundo tipo de atitude, encontra-se uma parcela considerável da população

mundial, principalmente devido ao *Zeitgeist* da modernidade e pós-modernidade. Essa parcela da população, fragilizada psiquicamente, Jung denominou “homem comum”, o mais propenso à possessão coletiva. E, em decorrência da possessão, torna-se o “homem massificado”, a ser manipulado e alienado em uma ideologia.

É pela atitude religiosa que se processa a individuação, da qual decorre a ampliação da consciência, que é fundamental para assegurar ao indivíduo autonomia e autoconhecimento, assim como relativa proteção contra a possessão, que provoca neuroses, e contra possessão coletiva, que ocasiona a massificação.

Toda coletividade já possui minorias massificadas, que foram chamadas de minorias subversivas por Jung. Todavia, enquanto a situação social de um povo encontra-se estável, essas minorias não são capazes de causar grandes danos. A maioria das pessoas mantém seu equilíbrio psíquico, mesmo quando debilitadas por sua atitude religiosa distorcida, não se massificando em uma ideologia. Por outro lado, as situações de crise social são gatilhos para o processo de massificação, e quanto maior a comoção provocada por uma situação de crise, maior a possibilidade de o ser humano se massificar em uma ideologia político-social ou religiosa. E aqui começa a relação entre o processo de massificação e a guerra de informação.

A guerra, conforme apresentada, é um evento natural, impulsionado pela natureza humana ancestral. Contudo, a evolução cultural ameniza esse impulso ancestral, o que acarreta a gradativa diminuição da violência e, por conseguinte, das mortes por ela causadas, desde os nossos antepassados coletores e caçadores (cerca de 30% da população mortos violentamente) até os dias atuais (menos de 1% da população).

A grande ameaça identificada no percurso das guerras, em todos os momentos históricos, tem sido o contínuo desenvolvimento da capacidade tecnológica de autodestruição. E a debilidade decorrente da atitude unilateral contemporânea – que considera o racional única fonte digna de ser utilizada para se conhecer e solucionar as demandas da humanidade, ignorando o inconsciente – deixa uma parcela significativa da população desprotegida e suscetível à manipulação e à alienação, sobretudo na era pós-moderna.

São mais de sete bilhões de pessoas no mundo, vivendo a maioria em áreas urbanas, profundamente afetadas pelas precárias condições de vida causadas pela instabilidade econômica. Some-se a isso o crescimento das TIC e do ciberespaço, o que torna possível todo tipo de informação ser disponibilizado aos usuários em tempo real. Atualmente, todos estão

aflitos, buscam a promessa mágica de garantia da felicidade, a certeza de um paraíso terrestre. Basta um abalo desencadeado por uma crise social para que as pessoas sejam arrastadas para uma ideologia “salvadora” e, fascinadas por ela, provoquem todo tipo de mal em busca do prometido paraíso terrestre.

Todas as propostas de “salvação” das doutrinas que se tornam ideologias possuem um caráter unilateral, pela dificuldade de se conciliarem os opostos em doutrinas político-sociais ou de confissões, em virtude de serem mundanas e adotarem uma verdade única. Assim, o compromisso de se estabelecerem a justiça social e o paraíso terrestre nunca chega a se efetivar. De fato, tem ocorrido o contrário: doutrinas que se propõem a instaurar um paraíso terrestre terminam se convertendo em ideologias, as quais, quando implantadas, geram caos, mortes e destruição. Contudo, na concepção de seus líderes e seguidores, tudo não passa de um mal necessário, um efeito colateral, pois os fins justificam os meios. E a guerra de informação relaciona-se diretamente com essa problemática da fascinação provocada pelas ideologias.

Com vista à manipulação de uma coletividade na guerra de informação, um operador utiliza-se, consciente ou inconscientemente, de uma informação simbólica, que afeta a psique ancestral em seus aspectos mítico-religiosos e coletivos, despertando forças do inconsciente que levam à alienação pela mudança de atitude social. Nesse sentido, o operador tem a alternativa de valer-se de uma ideologia existente e nela enxertar a informação necessária para a consecução de seus objetivos ou criar uma ideologia nos moldes das religiosas ou político-sociais, com a mesma finalidade. Em ambos os casos, o objetivo é promover uma mudança de atitudes sociais que beneficiem o operador da guerra de informação.

Vale destacar a distinção entre guerra de informação e operações de informação. Nas operações de informação, pretende-se, prioritariamente, produzir uma mudança de comportamento; já na guerra de informação, almeja-se a mudança de atitude, pois essa produz comportamentos mais persistentes e duradouros. Assim, a guerra de informação se caracteriza como uma atividade direcionada à dimensão psíquica, que dispõe da informação como arma primária, com o objetivo de produzir manipulação que aliena uma coletividade, conduzindo-a a uma meta pré-estabelecida pelo operador. O foco é suscitar uma mudança de atitude, com objetivos a longo prazo.

A informação usada como arma na guerra de informação tem um caráter simbólico e, por isso, afeta a psique inconsciente. Diferentemente da informação que se caracteriza como um signo. Um signo comunica, de forma direta, seu significado. Por indicar os objetos a que

estão ligados, esse tipo de informação é de uso prioritário nas operações de informação. O símbolo é uma imagem ou palavra que implica algo além de seu significado imediato e manifesto; afeta a psique inconsciente com capacidade de modificar fé e crenças. A modificação de fé e crenças, que possuem significativa carga efetiva, opera mudanças de atitudes, o que é de interesse do operador da guerra de informação, porque geram predisposições comportamentais persistentes, por estarem sob maior influência do inconsciente.

Ilustrar os processos psíquicos desencadeados pela informação simbólica na massificação almejada na guerra de informação requereu uma linguagem mais apropriada para expressar os processos psíquicos do inconsciente coletivo e do inconsciente pessoal. Recorreu-se a contos de fadas contemporâneos.

Com o conto de fadas *Cartas de um diabo ao seu aprendiz*, que captou o *Zeitgeist* contemporâneo materialista e racionalista, explorou-se a fragilidade provocada pela atitude religiosa direcionada ao “deus compensador”, compreendida por Jung como uma distorção perigosa. Além disso, destacou-se o envolvimento do homem comum com as tribulações da vida, constantemente reforçadas pelas informações veiculadas pelos diversos meios de comunicação. Assim, revelou-se uma semelhança com a atualidade: parece que todos vivem na agitação, sem tempo, preocupados, estressados e perseguindo algo. Nessas condições, os abalos das crises sociais levam as pessoas ao contágio psíquico e a adotarem “ideias salvadoras”, isto é, as ideias contagiosas das ideologias que podem se espalhar como vírus. O caos desse estilo de vida aciona forças compensadoras dos arquétipos da ordem e arrastam essas pessoas ao salvador, o líder de uma ideologia.

Outra característica importante destacada nesse conto é a manutenção da crença em várias filosofias contraditórias. O homem comum não percebe as contradições e, acreditando saber sobre tudo, não se abre à argumentação genuína, que o obrigaria a uma postura reflexiva e responsável, e se mantém em uma posição de defesa intransigente de suas opiniões. Assim se caracteriza o homem massificado partidário de uma ideologia: ele segue as verdades de seu líder, é pouco dado a reflexões sobre as “questões fundamentais” e vive constantemente perseguindo uma meta de felicidade que não o preenche de sentido, por sua desolação espiritual. No processo de massificação, o homem é como um zumbi, e as crises sociais deflagram a epidemia psíquica que aumenta o contingente de zumbis.

Os contos de fadas com a temática do *apocalipse zumbi* revelam tal tendência das coletividades contemporâneas. Uma vasta produção cultural expressa esse mote do



inconsciente, uma tentativa de elaborar uma compreensão desse fenômeno e comunicar ao consciente das coletividades essa característica do drama psíquico contemporâneo. Hoje calcula-se uma população mundial superior a 7 bilhões de indivíduos, que se amontoam, em sua maioria, nas áreas urbanas e sem “direito” a suas individualidades. Os grandes centros urbanos contêm um enorme contingente de pessoas desenraizadas, que apenas recebem reconhecimento, nesse contexto, enquanto integrantes de uma coletividade. Os zumbis retratados nos contos de fadas, sem sua individualidade, fadados a pertencerem a uma massa amorfa, que vaga, irracionalmente, em busca de comer carne humana, transformando suas vítimas em novos zumbis, representam o homem massificado.

As massas, assim como os zumbis, buscam anular as individualidades, pois essas são uma visão insuportável da própria individualidade perdida. Os massificados lutam pela sua ideologia e não são tolerantes com aqueles que discordam dela. Desse modo, caminham do fanatismo ao extremismo, e os conflitos vão se potencializando até se manifestarem em violências de diversos tipos.

A causa do apocalipse zumbi, nos contos de fadas, é, via de regra, atribuída a um vírus criado para fins escusos. Relaciona-se esse vírus à ideia contagiosa, que é uma informação simbólica produzida com a finalidade de se obter uma atitude da massa. Entretanto, como um vírus, a ideia contagiosa sofre mutações, e se perde o controle sobre ela, o que resulta em uma infinidade de efeitos colaterais, os quais podem se voltar, inclusive, contra quem a criou. Na guerra biológica, o criador do vírus, em geral, possui o seu antídoto, mas como, naturalmente, o vírus sofre mutações, ele sempre poderá afetar o seu criador. O mesmo sucede com a guerra de informação; contudo, com os avanços das TIC e do ciberespaço, parece quase impossível, na atualidade, criar um antídoto para uma ideia contagiosa, de modo que o arquétipo de Wotan apenas espera o momento adequado para emergir e provocar o caos e a destruição que lhe são inerentes, como no Nazismo. Depois de liberto, “ele” vai aonde lhe aprouver.

Como dito, os zumbis representam o homem massificado, que possui metas irracionais, entre elas a de produzir outros zumbis pelo contágio e epidemia psíquica, espalhando o caos e eliminando as individualidades. A primeira luta do homem contemporâneo é contra a tendência à massificação, e seu “único” aliado nessa empreitada é sua atitude religiosa adequadamente direcionada ao sagrado e transcendente, aquela da espiritualidade ou religiosidade intrínseca.

A massificação possui, então, ligação com as ideologias, pois são elas que direcionam os grupos massificados às suas metas. Com efeito, buscou-se ilustrar características desse

direcionamento pela análise e interpretação da obra *A Revolução dos bichos: um conto de fadas moderno*, de George Orwell.

Um clássico da literatura mundial, a obra citada retrata os mecanismos psíquicos que guiam a psique coletiva envolvida em uma ideologia. Primeiramente, a obra indica uma condição inicial: o ponto de partida de qualquer ideologia é traçar um quadro geral que denuncia a péssima condição de vida, presente ou futura (motivo apocalíptico). Diante desse cenário, ocorre a apresentação das propostas de salvação que se dão pela luta contra o inimigo ou pela resistência a ele, que é culpado por causar aquela condição denunciada. Se vitoriosos, os adeptos da ideologia gozam de um estado de tranquilidade, justiça social e felicidade, um verdadeiro paraíso terrestre. Assim se manifesta a situação arquetípica do herói, que empreende uma luta contra um inimigo por causa de uma injustiça, desejando estabelecer ou restabelecer a justiça e a felicidade. Entretanto, essa situação arquetípica fica distorcida pelos direcionamentos das ideologias e não proporciona a ampliação da consciência pelo processo de individuação, muito menos garante a concretização do paraíso terrestre.

A ideologia possui um caráter dogmático, e sempre aparecem os seus intérpretes e o líder. Ela deve ser aceita como um todo, e apenas o líder e seus correligionários podem interpretar a doutrina. Os representantes (líder e intérpretes) da doutrina são os que se incumbem de direcionar os adeptos para os fins propostos, traduzindo e simplificando a doutrina para o “entendimento” de todos. É nesse ponto que ocorrem as distorções, e a oportunidade da inserção de alguma informação que conduza a coletividade para uma atitude pré-estabelecida, pois as doutrinas são necessariamente aceitas como um todo e em bloco. O homem massificado não consegue perceber se aquelas propostas podem proporcionar-lhe, de fato, alcançar o seu “ideal”, mas as segue na convicção e esperança de um dia conquistá-lo. As discordâncias devem ser silenciadas, pois se trata de inimigos ou traidores. Assim, os adeptos da ideologia devem seguir com fé inaudita, própria de uma atitude religiosa. O foco recai e se mantém na concepção geral da doutrina e nos direcionamentos na luta ou resistência para garantir o paraíso terrestre. Todas essas características favorecem o operador da guerra de informação, o qual não possui, necessariamente, uma ideologia de preferência, pois lhe serve aquela vigente que mais mobiliza as massas. Ele vai explorando os aspectos que lhe sejam úteis para atingir os seus objetivos e não se preocupa com o caos que, provavelmente, ocasionará.

Entende-se que uma informação simbólica possui o potencial de efetivar a manipulação e alienação. A informação, como já ressaltado, é apenas o ponto de partida; os processos

psíquicos se encarregam de gerar o fenômeno nas pessoas massificadas. O homem massificado adota uma ideologia, um deus compensador, que possui as características de denunciar sua péssima condição de vida e lhe garantir uma vida melhor a partir de suas proposições, reflexos dos arquétipos da ordem. Desse modo, manifesta-se a situação arquetípica do herói, que empreende uma luta contra um inimigo por causa de uma injustiça, almejando estabelecer ou restabelecer o paraíso terrestre.

Por fim, para o sucesso de uma tentativa de manipulação através da guerra de informação, necessita-se de uma crise, que eleve o tom afetivo de uma coletividade e consiga mobilizar nas massas os fatores ancestrais que lhes impulsionem para a luta pela sobrevivência. Uma característica importante dessa crise é que ela não precisa ser real; uma crise imaginária, ou seja, inventada, ativa igualmente os fatores inconscientes. No campo da psique, toda ocorrência psíquica é entendida como efetivamente “real”, de sorte que determinada situação percebida como uma crise, mesmo que inventada, para o indivíduo, é “real”.

Porém, hoje em dia, são muitos os atores que se interessam por promover a manipulação das massas: governos estrangeiros, grupos de oposição política, grandes empresas, grupos supostamente religiosos etc. E todos eles se beneficiam das TIC e do ciberespaço para a consecução de seus objetivos, mas não apenas desses meios. A guerra de informação é bastante caótica e imprevisível. Por isso, suspeita-se de muitos casos em que ela pode ter sido empregada: em várias revoluções no século XXI, como a Primavera Árabe; interferência em votações, como no Brexit do Reino Unido; e nas eleições americanas de 2016.

É difícil identificar, com absoluta certeza, uma guerra de informação em andamento, mas acredita-se que nenhum povo pode descuidar de se precaver contra ela. Os seus efeitos são potencialmente destrutivos e parecem apenas beneficiar o operador. Aos indivíduos cabe buscar sua autonomia de liberdade de julgamento, por meio de um adequado direcionamento de sua atitude religiosa, bem como através da alfabetização e letramento científicos. Esses objetivos podem ser também estratégicos dos Estados, pois uma nação pode optar por não empreender a guerra de informação contra um adversário, mas deve cuidar sempre de suas defesas contra as manipulações.

Os Estados que quiserem se fortalecer contra as ações deletérias da guerra de informação devem evitar a unilateralidade do materialismo e do racionalismo, buscando o equilíbrio psíquico de seu povo, mediante a alfabetização e letramento científicos já na educação básica, assim como o incentivo à espiritualidade ou à religiosidade intrínseca. Jung expõe

exaustivamente as vantagens desse tipo de atitude para a saúde mental individual e coletiva. Além disso, diversos estudos contemporâneos sobre a espiritualidade e a religiosidade intrínseca as relacionam com a saúde integral e o bem-estar subjetivo, corroborando a posição de Jung.

E aqui depara-se com a crença arraigada de doutrinas materialistas de que o Estado deve ser laico. Se ser laico significar ser independente das instituições religiosas, pode ser uma proposição interessante e democrática, pois não exclui a espiritualidade e a religiosidade da vida de seu povo; apenas não se privilegia nenhuma doutrina religiosa. Contudo, muitas doutrinas materialistas são intransigentes e pretendem abolir a espiritualidade da vida das nações, assim como, por outro lado, é possível encontrar doutrinas religiosas que se opõem radicalmente à ciência. O humano precisa prestar contas à sua natureza biológica e espiritual se deseja obter e manter saúde física e psíquica, seja o indivíduo, seja a coletividade. É uma necessidade que não deve ser negligenciada, sobretudo ante as possibilidades destrutivas da guerra de informação. Assim, deve-se, igualmente, valorizar a educação científica e a espiritual, em um equilíbrio dinâmico.

## REFERÊNCIAS

BARRICELLI, Inês de Lourdes Ferraz O. B. L.; SAKUMOTO, Irene Keiko Yagome; SILVA, Livia Helena Moreira Da; ARAUJO, Cibelle Vanessa De. Influência da orientação religiosa na qualidade de vida de idosos ativos. **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 505–515, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1809-98232012000300011>. Acesso em: 27 ago. 2021.

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos: seus usos nas ciências humanas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BLAINEY, Geoffrey. **Uma breve história do Mundo**. 3. ed. São Paulo, SP: Fundamento Educacional, 2015.

BRASIL. EXÉRCITO BRASILEIRO. **EB70-MC-10.213 Operações de Informação**. 2. ed. Brasília, DF: Comando de Operações Terrestre, 2019.

BRITO, Juliana Barbosa. O problema da demarcação científica em Karl Popper. **Revista Ideação**, Feira de Santana, BA, v. 1, n. 29, p. 63, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i29.1341>. Acesso em: 27 ago. 2021.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 3. ed. São Paulo, SP: Editora Pensamento, 1997.

CARVALHO, Robson Rodrigues. **O problema da demarcação em Popper, Kuhn e Laudan**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2017. Disponível em: <http://repositorio.ufsm.br/handle/1/14400>. Acesso em: 27 ago. 2021.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. 2. ed. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

CASTRO, Karyne Quintella. Ciência e Metafísica: o critério de demarcação popperiano. **Anais do III Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia -Ética e Filosofia Política: Desafios na contemporaneidade**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2013. Disponível em: <https://faculadedefilosofia.ufpa.br/images/Encontros/III-ENPFUFPAANAIS.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2021.

CLEGG, Brian. **Física: 50 conceitos e teorias fundamentais explicados de forma clara e rápida.** São Paulo, SP: Publifolha, 2017.

CUNHA, Antônio Geraldo De. **Dicionário etimológico da língua portuguesa.** 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Lexikon, 2010.

CUNHA, Rodrigo Bastos. O que significa alfabetização ou letramento para os pesquisadores da educação científica e qual o impacto desses conceitos no ensino de ciências. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 24, n. 1, p. 27–41, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1516-731320180010003>. Acesso em: 27 ago. 2021.

DAMÁSIO, António. **A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura.** 2. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.

DE WAAL, Frans. **Eu primata: por que somos como somos.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007.

DEMO, Pedro. **Introdução à Metodologia da Ciência.** 2. ed. São Paulo, SP: Atlas, 1985.

DI NAPOLI, Bins Ricardo. O intuicionismo moral e os dilemas morais. **Dissertatio Revista de Filosofia**, Pelotas, RS, p. 79–98, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v35i0.8680>. Acesso em: 27 ago. 2021.

DIAS, Catarina Maria Bandeira Lapa Carvalho. **Religiosidade Intrínseca e Extrínseca: implicações no Bem-estar subjectivo de adultos de meia-idade.** 2011. Dissertação (Mestrado Integrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/5131>. Acesso em: 27 ago. 2021.

DORST, Brigitte. Introdução. In: **C. G. Jung: espiritualidade e transcendência.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis.** Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II:** de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2011. a.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume III:** de Maomé a idade das reformas. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2011. b.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo, SP: Edito, 2018.

FELDMAN, Robert S. **Introdução à Psicologia.** 10. ed. Porto Alegre, RS: AMGH, 2015.

FERREIRA, Amauri Carlos; LEMOS SILVEIRA, Luiz Henrique. Do Círculo de Eranos à construção do simbólico, em Carl Gustav Jung. **Psicologia USP**, São Paulo, SP, v. 26, n. 2, p. 259–268, 2015. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/0103-656420140002>. Acesso em: 27 ago. 2021.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XX:** dicionário da língua portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999.

FORTI, Samanta; SERBENA, Carlos Augusto; SCADUTO, Alessandro Antonio. Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: uma revisão sistemática. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, RJ, v. 25, n. 4, p. 1463–1474, 2020. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1413-81232020254.21672018>. Acesso em: 27 ago. 2021.

FRANZ, Marie-Louise Von. **A interpretação dos contos de fada.** 3. ed. São Paulo, SP: Paulus, 1990.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 6. ed. São Paulo, SP: Atlas, 2008.

GLEICK, James. **A Informação: Uma história, uma teoria, uma enxurrada.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013.

HACKING, Ian. **Representar e Intervir:** tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural. Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ, 2012.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens - Uma breve história da humanidade**. 19. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **21 Lições para o Século 21**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.

HENRY, Richard Conn. The mental Universe. **Nature**, [S. l.], v. 436, n. 7047, p. 29, 2005. Disponível em: <http://doi.org/10.1038/436029a>. Acesso em: 27 ago. 2021.

HOPCKE, Robert H. **Guia para a Obra Completa de C. G. Jung**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HOPPE, Hans-Herman. **Uma breve história do homem: progresso e declínio**. São Paulo, SP: LVM, 2018.

HORNBY, Albert Sidney. **Oxford Advanced Learner's Dictionary**. 8th ed. [s.l.]: Oxford University Press, 2010. CD-ROM.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2009.

INICIADOS, Três. **O Kybalion: um estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da antiga Grécia**. Rio de Janeiro, RJ: Arcanum, 2017.

JACOBI, Jolande. **A psicologia de C. G. Jung: uma introdução às obras completas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JAMES, William. **A vontade de Crer**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2001.

JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2006.



JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **O homem à descoberta de sua alma: estrutura e funcionamento do inconsciente**. Porto: Tavares Martins, 1962.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica: estudos diversos / C. G. Jung Vol. 1 (OC 18/1)**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. a.

JUNG, Carl Gustav. **Presente e futuro (OC 10/1)**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. b.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos experimentais (OC 2)**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. c.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Alquimia (OC 12)**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. d.

JUNG, Carl Gustav. **Civilização em transição (OC 10/3)**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. e.

JUNG, Carl Gustav. **Aspectos do drama contemporâneo (OC 10/2)**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. f.

JUNG, Carl Gustav. **Aion – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo (OC 9/2)**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. g.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos alquímicos (OC 13)**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. h.

JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia (OC 14/1)**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. i.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação (OC 5)**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. j.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica: escritos diversos** / C. G. Jung Vol. 2 (OC 18/2). 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. k.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião oriental** (OC 11/5). 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. l.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade** (OC 11/2). 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. m.

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência** (OC 16/1). 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. n.

JUNG, Carl Gustav. **Freud e a psicanálise** (OC 4). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. o.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente** (OC 7/2). 23. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p.

JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis: pesquisa sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia** (OC 14/2). 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. q.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do Inconsciente** (OC 7/1). 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. a.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** (OC 9/1). 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. b.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica** (OC 8/1). 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. c.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião** (OC 11/1). 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. d.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos** (OC 6). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. e.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique** (OC 8/2). 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Seminários sobre Psicologia Analítica (1925)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Cartas**: volume 1 (1906-1945). Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

KEEGAN, John. **Uma história da Guerra**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.

KEELEY, Lawrence H. **A guerra antes da civilização: o mito do bom selvagem**. São Paulo, SP: Realizações, 2011.

KLEIN, Richard G. **O despertar da Cultura**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2005.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 1998.

LAUDAN, Larry. The Demise of the Demarcation Problem. In: **Physics, philosophy, and psychoanalysis**. Boston: Springer, Dordrecht, 1983. v. 76, p. 111–127. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/978-94-009-7055-7\\_6](https://doi.org/10.1007/978-94-009-7055-7_6). Acesso em: 27 ago. 2021.

LE BON, Gustave. **Psicologia das Opiniões e das Crenças**. Niterói, RJ: Teodoro, 2013. a.

LE BON, Gustave. **Psicologia das Massas**. Niterói, RJ: Teodoro, 2013. b.

LEWIS, Clive Staples. **Cartas de um diabo a seu aprendiz**. 2. ed. São Paulo, SP: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LIUDVIK, Caio. **Além do princípio do prazer**. Folha de São Paulo, São Paulo, SP, 2006. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2506200606.htm>. Acesso em: 27 ago. 2021.

MALTHUS, Roberto Thomas. **Princípios de Economia Política**: e considerações sobre sua aplicação prática. Ensaio sobre a população. São Paulo, SP: Nova Cultura, 1996.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo, SP: Atlas, 2003.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo, SP: Atlas, 2008.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo, SP: Palas Athena, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MORESI, Eduardo Amadeu Dutra; DE OLIVEIRA MENDES, Gilson Libório. Operações de Informação: um estudo sobre o desenvolvimento de doutrina aplicada à prevenção à fraude. **CICIC 2011 - Conferencia Iberoamericana de Complejidad, Informatica y Cibernetica, Memorias**, [S. l.], p. 90–95, 2011. Disponível em: [https://www.iiis.org/CDs2011/CD2011IMC/CICIC\\_2011/PapersPdf/CB292YU.pdf](https://www.iiis.org/CDs2011/CD2011IMC/CICIC_2011/PapersPdf/CB292YU.pdf). Acesso em: 27 ago. 2021.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Porto Alegre, RS: Sulina, 2005. a.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. 8. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2005. b.

MURRAY, Williamson; MANSSOR, Peter R. **Guerra Híbrida**: a verdadeira face do combate no século XXI. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca do Exército, 2020.

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

NAIMY, Mikhail. **O livro de Mirdad**. Jarinu, SP: Pentagrama Publicações, 2014.

NASCIMENTO, Edna M. Magalhães Do. Pragmatismo: uma filosofia da ação. **Revista Redescrições**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 42–57, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescricoes/article/view/15278>. Acesso em: 27 ago. 2021.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR-10520**: Informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, RJ: ABNT, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR-6023**: Informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, RJ: ABNT, 2018.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência**. 5. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

NIKONOV, Sergey Borisovich; BAICHIK, Anna Vitalievna; PUIY, Anatoli Stepanovich; LABUSH, Nikolai Sergeevich. Noopolitical aspect of information strategies of states. **International Review of Management and Marketing**, [S. l.], v. 5, p. 121–125, 2015. Disponível em: <https://www.econjournals.com/index.php/irmm/article/view/1617>. Acesso em: 21 ago. 2021.

NOLEN-HOEKSEMA, Susan; FREDRICKSON, Barbara L.; LOFTUS, Geoff R.; WAGENAAR, Willem A. **Atkinson & Hilgard: Introdução à Psicologia**. 15. ed. São Paulo, SP: Cengage Learning, 2012.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos: um conto de fadas**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. São Paulo, SP: EDUC: FAPESP, 2013.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Processamento simbólico-arquetípico: pesquisa em psicologia analítica**. São Paulo, SP: EDUC: FAPESP, 2014.

PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza: Por que a violência diminuiu**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013.

PINKER, Steven. **O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.

POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. 2. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2013.

RAZZOTTI, Bernardo. Rudolf Otto (1869-1973) A universalidade do religioso. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. 4. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012. p. 147–160.

RIBEIRO, Ricardo de Queirós Batista. **Origem Psíquica do Conflito Armado sob o olhar da Psicologia Complexa**. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

RIBEIRO, Ricardo de Queirós Batista; RIBEIRO, Silvar Ferreira. Guerra de Informação: entendendo o conceito a partir de uma revisão sistemática do período de 2010 a 2020. **Revista Agulhas Negras**, Resende, RJ, v. 5, n. 6, p. 135–148, 2021. Disponível em: <http://www.ebrevistas.eb.mil.br/aman/article/view/7917/7437>. Acesso em: 22 out. 21.

RIBEIRO, Ricardo de Queirós Batista; SILVA, Flávio Ferreira Da; VALENTE, Túlio Alcântara. Os impactos da 4a Revolução Industrial e da Educação 4.0 no Ensino Superior Militar. **Anuário da Academia Militar das Agulhas Negras**, Resende, RJ, v. 9, n. 7, p. 92–102, 2019. Disponível em: <http://www.ebrevistas.eb.mil.br/AAMAN/issue/view/310/OS-IMPACTOS-DA-4a-REVOLUÇÃO-INDUSTRIAL-E-DA-EDUCAÇÃO-4.0-NO-ENSINO-SUPERIOR-MILITAR>. Acesso em: 27 ago. 2021.

ROCHA FILHO, João Bernardes Da; BASSO, Nara Regina de Souza; BORGES, Regina Maria Rabello. **Transdisciplinaridade: a natureza íntima da educação científica**. 2. ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2015.

RODRIGUES, Aroldo; ASSMAR, Eveline Maria Leal; JABLONSKI, Bernardo. **Psicologia Social**. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ROTH, Wolfgang. **Introdução à psicologia de C. G. Jung**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica de interpretação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência**. Aparecida, SP: Ideia&Letras, 2005.

SHELDRAKE, Rupert. **Ciência sem dogmas: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista**. São Paulo, SP: Cultrix, 2014.

SILVA, Cauan Esplugues; SERBENA, Carlos Augusto. A Teoria dos Complexos Culturais: uma perspectiva junguiana do social. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia**, Londrina, PR, v. 12, n. 1, p. 158–182, 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.5433/2236-6407.2021v12n1p158>. Acesso em: 27 ago. 2021.

SILVA, Nilton Sousa Da. **O mito em Ernst Cassirer e Carl Gustav Jung: uma compreensão do Ser do humano**. Rio de Janeiro, RJ: Litteris, 2002.

SILVA, Nilton Sousa Da. **Subjetividade, ciência moderna & psicologia junguiana**. Seropédica, RJ: Ed. da UFRRJ, 2010.

SILVA, Francisco (UFRRJ). **Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Elsevier, 2004.

SMITH, Wolfgang. **A sabedoria da antiga cosmologia**. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

SUN TZU. **A arte da guerra/Sun Tzu, século VI a. C.** 31. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2003.

TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento Ocidental**. 5. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2002.

TEIXEIRA, Francimar Martins. Alfabetização científica: questões para reflexão. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 19, n. 4, p. 795–809, 2013. Disponível em: <http://www.doi.org/10.1590/S1516-73132013000400002>. Acesso em: 27 ago. 2021.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO. **Manual de Instruções para organização e apresentação de dissertações e teses na UFRRJ**. 3. ed. Seropédica, RJ: UFRRJ, 2006. Disponível em: [http://www.ufrj.br/portal/modulo/dppg/Formularios\\_normas/manual\\_teses.pdf](http://www.ufrj.br/portal/modulo/dppg/Formularios_normas/manual_teses.pdf). Acesso em: 27 ago. 2021.

USA. **FM 100-6 Information Operations**. Washington, DC: Headquarters - Department of the Army, 1996.

USA. **FM 3-13 Information Operations Doctrine, Tactics, Techniques, and Procedures**. Washington, DC: Headquarters - Department of the Army, 2003.

VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; WHITE JR., William. **Dicionário VINE**: o significado exegético e expositivo das palavras do antigo e novo testamento. 7. ed. Rio de Janeiro, RJ: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

VISACRO, Alessandro. **A guerra na era da Informação**. São Paulo, SP: Contexto, 2018.

WEITEN, Wayne. **Introdução à Psicologia**: temas e variações. 3. ed. São Paulo, SP: Cengage Learning, 2016.