

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Marcos Fleury de Oliveira

**C.G. JUNG: um homem religioso?
Os sentidos da experiência religiosa em C.G. Jung**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**São Paulo
2012**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Marcos Fleury de Oliveira

**C.G. JUNG: um homem religioso?
Os sentidos da experiência religiosa em C.G. Jung**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, área de concentração: Fundamentos das Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

**São Paulo
2012**

Banca Examinadora

Ao meu pai, José Luiz

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus pela oportunidade de realizar este trabalho e de poder compartilhá-lo com a comunidade mais ampla, sem O qual nada disso seria possível.

Meus agradecimentos ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC de São Paulo e ao Prof. Dr. João Edênio Reis Valle por aceitar compor a Banca Examinadora.

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, filósofo e pensador, orientador deste trabalho, que desde o início acolheu este projeto e seguiu oferecendo o necessário estímulo para continuar quando as dúvidas batiam à minha porta.

À Prof. Dra. Laura Villares de Freitas, do Instituto de Psicologia da USP, pela confiança e disposição para compor a Banca Examinadora.

À Prof. Dra. Lilian Wurzba, colega que reencontrei depois de longos anos e que sempre me estimulou a prosseguir no Programa, aceitou gentilmente compor a Banca de Qualificação trazendo valiosas observações para meu trabalho, a quem agradeço enormemente pelo trabalho de revisão técnica sem o qual não teria sido possível chegar aqui.

À Maria José Caldeira do Amaral, amiga querida que me abriu as portas para este estudo através de seu curso de Psicologia e Religião no Cogea, com quem tive a grata oportunidade de trocar tantas experiências e de quem sempre recebi, desde o início, o mais genuíno voto de confiança para seguir com este projeto.

À Dulce Amabis, minha grande companheira do coração, pelo incomensurável apoio e estímulo nas horas boas e nas horas difíceis, de quem recebi incondicionalmente sempre mais e docemente.

A Henrique Torres, querido amigo de longa data, artista-navegador de muitas águas com quem sempre pude compartilhar as graças e desgraças de tantos projetos. Obrigado por me acompanhar de perto nesta aventura e por, sobretudo nas horas difíceis, ter me ajudado a resgatar uma *confiança* que tantas vezes insistiu em pular fora do barco.

À Sylvia Baptista, querida amiga que muito me ajudou com sua amizade, disponibilidade, trabalho e troca de ideias em tantos projetos.

À Silvia Brescia, amiga que me convidou para assistir às aulas do Prof. Pondé e de quem recebi um apoio essencial para poder levar adiante este trabalho.

A meu Pai, José Luiz, a quem tanto admiro e agradeço eternamente pela vida que me deu, pelo apoio permanente para que eu pudesse encontrar minhas próprias respostas e com quem sempre tive o privilégio de poder compartilhar tantas experiências e desfrutar de sua confiança.

À minha Mãe, Lúcia (em memória), pela vida recebida e pelo que bem que fez, pelas saudades que sinto ao imaginar que seria muito bom compartilhar com ela este trabalho.

Finalmente, agradeço a meus filhos Rayssa, Gabriel e Pedro, que são os meus amores e de quem roubei incontáveis horas de convivência, na esperança de poder retribuir com muito mais, sempre mais...

O trabalho de toda uma vida é como um navio que a gente mesmo construiu, equipou, lançou à água, confiou ao mar, dirigiu a um destino e, então, como um passageiro que perdeu a viagem, ficou sentado à beira do cais, vendo a nave perder-se no horizonte. O que permanece é o que foi.

Carl Gustav Jung

RESUMO

O objetivo principal deste trabalho é o aprofundamento do pensamento religioso de Carl Gustav Jung como possibilidade de ampliação do conhecimento no campo das Ciências da Religião. Dentro da subdisciplina da Psicologia da Religião, Jung pode ser considerado como um de seus mais expressivos representantes e seus aportes teóricos cobriram um amplo campo de diálogo com a filosofia, a teologia cristã, a mitologia e a história das religiões. Contudo, sua obra ainda precisa ser mais estudada a fim de que possamos superar uma gama de mal-entendidos, controvérsias interdisciplinares, teóricas e epistemológicas. Para tanto, propomo-nos, aqui, a pesquisar em sua obra os sentidos da experiência religiosa – objeto deste trabalho – de modo a tentar refletir a especificidade e a centralidade dessa noção dentro de sua teoria e de sua visão de mundo. Nossa hipótese é de que há no pensamento junguiano um significativo desenvolvimento teórico a partir do momento que Jung aprofundou-se no estudo das religiões, o qual nos permitiria reconhecer um novo patamar em referência ao que tradicionalmente se chamou de “experiência religiosa”, sobretudo no âmbito da tradição cristã. Jung procurou afastar-se do reducionismo ateísta de Freud, afastando-se, também, da posição contrária da “onipotência” e “onisciência” do discurso teológico, tentando, assim, criar um nicho reservado de “saber” (gnose / ciência) acerca da experiência religiosa. Em outras palavras, Jung propôs e procurou demonstrar que seria possível falar da experiência de Deus, de forma válida e eficiente, sem os espartilhos da metafísica e da teologia. Para fundamentar nossa pesquisa recorreremos à obra canônica de Jung, ao trabalho de comentadores e ao material epistolar disponível.

Palabras-chave: Jung, religião, experiência religiosa, Deus, psicologia analítica, gnose

ABSTRACT

The main objective of this study is to deepen the religious thought of C. G. Jung as a possible expansion of knowledge in the field of Religious Science. Within the subdiscipline of Psychology of Religion, Jung can be considered as one of its main representatives and its most significant theoretical contributions covered a wide field of dialogue with philosophy, Christian theology, mythology and history of religions. However, his work needs further studies so that we can overcome a range of misunderstandings, besides interdisciplinary, theoretical and epistemological disputes. To achieve this end, we propose here to investigate the distinct layers of meaning of religious experience - the object of this work - in order to reflect the uniqueness and centrality of this notion in his theory and his worldview. Our hypothesis is that there is in Jungian thought a significant theoretical development from the time that Jung deepens the study of religions, which would allow us to recognize a new level in reference to what is traditionally called a religious experience, particularly within the Christian tradition. Jung seeks to move away from the atheistic reductionism of Freud, and also from the opposite position of the "omnipotence" and "omniscience" of theological discourse, trying to create a reserved niche of "knowledge" (gnosis / science) about the religious experience. In other words, Jung proposes and seeks to demonstrate that one could speak of the experience of God, validly and efficiently, without the corsets of metaphysics and theology. In support to our research we resorted on the canonical work of Jung, the work of commentators and letter-writing materials available.

Keywords: Jung, religion, religious experience, God, analytical psychology, gnosis

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1: A Psicologia da Religião: um breve panorama	23
1.1 Preâmbulo genealógico	24
1.2 Genealogia da psicologia da religião	26
1.3 A interpretação freudiana da religião	31
1.4 A interpretação junguiana da religião	33
1.5 Observações finais	36
Capítulo 2: Freud e Jung: contrastes	38
2.1 Freud e a religião	47
2.2 Os principais escritos	51
2.3 Atos obsessivos e práticas religiosas (1907)	53
2.4 Totem e Tabu (1913)	54
2.5 Futuro de uma Ilusão (1927)	60
2.6 O Mal-Estar na Civilização (1930)	65
2.7 Moisés e o Monoteísmo (1939)	67
Capítulo 3: A formação do pensamento religioso de Carl Gustav Jung	72
3.1 Os anos universitários	75
3.2 A fase freudiana	81
3.3 Transformações e Símbolos da libido (1912)	83
3.4 A divisão das águas	87
3.5 Tipos psicológicos	92
3.6 Síntese do eixo teórico	92
3.7 Síntese do eixo epistemológico	95
3.8 A formalização do vocabulário religioso	103
3.9 O elo perdido	110
3.10 A função religiosa da psique	113
3.11 O <i>Self</i> como instância simbólica da Totalidade	116

Capítulo 4: Os sentidos da experiência religiosa	119
4.1 Os sentidos da experiência religiosa	120
4.2 E os deuses viraram doenças... ..	131
4.3 Para onde foram os deuses?	134
4.4 Breve comentário sobre o Gnosticismo	138
4.5 <i>Resposta a Jó</i> : o confronto necessário com o Mal	145
Conclusão	155
Referências	165

INTRODUÇÃO

A intenção deste projeto é pesquisar “os sentidos da experiência religiosa” no âmbito da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961). Tomo aqui a psicologia como uma subdisciplina importante dentro do campo das Ciências da Religião, que tem, ao longo dos anos, oferecido importantes contribuições para o aprofundamento das reflexões acerca da temática religiosa.

Jung juntamente com Sigmund Freud e outros pesquisadores, que passaram a considerar as teorias da chamada “psicologia profunda”, vieram a formar uma linha de pesquisa “especulativa”, isto é, uma vertente que procura fundamentar suas posições e temas de pesquisa tendo como base uma posição abrangente acerca do homem e da existência de uma dimensão inconsciente da psique humana, com uma visão de mundo suficientemente ampla ao ponto de lhes permitir fazer generalizações expressivas acerca das questões e dos modos como o ser humano vive e viveu estas experiências em distintas épocas e culturas.

Outras linhas de pesquisa possuem um caráter mais “descritivo” e ocupam-se em estudar aspectos do fenômeno religioso a partir de recortes mais específicos, estando mais preocupadas em quantificar e mensurar dados de pesquisa obtidos através de entrevista direta, questionários, dados estatísticos, estudos populacionais, etc. Seus resultados podem ser bastante interessantes em alguns casos, confiáveis metodologicamente, capazes de levantar novas indagações e novos problemas, embora sejam mais limitados no tocante a permitirem grandes amplificações.

Dentro do campo da psicologia, Freud e Jung estão entre os mais importantes pensadores cujos trabalhos e ideias centrais vieram a influenciar novos pesquisadores, em diversos outros campos, e entraram para a história como pensadores que marcaram profundamente a vida cultural de seu tempo. Contudo, suas posições em relação ao valor e ao

significado da religião e da experiência religiosa na vida humana podem ser consideradas como diametralmente opostas. Freud era ateu e combatia a religião considerando-a como uma forma de alienação, uma neurose a ser superada inexoravelmente pela razão ao longo do curso da história. Jung, por outro lado, era cristão e considerava o homem como *homo religiosus*, ou seja, considerava a experiência religiosa como uma dimensão criativa e fundamental na vida humana em todos os tempos, sem, contudo, perder de vista as possíveis dimensões sombrias e patológicas a ela associadas.

Embora a psicanálise tenha contribuído definitivamente para a compreensão dos elementos motivacionais inconscientes implicados na experiência religiosa, sua visão de religião é bastante reducionista e negativa, ao passo que a psicologia analítica de Jung é francamente positiva e abrangente, a despeito do fato de que suas ideias tenham gerado controvérsias com a teologia cristã e que ele mesmo tenha sido igualmente acusado por alguns de reducionista, herético e agnóstico. Suas ideias compõem um acervo excepcionalmente rico para estudos dentro e fora do campo da prática clínica.

Religião e religiosidade sempre foram temas de grande relevância pessoal e profissional na vida de Jung, que dedicou-se ao estudo da psique humana de uma forma bastante especial e diferenciada, buscando subsídios para seu trabalho através do estudo das manifestações da psique em diferentes culturas e no estudo comparado das religiões e das diferentes práticas religiosas.

No entanto, sendo este um assunto particularmente arenoso e propenso a ser mal-entendido a um só tempo tanto por teólogos como por cientistas, Jung buscou desenvolver um método investigativo e uma posição epistemológica que lhe permitissem falar de seu tema e desenvolvê-lo com certa segurança, a despeito da velha acusação de Freud de que ele estaria se misturando com a “lama negra do ocultismo”.

Do ponto de vista intelectual, pode-se dizer que o resultado de sua vida de trabalho foi inegavelmente rico. De um lado, Jung recusava a pecha de filósofo e de que estaria fazendo metafísica, e defendia a importância daquilo que ele chamava de “experiência religiosa”, definida por ele como uma “experiência interior” e francamente psicológica, sem a qual nada restaria de verdadeiro na adesão dos crentes às suas confissões particulares do credo religioso.

Assim, Jung conseguiu afastar-se do reducionismo ateu de Freud, afastando-se, também, da posição contrária da “onipotência” e “onisciência” do discurso teológico, tentando, assim, criar um nicho reservado de “saber” (*gnose* / ciência) acerca da experiência

religiosa. Em outras palavras, Jung propôs, e procurou demonstrar, que seria possível falar de Deus e da experiência de Deus, de forma válida e eficiente, sem os espartilhos da metafísica e da teologia.

Seu projeto tem qualidades *sui generis*: por um lado, busca livrar a experiência religiosa do racionalismo filosófico (sua validade intrínseca prescinde da demonstração metafísica como justificativa) e, por outro, prescinde da própria fé, uma vez que a experiência “numinosa” só poderia ser experimentada fenomenicamente enquanto experiência psicológica. Enquanto “fato” ou fenômeno psíquico, compreensível enquanto tal, a fé seria dispensável e passaria a ser, literalmente, um fenômeno secundário.

Considero que sua abordagem da “experiência religiosa”, enquanto experiência interior, psicológica, poderá ser melhor compreendida quando acrescentarmos dados de sua própria experiência pessoal e de seus pressupostos epistemológicos.

Quero crer que meu esforço em levar adiante este projeto acadêmico se justifica na medida em que alcance fazer uma crítica bem fundamentada dessa situação. Falta-me, certamente, um conhecimento maior em teologia e filosofia para poder desenvolver um estudo de maior peso e relevância mas, por outro lado, considero que minha decisão de buscar o campo das Ciências da Religião para suprir minimamente algumas lacunas de minha formação, muito me estimulou a ensaiar este pequeno passo de reflexão crítica.

Em meu trabalho, busco situar a noção junguiana de “experiência religiosa” como uma noção central de seu desenvolvimento teórico. Embora Jung inicialmente se refira a ela tomando-a como uma espécie de “vitalidade anímica” durante os anos de sua formação universitária, influenciado pela leitura de Nietzsche, a noção de “experiência religiosa” surgiria em *Tipos Psicológicos* (1921) e seria mais precisamente delimitada em seu trabalho *Psicologia e Religião* (1937) ao explicitar também, em termos psicológicos, seu conceito de religião e de Deus. Considero este momento como um momento de virada em sua linha de pensamento e, nos anos subsequentes, publicaria as obras mais importantes em seus estudos sobre religião: *Abordagem Psicológica do Dogma da Trindade* (1940), *Psicologia e Alquimia* (1944), *Aion* (1950), *Resposta a Jó* (1952) e *Mysterium Coniunctionis* (1955). Vale observar que nessas obras Jung não se restringiu mais a explicações acerca da natureza da experiência religiosa individual, mas, ao contrário, projetou essa experiência na dimensão coletiva. Em outras palavras, essa experiência será considerada como “experiência religiosa universal”, implicada num processo histórico de formação e desenvolvimento da consciência humana e de sua dimensão ética.

Neste trabalho faço uma delimitação do objeto de pesquisa apoiando-me na análise de conceitos apresentados em dois livros fundamentais, acima citados: *Psicologia e Religião e Resposta a Jó*. O primeiro, por considerá-lo como livro de referência para as definições da noção de Deus, de experiência religiosa e de religião. O segundo, porque nele encontramos a amplificação mais radical desse conceito, agora aplicado num plano histórico-evolutivo da consciência humana. Estas obras condensam o pensamento maduro de Jung sobre o fenômeno religioso e é uma de suas mais significativas contribuições à psicologia da religião.

De forma geral, o estudo da religião, pela ótica da psicologia, apresenta inúmeras dificuldades intrínsecas cuja abordagem é sempre muito escorregadia, uma vez que, do ponto de vista epistemológico, sujeito e objeto se sobrepõe desconfortavelmente. Como falar do inefável, como pesquisar o inenarrável? Como objetivar a subjetividade da experiência religiosa? Como dimensionar subjetivamente a objetividade atribuída ao fenômeno numinoso?

Embora nem mesmo as ciências naturais consigam escapar dessa sempre árdua tarefa de articulação metodológica, certamente o problema é mais agudo nas ciências humanas e é especialmente delicado para a psicologia, sobretudo quando esta se propõe a investigar os fenômenos religiosos.

No caso de Jung, em algumas situações isso surge quase como um nervo exposto, o que lhe rendeu não poucas dores de cabeça. Para tentar solucionar essas dificuldades, recorreu à história, ao estudo comparado das religiões, à sua profunda experiência clínica e, principalmente, empreendeu um enorme esforço para estabelecer um método empírico-fenomenológico, recorrendo de modo singular ao arcabouço filosófico kantiano.

A despeito desse esforço, Jung, inevitavelmente, confrontou-se com outras questões e dilemas pessoais que vieram a ser conhecidos postumamente com a publicação de sua correspondência. Esse material revela tanto suas dúvidas mais íntimas com relação à fé, por exemplo, quanto explicita também posições estratégicas e elucida opções filosóficas.

Quando tentamos considerar as diferenças entre Freud e Jung pela ótica da problemática religiosa, vemos emergir uma questão central frente à qual ambos irão problematizar de modo diferente. A questão que se coloca é: “existiria um Deus além da psique?” Para um ateu como Freud, a resposta pode ser imediatamente simplificada: não, não existe e ponto final. Não existe porque, em primeiro lugar, de fato Freud não crê em nenhum Deus e, em segundo lugar, porque, para ele, as representações de Deus são imediatamente

reduzidas negativamente à categoria do sintoma, o qual tem sua origem na questão edípica. Como veremos no capítulo dois, praticamente tudo o que Freud escreveu sobre religião, desde *Ações obsessivas e práticas religiosas* (1907) até *Moisés e o monoteísmo* (1939), acabou por redundar no argumento sexual, edípico. Quanto ao resto, dizia ele, “[prefiro] deixar os céus aos anjos e aos pardais”¹.

Já para Jung, a questão não poderia ser achatada dessa maneira, por diversas razões. Em primeiro lugar, porque Jung era um cristão protestante. O fato de se confessar cristão colocaria já, de saída, a obrigatoriedade de que acreditasse no Deus de sua confissão e, portanto, poderia responder “sim” para a questão da existência de Deus fora da psique. Ocorreu, no entanto, que Jung responderia – para surpresa de muitos – exatamente como Freud, ao não se manifestar claramente sua confissão de fé num Deus “extra” psique, o que explicaria o fato de certos autores acusarem Jung de fazer um grave “reducionismo” dos dogmas religiosos, especialmente sobre o dogma da “transcendência” divina. Como então se sustentaria Jung ao confessar-se como cristão e, ao mesmo tempo, negar dogmas fundamentais do cristianismo? Jung estaria defendendo um pan-psiquismo? Haveria sustentação para a acusação de que o junguianismo seria uma nova religião *in status nascendi*?

Uma outra questão complica ainda mais a situação se levarmos em conta o fato de que Jung, a despeito de sua confissão cristã, sentia-se em constante crise com aquilo que ele chamava de “experiência da fé” e, sobre esse estado de crise, fez sua “confissão de dúvida” em cartas privadas² e também em suas *Memórias*³. No entanto, se levarmos em conta a perspectiva teológica de que a fé é uma “graça” de Deus, no sentido agostiniano do termo, seria plenamente aceitável que um filho de Deus não se sentisse “agraciado com o *dom* da fé” e, mesmo assim, seguisse defendendo a transcendência divina. Assim, poderíamos considerar que, tecnicamente, Jung poderia responder “sim” à nossa questão, embora não o tenha feito. Devemos, então, perguntar-nos se esse argumento – a falta de fé – teve ou não um peso relevante para o desenvolvimento de suas teorias.

De qualquer forma, pela a análise da obra canônica de Jung e pela análise dos escritos que não são considerados parte integrante de seu *corpus* teórico (*Cartas*, *Memórias*, *Livro Vermelho...*, etc.), poderíamos entender que Jung acreditava em Deus como um cristão,

¹ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 58.

² JUNG, C.G., *Cartas*, v. I, II e III.

³ Idem, *Memórias, Sonhos, Reflexões*.

embora não haja nenhuma declaração textual dele sobre isso. Jung simplesmente afirmava que não poderia dizer nada sobre a existência de Deus porque, como cientista, não seria possível oferecer provas. Mas, percebeu que seria sim possível provar a existência de Deus “enquanto arquétipo”, ou seja, que era possível, para ele, conhecer e estudar a presença de “imagens arquetípicas” de Deus no psiquismo humano. Logo, Deus enquanto “experiência” psíquica se faz presente (ou se “revela”) para o homem (na psique) através de muitas formas (imagens) representativas da “Totalidade”. Jung qualificava esse evento como sendo uma “experiência numinosa”.

Se voltarmos novamente à questão da existência de um Deus “extra” psique, poderíamos dizer que a resposta de Jung é na verdade sempre ambígua. Pessoalmente, ele poderia responder “sim”, e cientificamente ele deveria responder “não”. Tal situação o obrigou a tentar encontrar uma maneira de validar epistemologicamente seu empreendimento e, para isso, ver-se-á obrigado a fazer coisas estranhas tais como falar de Deus sem metafísica, criar uma nova definição de religião, de experiência religiosa e de transcendência intrapsíquica. Sem dúvida uma tarefa arriscada.

Neste trabalho, buscamos compreender melhor os sentidos daquilo que Jung chamou de “experiência religiosa da psique”. Esta expressão não chega a ser exatamente aquilo que poderíamos entender como um conceito técnico, ao contrário de conceitos como arquétipo, sombra, anima, inconsciente coletivo, etc. Entretanto, podemos dizer que esta expressão passa a ser uma noção importante a partir do momento que Jung reconheceu que a psique cria inconscientemente valores supremos e absolutos, o que o levou, então, a falar em uma “função religiosa” da psique e, portanto, de uma “natureza religiosa” da psique.

Minha hipótese é de que há no pensamento junguiano um significativo desenvolvimento teórico a partir do momento que Jung aprofundou-se no estudo das religiões, o que, a meu ver, permitiu a ele estabelecer um novo patamar em referência ao que tradicionalmente se chamou de “experiência religiosa”, sobretudo no âmbito da tradição cristã. Refiro-me, neste caso, por exemplo, àquilo que as tradições se referem como experiência de encontro com Deus ou com alguma divindade. Mais especificamente, àquilo que, para o cristianismo, está descrito nas Sagradas Escrituras quando se referem ao encontro dos profetas com Deus, como no caso de Moisés, Davi, Jonas, etc., ou como as experiências dramáticas de conversão e provação, como no caso de Paulo ou Jó, ou, ainda, como no caso do homem comum que se sente fortemente tocado por algo que ele possa chamar de “divino” e que possa traduzir em consonância com seus dogmas confessionais. Isto é o que chamamos

de “experiência religiosa” no sentido tradicional. Em relação a este sentido, Jung fez uma releitura dessa experiência em chave psicológica, descolando-a do plano espiritual em que ela originalmente se justifica, para reafirmá-la amplamente como um evento psíquico. A hipótese que buscamos verificar aqui é a de que Jung, em determinado momento, deu um salto teórico que o levou a afirmar a existência de uma “função religiosa” da psique e que, portanto, fez da “experiência religiosa” um fenômeno “natural” e inerente à psique. Dessa forma, consideramos que Jung criou um novo patamar a partir do qual se pode pensar a “experiência religiosa”, estabelecendo, assim, um importante contraponto à posição freudiana sobre essa questão.

O estudo mais acurado do pensamento de Jung nos permitiria considerar a noção de “experiência religiosa” como uma noção central em sua teoria. Além disso, com um melhor entendimento sobre os sentidos que essa expressão foi adquirindo em sua obra, colocar-nos-íamos, também, em condições de fazer uma melhor avaliação crítica do profundo interesse de Jung pela temática religiosa, que de maneira geral, é ainda hoje bastante cercada por preconceitos crassos e mal-entendidos. Atualmente, podemos afirmar que Jung é um dos pensadores reconhecidamente mais abertos a uma compreensão positiva da religião e sempre se confessou cristão. No entanto, em função desse radical descolamento do sentido usual da expressão “experiência religiosa”, seria possível manter, ainda, a afirmação de que ele foi um homem religioso, no sentido tradicional cristão? Se sim, em que sentido poderíamos afirmar isso? E se não, por quê?

Desde os anos universitários, Jung sempre buscou, de um modo intenso e arrojado, encontrar respostas para o “homem moderno”. Já no final do século XIX, ele via na sociedade os sinais de mudanças aceleradas, via o ser humano em crise com a fé religiosa e sofrendo visivelmente com a perda da capacidade de olhar simbolicamente para o mundo à sua volta. Frente a isso, Jung desenvolveu seu trabalho com vistas a oferecer, tanto aos homens de seu tempo quanto aos homens do futuro, uma resposta útil ao enfrentamento do niilismo ético ao qual o homem moderno está exposto. Se seu projeto ainda continua válido nos dias de hoje e se suas respostas podem servir efetivamente ao homem do século XXI são questões que têm merecido uma substancial discussão crítica por parte de vários comentadores da obra de Jung, tais como Wolfgang Giegerich⁴, Marco Heleno Barreto⁵ e John Dourley⁶.

⁴ GIEGERICH, W. Jung’s Betrayal of his Truth: The Adoption of a Kant-based Empiricism and the Rejection of Hegel’s Speculative Thought, *Harvest. Journal for Jungian Studies*, v. 44, n. 1.

⁵ BARRETO, M.H., *Símbolo e sabedoria prática: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade*.

Este trabalho pretende mostrar que o pensamento de Jung está centrado num debate clássico dentro da tradição teológica e filosófica acerca da alma humana e seus destinos. A noção de “experiência religiosa” tem grande importância dentro da tradição teológica cristã e Jung faria uma reapropriação dessa noção em chave psicológica para situá-la como elemento central de sua teoria e de sua prática. Esse fato acarretou uma série de consequência e dificuldades tanto para a recepção teórica de seu projeto bem como, inevitavelmente, para a divulgação da psicologia analítica. Por exemplo, a utilização intensiva do vocabulário teológico redefinido em sentido psicológico não consegue evitar a formação de muito “ruído semântico”. Isso acaba por criar um certo efeito refratário à presença de seu trabalho nas grades curriculares da graduação universitária no Brasil, onde a psicanálise é hegemônica, e também por parte de leitores e analistas com menos intimidade com o debate teológico e filosófico. A visão dominante sobre o pensamento de Jung ainda é a de uma visão distante de uma consideração crítica sobre a temática religiosa em sua obra e sobre os fundamentos filosóficos de sua epistemologia. É nosso intento buscar contribuir, em alguma medida, para uma revisão dessa situação.

A noção de “experiência religiosa” defendida por Jung é uma pedra angular de seu trabalho e está lastreada em seus estudos sobre religião, mística, gnosticismo e alquimia, os quais compartilham um intenso senso do divino emanando para a consciência a partir das profundezas da própria psique. Em uma carta, Jung escreveu que:

[...] meu trabalho não está preocupado com o tratamento da neurose, mas sim com a abordagem do numinoso. Mas o fato é que a abordagem ao numinoso é a terapia real e na medida em que você atingir as experiências numinosas, você é liberado da maldição da patologia. A própria doença assume um caráter numinoso.⁷

Em outra carta, Jung se perguntou: quem somos nós, os psicoterapeutas? “[Somos] aqueles que afinal perceberam a grande importância da atitude religiosa para o equilíbrio psíquico, que deram grande valor prático à discussão teológica sobre o conceito de Deus, pois perguntas desse tipo nos são feitas com mais frequência do que o leigo imagina.”⁸

Creio que estas citações ilustram o que já comentamos acima acerca da constante utilização por Jung de referências religiosas ao referir-se à sua teoria ou à sua prática e, por isso, parece-me importante e necessário um melhor entendimento desse íntimo

⁶ DOURLEY, J. P., *On Behalf of the Mystical Fool: Jung on the Religious Situation*.

⁷ JUNG, C.G., *Letters*, v. I, 23/08/1945.

⁸ *Idem*, *Cartas*, v. II, 23/05/1955.

relacionamento da psicologia com a tradição religiosa. Isso nos permitirá responder a perguntas do tipo: por que Jung considerou que há um ganho ao assimilar a noção de “experiência religiosa” à de “experiência psíquica”? Por que Jung afirmou que isso seja especialmente importante para o homem moderno? O que nos separa do homem de mil anos atrás, dois mil anos atrás, ou mais? O que nos separa do homem de amanhã, daqui a mil anos, ou mais?

Os sentidos que possamos extrair da noção de “experiência religiosa” podem favorecer uma abertura para o reconhecimento de que Jung foi um cientista com visão de longo alcance, para quem os céus revelam algo além do que a simples presença de “anjos e pardais”. Seu olhar visava o ser humano em grande angular e a partir dessa posição buscou situar o indivíduo. Há em Jung, por exemplo, uma particular noção de história com a qual ele trabalha, uma vez que não apenas o sujeito se desenvolve e se transforma (processo de individuação), mas, antes, o ser humano tomado coletivamente se transforma e cria consciência, a partir dos fundamentos estruturais do inconsciente coletivo. Para Jung, a formação da consciência se dá como processo histórico e, nesse sentido, ele fala em “encarnação”, que é o modo como podemos reconhecer e viver nossos conflitos, oposições e clivagens, sem o que não seria possível o passo adiante para a integração dos opostos de que somos constituídos. Segundo ele, esse é um movimento individual como também universal. Dessa perspectiva, pode-se derivar também uma escatologia. Para onde caminha a consciência humana? Quais os seus limites? A que riscos estamos expostos coletivamente nesse processo de desenvolvimento da consciência?

Esse olhar amplo lhe dá ares de filósofo, o que ele não aceitava, fazendo ressalvas, da mesma forma que, pela falta de um pensamento mais sistemático, seu olhar visionário lhe rendeu a alcunha de profeta. Muitas vezes perguntaram a Jung como esse tipo de psicologia e de prática poderia ser comparado a uma religião. Certa vez ele respondeu:

Isso parece religião, mas não é. Estou falando apenas como um filósofo. As pessoas, por vezes, chamam-me um líder religioso. Não sou. Não tenho mensagem nem missão. Procuo apenas compreender. Somos filósofos na antiga acepção da palavra, amantes do saber. Isso evita a companhia por vezes discutível daqueles que oferecem uma religião.⁹

Jung buscou apoio para suas formulações acerca da experiência religiosa em variadas fontes, tais como escrituras sagradas de diferentes tradições, mitologia e alquimia. Dentre

⁹ MCGUIRE & HULL (coord.), *Entrevistas e encontros*, p. 103.

essas, o *gnosticismo* ganhou fortemente a simpatia de Jung ao permitir-lhe vislumbrar ali um modelo para ilustrar a tese de que a “experiência religiosa” deve apoiar-se na experiência direta do numinoso, experimentada enquanto vivência psicológica, a qual poderia proporcionar um conhecimento (*gnose*) direto e significativo sem depender do recurso de fonte ou autoridade externa. Essa seria a forma de se evitar o “conhecimento” duvidoso da fé.

Com o trabalho mais recente da historiografia, pudemos conhecer importantes manuscritos gnósticos que trouxeram novas luzes sobre o cristianismo primitivo e suas práticas. Os próprios historiadores apontam afinidades entre as experiências religiosas descritas pelos gnósticos e aquelas preconizadas por Jung. Pagels, por exemplo, diz que “esse tipo de gnosticismo (Evangelho de Thomas) compartilha com a psicoterapia uma fascinação com a significação não literal da linguagem, na medida em que ambos buscam compreender a qualidade interna da experiência”¹⁰.

Também a teoria do conhecimento de Kant foi bastante útil para Jung, fundamentalmente, por dois motivos. Em primeiro lugar, reforçou a ideia de que o sujeito que conhece não é um espectador passivo sobre o qual atua o que acontece ao seu redor, mas é antes o centro, o ponto de partida e o ponto de chegada do conhecimento. Em segundo lugar, serviu como referência para justificar o método empírico-fenomenológico. Há inúmeras passagens em que Jung fez citações de Kant, tanto em seus trabalhos como em suas cartas.

Essas são algumas das referências teóricas importantes para o desenvolvimento do pensamento junguiano em sua abordagem da temática religiosa, que tentaremos identificar ao longo do trabalho.

Quanto à análise das obras de Jung, procurei concentrar-me especialmente em cinco importantes trabalhos. O terceiro capítulo foi dedicado a mostrar o desenvolvimento das ideias de Jung e a importância de determinados conceitos para a formação de seu pensamento acerca da temática religiosa. Ali procurei dar ênfase inicialmente a certos escritos universitários conhecidos como *Conferências de Zofingia*. Em seguida, voltei-me para *Símbolos da Transformação*, que é considerado o marco simbólico de sua separação de Freud, no qual Jung mostrou uma retomada de seu interesse pela temática religiosa. Na sequência, tomei *Tipos Psicológicos*, que considero como a obra que reúne os principais desenvolvimentos teóricos depois de vinte anos de vida profissional, que são fundamentais na compreensão de seu pensamento sobre questões religiosas. O quarto capítulo foi dedicado à

¹⁰ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, p. 133.

análise dos sentidos da “experiência religiosa” tendo como referência principal os livros *Psicologia e Religião* e *Resposta a Jó*.

Este trabalho envolveu basicamente uma pesquisa bibliográfica e análise teórica de trabalhos de Jung, de sua correspondência e de trabalhos de comentadores, centrado na seleção de material teórico em três fontes principais. Em primeiro lugar, busquei nas *Obras Completas* o material necessário para compor um panorama de suas ideias sobre religião, religiosidade e sobre o que ele entende por “experiência religiosa”. Em segundo, fiz uso também de análises já desenvolvidas por comentadores da obra de Jung, especialmente daqueles que levaram em consideração, em suas abordagens, a temática religiosa e filosófica. Entre estes destaco J. Heisig, João Bezinelli, Marilyn Nagi, Marco Heleno Barreto e John Dourley, que oferecem boas reflexões acerca das principais questões teológicas, epistemológicas e filosóficas enfrentadas por Jung. Em terceiro, fiz uma pesquisa da correspondência já publicada a fim de encontrar elementos que poderiam elucidar suas posições teóricas, metodológicas e filosóficas para além daquilo que está disponível em sua obra canônica. Naturalmente serão consideradas obras não incluídas em suas *Obras Completas*, tais como *Os sete sermões aos mortos*, *O Livro Vermelho* e *Memórias, sonhos, reflexões*.

Sobre a organização geral do trabalho, gostaria de fazer uma pequena observação. Dediquei um espaço considerável do segundo capítulo para analisar e comentar os principais trabalhos de Freud sobre a religião, embora não fosse meu objetivo principal fixar-me na diferenciação teórica entre ele e Jung com relação às suas ideias sobre psicologia e religião. Entretanto, considerando o peso que a teoria psicanalítica tem em nossa cultura e, em especial, para o campo da psicologia, e considerando, ainda, a radicalidade das posições de Freud especificamente em relação à religião, optei por manter aqui as minhas análises das obras de Freud com a intenção de criar um efeito maior de **contraste** com o pensamento de Jung no terceiro capítulo. Desejei, dessa maneira, pelo simples efeito contrastante, aproveitar esta oportunidade para tornar mais agudas as diferenças entre eles, sem precisar deter-me longamente na elaboração de análises dos diferenciais teóricos que, como disse, não são o foco desta dissertação.

De um ponto de vista estritamente técnico-metodológico, considero que quase todo esse segundo capítulo poderia ser suprimido sem maiores prejuízos para a compreensão geral deste trabalho ou para a elaboração do tema principal. Mesmo assim, e a despeito do relativo

aumento de páginas, decidi-me por mantê-lo na íntegra por julgar que, além do contraste, ele acaba por ser também um material complementar.

CAPÍTULO 1

A Psicologia da Religião: um breve panorama

I am not addressing myself to the happy possessors of faith, but to those many people for whom the light has gone out, the mystery has faded, and god is dead.

C.G. Jung, *Psychology and Religion*

O objetivo geral deste primeiro capítulo é fazer uma sucinta genealogia da psicologia da religião, seus objetos de investigação e alguns de seus problemas metodológicos. Optei por evitar, nesta apresentação, a citação de extensas listas de nomes de autores que constam nos trabalhos historiográficos mais recentes, limitando-me aos que considero didaticamente essenciais para atender ao objetivo mais específico, a saber: localizar a psicanálise de Sigmund Freud e a psicologia analítica de Carl Gustav Jung no contexto da psicologia da religião e também esclarecer as razões de minha escolha preferencial pelo estudo do pensamento de Jung sobre religião e os sentidos das experiências religiosas. Espero também poder mostrar, de uma forma simples, que a psicologia da religião se ocupa com questões tão centrais para o homem contemporâneo que não é possível ao cientista da religião ignorar as suas proposições e desafios.

Como não pretendo apresentar mais do que um esboço histórico acerca do surgimento e formação do campo da psicologia da religião, limitar-me-ei, neste capítulo, a lançar mão das seguintes fontes: *As ciências das religiões*¹ e *O espectro disciplinar da ciência da religião*². O primeiro tem dois capítulos sobre as escolas psicológicas (clássicas e contemporâneas) e o

¹ FILORAMO, G.; PRANDI, C., *As ciências das religiões*.

² USARSKI, F. (org.), *O espectro disciplinar da ciência da religião*.

segundo tem um interessante capítulo escrito por Edênio Valle³ no qual ele faz uma apresentação geral e atualizada da psicologia da religião.

1.1 Preâmbulo genealógico

Poderia começar dizendo que a psicologia da religião (PR) surgiu nos Estados Unidos no final do século XIX, floresceu com vigor e entusiasmo até o final da primeira grande guerra. Mas antes de entrarmos nos detalhes desses primórdios, gostaria de rapidamente fazer retroceder essa gênese em alguns milênios a fim de situarmos um horizonte mais geral onde podemos avistar alguns elementos constitutivos da espinha dorsal da psicologia da religião.

Quando, por exemplo, lemos certas passagens da vida dos personagens mais notáveis de Homero, seja na *Iliada* ou na *Odisséia*, ou mesmo na *Eneida*, de Virgílio, podemos observar, não sem certa surpresa, a intensidade das *emoções* experimentadas por aqueles grandes heróis como Ulisses, Enéas, etc. E lá encontramos passagens interessantíssimas onde são descritos o choro intenso, a raiva, a disposição para guerrear, o desejo ardente e assim por diante. Também há descrições dos corpos, de sua força, dos gestos atléticos, mas ainda não há palavras que designem alguma totalidade corporal ou psíquica.

Para que se compreenda melhor, a palavra grega *soma* e *psyché*, que empregamos tão comumente para nos referirmos ao corpo humano e à psique em palavras tais como *psicossomática*, possuíam significado completamente distinto. A palavra *soma*, por exemplo, era utilizada para designar o cadáver apenas, e não o corpo vivo, animado. E a palavra *psyché*, embora se referisse a uma entidade ligada ao corpo, nem de longe aludia a alguma coisa individual, como um centro de referencia individual e de processamento dos afetos, das paixões. Neste caso, *psyché* era apenas aquilo que saía do corpo daquele que morreu e não algo associado à “identidade” ou “personalidade” daquele herói quando vivo.

Os afetos experimentados pelos heróis, tais como dor, ódio, vingança, desejo, eram entendidos como “possessões divinas” ou influxos dirigidos pelos deuses para agirem sobre os homens. Por exemplo, no livro 7 da *Eneida*, de Virgílio, há um momento em que Juno (esposa de Júpiter) chama à sua presença a Fúria Alecto e incita a hostilidade exacerbada da Rainha Amata e do guerreiro Turno contra os troianos. Cito uma dessa passagens:

³ Presbítero católico e psicólogo. Leciona Psicologia da Religião no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, onde vem desenvolvendo pesquisas nesse campo, com muitas publicações em livros e artigos.

Alecto, impregnada de venenos, (...) lança [contra Amata] uma das serpentes de usa cabeleira azulada. (...) os contatos do úmido veneno agitam os sentidos da rainha e insinuam sua queimadura nos ossos, sem que ela sinta ainda a chama em todo o seu coração.⁴

Depois, apresentando-se nos aposentos de Turno adormecido, “Alecto acende-se em iras” e diz:

Eis-me aqui: venho da morada das Eumênides terríveis; trago na minha mão a guerra e a morte! Tendo assim falado, arrojou ao jovem um facho e lhe cravou no peito chamas fumegantes de luz enegrecida. Formidável pavor o arranca do sono e o suor jorra do seu corpo inundando-lhe os membros e as juntas.⁵

A esse afeto se denominava *divina afflictio* e o que dava coerência e sentido a tudo isso eram os mitos compartilhados. No entanto, com o correr dos séculos, o *logos* se impôs ao mito, os deuses se transformaram em afetos humanos e estes ganharam nomes próprios, até que finalmente passaram a compor aquilo que hoje denominamos de psique ou alma, expressões usadas no campo da psicologia moderna.

Podemos entender o surgimento da psicologia moderna como um recorte oriundo do encontro de três grandes narrativas que se referem de alguma maneira ao que chamarei aqui genericamente de “alma humana”: as narrativas mitológicas, as narrativas religiosas e as narrativas filosóficas. Ainda que se possa dizer que, de um forma geral, todas as ciências emergem como recortes históricos desses três grandes campos, a psicologia talvez seja uma dessas ciências que mais mantenha um intercâmbio com essas tradições e delas não possa se separar, dado que seu objeto de investigação é o próprio homem psíquico e suas produções. Há uma outra razão que faz com que a psicologia não se distinga totalmente dessas origens. A meu ver isso deve-se ao fato de a imaginação ser ontológica e filogeneticamente anterior à razão. Desde esse ponto de vista, o homem, historicamente, respondeu ao encontro com a natureza de uma maneira primariamente emocional e imaginativa, sendo que apenas muito mais tarde descobriu e passou a fazer uso sistemático da razão, com o surgimento da filosofia, podendo passar a rever e a refletir sobre seus feitos e ideias.

No entanto, a despeito das expectativas iluministas, não foi possível expurgar a emoção e a imaginação dos processos criativos resultantes da interação homem-mundo, e nem fazer psicologia dando-se as costas a eles. Antes, eles parecem fazer parte integral e intrínseca desses processos. Logo, a psicologia moderna tem dois grandes e contínuos desafios: por um

⁴ VIRGÍLIO, *Eneida*, p. 142-3.

⁵ *Ibid.*, p. 145.

lado, o trato com um objeto evasivo; por outro, encontrar um método adequado ao estudo desse objeto. Veremos, mais adiante, algumas das consequências desse processo no qual a psicologia busca focar e/ou redefinir seu objeto e adequar seu método.

Devemos muito aos historiadores, arqueólogos e antropólogos por terem sido os primeiros cientistas a, literalmente, dar ouvidos às narrativas mitológicas e religiosas. No campo da psicologia propriamente dita, devemos a Wilhelm Wundt (1830-1920), por haver aberto a porta desses territórios para a psicologia; a Freud, por ter colocado um pé lá; e, sem sombra de dúvida, sobretudo a Jung, pelo seu mergulho profundo nesse campo, tendo se debruçado sobre infindáveis relatos da mitologia egípcia, grega, africana, gnóstica, alquímica, entre outras. Já no início de sua carreira, Jung escreveu a Freud dizendo-lhe estar “absolutamente claro” para ele que o estudo da mitologia e a história comparada das civilizações eram peças chave para a compreensão final das neuroses e das psicoses.⁶

Como podemos observar neste tão breve quanto livre “preâmbulo genealógico” da psicologia da religião, a relação entre homens e deuses na verdade se perde no passado da humanidade, da mesma forma como é lícito supor que ela também se projetará no futuro indistinto da humanidade, independentemente dos variados recortes que os diferentes saberes venham a fazer sobre esse inquestionável fenômeno que relaciona homens e deuses em incontáveis narrativas.

Voltemos agora aos nossos “primórdios modernos”, por assim dizer, da psicologia da religião. Como veremos, psicologia e religião continuam a disputar territórios e primazia sobre o modo de descrever e/ou explicar os dinamismos que vinculam o humano e o divino, homens e deuses, o profano e o sagrado, o imanente e o transcendente.

1.2 Genealogia da psicologia da religião

Wundt é visto pela historiografia como o “primeiro psicólogo” a atuar nessa área, tomando-a então como uma ciência autônoma e não como um simples capítulo da medicina ou da filosofia. Em 1862 inicia um curso sobre “psicologia do ponto de vista natural” e, mais tarde, tendo obtido a cátedra de filosofia na universidade de Leipzig, criou em 1879 justamente um laboratório de psicologia onde se notabilizou como psicólogo

⁶ McGUIRE, W. (org.), *A correspondência completa de Freud e Jung*, Carta 170-J, 25 de dezembro de 1909, p. 298.

experimentalista e abriu um largo campo de investigações para as gerações vindouras de pesquisadores dessa linha.⁷

Curiosamente Wundt também abriu outros territórios de investigação para a psicologia, em geral dominado por filólogos e historiadores, cujo esforço resultou num trabalho de proporções enciclopédicas conhecido como *A Psicologia dos Povos*, cujo objetivo seria “descobrir as leis que regulam a vida psíquica dos povos”. Essa obra de fôlego antecipou, de certo modo, os interesses de Freud e, sobretudo, de Jung. Wundt abordou o estudo da língua, do mito e dos costumes:

Na linguagem espelha-se o mundo representativo dos homens [...] O mito, por sua vez, atribui seu conteúdo de modo particular às representações que se formaram na linguagem; o mito, na consciência original dos povos, abraça, numa unidade ainda não quebrada, toda a concepção do mundo que se constitui a partir de concepções e criações fantásticas [...] A moral compreende, enfim, todas as manifestações da vontade.⁸

Vale lembrar, como observaram os autores, que Wundt não estudou “a experiência religiosa” em si, mas seu trabalho, com métodos experimentais, estimulou outros pesquisadores a enveredar pela investigação das experiências religiosas aplicando seu método.

As sociedades urbanas cosmopolitas da Europa vinham experimentando, já há um bom tempo, um contato cada vez maior com elementos de religiões e culturas exógenas em função de conquistas, do domínio colonial, elementos esses que eram retratados nas novas publicações científicas feitas por filólogos, historiadores, pela literatura e até mesmo no exotismo das exposições mundiais que começavam a ser organizadas.

O campo dos estudos da psicopatologia europeia do final do século XIX refletia essa condição e, naquele momento, voltava-se então para o estudo das novas formas de demência, como as neuroses e a esquizofrenia. Além disso, também se debruçou sobre a temática religiosa, em geral com um viés experimentalista e evolucionista. Em pesquisas sobre o espiritismo e a mística, por exemplo, certas produções conseguiam chegar a conclusões que hoje nos soariam talvez ingênuas, como no caso do trabalho do psicólogo E. Murisier, *As doenças do sentimento religioso*⁹. Nela são analisadas três fases dessa “doença”: o êxtase,

⁷ FILORAMO, G.; PRANDI, C., *As ciências das religiões*, p. 157.

⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁹ *Ibid.*, p. 160.

considerado como o sentimento religioso em sua forma individual, o fanatismo, como sua forma social, e o contágio, que é o momento epidêmico da emoção religiosa. Como veremos no próximo capítulo, a leitura que Freud fez do comportamento religioso também foi marcada fortemente pelo viés psicopatológico.

A despeito de ser a Europa um importante polo de estudos, Filoramo aponta que os esforços dedicados a uma nascente psicologia da religião acabaram sendo limitados por vieses metafísicos ou teológicos. Enquanto isso a psicologia da religião surgia como disciplina autônoma nos Estados Unidos no final do século XIX e entre os expoentes desse período podemos citar alguns como William James (1842-1910), Stanley Hall ((1844-1924), E. D. Starbuck (1866-1947) e James Leuba (1868-1946).

Nessa época havia um enorme interesse pelo tema da conversão religiosa e inúmeros trabalhos foram produzidos nesse período, a começar pelo próprio Stanley Hall. Ele foi pastor, estudou na Alemanha com Wundt, em Leipzig, retornando depois aos Estados Unidos. Foi um grande incentivador da psicologia norte-americana, fundador da *American Psychological Association*, tendo promovido a criação de diversas publicações, entre elas o *Journal of Religious Psychology*. Como apontou Valle¹⁰, Hall foi fundador da Universidade Clark que levou Freud e Jung ao Estados Unidos pela primeira vez em 1909. Leuba e Starbuck foram seus alunos e também pesquisaram o tema da conversão, além de outros temas tais como a ideia de Deus, a imortalidade e a experiência mística. Coube a Starbuck a publicação do primeiro livro com nome específico: *A Psicologia da Religião: um estudo empírico do crescimento da consciência religiosa*.

William James talvez seja o autor de maior destaque e influência nesse período, tanto por sua produção como por sua personalidade. Seu livro *The Varieties of the Religious Experience* é a obra de referência da psicologia da religião norte-americana. De modo geral, James criticou firmemente tanto o duro materialismo da área médica quanto a tradicional posição racionalista que, na sua visão, era insustentável “num universo contraditório e pluralista”. O título dessa obra básica de James reflete sua mentalidade aberta para as mais insuspeitas variações da experiência religiosa. Estava convencido de que a religião “deve necessariamente ter uma função eterna na história humana” e que ela “deve exercer uma

¹⁰ VALLE, E., A Psicologia da Religião, in: USARSKI, F. (org.), *O espectro disciplinar da ciência da religião*, cap. 5.

função permanente, tenha ela ou não um conteúdo intelectual, e se tiver, seja este verdadeiro ou falso”¹¹.

A despeito de ser muito mais velho do que Jung (33 anos a mais), Jung e James encontraram-se em 1909, por intermédio de Stanley Hall, e as afinidades de personalidade e de interesses deixou as melhores marcas em Jung. William James faleceu no ano seguinte, em 1910, mas, quarenta anos depois, Jung ainda se lembraria de detalhes muito vívidos desse encontro, conforme podemos ler na carta enviada à Virgínia Payne, na qual Jung, além de contar detalhes do jeito brincalhão e perspicaz de James, comenta:

Passei sozinho duas noites agradáveis com William James e fiquei tremendamente impressionado com a clareza de sua mente e com a total ausência de preconceitos intelectuais. [...] Naquela época eu ainda era um homem novo. Eu falei sobre testes de associação e de um caso de psicologia infantil. Estava também interessado na parapsicologia, e minhas discussões com William James giravam principalmente em torno deste assunto e da psicologia da experiência religiosa.¹²

O vigor da psicologia da religião nos Estados Unidos também repercutiu na Europa e o pragmatismo experimentalista se apresentou como um contraponto aos trabalhos que possuíam maior viés metafísico-teológico. Contudo, a partir dos anos 20, a psicologia da religião europeia e americana entraram numa crise da qual só viria a sair 30 anos depois, com grande dificuldade. Os motivos desse declínio precoce possui várias explicações, como podemos ver a seguir.

Filorama enumera algumas dessas razões¹³. Uma delas seria aquilo que ele chamou de “politeísmo metodológico”, ou seja, a grande variedade de métodos investigativos tanto poderia ser visto como expressão da vitalidade da disciplina quanto como uma fraqueza. Por exemplo, William James fez escola com seu método introspectivo dentro da linha de uma fenomenologia descritiva, mas também representou uma oposição a outras áreas da psicologia que buscavam dar mais ênfase às pesquisas de caráter experimental. Outra questão, não menos importante, diz respeito ao fato da psicologia da religião estar, em vários lugares, nas mãos de teólogos, pastores e estudiosos com forte viés confessional, o que acabou favorecendo mais uma certa psicologia pastoral, com poucas credenciais para ser reconhecida pela comunidade científica. Além disso, havia o crescimento da psicologia comportamental

¹¹ *Apud* FILORAMO, G.; PRANDI, C., *As ciências das religiões*, p. 169.

¹² JUNG, C.G., *Cartas*, vol. II, 23.07.1949.

¹³ FILORAMO, G.; PRANDI, C., *As ciências das religiões*, p. 172-3.

que, de modo geral, dava pouca importância e atenção ao comportamento religioso. Por último, devemos mencionar que o crescimento da psicanálise foi considerável nesse período e já se impunha como a principal corrente de pensamento dentro do campo da psicologia. Isso naturalmente significava um acirramento de posições com a psicologia da religião, dado o modo negativo pelo qual Freud interpretava a religião.

Contudo, essas me parecem ser razões que buscam explicar os altos e baixos da psicologia da religião no meio científico-acadêmico. As razões elencadas por Filoramo, por exemplo, são de cunho epistemológico e dizem respeito mais à existência de problemas intrínsecos à própria psicologia do que a outra coisa. Podemos observar que as “variedades da experiência metodológica” são em si muito mais problemáticas para a psicologia do que as “variedades da experiência religiosa”. Além dessas, no meu entender, haveriam também razões de fundo, mais gerais e de cunho histórico-filosófico que talvez pudessem nos ajudar a analisar não apenas esses altos e baixos, mas também a compreender melhor o sentido das resistências a Jung e seu trabalho.

As razões gerais às quais me refiro não teriam a ver apenas com a psicologia, mas com a própria religião e o desprestígio desta como fonte de conhecimento válido perante à ciência a partir de certo momento. O racionalismo científico se assenta como paradigma a partir do século XVII e poderíamos apontar o Iluminismo como o momento histórico em que o racionalismo ganha corpo e se fortalece definitivamente frente ao pensamento religioso e teológico. Depois de Descartes, Newton, Hume e Kant, o século XIX ainda viria a conhecer concentradamente a força e a contundência do pensamento de Marx, Darwin, Nietzsche, além do próprio Freud. Se somarmos a esse contexto histórico-filosófico o advento da Revolução Industrial, as Revoluções francesa e russa e as Guerras Mundiais, teremos um panorama no qual o discurso religioso (sobretudo o cristão) e suas instituições representativas claramente perderam um enorme espaço em um mundo que se desencantou e não mais contava com Deus como fonte de explicação para o imenso sofrimento produzido e experimentado pelo próprio homem.

Seja como for, Deus e a religião ficaram muito tempo em conflito com o *mainstream* acadêmico-científico, com as utopias sócio-políticas dos movimentos de esquerda e, se somarmos a isso algumas das razões apontadas por Filoramo, veremos que a psicologia da religião acabou perdendo espaço tanto por questões teórico-metodológicas como também por questões históricas as quais foram sendo gestadas por um longo tempo e culminaram de forma concentrada no início do século XX. Valle comenta também que:

As novidades trazidas pelo conjunto das ciências psi provocaram uma reviravolta em concepções milenarmente assumidas e transmitidas como indiscutíveis pelas religiões. A psicologia associou-se, em dado momento, às outras ciências da modernidade para roubar às religiões o prestígio e a credibilidade de que gozavam nos mundo antigo e medieval. Sob a égide da filosofia positivista e do movimento libertário que tomou conta do pensamento ocidental cristão após a Revolução Francesa, os ataques levaram as religiões – as cristãs, sobretudo – a se fecharem defensivamente em si mesmas. O resultado foi o surgimento de distanciamentos e rupturas que deixaram importantes sequelas nas ciências psicológicas, inclusive na psicologia da religião. Muitos desses questionamentos e pendências estão até hoje mal resolvidos e/ou sem solução.¹⁴

Voltando ao campo da psicologia da religião de forma ampla, veremos que ela voltou a crescer após o final da Segunda Guerra, através da contribuição de vários autores em diferentes linhas. Uma vertente expressiva foi a chamada linha humanista, que teve importantes expoentes tanto nos Estados Unidos como na Europa. Filoramo chama a atenção para as contribuições, por exemplo, de Gordon W. Allport, que fez uma crítica dos aspectos mais reducionistas da teoria freudiana, abrindo o campo para os chamados estudos da personalidade. Abraham Maslow desenvolveu estudos sobre os estados alterados de consciência, sobre a meditação e os estados extáticos e, com isso, chamou a atenção para as religiões orientais. Ainda nessa linha da psicologia humanista são citados nomes como E. Erickson, E. Fromm, Carl Rogers, Rollo May e Victor Frankl. Muitos outros autores em vários países são elencados pelo professor Edênio Valle e compõem um expressivo quadro do crescimento da psicologia da religião em diversas linhas e em muitos países, até os dias de hoje. Contudo, como mencionei no início deste capítulo, não é minha intenção fazer uma grande exposição dos desenvolvimentos da psicologia da religião. Meu interesse resume-se a mostrar uma visão panorâmica desse campo para melhor me referir ao pensamento e as contribuições de Freud e Jung.

Neste momento, então, gostaria de fazer alguns comentários sobre a posição da psicanálise e da psicologia analítica em relação a esse contexto histórico e a maneira como os escritos de Freud e Jung sobre religião foram recebidos.

1.3 A interpretação freudiana da religião

Assim como em outras épocas a sociedade havia conhecido importantes “revoluções” na forma de pensar a si mesma, o seu lugar no mundo e na ordem das coisas, então

¹⁴ VALLE, E., A Psicologia da Religião, in: USARSKI, F. (org.), *O espectro disciplinar da ciência da religião*, p. 126.

representadas por Copérnico e Darwin, Freud surge como um novo provocador das consciências ao afirmar que o homem não era mais senhor em sua própria casa. A consciência não era mais o lugar das certezas nem de onde se poderia emanar a verdade sobre o mundo e sobre o próprio sujeito. O inconsciente descrito por Freud surgia no final do século XIX quase como um ciclope ameaçando as certezas confortáveis dos idealistas e românticos, e rapidamente a consistência das teorizações psicanalíticas levou a novos questionamentos de ordem filosófica, metodológica e heurística, afetando naturalmente todo o debate sobre religião e a pesquisa na área.

Freud publicou pelo menos quatro trabalhos que tratam em variados graus da temática religiosa e que alcançaram repercussão. Já em 1907, vem à luz *Ações obsessivas e práticas religiosas*, texto em que não pode evitar associar religião à patologia: “baseado nessas coincidências e analogias, poderíamos ousar considerar a neurose obsessiva como um equivalente patológico da formação religiosa e descrever a neurose como um religiosidade individual, e a religião como uma neurose obsessiva universal”¹⁵.

Depois vieram *Totem e Tabu* (1913) e *Moisés e o monoteísmo* (1939), textos nos quais Freud se arriscou teórica e metodologicamente na construção de uma narrativa mitológica para explicar a culpa ancestral e os ritos devocionais no primeiro texto, e, no segundo, reformando a narrativa bíblica para chegar a uma nova explicação sobre o conceito de *messias* e de como, através da culpa, os judeus buscariam a religião para se confortarem.

Entretanto, foi em *O Futuro de uma Ilusão* (1927) que Freud estruturou mais profundamente sua crítica, procurando demonstrar que a religião é produto direto do complexo de Édipo. A má resolução dos conflitos parentais fornecem as condições básicas para as aspirações compensatórias que levariam à adesão às mitologias religiosas, na crença em Deus como pai protetor e todo poderoso. Nesse sentido, a religião seria uma resposta a um processo mal resolvido do complexo edípico; seria, portanto, uma neurose infantil que, idealmente, poderia ser superada e, com isso, um dia, inexoravelmente, o homem seria guindado pela razão a um estado de liberdade e sanidade onde a religião estaria definitivamente superada. Dentro de seu pensamento evolucionista, essa fase corresponderia à idade madura da humanidade: “na caminhada para tão distante meta, as suas doutrinas religiosas deverão ser deixadas para trás, mesmo que as primeiras tentativas falhem, mesmo

¹⁵ FREUD, S., Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, in: *Obras Completas*, Tomo II, p. 1342.

que as primeiras formações substitutivas demonstram-se instáveis [...], a longo prazo nada pode resistir à razão e à experiência”¹⁶.

Uma das principais contribuições do método psicanalítico ao campo das Ciências da Religião foi a demonstração da existência de fatores “motivacionais inconscientes” na experiência religiosa, ou seja, há fortes argumentos agora para se afirmar que todas as escolhas humanas, das mais triviais às mais nobres, são motivadas por desejos reprimidos e por toda sorte de vicissitudes que marcam os destinos das pulsões sexuais e da organização do desejo. Assim, a religião e as experiências religiosas encontravam-se facilmente ao alcance de seu arsenal teórico. Por outro lado, sendo Freud um ateu praticante, sua abordagem resulta em uma visão extremamente reducionista da religião e explicitamente combativa. Contudo, essa atitude estava em grande sintonia com o contexto histórico ao qual nos referimos acima e, assim, a recepção de suas ideias encontrou grande penetração cultural.

1.4 A interpretação junguiana da religião

Início apontando o ano de 1912 como aquele em que Jung publicou *Transformações e Símbolos da Libido*, obra que marcou o rompimento com Freud, ao que este responde com *Totem e Tabu* (1913). Esse rompimento precoce assinala a existência de um conjunto de diferenças marcantes pelas quais eles enxergavam, sentiam, experimentavam e tratavam o mundo, o outro e a si próprios. Cito duas importantes diferenças que levarão a grandes desdobramentos no âmbito da análise da temática religiosa.

A primeira diz respeito ao estatuto da razão e da imaginação para esses pensadores. Freud privilegiou a primeira, fazendo dela uma marca epistemológica inegável em sua sucessão, e esse traço será magistralmente ampliado pelos desenvolvimentos de Jaques Lacan ao afirmar que “o inconsciente se estrutura como linguagem” e, mais ainda, ao estabelecer uma rigorosa álgebra e uma geometria própria para ilustrar suas concepções sobre o sujeito dividido.

Já Jung privilegiou a imagem e os dinamismos de sua estruturação simbólica: a psique é imagem (e vice-versa). Essa é sua proposição angular. Descobrir o valor heurístico das imagens surgidas nas narrativas pessoais, coletivas ou culturais foi seu grande desafio. Daí o imprescindível recurso ao estudo dos mitos e sua linguagem, à alquimia, ao estudo comparado das religiões e, na clínica, a persistente indagação criativa frente à produção

¹⁶ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 62.

delirante dos esquizofrênicos do Hospital de Burghölzli. Esse olhar ampliado como um cone invertido e aberto para além das descrições freudianas do inconsciente pessoal, levou Jung a propor a noção de inconsciente coletivo como o “fundo sem fundo” onde repousa a alma humana, um grande manancial de possibilidades (os *arquétipos*) no qual toda experiência psíquica estaria ancorada. Esta seria a segunda importante diferença.

A articulação desses conceitos básicos conduz diretamente ao que Jung definia como religião, em *Psicologia e Religião* (1937):

Falando de religião, devo deixar claro desde o início que o que eu quero dizer com o termo Religião, como indica o vocábulo latino *religio*, é a observação cuidadosa e escrupulosa daquilo que Rudolf Otto justamente definiu como o *numinosum*, um agente dinâmico ou efeito não causado pela vontade ou ato arbitrário.¹⁷

Em outra passagem ele indica que a religião designa uma “atitude” peculiar da mente humana que foi transformada pela experiência do numinoso, o qual se apresenta sob a forma de imagens e símbolos arquetípicos. Para ele, a religião é de fato uma “atitude instintiva”, uma função básica. A esse encontro profundo com o inconsciente Jung denominou “processo de individuação”, o qual poderia ser designado como uma forma secularizada de libertação interior. Isso levou Filoramo a concluir que:

A interpretação junguiana da religião desembocava, assim, na fundação de um movimento capaz de testemunhar, embora em chave psicológica, o sentido profundo dos valores contidos no patrimônio religioso da humanidade, revisto à luz da particular experiência que Jung havia vivido em seu confronto com o inconsciente.¹⁸

Essas rápidas observações podem dar uma noção das importantes diferenças teóricas entre Freud e Jung e sugerir que as consequências dessas posições marcaram profundamente os diferentes campos de atuação da psicologia em geral e, naturalmente, a psicologia da religião em seus desenvolvimentos futuros.

Podemos observar que o ateísmo de Freud ganhou terreno e aceitação no meio acadêmico e científico. O discurso psicanalítico, em favor do entendimento de que a religião e as experiências religiosas poderiam ser explicadas por sua teoria, tiveram aceitação rápida ao longo do século XX, a despeito do fato de ser uma teoria que fala francamente de modo reducionista acerca das questões religiosas, tanto no plano individual quanto no plano

¹⁷ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 6.

¹⁸ FILORAMO, G.; PRANDI, C., *As ciências das religiões*, p. 184.

coletivo. A meu ver isso se deu porque esse reducionismo seria amplamente compensado pela descoberta bastante consistente das “motivações inconscientes”. Daí a popularização do bordão “Freud explica!”. Se não há alguma outra explicação para determinado fenômeno, pode-se ainda recorrer às tais “motivações inconscientes” da teorização freudiana.

Num mundo em desencanto e tão secularizado como o Ocidente judaico-cristão, onde as questões existenciais defendidas pela religião perderam completamente seu prestígio e espaço para as questões propostas pelo existencialismo filosófico, nesse ambiente as ideias de Freud também ganharam espaço rapidamente. O potencial da teorização psicanalítica para descrever em detalhes um intrincado mecanismo de funcionamento da psique humana e suas complexas possibilidades de desenvolvimento, abriu grandes horizontes de pesquisa e aplicação em muitas outras áreas como a literatura, as artes plásticas, o cinema, a moda, a propaganda, a análise institucional, os movimentos sociais, etc. Essa onda chega ao Brasil ainda antes da morte de Freud, e chega em SP juntamente com o movimento modernista, através dos nomes de Franco da Rocha e Durval Marcondes. A Sociedade Brasileira de Psicanálise foi fundada oficialmente em 1927.

Por outro lado, Jung vai, de certa maneira, na contramão desse momento histórico, sobretudo após a separação com Freud, quando retoma a temática religiosa como um dos elementos centrais em suas investigações, já em 1912 com *Símbolos de Transformação*, como procuraremos demonstrar no terceiro capítulo. Ao contrário de Freud, Jung é tido como um homem religioso, pensa o homem como *homo religiosus* e escreve pensando no *homem moderno* que, como ele, perdeu a fé. Diz ele: “não me dirijo ao felizes possuidores da fé, mas para aqueles muitos para os quais a luz se apagou, o mistério se desvaneceu, e Deus está morto.”¹⁹.

O projeto junguiano não encontrou o mesmo crescimento que a psicanálise e foi por muito tempo visto com preconceitos consideráveis pelo mundo científico-acadêmico. Jung fez um esforço grande para afastar-se da metafísica, não querendo ser visto como filósofo nem como religioso ou profeta, e buscou constantemente afirmar-se como um empirista, como um homem de ciência. Apesar disso, foi apontado como gnóstico, místico, herege ou mesmo agnóstico. No final dos anos 60 e ao longo dos anos 70, suas teorias acerca do inconsciente coletivo, arquétipo, a interpretação aberta dos sonhos, sua maneira de valorizar os símbolos por sua qualidade prospectiva, teleológica e menos sintomática, ganharam a simpatia do movimento *hippie* e do movimento *new age*. Também ganharam a simpatia de grupos que

¹⁹ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, §148.

buscavam uma nova espiritualidade fora das vias confessionais mais tradicionais e que naturalmente não combinavam com a visão psicanalítica, percebida como mais dura e patriarcal. Mas essa popularização de Jung não se refletiu na academia e o ensino de suas teorias nas universidades teve, e tem ainda, um espaço muito reduzido se comparado com o ensino da psicanálise. No Brasil essa situação não é diferente e apenas em 1978 foi fundada em São Paulo a Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica.

1.5 Observações finais

Este contraste agudo entre estas duas importantes vertentes da psicologia há muito tem chamado a minha atenção, inicialmente devido à minha formação em psicologia clínica, levando-me ao estudo mais aprofundado das teorias de Freud e Jung. Posteriormente, indagando pessoalmente pelas razões que conduzem o homem a confrontar-se com as grandes questões existenciais, entre elas as indagações acerca do sentido da vida, da morte e das grandes experiências religiosas, passei a questionar também mais profundamente os fundamentos das posições desses dois autores sobre esses mesmos temas. A esta altura já não me parecia suficiente permanecer na órbita da psicologia e a abertura para a esfera das ciências das religiões mostrou-se como sendo um campo extremamente estimulante e desafiador.

A disciplina “ciências da religião” surge no final do século XIX como uma resposta aos intrigantes questionamentos que as novas questões religiosas e culturais impunham ao homem moderno. Trata-se, sem dúvida, de um fenômeno complexo, capaz de mobilizar quantidades tão imensas de energia humana em qualquer sociedade que se considere, que parece muito natural pensarmos que não seria mais possível evitar a convergência de especialistas de diferentes áreas para este amplo território de investigações que é hoje o campo das ciências da religião. Naturalmente, a teologia e a filosofia são interlocutores permanentes, mas há uma infinidade de áreas específicas que oferecem continuamente uma gama surpreendente de questões e informações. Dentre essas áreas encontramos, por exemplo, a história, a antropologia, a sociologia, a psicologia, a arqueologia, a paleontologia, a filologia, a educação, a economia, a geografia e as neurociências.

Considero que as contribuições de Freud e Jung tenham um valor referencial significativo para as ciências da religião de forma geral, e uma importância capital no âmbito da psicologia da religião. No entanto, em relação às suas respectivas formas de abordar a

temática religiosa, acredito que o pensamento de Jung ainda permaneça insuficientemente estudado, em que pese o fato de que Jung, ao contrário de Freud, ter valorizado enormemente a experiência religiosa como fator de peso para que o homem possa se contrapor à experiência niilista da vida contemporânea.

Embora possa parecer uma coisa simples opor o pensamento de Freud ao de Jung em chave estritamente psicológica, quando adentramos o pensamento de Jung pelo corte religioso vemos surgir questões cruciais a serem consideradas e que nos alertam para a necessidade de estudarmos melhor os fundamentos religiosos e filosóficos com os quais Jung dialoga. Entre estes citaria, por exemplo, a questão do mal, da ética, o niilismo, o problema da busca de sentido existencial, o tema da transcendência e do Absoluto, frente aos quais o homem moderno se vê convocado a posicionar-se.

Não me proponho a responder exaustivamente a todas essas perguntas, mas intenciono tentar dar alguns passos no sentido de pelo menos encaminhá-las criticamente. Para isso considero importante começar o próximo capítulo desembaraçando as figuras de Freud e Jung de certos preconceitos ainda bastante comuns e também apresentando, de forma mais detalhada, o pensamento de Freud em relação à temática religiosa. Acredito que isso nos auxiliará, por contraste, a tornar mais claras as ideias de Jung e, finalmente, colocar-nos em melhores condições de investigar aquilo que é o tema central desta dissertação, ou seja, os sentidos da experiência religiosa no pensamento de C.G. Jung.

CAPÍTULO 2

Freud e Jung: contrastes

O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs.

Sigmund Freud, *O Futuro de uma Ilusão*

Jamais alguma ciência substituirá o mito e jamais o mito poderá nascer de alguma ciência. Não é “Deus” que é um mito, mas o mito que é a revelação de uma vida divina no homem. Não somos nós que inventamos o mito, é ele que nos fala como “Verbo de Deus”.

C.G. Jung, *Memórias, Sonhos, Reflexões*

A proposta deste capítulo é apresentar as contribuições de Freud com relação à temática religiosa e apontar os primeiros elementos de contraste com o pensamento de Jung. Estabelecer o contraste entre estes dois autores não é o objetivo principal deste trabalho, mas entendemos que ele possa ser um elemento importante para nos ajudar a ver com maior clareza o pensamento de Jung. É comum encontrarmos pessoas que consideram que a psicanálise seja a base a partir da qual o pensamento de Jung se desenvolveu e que a psicologia analítica representa uma espécie de ramo torto da psicanálise. Não é. Naturalmente essa percepção comum se explica em parte pelo fato deles terem se conhecido e estabelecido um trabalho colaborativo sobre o qual foram lançadas muitas expectativas de parte à parte. Contudo, essas expectativas foram frustradas precocemente e o projeto colaborativo terminou em poucos anos, com certeza muito antes do sonhado por eles inicialmente. Apesar de ter

sido um separação traumática, a história mostrou que ambos puderam desenvolver plenamente suas ideias e alcançaram enorme reconhecimento público. Entretanto, outros pontos mais importantes e contrastantes entre os dois autores surgirão naturalmente à medida que formos desenvolvendo os capítulos seguintes, sobretudo o capítulo 3, que será dedicado em profundidade ao pensamento de Jung, e o capítulo 4, que tratará especificamente dos sentidos da noção de “experiência religiosa”, este sim, objeto desta dissertação.

A análise, neste capítulo, enfocará os principais ensaios que abordam a questão religiosa, a saber: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Totem e Tabu* (1913), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *O Mal-Estar na Civilização* (1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939).

Freud foi um pensador genial e suas contribuições radicais sobre o funcionamento psicológico do ser humano, a sexualidade, o mundo dos afetos e sua relação com a cultura, marcaram definitivamente o nosso modo de pensar a partir do século XX. Ele foi um visionário em muitos sentidos e já previa um futuro de crescimento avassalador para a psicanálise, possuindo igualmente um admirável senso estratégico. A Europa do final do séc. XIX recebeu o golpe das novas ideias reagindo duramente contra aquela forma de pensar o ser humano e reagindo com descrédito pessoal para com Freud e suas publicações iniciais. Mas nada disso parecia abalar suas convicções de que, finalmente, ele havia encontrado um caminho novo e promissor.

O período que vai dos primeiros anos do novo século até o início da Primeira Guerra mundial, em 1914, viu a psicanálise se fortalecer e se espalhar vigorosamente para fora da Europa. Em 1899, portanto no apagar da luzes do século XIX, Freud havia terminado de escrever a *Interpretação dos Sonhos* e publicou seu livro naquele mesmo ano mas já com um diferencial curioso: carregava a marca do novo tempo pois foi grafado com a data de 1900, um livro com ideias novas para um novo século.

Seu interesse por Jung converteu-se inicialmente naquilo que poderíamos chamar de um “feliz entrosamento” em todos os sentidos. Inicialmente, Freud tinha o apoio de um pequeno grupo de colegas judeus em Viena, mas Zurich era um centro de pesquisa em doenças mentais muito mais credenciado e o Hospital Burgholzli era seu núcleo. Para lá se mudou o jovem psiquiatra C.G. Jung em 1902 e logo veio a tomar contato com as ideias de Freud, tendo se interessado especialmente pela *Interpretação dos Sonhos*. Começavam a se formar as bases de sustentação de uma ponte que em breve viria a se estabelecer, uma ponte

que facilitaria o fluxo de muitas ideias e projetos, mas que também viria precocemente a conhecer uma melancólica ruína, sem volta.

Os primeiros contatos entre Jung e Freud, a partir de 1906, foram altamente estimulantes e promissores para ambos e isso abriria as portas para o novo pensamento avançar em meios reputados de pesquisa e entre não judeus. O fato de Jung ser cristão não tinha nenhuma importância em si, mas Freud sabia que suas ideias eram abrangentes o bastante para que ele desejasse que elas não ficassem restritas ou identificadas com qualquer ambiente étnico ou religioso. Até porque Freud era ateu e um cientista com pretensões claras de se fazer ouvir e de ser reconhecido em seu campo.

Quando Freud e Jung chegavam nos Estados Unidos em 1909, a convite da Universidade de Clark, Freud disse que ele trazia para a América a peste, um novo vírus que se espalharia rapidamente. Surgiram os primeiros Congressos de Psicanálise, Jung foi indicado para ser o primeiro presidente da então jovem Associação Internacional de Psicanálise, muita coisa nova estava sendo investigada e publicada, e essa primeira década não poderia ter terminado de forma melhor. Mesmo a deterioração das relações entre Freud e Jung, e o posterior rompimento alguns anos depois em 1913-14, não abalou o rumo a seguir. Ao contrário, o expurgo de figuras de proa como Jung e Adler serviram afinal para a consolidação de um corpo teórico que mais ainda se afirmou sob a rubrica de “psicanálise”.

Basta lembrar que em 1913, após Jung haver publicado em 1912 seu *Símbolos de Transformação*¹, um dos marcos da separação deles, Freud publica *Totem e Tabu* e, em 1914, também aquilo que seria a primeira historiografia da psicanálise, *História do movimento psicanalítico*. Neste texto, Freud assume a psicanálise como uma criação plenamente sua e já não dividiria seu mérito com Josef Breuer, tal como havia feito ao chegar aos EUA alguns anos antes.

Ao falarmos aqui da separação intelectual e amorosa destes dois “totens” da psicologia, poderíamos talvez começar a nos perguntar sobre quais seriam os mais importantes pontos de contraste entre eles no que concerne aos modos como cada um abordou a temática religiosa. Mas, para tanto, é forçoso que aguardemos a apresentação em profundidade de cada uma das posições, quando este contraste se mostrará então com todas as evidências. No entanto, gostaria de apontar e desmontar aqui alguns dos muitos aspectos que popularmente acabaram sendo tomados como exemplo das diferenças entre Freud e Jung, pois

¹ O título original dessa publicação é *Transformações e Símbolos da Libido* e foi revisto por Jung em 1952 recebendo o título atual de *Símbolos da Transformação*.

convém citar esses engodos a fim de que possamos ter uma percepção mais fina, mais crítica, mais pertinente dessas diferenças e, desse modo, contribuirmos para uma melhor compreensão de ambos.

Não é raro escutarmos dizer que uma das diferenças entre eles, por exemplo, se assentaria no fato de um ser judeu e o outro cristão. Uma bobagem enorme, pois que a discriminação aparentemente indicaria que eles possuíam “crenças religiosas” e “práticas religiosas” diferentes. Ora, mas se Freud se dizia ateu do ponto de vista religioso, tampouco teria alguma “prática religiosa”, a menos que pudéssemos considerar aqui como “prática” o fato de ser um “ateu praticante”, isto é, alguém que se dizia ateu convicto e militante de sua convicção a respeito de Deus e da religião. A própria discriminação, também popular, entre ateu e crente ou entre não-religioso e religioso é rasa e errante.

Em geral, essas associações provém da falta de uma leitura mais aprofundada dos autores, bem como do campo do preconceito puro e simples. Por exemplo, Jung, que era e ainda é tido como religioso, um crente cristão, que foi frequentemente também chamado de ateu e agnóstico, ou mesmo de herege, o que nos faz pensar que, como tal, seria um contraexemplo de cristão praticante. Mesmo a noção comum de “crente em Deus” já seria uma questão problemática quando aplicada à figura de Jung, para quem a experiência de “crer” se opunha obstinadamente à experiência de “conhecer”. Quanto à noção de “religioso”, esta talvez seja a noção mais obscura e confusa que se poderia pensar para descrever Jung, posto que, como veremos nos capítulos seguintes, ele próprio fez uma distinção particular da etimologia dessa palavra de modo que a ideia popular de “pessoa religiosa” já não confere em nada com o sentido de “pessoa religiosa” que ele aplicava a si mesmo e a outros como, por exemplo, no caso do físico Wolfgang Pauli, que Jung usa como ilustração.²

Por último, a designação de que um seria propriamente um cientista enquanto o outro seria um “profeta em busca de uma religião” não passa de opinião de gente preguiçosa que não consegue ver que ambos produziram trabalhos de caráter científico no campo das ciências humanas, que possuem uma epistemologia definida a partir da qual podem estabelecer seu objeto e um modo de pesquisa, possuem uma hermenêutica com a qual se debruçaram sobre os resultados de suas investigações e um método, justificado empírica e filosoficamente, que confere valor tanto aos procedimentos quanto aos resultados obtidos.

² “[esse homem] tinha *religio*, isto é, ‘considerava cuidadosamente sua experiência’, e tinha bastante *pistis* ou lealdade frente às suas experiências para se fixar nelas, dando-lhes prosseguimento.” JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, §74.

Quanto à pecha de “profeta”, é verdade que ela foi raivosa e negativamente endereçada a Jung, mas certamente ela se aplicaria a ambos, pois ambos foram geniais e intuitivos em suas criações, preocupavam-se com o ser humano numa dimensão global e atemporal, embora dedicados aos homens e mulheres de seu tempo. Freud também lançou seus vaticínios contra a religião, criou mitos de origem de caráter histórico-antropológico acerca do homem primitivo e reescreveu a origem étnica de Moisés e do judaísmo. Seus bordões proféticos contra a religião dizem coisas do tipo: “[...] a civilização corre um risco muito maior se mantivermos nossa atual atitude para com a religião do que se a abandonássemos”, ou, “[...] constituiria vantagem indubitável que abandonássemos Deus inteiramente”, ou ainda, “não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que nossa ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”³.

Freud de fato defendeu sua “Causa”, como ele chamava a psicanálise em seus primórdios, como um verdadeiro “profeta” e seu grande e incontestável modelo foi Moisés, personagem por quem tinha o mais ardente fascínio, no sentido propriamente emocional e psicológico. Este fato é claramente identificado quando lemos sua impressionante interpretação da estátua de Moisés, que tanto mexeu com ele, em *O “Moisés” de Michelangelo* (1914), ou sua última obra sobre religião *Moisés e o Monoteísmo* (1939). A influência do patriarca judeu sobre Freud foi marcante ao longo de toda a sua vida, mas ela cresce sensivelmente quando ele assume a “Causa” da psicanálise como uma verdadeira missão de vida. Em 17 de janeiro de 1909, Freud escrevia para Jung: “estamos indo adiante, não há dúvida; se sou Moisés, o senhor é Josué e tomará posse da terra prometida da psiquiatria, que só poderei entrever de longe”⁴.

Sua crença na ideia de que um dia os seres humanos chegariam ao ponto de serem guiados plenamente pela luz clara da Razão talvez tenha sido sua mais cândida ilusão. E embora isso hoje às vezes possa soar ingênuo, a crítica simplória não deve prevalecer sobre a crítica ponderada e substanciada. É o caso, por exemplo, de Ana-Maria Rizzuto que, sobre esse mesmo assunto, escreveu um livro inteiro para fundamentar, entre outras coisas, sua crítica ao profetismo freudiano onde comenta que “o ser humano ideal de Freud, o ser humano sem ilusões, terá de esperar por uma nova espécie de seres humanos, talvez por uma nova civilização.”⁵

³ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 44, 50 e 63.

⁴ MCGUIRE, W.(org.), *A correspondência completa de Freud e Jung*, Carta 125F.

⁵ RIZZUTO, Ana-Maria, *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*, p. 80.

Profetas? Gente desse naipe faz mesmo generalizações grandiosas sobre as quais apenas o tempo e outros homens de talento é que deverão encarregar-se de verificar a extensão de sua verdade e de sua aplicabilidade. Naturalmente ninguém se incomodaria muito de chamá-los de “visionários”, palavra que ainda guarda algum lastro de positividade, enquanto que “profeta” é uma palavra que imediatamente restaura a velha querela filosófica que separa ciência e religião, e aqueles que a empregam, quando aplicada a um cientista em tom de acusação pejorativa, parecem ter a pretensão infantil de com isso querer queimar o “cientista herege” no fogo do próprio vocabulário teológico.

As grandes contribuições e as diferenças mais substanciais entre os sistemas teóricos e conceituais de Freud e Jung não poderão ser encontradas nas águas rasas do preconceito. Valho-me aqui da oportunidade para comentar ainda sobre outro ponto controverso acerca da famigerada “herança freudiana” de Jung. Obviamente não me refiro aqui ao fato de que Jung tenha admirado Freud pessoal e intelectualmente, e mesmo como um “pai” em algum momento, e não faria nenhum sentido pensar a obra de Jung de um modo totalmente descolado da obra de Freud. Não, não é dessa herança que pretendia comentar. Refiro-me antes a existência no próprio meio analítico (mas não só) de um certo mal entendido que, de forma mais ou menos velada, busca fixar Jung e sua obra na condição de uma qualidade “filial” em relação a Freud.

É daí que se propaga, ainda que não sem algumas justificativas⁶, a ideia de que Jung seria o “príncipe herdeiro” da psicanálise, logo mais tarde apontado, naturalmente, como príncipe renegado e rebelde. Embora seja conhecida a afirmação de Jung de que Freud teria tentado preservar defensivamente sua autoridade em detrimento da verdade e da ciência⁷, e também o fato de que Freud não aceitaria o questionamento de Jung sobre a extensão da noção de *libido* e da centralidade da sexualidade como pedra angular da psicanálise⁸, parece-me francamente uma simplificação improdutiva pensar a relação entre eles ou entre suas obras como se aí houvesse uma relação de subordinação ou insubordinação filial, intelectual, etc. Como tal, esse tipo de reducionismo achata lamentavelmente a riqueza dos contrastes e

⁶ O próprio Freud reconhecia em Jung características intelectuais e de liderança que poderiam tê-lo mantido ao lado de Freud como “filho dileto”, ao passo que Jung também via em Freud aspectos de um pai forte e competente com quem poderia se desenvolver bastante. Freud chegou a dizer textualmente em carta a Jung de 16/04/1909 “[...] que formalmente o adotei como primogênito e o sagrei – *in partibus infidelium* – sucessor e príncipe herdeiro”. Cf. McGUIRE, W., *A Correspondência Completa de Freud e Jung*.

⁷ Cf. JUNG, C.G., *Sonhos, Memórias e Reflexões*, p. 142.

⁸ Teses apresentadas por Jung em 1912 em seu livro *Símbolos da Transformação*, também conhecido pelo título de *Psychology of the Unconscious*, traduzido para o inglês por Beatrice M. Hinkle e publicado em Nova York em 1916.

diferenças entre eles, contrastes esses que representam exatamente o leque de contribuições valiosas dos autores, uma vez que se conseguimos desmontar o cipoal de mal entendidos e preconceitos a nos toldar a visão.

Se o que conseguimos até aqui, nesta introdução às ideias de Freud com relação à religião, foi apenas questionar aqueles contrastes mais populares que o senso comum nos apresenta sobre os dois autores, talvez fosse interessante agora fazer justamente o contrário, ou seja, tentar apresentar dois ou três pontos de semelhanças entre eles que também o senso comum costuma não considerar.

A primeira coisa a comentar seria o fato de que ambos dedicaram décadas de suas vidas à reflexão de questões religiosas, sobre as relações do sujeito com essas questões, individualmente, e refletiram muito também sobre as implicações de certas questões religiosas para a coletividade, a cultura ou civilização de forma ampla. Decorre daí que não se pode dizer de alguém que tenha dedicado décadas de sua vida à religião, seja valorizando-a ou denegrindo-a de algum modo e em alguma medida, que a religião não tenha tido para ela uma enorme importância em sua vida pessoal e profissional. Para ambos a religião representou uma questão importante relacionada às questões infantis e às suas histórias de vida, fato sobejamente conhecido e descrito pela crítica.

Tecnicamente poderíamos afirmar que, “freudianamente”, a religiosidade de Jung, e sua “fé gnóstica” em Deus, seria um “ilusão” compensatória oriunda de seu complexo paterno mal resolvido, ao passo que, “junguianamente”, poderíamos afirmar que o ateísmo de Freud não conseguiu afastá-lo daquilo que Jung chamaria de uma verdadeira “experiência religiosa”. Essa experiência foi vivida com direito integral ao culto incessante aos grandes símbolos do *Self* representado pelas divindades greco-romanas e, sobretudo, egípcias, de sua enorme coleção de imagens. Um processo marcado também por vivências *numinosas* com a figura de Moisés que, após a morte do pai, assolaram-no compulsiva e profundamente, quase ao estilo de uma “experiência paulina”, o modelo de conversão para Jung. Em outras palavras, poderíamos dizer que as expressões das questões religiosas na vida de ambos possuem tanto o estatuto de um “símbolo” como o de um “sintoma”.

Já mencionei também o fato de Freud haver se alinhado, ao lado de Copérnico e Darwin, como mais um dentre os demolidores daquela imagem do ser humano visto ao longo dos séculos como peça central no *design* cosmológico da tradição abraâmica. Ao mesmo tempo poderíamos situá-lo também ao lado de Marx e Nietzsche como aqueles que bateram firme o seu martelo contra a religião. Marx ficou popularmente conhecido pela frase “a

religião é o ópio do povo”; Nietzsche, pela expressão “Deus está morto!” e Freud, pela expressão “a religião é uma ilusão neurótica”. Ora, dir-se-ia que esse é um contraste *quase* incontestado entre Freud e Jung, isto é, de que Freud reduziria sintomaticamente a questão religiosa ao plano da questão edípica e do complexo paterno, enquanto Jung a ampliaria à dimensão ontológica do *homo religiosus*.

Quis a história que esses perfis nos parecessem bastante cabíveis e aceitáveis, e que o contrário não soaria bem nem ajuizado, isto é, pensar que Jung também poderia ter um lugar nesse panteão de gladiadores que se bateram duramente contra a religião. No entanto, a crítica feita a Freud de praticar um reducionismo psicológico da religião e da experiência religiosa também seria extensiva a Jung, ainda que com ressalvas. Jung, em *Resposta a Jó*, coloca a experiência religiosa como um fenômeno explicado em bases estritamente psicológicas e sem nenhuma qualidade transcendente (no sentido teológico). A figura de Cristo é lida simbolicamente como inferior ao *Self*, o qual, enquanto representação, seria o símbolo arquetípico que contém as grandes polaridades como o Bem e o Mal, sendo, portanto, uma representação plena da ideia de Totalidade ou ideia de Deus. Como podemos ver, Jung também faz uma leitura reducionista (psicologizante) de Deus e da religião. Claro que no caso de Jung a questão é mais complexa, mas, de qualquer forma, *Resposta a Jó* rivaliza com a contundência de Freud em *O Futuro de uma Ilusão*.

A resposta a esses textos de ambos se fez sentir rapidamente e com vigor por meio de inúmeros artigos e livros publicados na sequência. Faço aqui a citação de duas contestações clássicas: cronologicamente, a primeira foi a de Oscar Pfister que, de modo muito cordial mas ao mesmo tempo duro, respondeu a Freud e seu *O Futuro de uma Ilusão* com o irônico título *A Ilusão de um Futuro*, sério e crítico. A segunda foi de Victor White em *God and the Unconscious* como uma crítica direta a *Resposta a Jó* de Jung.

Aproveitando este gancho, finalmente chegamos ao último comentário acerca das semelhanças entre Freud e Jung, antes de entrarmos na segunda parte deste capítulo. Não deixa de ser curioso o fato de que Freud e Jung tenham desfrutado intensamente e durante muito anos do convívio intelectual e amistoso com dois religiosos. Naturalmente refiro-me aqui aos já citados Oscar Pfister e Victor White.

A psicanálise, em seus primeiros tempos, ganhou um grande estímulo e impulso com a união dos grupos de Viena e Zurich, sobretudo pela incorporação das carismáticas figuras de C.G. Jung e Eugen Bleuler, os dois grandes expoentes da psiquiatria suíça e europeia do início do século XX. Desta feliz e estimulante convergência de forças nasceram os primeiros

congressos internacionais de psicanálise, publicações, viagens à América, uma profusão de sonhos, esperanças e muitos novos adeptos. Dentre estes surgiu a figura de Oscar Pfister (1873-1956), pastor suíço que se tornou psicanalista e colaborador da “Causa” com inúmeras obras publicadas. Mais do que isso, Freud e Pfister se tornaram amigos e colaboradores íntimos e a correspondência entre eles se estendeu por 30 anos, até a morte de Freud. Pfister foi um verdadeiro amigo da família, muito querido pelos filhos de Freud e também um respeitoso crítico acerca das questões religiosas.

Do lado de Jung vamos encontrar o dominicano inglês, Victor White (1902–1960), que também se tornou analista e foi convidado por Jung a ser um dos fundadores do Clube de Psicologia Analítica de Zurich. White escreveu a Jung pela primeira vez em 1945 e logo de início mostrou-se conhecedor das suas obras, sensível, inteligente e um refinado especialista em Tomás de Aquino. Jung mostrou-se absolutamente encantado com ele e via na sua figura a tão esperada possibilidade de, finalmente, aprofundar seu diálogo com o catolicismo de forma séria, com alguém que de fato demonstrava compreender seu pensamento. A amizade inicial entre os dois foi tão animadora e faiscante quanto a de Freud e Jung e conheceu frustrações semelhantes. Contudo, os encontros e a troca de correspondência entre eles prolongou-se por 15 anos, interrompida pela morte precoce de White, ocorrida um ano antes de Jung falecer.

Creio que com o exposto até este momento podemos ver que as diferenças mais superficiais entre ambos não nos contam nada acerca dos contrastes que realmente importam discernir, a fim de alcançarmos um maior entendimento de suas respectivas contribuições para o estudo do fenômeno religioso na experiência humana e na cultura. Por outro lado, o esboço dos traços de semelhança é quase uma necessidade para preparar a nossa disposição intelectual para uma compreensão mais nítida daquilo que Jung entende por “experiência religiosa”. Suas ideias não são nem uma “herança” dos fundamentos conceituais centrais da psicanálise, cuja crítica ele mesmo estabeleceu precocemente, nem tampouco um “desvio” da escola freudiana, mas antes estão baseadas na formulação própria de novos conceitos, numa outra *weltanschauung* e numa outra visão do ser humano como *homo religiosus*, sem carregar o caráter trágico e sem o pessimismo que caracterizaram tão fortemente a personalidade e o pensamento freudiano.

2.1 Freud e a religião

Aos seis dias do mês de maio de 1856 nascia o neto do rabino Schlomo Freud, falecido então há menos de três meses em fevereiro daquele mesmo ano. Seu pai, Jakob Freud, ainda chorando a sua perda, anota nas páginas de comemorações da sua Bíblia o nascimento de Schlomo (Salomão) Sigmund Freud, primeiro filho do casamento entre Jakob e sua terceira esposa, Amalie. Freud foi o quinto filho de uma prole de doze filhos de seu pai.

Sendo Freud um psicanalista cuja edificação teórica está inteiramente assentado sobre o complexo paterno, e mais, sendo sua interpretação da religião uma interpretação cabal da psicologia do indivíduo e das vicissitudes sofridas pelo complexo paterno projetadas sobre a psicologia das massas (coletiva), poderíamos nos perguntar: que influência e que marcas teria recebido Freud de seu pai? Qual era o ambiente religioso que ele tinha em sua casa e que possíveis influências isso poderia vir a trazer para sua obra e, principalmente, para suas ideias sobre o papel da religião na vida individual e coletiva?

Não é minha intenção aqui buscar justificativas para as teorias de Freud baseadas na interpretação psicanalítica de sua vida infantil e pessoal. Entretanto, para os que tenham interesse no assunto, remeto o leitor ao dedicado trabalho de pesquisa da psicanalista argentina Ana Maria Rizzuto⁹ sobre a questão. De minha parte sigo a autora neste momento com uma intenção diferente, ou seja, traçar aqui um breve panorama do ambiente religioso em que Freud nasceu e cresceu para, dessa forma, fazer um rápido contraponto ao mais conhecido e comentado ambiente religioso em que cresceu Jung. A popularização da imagem do ateísmo recalcitrante de Freud tende a enfumaçar certos contornos históricos de sua vida, como que cumprindo um desejo dele mesmo de apagar, pelo menos em parte, os rastros que o ligavam tão intimamente ao judaísmo religioso.

Jakob Freud foi nascido e criado numa família judaica ortodoxa, mas, segundo Mayer Halevi¹⁰, já antes de Freud nascer, ele teria se afastado de suas origens hassídicas para adotar as orientações da Haskala, o Iluminismo judaico. Outra referência importante dessa mudança que ilustra o novo ambiente em que seu filho foi recebido está ligada à figura de Ludwig Philippon, rabino de Magdeburg, personagem distante da ortodoxia religiosa e tradutor e editor da Bíblia de Phillipson, adquirida por Jakob e na qual buscou iniciar Freud aos sete anos de idade. Essa Bíblia trazia francas inovações como estar escrita em alemão e conter

⁹ RIZZUTO, A.M., *Por que Freud rejeitou Deus?*

¹⁰ HALEVI, M., Discussion regarding Sigmund Freud's ancestry, *apud* Rizzuto, A.M., *Por que Freud rejeitou Deus*, p. 55.

ilustrações, muitas, quase 700, inúmeras delas de divindades egípcias que, mais tarde, comporão de fato a coleção pessoal de Freud. Essa Bíblia, tão especial para a família, foi dada, anos depois, de presente a Freud com uma linda e afetuosa dedicatória de seu pai, quando de seu aniversário de 35 anos.

Segundo as pesquisas de Rizzuto, a dedicatória “estava em hebraico e composta por um cuidadoso mosaico de frases, a maioria delas da Bíblia, e pelo menos uma do Talmude”¹¹, onde se lia:

1. *Meu querido filho Schlomo*, (Jeremia 31,20)
2. No sétimo ano de sua vida *o espírito do Senhor começou a impelí-lo* (Juízes, 13m25)
3. E falou com você, dizendo: “Vá e leia o Livro que eu escrevi”
4. E mananciais de *conhecimento, discernimento e sabedoria* se abrirão para você (Liturgia ferial: Shmoneh Esray)
5. Este Livro dos Livros é um manancial que *os sábios perfuraram*
6. E (nele) os *legisladores* aprenderam a conhecer e a julgar. (Números 24, 4)
7. *A visão do Poderoso* que você contemplou, ouviu e encarou, (Números 21,18)
8. *planando sobre as asas do vento* (Salmos 18,11)
9. E deste então este Livro estava *oculto* como os *fragmentos das tábuas* (Talmude: Baba Bathra 14 a-b)
10. Em uma arca, *guardada dentro de mim*. (Deuteronômio 32,34)
11. No dia em que você completou 35 anos
12. Eu o revesti com uma nova capa de couro
13. E o conclamei: “*Jorra, poço! Louvai-o!*” (Números 21,17)
14. E o dedico *em seu nome, como sinal de recordação* (Isaías 26,8)
15. E recordação de amor, de seu pai
16. Que o ama com *amor eterno*. Jakob filho de Schlomo Freud. (Jeremias, 31,3)
17. Viena, a capital, 29 de Nisan de 5651, 6 de maio de 1891.

Como é fácil de notar, aos 75 anos Jakob ainda mantinha seu jeito afetuoso de dirigir-se ao filho e, a despeito de Freud estar muito afastado daquilo que seu pai poderia chamar de uma “vida religiosa” ou minimamente crente, ele ainda entretinha carinhosamente essa ideia. Freud contudo se definia como um “judeu sem-Deus” já desde seu ingresso na universidade e muitas vezes descreveu sua infância como se ele não tivesse tido uma mínima formação religiosa. Numa *Carta sobre a posição frente ao judaísmo* (1925), Freud escreveu: “minha juventude transcorreu em uma época em que nossos liberais mestres de religião não davam valor a que seus alunos adquirissem conhecimentos da língua e da literatura hebraica”¹². Ou mesmo num discurso à Sociedade B’nai B’rith, que em 1926 o homenageava pelos seus

¹¹ RIZZUTO, A.M., *Por que Freud rejeitou Deus?*, p. 79.

¹² FREUD, S., *Obras Completas*, Tomo III, p. 3228.

septuagésimo aniversário, Freud disse “sempre fui um incrédulo e que foi educado sem religião”¹³.

Segundo Rizzuto, “foi somente em 1935, em uma frase acrescentada a seu *Estudo autobiográfico*, de 1925, que Freud reconheceu que ‘seu profundo envolvimento com a história bíblica’ quando pequeno ‘teve um efeito permanente na direção de meu interesse’”¹⁴.

“Salomão” Sigmund Freud, o neto do rabino Schlomo, irmão de dois religiosos ortodoxos, o “Sigi de ouro” de Amalie Freud, o predileto de Jakob – que o instruiu nas primeiras letras sagradas e que, por quarenta anos, não deixou de ter esperanças em vê-lo retomar a fé judaica –, casado com uma judia de família ortodoxa, a despeito de tudo isso, esforçou-se de muitas maneiras para eliminar qualquer resquício de práticas religiosas judaicas em sua casa e em sua vida pessoal. Em sua casa não se acendiam as velas de *Shabat*, nem se comemorava o *Pessach*, nem coisa nenhuma. Curiosamente colocavam árvore de Natal e trocavam presentes. Apesar disso, é difícil, e seria até mesmo ingênuo, crer que toda a dimensão infantil, sexual e edípica, tão importantes para os destinos das representações de Deus descritas por Freud, não se aplicassem igualmente ao próprio autor.

Contudo, a imagem mais popular de Freud é aquela na qual, longe de poder ser confundido com algum agnóstico, ele se mostra como o ateu praticante, combativo e consequente, suportando até o fim com admirável estoicismo as dores do câncer e a proximidade da morte, sem maiores lamentações. Seu tom combativo transparece com toda clareza em *O Futuro de uma Ilusão*, em que ele dialoga com um interlocutor imaginário:

Observe a diferença entre sua atitude diante das ilusões [religiosas] e a minha [científica]. Você tem de defender a ilusão religiosa com todas as suas forças. Se ela se torna desacreditada [...] então seu mundo desmoronará. Dessa servidão [a religião] estou, estamos [os psicanalistas?] livres. Visto estarmos preparados para renunciar a uma boa parte de nossos desejos infantis, podemos suportar que algumas de nossas expectativas mostrem que não passam de ilusões.¹⁵

Freud era idealista demais, obsessivo demais, para fazer concessões tanto à sua teoria como à sua vida pessoal, que viesse a colocar em risco seu “reino”. Carismático, hábil político e estrategista, ele de fato soube construir uma imagem consistente de si mesmo e da psicanálise como teoria e como movimento. Há quem diga que ele em duas ocasiões teria

¹³ FREUD, S., *Obras Completas*, Tomo III, p. 3229.

¹⁴ RIZZUTO, A.M., *Por que Freud rejeitou Deus?*, p. 88.

¹⁵ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 62.

destruído arquivos pessoais para, talvez, dificultar a vida de seus biógrafos. E, aparentemente, ele conseguiu isso, ao menos no tocante ao tema da sua vida religiosa. Seu biógrafo “oficial”, “chapa branca”, Ernest Jones, narra essa faceta da vida de Freud de modo lacônico e superficial:

[Freud] cresceu sem nenhuma crença em Deus ou na Imortalidade, e não parece ter sentido necessidades disso. As necessidades emocionais, que normalmente se manifestam na adolescência, encontraram expressão, primeiro, em cogitações filosóficas bastante vagas e, logo depois, numa sincera adesão aos princípios da ciência.¹⁶

Rizzuto¹⁷, contudo, consegue reavaliar essa imagem do estoico incrédulo com um impressionante trabalho de pesquisa e pela aplicação do próprio método psicanalítico, revelando mais do homem por trás do mito, apoiada nas pegadas do próprio Freud e na teoria freudiana. Em suma, Freud é tudo isso: brilhante, apaixonado, criativo, visionário, profético, criador de mitos e também criatura pega em seu próprio enredo.

O último preconceito a ser derrubado é o de que ateus, e sobretudo os ateus bem analisados, seriam seres livres das amarras das ilusões religiosas. Santo Agostinho poderia dar graças a Deus por achar que não tinha nada a ver com seus sonhos mais estranhos ou moralmente incômodos e, talvez, até mesmo Nietzsche e seu super-homem mereçam a complacência dos modernos com relação às suas mazelas psicológicas, mas não Freud. Depois de Freud não podemos ler Freud como se não soubéssemos dos postulados freudianos, embora, obviamente, não precisemos concordar com eles e possamos lê-lo em inúmeras outras chaves.

Aí reside o valor da pesquisa de Rizzuto em seu primeiro livro *O nascimento do Deus vivo*, uma pesquisa acerca do processo de formação das representações de objeto e, em especial, da representação de Deus como objeto diferenciado. O importante desse trabalho reside em sua demonstração de dois pontos-chave: em primeiro lugar, que tanto crentes como ateus constroem uma representação de Deus (o que, de certa maneira, faz ressoar teses junguianas como a “função religiosa da psique”, do homem como *homo religiosus* e da noção ampla de “experiência religiosa”). Em segundo lugar, a autora destaca a importância do papel da figura materna nesse processo, coisa relegada por Freud. Seu outro livro *Por que Freud rejeitou Deus?* é uma aplicação prática do método de Freud na investigação do

¹⁶ JONES, E., Sigmund Freud: Life and Work, *apud* PALMER, M., *Freud and Jung on Religion*, p. 5.

¹⁷ RIZZUTO, A.M., *Por que Freud rejeitou Deus?*, e em seu primeiro livro *O nascimento do Deus vivo*: um estudo psicanalítico.

processo de formação da representação de Deus na vida desse ateu em particular, no qual ela busca demonstrar que, também no caso dele, é possível identificar um processo de formação da representação de Deus como objeto transicional oriundo, como sempre, das figuras parentais primárias e de seus associados.

Com isso, creio que agora podemos deixar de lado este pano de fundo para abordarmos diretamente seus escritos que tratam mais frontalmente a questão da religião e da religiosidade ocidental.

2.2 Os principais escritos

São quatro os principais livros nos quais Freud expôs sua visão sobre a religião: *Totem e Tabu* (1913), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *O Mal-Estar na Civilização* (1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939)¹⁸. Há ainda um outro trabalho – *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907) – que, apesar de ser apenas um pequeno artigo publicado antes, considero um marco teórico importante quando pensamos no campo da psicologia da religião, como veremos adiante. Nesses livros o termo “religião” refere-se basicamente ao monoteísmo e sua inserção no mundo ocidental europeu e branco. Freud não estava interessado em discutir o conceito de religião nem tampouco formar um conceito específico e operacional, como fez Jung, que pudesse ser amplo, geral e aplicável em todos os tempos e lugares. Freud não parte de postulados filosóficos, sociológicos ou antropológicos para sobre eles assentar sua teoria do sujeito, mas antes vai projetar sua teoria do sujeito e do funcionamento da psique *sobre* as teorias sócio-antropológicas conhecidas no final do século XIX, fazendo aí as escolhas que lhe fossem mais convenientes para sua visão das coisas, e forçando mesmo um mito de criação de base darwinista para ilustrar a formação primordial dos dinamismos essenciais da psique humana como a culpa e o complexo paterno, os quais formariam a base do comportamento religioso. Refiro-me aqui a *Totem e Tabu*.

Ao longo de sua vida, Freud desenvolveu e tratou de estabilizar uma teoria de funcionamento e do desenvolvimento do aparelho psíquico humano com pretensões universalizantes. Para ele essa seria a base sobre a qual se forma toda civilização e cultura (na verdade ele não fazia distinção entre estes termos), e foi a partir desses pressupostos que ele

¹⁸ Essas datas referem-se ao ano de sua publicação, embora tenham sido escritas antes disso, como no caso de *Moisés e o Monoteísmo*, que é uma obra composta de três ensaios que foram escritos e publicados em separado na revista *Imago* (os dois primeiros) e, apenas posteriormente, publicados na íntegra quando Freud já havia se refugiado em Londres, após a invasão nazista da Áustria.

se permitiu interpretar as formas de organização social, política, artística e religiosa. O “resumo da ópera” freudiana foi descrito por ele assim:

Reconheci com clareza cada vez maior que os acontecimentos da história humana, as interações entre natureza humana, desenvolvimento cultural e as cristalizações de experiências primeiras (tal como são apresentadas pela sua religião correspondente), são apenas o reflexo dos conflitos dinâmicos entre o ego, o id e o superego, que a psicanálise estuda no indivíduo – os mesmos acontecimentos reproduzidos numa escala maior.¹⁹

Ele não poderia ser mais claro e sucinto em seu resumo.

Como podemos observar pelas datas de publicação dessas obras, Freud se ocupou intensamente com a produção desse material quando já se aproximava dos sessenta anos e, se considerarmos os três últimos e mais vigorosos trabalhos, ele já estava com mais de setenta anos quando publicou *O Futuro de uma Ilusão*. Chamo a atenção para esse dado para poder comentar duas questões. Em primeiro lugar, para dizer que sua teoria já estava plenamente assentada e suas conclusões sobre o fenômeno religioso na sua amplitude não representavam esforços especulativos abertos a muitos questionamentos. Muito pelo contrário, esses trabalhos são a mais pura aplicação da psicanálise baseada em pressupostos sobre os quais ele tinha plena convicção. Em segundo lugar, se esses estudos vem à luz no período de sua vida madura e se estenderam até o final de sua vida, sua preocupação com a temática religiosa é uma marca presente desde muitos anos antes e mesmo, por que não dizer, uma questão que o inquietava pessoalmente desde a adolescência. Esse assunto foi uma constante em cartas com seus amigos mais íntimos como Silberstein e, mais ainda, depois quando entrou para a universidade onde se sentiu intensamente mobilizado pelos debates com seu professor de filosofia, Franz Brentano, por quem nutria grande admiração. Sentia-se enormemente estimulado ao vê-lo defender sua inquebrantável argumentação sobre a existência de Deus. Freud, contudo, já se considerava um ateu aos dezenove anos de idade e dessa postura nunca mais arredou pé um centímetro sequer. Aliás, como observou Peter Gay, para Freud não era o ateísmo, e sim a crença religiosa que precisava ser explicada.

Assim, bem antes de publicar *Totem e Tabu* (1913), Freud já mencionava seus argumentos em cartas, anotações e outros trabalhos como, por exemplo, em *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901), no qual afirma que “grande parte da visão mitológica do mundo,

¹⁹ GAY, P., *Freud: uma vida para nosso tempo*, p. 496.

que se estende por um bom terreno por dentro das mais modernas religiões, *não passa de psicologia projetada dentro do mundo eterno*”²⁰.

Mas aquele que poderia ser chamado de seu primeiro trabalho em psicologia da religião, e o primeiro a expor sua verve contundente nesse campo, viria alguns anos depois com a publicação de um pequeno artigo cujo título já revela tudo: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907). Vamos a ele.

2.3 Atos obsessivos e práticas religiosas (1907)

O título do trabalho já anuncia o conteúdo. Freud argumenta de modo a estabelecer um enlace nodal amarrando o comportamento religioso ao cerne de um mecanismo de defesa, neste caso, especificamente das defesas obsessivas. A despeito do fato de que ele comece tentando estabelecer o que seria apenas um “paralelismo” entre neurose obsessiva e religião, não há escapatória para o fato de que Freud fez uma forte amarra associativa entre religião e psicopatologia, isto é, entre um traço característico de práticas religiosas – as repetições de ladainhas, rezas, gestos simbólicos, cerimoniais, etc... – e os traços igualmente característicos da neurose obsessiva. A meu ver, a força do argumento freudiano, nesse momento, decorre da consistência interna de um mecanismo psicológico que a essa altura já era bem conhecido e descrito em seus detalhes e que, ao aplicar essa “força” sobre traços característicos do comportamento religioso, pretende arrastar este campo ao domínio daquele. Daí sua contundência, pois a explicação psicanalítica, com sua casuística, parece estar explicando mais o “invisível” (incógnito, inconsciente) do que faria a explicação “natural” ou religiosa. Não podemos nos esquecer de que Freud se apoia no lastro do determinismo científico e na força da tradição iluminista que, a partir de Kant, revigorou enormemente o estatuto da razão crítica frente às tradições metafísicas.

Seu artigo tem aquela elegância argumentativa que foi sua marca estilística e, contudo, podemos delinear facilmente em seu texto aquilo que eu chamaria uma “delicadeza viral”. Logo no primeiro parágrafo, Freud começa com certa humildade retórica dizendo “não sou seguramente o primeiro a advertir para a analogia entre os chamados atos obsessivos dos neuróticos e as práticas devotas com as quais o crente devoto testemunha sua piedade”²¹. E, logo em seguida, passa a explicar em que consiste o cerimonial neurótico, apresentando sua

²⁰ PALMER, M., *Freud and Jung on Religion*, p. 12.

²¹ FREUD, S., Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, in: *Obras Completas*, Tomo II, p. 1337.

casuística sem deixar de mencionar que os cinco casos trazidos à colação faziam parte de uma vasta coleção por ele reunida.

O sentimento de culpa característico da neurose obsessiva tem suas origens em acontecimentos psíquicos precoces angustiantes que dão ao cerimonial o caráter de um ato de defesa. Logo, “à consciência de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde a convicção dos homens piedosos de serem, a despeito da piedade, grandes pecadores, e as práticas devotas [...] parecem possuir o valor de medidas de proteção e defesa”. Depois de detalhar esse mecanismo, propõe então que “a gênese da religião parece estar baseada igualmente na renúncia a determinados impulsos instintivos” e que “também na vida religiosa resulta insuficiente e imperfeita a repressão dos instintos”²².

Já chegando ao final do texto, Freud aperta um pouco mais o nó, agora com maior teor acusativo, dizendo que “as recaídas no pecado são mais frequentes no crente do que no neurótico” e que tais recaídas serviriam de base para uma nova ordem de atividades religiosas tais como os “atos penitenciais”, também característicos da neurose obsessiva. Para encerrar o artigo, uma frase que tem a força de um nó górdio: “depois de assinalar estas coincidências e analogias poderíamos arriscar-nos a considerar a neurose obsessiva como sendo o par patológico da religiosidade; *a neurose como uma religiosidade individual, e a religiosidade como um neurose obsessiva universal*”²³.

Vemos aqui que a “delicadeza” já desapareceu e a carga “viral” do argumento está definitivamente instalada. A partir desse momento, essa amarra do comportamento religioso à psicopatologia será sua marca e ele retomará esse bordão vinte anos depois ao afirmar que a religião é uma “ilusão” derivada da má resolução do complexo paterno. Em que pese seu reconhecimento de que a religião tem um papel no processo civilizatório, a religião será sempre uma “ilusão”, uma “neurose infantil”, a ser desejavelmente vencida e superada. A história terá de caminhar muito até que surja um novo Alexandre para desatar este trabalho de Górdio.

2.4 Totem e Tabu (1913)

Esta trabalho é o primeiro dos quatro grandes livros de Freud com respeito ao campo de estudos sobre religião. Aqui Freud faz um salto em direção ao passado para uma longínqua

²² FREUD, S., Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, in: *Obras Completas*, Tomo II, p. 1337.

²³ *Ibid.*, p. 1342. (grifo meu)

viagem histórico-antropológica, na qual procura estabelecer a ordem de um pai primevo como a base ou como uma espécie de elo perdido do complexo de Édipo, agora elevado à categoria de modelo universal. O livro surge também num momento importante em que as relações entre Viena e Zurich estão com os dias contados: Jung publicara seu *Transformações e Símbolos da Libido*, enquanto a psicanálise queria debruçar-se sobre muitos outros domínios da cultura, sendo Freud o arauto dessa ambição. Neste mesmo ano de 1913, ele publicou seu *Múltiplo interesse da psicanálise* onde especifica o interesse atual da psicanálise pela filologia, filosofia, biologia, história da evolução, história da civilização, estética, sociologia e, finalmente, pela pedagogia. Portanto *Totem e Tabu* é uma obra que nasce inserida nesse escopo e nesse contexto e na mesma linha virão os demais trabalhos mencionados.

Freud trabalhava febrilmente nesse livro desde 1911 e, como não conseguiu terminá-lo antes, sua feitura acabou acompanhando todo o período de azedume da relação com Jung até que esta se torne francamente biliosa: os ensaios que compõem o livro serviriam como munição numa disputa de rivalidades com seu ex-filho dileto. Freud ainda comentaria com Abraham que o artigo iria “servir para eliminar completamente tudo o que é ariano-religioso”²⁴.

Embora não fossem poucas nem delicadas as mazelas políticas da vida institucional que Freud tinha que administrar, ele de fato vivia um clima de entusiasmo ao escrever este livro, chegando, a certa altura, a dizer a Ferenczi que estava trabalhando sobre seu “mito científico”. E esse mito poderia ser resumido assim: *era uma vez* uma horda primitiva controlada absolutamente por um pai/macho dominante que tinha acesso a todas as mulheres, e que era ao mesmo tempo inimigo e ideal de seus filhos. Mas, como estes não mais puderam suportar tal condição, um dia os irmãos reunidos mataram e devoraram o pai com quem vieram a se identificar e dele incorporaram uma parte daquele poder. Mas depois, tomados pela culpa e impotentes para correr o risco de individualmente tomar o lugar do pai, formaram um clã de irmãos agora voltados para exogamia (estava criado o primeiro tabu) como forma de remover assim o motivo do parricídio (conquistar as mulheres do pai). Por fim, criaram um pai-substituto sob a forma de um *totem* a ser celebrado (segundo tabu). Anualmente o *festim totêmico* representava o momento de celebração solene do crime original, única ocasião em que se comia coletivamente o “animal totêmico” que substituíra o pai. Fim da horda primeva patriarcal e início da civilização.

²⁴ GAY, P., *Freud: uma vida para nosso tempo*, p. 303.

Poderíamos dizer que este é o mito-*totem* que Freud nos oferece e que, de certo modo, espera que devoremos mesmo que hajam coisas difíceis de engolir nessa história. Questionável ou não, os fatos propostos em sua narrativa serão úteis para complementar e dar suporte a uma verdade que, para Freud, esta sim é considerada inquestionável: a sexualidade infantil e sua estruturação edípica.

Dessa forma, Freud encontrou na teoria darwinista o “elo perdido” de seu Édipo, juntamente com outros autores que contribuíram para embasar histórica e antropológicamente sua concepção de que, no desenvolvimento individual, a criança deve enfrentar o desejo de eliminar o pai e unir-se à mãe. É de Darwin a teoria da horda primeva que Freud encontrou em *The Descent of Man* (1871) e da qual fez uso no último dos ensaios que compõem *Totem e Tabu*. Mas não foi só dele que tomou empréstimos e apoio para seu trabalho. Também James Frazer havia publicado seu conhecido livro *The Golden Bough* (1890), *Psyche's Task* (1909) e *Totemism and Exogamy* (1910), além de estudos sobre divindades gregas e egípcias. Além desses, também W. Robertson Smith e seu *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) e J.J. Atkinson com *Primal Law* (1903). Enfim, eram todos assuntos que interessavam muito a Freud e que poderiam confirmar a noção de que a ontogênese repetiria a filogênese. Esse enlace entre psicanálise e cultura, lastreado pelas publicações científicas de áreas vizinhas, representava para Freud a possibilidade tanto de demonstrar a eficácia de suas teorias psicológicas como de agregar valor à própria psicanálise como ciência nascente.

Em seu primeiro ensaio, *O Horror ao Incesto*, Freud procurou mostrar como o incesto é punido severamente em diversas sociedades ditas “primitivas” como, por exemplo, entre os aborígenes australianos. Essa condição obriga então à exogamia, ou seja, a busca de parceiros sexuais fora da tribo ou grupo social próximo. Para ele, então, isso se liga diretamente ao totemismo onde são proibidas quaisquer relações sexuais entre membros de um mesmo grupo totêmico.

No segundo ensaio, *Tabu e ambivalência emocional*, Freud aponta para as similaridades existentes entre os tabus da sociedade totêmica e os tabus (proibições) observadas rigorosamente pelos neuróticos obsessivos. Romper um tabu desencadeará um desastre. Outro ponto diz respeito à “ambivalência” como desejo de realizar aquilo que é proibido. Diz Freud: “não há nada em seus inconscientes de que eles gostariam mais de fazer do que violá-los, mas eles têm medo de fazê-lo. Eles temem precisamente porque desejam e o medo é mais forte do que o desejo”. Impor um tabu é, portanto, renunciar a algo desejável. Portanto, não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do sexo oposto

que pertençam ao mesmo clã – os dois maiores tabus – são os mais antigos e poderosos desejos humanos, e o mesmo comportamento é encontrado na clínica dos psicanalistas nos casos de neurose obsessiva. Como observou Palmer²⁵, não se trataria aqui de mera herança histórica dos tempos primitivos, mas de uma característica inerente à humanidade.

Seu terceiro ensaio, *Animismo, Magia e a Onipotência dos Pensamentos*, procura mostrar que o animismo contém os fundamentos sobre os quais as religiões serão posteriormente construídas. O animismo não é considerado ainda uma religião propriamente, mas uma crença de que todos os seres – homens, animais, plantas, pedras ou objetos – são *animados* por seres espirituais, bons ou maus, e as fórmulas concebidas para influenciar e manipular essas forças são chamadas de “bruxaria” ou “magia”. A “onipotência dos pensamentos” ou de seus “desejos” é o que explicaria então a relação de causa e efeito, ilusória, entre uma ação e seu resultado. Embora esse seja um recurso alienante, idealizado e ilusório, o animismo poderia ser considerado então como uma forma arcaica de “teoria psicológica” através da qual o homem primitivo buscou controlar seu desamparo frente a um mundo hostil e altamente ameaçador. Freud faz então, novamente, uma ligação entre animismo e neurose obsessiva ao referir-se ao caso “Homem dos Ratos”, um homem de vinte e nove anos que havia desenvolvido uma extensa série de comportamentos obsessivos que deviam ser realizados compulsivamente a fim de que nada de mau viesse a acontecer com seus entes queridos. É dele mesmo a expressão “onipotência dos pensamentos”. Freud parece seguir incansável em seu projeto de apresentar uma visão da religião e dos comportamentos religiosos como algo patológico, mas não apenas isso, pois, na verdade, ele pretende mostrar que a religião é filha do animismo por deturpar a realidade, acreditar em seres inexistentes e organizar cerimoniais que contêm suas próprias proibições, expiações e satisfações substitutivas.

No último ensaio, *O Retorno do Totemismo na Infância*, Freud utiliza a teoria de Darwin de que os homens primitivos espelham os macacos superiores na formação e na dinâmica da “horda” regulada por um pai poderoso. Além disso, Freud agrega as ideias de Atkinson e Robertson Smith sobre a exogamia no totemismo e sobre a cerimônia da “refeição totêmica” para compor o “mito científico” que descrevemos acima.

O ponto relevante em tudo isso é o passo que Freud dá ao identificar a figura do totem com a figura do pai. Novamente, ele busca apoio na clínica com dois casos trazidos por

²⁵ PALMER, M., *Freud and Jung on Religion*, p. 113.

colegas e o terceiro era seu, *O Pequeno Hans*. Em todos esses casos, ele aponta para o fato de que as neuroses ali descritas implicavam o deslocamento dos sentimentos ambivalentes de amor e ódio pelos animais. Se aceitarmos essa interpretação de que o totem representa o pai, então os tabus do totemismo – contra o incesto e contra a morte do animal totêmico – coincidem com os crimes de Édipo – matar o pai e desposar a mãe.

Dessa forma, ficaria explicado o surgimento do totemismo como a primeira religião baseada na substituição do pai por um deus ou divindade, cujo culto aplacaria o sentimento de culpa através de um pai substituto, e pelo pacto coletivo de não repetir o crime ancestral. Seria possível, então, ler a repetição dessa história no cristianismo em que Deus-Pai fora ofendido por Adão e Eva e daí se constituiu a ideia do pecado original e da culpa subsequente a ser expiada com suor e dor, a qual seria aplacada posteriormente pelo auto-sacrifício do Deus-Filho em benefício de todos.

Enfim, apresento um resumo dos argumentos de Freud que explicariam a formação das religiões e dos sentimentos religiosos, servindo-me aqui dos principais aspectos resumidos por Palmer²⁶:

1. A origem da religião deve ser procurada na relação ambivalente do filho em relação ao pai ou, em termos psicanalíticos, na operação do Complexo de Édipo, cuja primeira referência encontra-se na horda primitiva que passou a projetar a relação de amor e ódio pelo pai sobre um novo objeto de adoração. A submissão ao deus-pai é a primeira e mais importante característica da crença e o principal fator de união dos crentes em torno de uma comunidade de fé.

2. Para Freud, o que dá sustentação a esse argumento seria a presença de um forte “sentimento de culpa coletivo” pelo assassinato do pai primitivo que necessariamente *deve ter* persistido por milhares de anos, mesmo entre aqueles que não tenham conhecimento do feito original. Essa seria a segunda característica que fundamenta e une uma comunidade religiosa. Entretanto, aqui seria preciso admitir o “mecanismo de herança” dessa “disposição psíquica” que explicaria a preservação da culpa coletiva, mas Freud é absolutamente ambíguo a esse respeito. Na verdade, esse é exatamente o caminho pelo qual enveredará Jung.

3. E, se a culpa será herdada de alguma maneira, ela deverá ser reativada constantemente. Temos aqui, então, uma “teoria da recapitulação” que será garantida pelo complexo de Édipo. Aqui Freud adota a ideia do biólogo Ernst Haeckel que já fora empregada

²⁶ PALMER, M., *Freud and Jung on Religion*, p. 30-2.

por Frazer: a ontogenia repete a filogenia. Ou seja, pela ativação do complexo edípico, todo indivíduo repetiria (ontogênese) aquilo que já estaria incrustado no inconsciente coletivo, a experiência universal (filogenética) de matar o pai.

4. A teoria do comportamento religioso associa, então, as práticas da religião com aquelas da neurose obsessiva, cujo elo comum seria a “onipotência do pensamento”. Nas religiões, os rituais são vistos como uma defesa contra os instintos primitivos e uma proteção contra a punição divina, o que para Freud confirmaria o complexo de Édipo como núcleo de toda neurose e de toda culpa. Por isso os rituais religiosos seriam sempre uma expressão do remorso e uma tentativa – sempre insuficiente – de reparação de uma experiência do passado que seria constantemente reativada.

5. Finalmente, Freud nos apresenta uma história “evolucionária” de como o homem vê o universo, apontando-nos três estágios: o *animismo*, a *religião* e a *ciência*, os quais podem ser vistos por dois ângulos. A primeira abordagem caracteriza essa fase em termos da onipotência do pensamento. No animismo, o homem atribui a onipotência a si próprio e emprega a magia para controlar a natureza e os espíritos. Na fase da religião, o homem transfere sua onipotência para os deuses, mas ainda preserva algum poder para si a fim de poder influenciá-los segundo seus desejos. E na terceira fase, o homem abandona quase toda onipotência porque, segundo Freud, “na visão científica do universo não há mais espaço para a onipotência humana. O homem reconheceu sua insignificância e submeteu-se resignadamente à morte e a outras necessidades da natureza.” A segunda abordagem caracteriza as três fases de forma mais decididamente psicanalítica. O animismo corresponderia ao autoerotismo da primeira infância, a religião corresponderia à fase imediatamente posterior do desenvolvimento infantil, na qual os instintos sexuais encontram um objeto externo nos pais, e a fase científica corresponderia ao “estágio no qual o indivíduo encontrou a maturidade, renunciou ao princípio do prazer, ajustou-se à realidade e voltou-se para o mundo externo para os objetos de seus desejos.” Em suma, não há como evitar então a noção de que o declínio da religião coincide com o crescimento humano em direção à vida adulta e, assim, entende-se que a religião seria uma obsessão infantil que a vida adulta, desejavelmente, descartará.

Esta é uma síntese do pensamento de Freud acerca da religião e do comportamento religioso, descrito desde as suas origens até sua suposta superação. É uma visão essencialmente trágica que vê o homem como ser impotente frente à natureza que “se ergue majestosa, cruel e inexorável”. Mesmo considerando-se a perspectiva evolucionária por ele

descrita, a maturidade continuará sendo uma meta em direção à qual deveremos nos defrontar com frustrações incontornáveis, uma vez que os grandes sistemas de compensação ao desamparo existencial, como a religião, deverão ser demolidos. Não há nenhuma verdade plenamente alcançável e nenhuma explicação transcendente deve ofuscar o fato único e último de que o homem é um feixe de instintos e pulsões em busca de satisfação, sem nenhum outro objetivo a realizar além disso. A civilização, o trabalho e a cultura seriam apenas modulações estratégicas que a psique humana descobre e desenvolve para encontrar a satisfação possível, sempre incompleta e sempre parcial. O senso trágico de Freud foi vivido exemplarmente por ele próprio em seu processo de viver e morrer, sentado em sua casquinha de noz a ruminar um câncer que “compulsivamente” insistiu em acompanhá-lo ao longo de dezesseis anos e mais de trinta cirurgias.

Totem e Tabu contém os principais argumentos de Freud acerca da religião e estão presentes, de uma forma ou outra, nos livros posteriores. Passarão mais quinze anos até que Freud publique *O Futuro de uma Ilusão*, embora antes disso ele volte ao assunto em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Mas já no ano seguinte, em 1914, após a separação com Jung, o tema “Moisés” vai retornar intensamente em sua alma e ele publica o “*Moisés*” de Michelangelo, tema que ainda retornará em livro uma vez mais no final da vida com muita força em *Moisés e o Monoteísmo*.

2.5 O Futuro de uma Ilusão (1927)

Se, como dissemos acima, os argumentos básicos de Freud sobre a questão religiosa já foram apresentado em *Totem e Tabu* e esses argumentos se repetirão de uma forma ou de outra nos outros textos, qual a importância de *O Futuro de uma Ilusão* na história da psicologia da religião? Poderíamos citar pelo menos dois aspectos dignos de nota. Inicialmente há um contexto histórico, pois a psicanálise nesse momento já havia saído da sua “infância”, já havia constituído sua associação internacional, já havia elegido e “dispensado”²⁷ seu primeiro presidente (Jung). Findos os principais expurgos, a psicanálise se “purifica” política e teoricamente e, nesse sentido, se fortalece. Como um segundo aspecto, podemos considerar *Totem e Tabu* como o último trabalho dessa infância da psicanálise escrito num momento em que o movimento está resolvendo o seu próprio complexo edípico.

²⁷ Na verdade Jung é que se demitiu em 20 de abril de 1914, pois, como sua relação com Freud já estava absolutamente puída e insustentável, Jung não tinha outra opção senão abdicar de uma instituição que já lhe era hostil há um bom tempo.

Todos os sentimentos ambivalentes dos “irmãos revoltosos” contra o pai (da psicanálise) foram resolvidos com o sacrifício ritual de Adler e Jung. A “versão” final dessa história foi redigida pelo próprio Freud logo em seguida²⁸ e servida a todos como um “repasto totêmico” a ser “comungado” por todos. É o fim da “horda dos psicanalistas selvagens”; Freud é agora o *totem-pai* do primeiro clã psicanalítico e criou-se o primeiro *tabu*, ou seja, todos os membros do clã estão proibidos de questionar o estatuto da sexualidade e do complexo de Édipo, que passa a ser um conceito canônico da psicanálise.

Se *Totem e Tabu* é um divisor de águas que marca o momento de emancipação da psicanálise como ciência em diálogo com outras ciências, então isso nos ajuda a avaliar melhor a importância e o porquê da força que a publicação de *O Futuro de uma Ilusão* alcançará quinze anos depois. Freud está com mais de setenta anos e a psicanálise está espalhada pelo mundo. A repercussão desse trabalho e sua contundência residem no fato de que Freud já não está mais preso ao diálogo com a etnologia, a biologia e a história, mas apresenta agora, diretamente, sua própria interpretação crítica da civilização e da cultura. Em *O Futuro de uma Ilusão* é a psicanálise que se mostra falando a partir de seu cabedal de conhecimentos e resultados experimentais, passando a dialogar com as diferentes áreas da cultura e confrontando ousadamente esse outro grande sistema que é a Religião. Recomeça a briga de Titãs.

Sim, porque este trabalho também pode ser considerado como um libelo de uma briga mais antiga que Freud encampou sem meias medidas: a guerra entre ciência e religião. Como comenta Peter Gay, “esse lema militante do século XVIII tão ardorosamente repetido no século XIX, continuava a representar uma verdade axiomática para Freud rumo à metade do século XX. Como disse ele mais de uma vez, em mais de um texto, *a religião era, pura e simplesmente, o inimigo*”²⁹.

A ideia de alguns psicanalistas, que mais tarde quiseram conciliar psicanálise e religião, nunca teria encontrado a menor simpatia por parte de Freud e seus seguidores. Para Freud, ciência e religião defendem pressupostos inconciliáveis e ele tenta mostrar isso a todo momento. Neste livro, Freud cria a figura de um interlocutor crítico e defensor da religião (seria Pfister?) para quem procura rebater com convicção a todos os possíveis questionamentos de seus futuros leitores. Freud procura mostrar que a religião é uma ilusão

²⁸ Freud publica nesse mesmo ano a sua *História do Movimento Psicanalítico*.

²⁹ GAY, P., *Freud: uma vida para nosso tempo*, p. 484. (grifos meus)

porque suas afirmações são improváveis tanto no sentido probabilístico quanto no sentido da sua possibilidade comprobatória.

O problema está em que os religiosos não estão dispostos a questionar seus dogmas nem expô-los à investigação comprobatória do método científico. Assim, se um dia essas ilusões se desmoronarem, então será o caos completo para os crentes, ao passo que para os cientistas, e aqueles que buscam a argumentação racional, se suas afirmações forem um dia contestadas, nada mudará porque o verdadeiro buscador sabe que todo conhecimento é relativo e, portanto, deve estar permanentemente aberto às novas proposições que sejam racionalmente bem justificadas. Esse senso de “humildade” e de “abertura ao questionamento metódico” é o que Freud acha que poderia lhe garantir a certeza de que sua ciência não fosse uma ilusão. E é com essas palavras que ele encerra livro: “não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar.”³⁰

O foco básico deste texto não está mais nas origens da religião e nos argumentos que possam justificar a sua gênese, mas sim nas consequências do que ficou estabelecido no texto anterior. A grande consequência a que ele se refere é a formação da “civilização”³¹, pelo que pretende “significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais”³². Nesse sentido, a civilização apresenta dois aspectos básicos: inclui, de um lado, todo o conhecimento e capacidade para “controlar as forças da natureza” e, por outro, inclui todos os regulamentos necessários para “ajustar as relações dos homens entre si”. Temos assim estabelecido aqui o que poderíamos chamar de um “contrato social”, o qual, desde os seus primórdios *in illo tempore* até o momento atual, mostrou-se defeituoso. Se o homem de fato conseguiu avanços contínuos no controle sobre a natureza “externa”, o mesmo não se pode estabelecer com certeza no que tange aos assuntos humanos e ao controle da natureza “interna” e, por isso, “muitas pessoas se perguntam se vale realmente a pena defender a pouca civilização que foi assim adquirida”³³. Triste sina, pois se

³⁰ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 63.

³¹ Freud utilizou em seu texto a palavra *Kultur* afirmando não querer distinguir entre cultura e civilização. Para todos os efeitos sigo aqui os tradutores ingleses que optaram por empregar, via de regra, ainda que não invariavelmente, “civilização” para o substantivo e “cultural” para o adjetivo.

³² FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 15.

³³ *Ibid.*, p. 17.

o homem não vive sem civilização, tampouco pode ser feliz nela, porque “toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto”³⁴.

Chegamos assim à “questão decisiva” de sua exposição e de seu argumento: “saber se, e até que ponto, é possível diminuir o ônus dos sacrifícios instintuais impostos aos homens, reconciliá-los com aqueles que necessariamente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação”³⁵. Lembremo-nos que, para Freud, todo o processo civilizatório está pautado sob a égide da sexualidade e do mecanismo edípico como um universal, do que decorre então que as proibições impostas pela vida em sociedade implicam necessariamente numa frustração dos instintos sexuais que, por sua vez, acarretam um estado de privação. Este é o ônus da vida em sociedade. A compensação “contratual” oferecida – sempre insuficiente – será encontrada nas mais diferentes formas de expressão cultural que uma civilização propicia e permite, como, por exemplo, os modos de convívio e relacionamento social, a arte, o trabalho e a religião. Destas, “o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização”, consiste em suas “ideias religiosas”, no sentido mais amplo, ou, em outras palavras, suas “ilusões”.

Contudo, o desamparo do homem permanece, assim como seu anseio pelo pai e pelos deuses. Assim, a religião e seus deuses devem cumprir uma tríplice missão: “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs”³⁶.

Ora, mas por que fazer justamente da religião toda esta grande questão crítica, ao longo de sua vida intelectual? Porque ela é mais antiga? Não, porque o trabalho já era uma questão desde Adão e Eva, a arte (*lato sensu*) existe desde que surgiu a religião e, obviamente, desnecessário seria comentar aqui sobre os modos de relacionamento e de convívio social. E, se “a vida é sonho”, como disse Calderón de la Barca, tudo afinal de contas não seria também uma grande ilusão? Sim, diria Freud, de certo modo tudo é ilusão. Mas há uma discriminação necessária que Freud faz ao definir o que é “ilusão”. Para ele, “podemos chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a

³⁴ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 17.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 26.

realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à *verificação*”³⁷. O ponto a destacar aqui é justamente o aspecto da verificação, pois todas as demais “compensações culturais” sempre foram expostas às mais diferentes provas e questionamentos pelas ciências. Exceto a religião. Os comportamentos sociais sempre foram alvo de questionamento (crítica moral), assim como as formas de trabalho (crítica social) e as artes (crítica estética). Claro que não seria possível negar que sempre houve uma crítica das religiões, uma vez que a própria história das religiões ilustra o fato de que ateus, infiéis e crentes nasceram juntos, assim como a crítica filosófica também construiu seu arsenal argumentativo e toda a ciência o fez continuamente, à medida em que foram invadindo os céus e demais domínios tradicionais do saber religioso.

No entanto, a novidade do argumento que a psicanálise vem oferecer foge a todo questionamento anterior que se limitou, grosso modo, a denunciar o fracasso dos deuses em proteger o homem contra a crueldade e a violência da natureza, e contra a existência do mal inerente ao homem. O que a psicanálise fez foi redefinir a própria noção de sujeito ao qual a religião até então se dirigiu, através de um descentramento radical de seu estatuto ontológico, seguindo exatamente na esteira do que, antes dele, fizeram Copérnico e Darwin. O homem, como sujeito dividido e em busca de suas satisfações instintuais, criou os deuses e as religiões para tentar garantir um quinhão mínimo de satisfação das mais primitivas, arcaicas, básicas e inalienáveis necessidades que o constituem. E essas ilusões tem um poder narcótico que o homem (ou a humanidade em sua “minoridade”, como diria Kant) não abre mão. Este homem, para Freud, é o neurótico que viverá e morrerá “com” e “por” suas próprias ilusões. Não é por acaso que a definição que Freud dá para “ilusão”, como citamos acima, aplica-se perfeitamente ao sujeito neurótico: basta que se substitua a palavra “ilusão” por “sintoma”. Parafraseando a definição de Freud, poderíamos dizer que o sintoma é uma articulação do desejo que se constitui como força proeminente frente à realidade e que, em princípio, sempre se oporá à verificação (resistência à análise).

A “maioridade” do homem virá no momento em que os homens venham a superar o seu infantilismo (minoridade). Cito Freud: “os homens não podem permanecer crianças para sempre; tem de, por fim, sair para a ‘vida hostil’. Podemos chamar isso de *educação para a realidade*. Precisaré confessar-lhe que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse passo à frente?”³⁸

³⁷ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 40. (grifo meu)

³⁸ *Ibid.*, p. 57. (grifo do autor)

E ainda: “constituiria uma vantagem indubitável que abandonássemos Deus inteiramente e admitíssemos com honestidade a origem puramente humana de todas as regulamentações e preceitos da civilização”³⁹.

Esse é o recado de Freud e aí reside sua novidade que vibrou com a contundência de um martelo no alvorecer do século XX. Alguns anos antes, dizendo para Romain Rolland, ele se referira a si mesmo como um homem que havia “passado a vida a destruir [suas] próprias ilusões e as da humanidade”⁴⁰.

2.6 O Mal-Estar na Civilização (1930)

Este é, provavelmente o livro mais sombrio de Freud ao analisar a experiência humana frente ao grande resultado de seu desenvolvimento histórico: a civilização. Se em *O Futuro de uma Ilusão* nós podemos observar uma disputa entre paradigmas – ciência *versus* religião – aqui já não se coloca mais essa questão. Lá, Freud ainda demonstra algum otimismo no sentido de que a razão científica pudesse vir a iluminar, esclarecer – sua esperança iluminista – e despertar a consciência humana tirando-a de seu sono infantil e neurótico, ainda que isso viesse a se projetar num futuro muito distante. Aqui, esse brilho parece esvanecer-se junto com aquele traço esperançoso e a temática religiosa já não é o foco central de sua análise e de sua crítica. Na verdade, Freud retoma e aprofunda o que anteriormente ele havia chamado como a questão decisiva: o antagonismo entre as exigências instintivas e as restrições impostas pela civilização, ou, o problema de como conciliar “liberdade” e “culpa”.

Seu argumento parte do exame das possibilidades que o homem dispõe culturalmente para buscar a felicidade – sempre frustrantes – , avança em seguida para a análise da questão da agressividade inerente ao homem (pulsão de morte) e depois analisa longamente o tema da culpa (mal-estar). Novamente, seu modelo analítico segue a ideia de que a civilização repete o que o sujeito vive em seu desenvolvimento psicológico, agregado ao fato de que a vida em comum exige adaptações e impõe restrições que levam a coletividade a buscar soluções que terão, coletivamente, as mesma feições psicodinâmicas conhecidas pela observação de indivíduos tratados pela clínica psicanalítica. Freud encerra o livro com o que ele chama agora de a “questão fatídica” para a espécie humana: “saber se, e até que ponto, seu

³⁹ FREUD, S., *O Futuro de uma Ilusão*, p. 50.

⁴⁰ GAY, P., *Freud: uma vida para nosso tempo*, p. 485.

desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição”⁴¹.

Vejamos agora o papel que é reservado à religião neste texto. Freud inicia com uma referência a uma expressão de seu amigo Romain Rolland sobre o “sentimento oceânico”, descrito por ele como uma sensação de eternidade, de algo ilimitado, sem fronteiras. Uma pessoa que experimenta esse tipo de sentimento poderia ser chamada de religiosa mesmo não partilhando de nenhuma confissão religiosa. Freud não duvida de que esse sentimento de unidade com o mundo externo possa existir, embora ele próprio se diga incapaz de descobrir em si mesmo qualquer coisa parecida com isso. Restaria saber, então, se esse sentimento poderia ser interpretado como a fonte e origem de toda a necessidade de religião. Na verdade, Freud logo se livra dessa referência amiga, pois, para ele, é muito mais simples fazer remontar essas sensações a uma fase primitiva de sentimento do ego. “Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai.”⁴²

A vida, de fato, não tem nenhum grande propósito e essa ideia se forma e se desmorona com o sistema religioso. Para ele, a vida é dura mesmo, o corpo padece, a natureza é cruel e ameaçadora e, por fim,

o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer [...] que domina o aparelho psíquico desde o início. [...] Não há possibilidade alguma dele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja “feliz” não se acha incluída no plano da “Criação”.⁴³

O homem bem que tenta ser feliz de muitas maneiras, seja vivendo em comunidade ou como eremita, fazendo ioga ou intoxicando-se com drogas químicas, através das sublimações, da fruição da beleza ou buscando levar uma vida centrada no amor. Por fim, para Freud, restam ainda duas outras formas de busca da felicidade: a fuga para a neurose ou para a religião. Novamente, vemos como ele, de uma maneira ou de outra, sempre retorna a essa associação entre neurose e religião.

A religião para Freud aqui é descrita de modo bastante pejorativo, o que já não constitui nenhuma novidade, mas vale notar que, se em *O Futuro de uma Ilusão* ele ainda se deu ao trabalho de fazer uma certa distinção entre “ilusão” e “delírio”, aqui ele se refere a religião como uma tentativa de oferecer um caminho para a felicidade a um preço muito alto,

⁴¹ FREUD, S., *O Mal-Estar na Civilização*, p. 147.

⁴² *Ibid.*, p. 80.

⁴³ *Ibid.*, p. 84.

uma vez que ela força o homem a fixar-se num infantilismo psicológico, depreciando o valor da vida, deformando o quadro do mundo real de uma forma “delirante”, pressupondo uma intimidação da inteligência, e arrastando-as para um “delírio” de massa. E o que ela consegue com isso? “Poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais.”⁴⁴

Para Freud, o homem na verdade não tem salvação, até porque talvez ele nem precise de uma salvação. O homem apenas busca ser feliz tentando satisfazer sua vida instintual da maneira que for possível, dentro dos parâmetros civilizatórios, tendo que lutar tanto com as ameaças da natureza como as imposições e punições impostas pela própria civilização. Nessa busca o homem anseia por uma liberdade impossível de ser plenamente alcançada, uma vez que a culpa internalizada se constitui num gigantesco obstáculo, apenas insatisfatoriamente contornado. Na verdade, o preço para aliviar-se da culpa é a restrição da liberdade. A vida é uma grande luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, entre *Eros* e *Ananké*. Se fosse possível expressarmos alguma ideia de aperfeiçoamento realizado pelo homem ao longo da vida, isso deveria ser entendido apenas como a conquista de estratégias adaptativas com vistas à satisfação de desejos sexuais que se impõe, sempre e continuamente, de modo imperativo. A civilização não é sinônimo de aperfeiçoamento nem constitui uma estrada para a perfeição. Freud vai completar 74 anos de vida e o mundo mergulha na Grande Depressão – nome mais do que sugestivo – deflagrada pela quebra da Bolsa de Nova York uma semana após Freud ter entregado seu manuscrito à gráfica.

2.7 Moisés e o Monoteísmo (1939)

Finalmente, chegamos ao último livro de Freud sobre a questão religiosa, publicado em 1939, já após deixar a Áustria e instalar-se em Londres. É um livro excêntrico em muitos sentidos e profundamente controverso, no qual ele se aventura num revisionismo bastante especulativo da tradição mosaica e dos primórdios da fé hebraica, chegando até às bases do cristianismo. Freud começa a trabalhar em seu livro em 1934 compondo um total de três ensaios, sendo que os dois primeiros foram publicados separadamente em 1937 e o último somente com a publicação de todo o conjunto, já no ano de sua morte em 1939. O livro é cheio de repetições; o primeiro ensaio é bem curto, o segundo três vezes maior que o primeiro

⁴⁴ FREUD, S., *O Mal-Estar na Civilização*, p. 92.

e o último muito maior que os dois anteriores somados. O livro tem dois prefácios e eles estão no início do terceiro ensaio, no qual ele relata seus receios pela perseguição sofrida em função da defesa de suas ideias e, neste momento, sobretudo pela perseguição nazista. Enfim, um livro que, pelo formato esquisito, não faz jus ao estilo elegante pelo qual Freud ficou conhecido. É um livro “atormentado”, quer pelo contexto histórico tenso e ameaçador em que foi escrito, quer pelo fato de retomar com fôlego total o estudo de Moisés, de longe o personagem que mais o mobilizava pessoalmente e por quem teve sempre uma verdadeira obsessão.

Moisés e o Monoteísmo retoma o caminho da pesquisa histórico-evolucionista já anteriormente trilhado em *Totem e Tabu* um quarto de século antes, só que desta vez para desvendar as origens de Moisés, da formação da religião e da fé judaicas, e tentando ainda lançar novas luzes sobre os ímpetus formativos do próprio monoteísmo. Se, como dissemos, este livro foi escrito de forma passional e confusa em alguns momentos, também é um livro que impressiona pelo vigor e pela ousadia das hipóteses defendidas pelo autor, hipóteses estas que, como disse, são bastante polêmicas e controversas mas que, a despeito de toda crítica que lhe seja cabível, tiveram o poder de até hoje estimular reflexões criativas, igualmente ousadas e consideráveis para os tempos conturbados do presente. Refiro-me aqui, por exemplo, ao trabalho do mais importante intelectual palestino, Edward Said (1935-2003), *Freud e os não-europeus*⁴⁵, ensaio em que ele explora certas implicações de *Moisés e o Monoteísmo* para a política do Oriente Médio hoje.

O primeiro ensaio é *Moisés, egípcio*; o segundo, *Se Moisés era egípcio...*; e o terceiro, *Moisés, seu povo e a religião monoteísta*. Apresento a seguir um breve resumo das principais elaborações desenvolvidas pelo autor.

Freud abre seu livro especulando sobre a origem egípcia do nome *Moisés* valendo-se de uma ideia já apoiada por outros historiadores e, depois, discute a possibilidade de que ele fosse de fato um egípcio, provavelmente um nobre, ligado ao faraó que adotou o nome de Akenaton (18º dinastia, séc. 14 a.C). Seu reinado foi curto e, após sua morte, Moisés, que então já seria um adepto e entusiasta da nova religião do Deus único, sai do Egito guiando os judeus. Essa empreitada político-religiosa não teria dado certo porque seus seguidores não teriam suportado as exigências da nova religião e acabaram matando Moisés. Um século depois, aquele povo errante teria se encontrado com árabes madianitas no nordeste da Arábia que adoravam um deus vulcânico conhecido como Yahweh ou Javé. Na tradição, Jethro era

⁴⁵ SAID, E.W., *Freud e os não-europeus*. Este é o último livro publicado antes de sua morte ocorrida em 2003.

um sacerdote madianita cujo genro teria sido assimilado com o nome de Moisés e, Javé, o deus vulcânico, teria sido assimilado à antiga fé do Moisés egípcio e, dessa forma, consolidou-se a tradição do monoteísmo judaico. Entretanto, a culpa pelo assassinato do primeiro Moisés gerou a expectativa redentora de um novo Messias que retornaria, e é nesse ponto que Freud assinala a ação de Paulo, um agitador político-religioso, que é quem de fato criará uma nova religião, o Cristianismo. Assim, Jesus se tornou o Moisés ressuscitado e seu sacrifício ritual expiaria o assassinato do Moisés egípcio, e antiga religião do Pai daria lugar a nova religião do Filho.

Não nos interessa discutir o valor histórico das hipóteses pretendidas por Freud, mas seria mais interessante ver em que fundamentos da psicanálise ele se apoiava ao defender suas ideias. Surge aqui um novo vocabulário para recontar o dinamismo edípico, agora falando em termos de “trauma”, “período de latência” e “retorno do reprimido”, que representam as fases principais no desenvolvimento da neurose obsessiva. Esta tem seu início com alguma experiência traumática associada ao relacionamento da criança com as figuras parentais. Esse trauma é reprimido e lança a criança naquilo que Freud descreveu como “período de latência”, uma fase em que a vida segue normalmente sem a percepção do sofrimento psíquico ligado ao trauma. Com a chegada da puberdade e o desenvolvimento da sexualidade adolescente haveria uma reativação do trauma que se manifestaria agora sintomaticamente. A isto Freud denominou de “retorno do reprimido”.

Vejamos como isso, na visão de Freud, se aplica à história dos judeus. O “período de latência” corresponderia ao período da separação do povo judeu de seu líder Moisés, período no qual há uma “dormência” das ideias monoteístas. Já o trauma em questão, seguindo-se a descrição do mecanismo neurótico, estaria ligado originalmente ao assassinato do pai da horda primitiva, mas que teria sido reeditado agora com o assassinato de Moisés. Um profundo sentimento coletivo de culpa seria o disparador da fase de latência. Segundo Freud, teria havido, então, um lapso de tempo de mais ou menos um século até o surgimento do Moisés madianita e o retorno da doutrina monoteísta “esquecida”. Por essa lógica, o monoteísmo seria um sintoma do “retorno do reprimido”, desembocando, assim, numa tentativa de fazer a reconciliação com a figura de Deus Pai através da observância de inúmeros mandamentos e pelo cumprimento de normas estritas de regulação da vida social e religiosa propriamente ditas. Esse desenvolvimento espelharia o desenvolvimento da neurose obsessiva com seus rituais e fórmulas protetoras.

Concluindo este capítulo, podemos ver que a interpretação freudiana da religião está absolutamente calcada na redução à questão sexual edípica que fundamenta e determina o desenvolvimento do sujeito. À medida em que Freud reelaborou e aprimorou sua teoria, esta também passou a ser empregada como chave de referência para a interpretação da religião, tal como vimos nesta última análise na qual Freud aplica o conceito de “retorno do reprimido” na dimensão coletiva.

Ao longo de mais de trinta anos, desde 1907, quando publicou *Atos obsessivos e práticas religiosas*, até o final de sua vida, sua interpretação permaneceu praticamente inalterada quanto a seus pressupostos básicos. Sua visão negativa em relação às religiões e práticas religiosas permaneceu intacta. Deus é um “sintoma” derivado da condição humana, dividida e sobredeterminada em suas possibilidades de desenvolvimento pela força de desejos sexuais reprimidos. A condição humana definida pelas dinâmicas irreconciliáveis entre *Id* e *Ego* funcionariam um pouco como o “bêbado e o equilibrista”, figuras inesquecíveis da criação de João Bosco, na qual “a esperança ... dança na corda bamba de sombrinha e em cada passo dessa linha pode se machucar...”.

A grande criação de Freud, sem dúvida, foi sua formulação sobre o inconsciente e suas descrições dos detalhados mecanismos psíquicos que procuram explicar a infinita plasticidade dos comportamentos humanos, individuais e coletivos, seus valores, cultura e civilização. Sua penetração no mundo atual não permite que ela seja facilmente desprezada e, ao contrário, desafiando intelectualmente, convida para que seja ainda mais estudada.

Em relação ao campo da psicologia da religião, o reconhecimento da existência de fortes fatores motivacionais inconscientes que subjazem às nossas escolhas, decisões e atividades criativas, pode ser considerado como uma de suas maiores contribuições, renovando o debate em torno dos valores morais e das possibilidades de realização humana. A própria percepção de uma “psicopatologia cotidiana”, intrínseca às mais corriqueiras atividades humanas, força-nos a reconsiderar as bases de sustentabilidade ética do processo civilizatório.

A força e a intensidade daquilo que sustenta a “experiência religiosa” na visão de Jung, que ele chamará de dimensão *numinosa* do arquétipo, em Freud permanece como Natureza e não participa de nenhum nível de transcendência. A razão deverá esforçar-se para tentar ao máximo realizar um projeto de felicidade limitada e imperfeita, debatendo-se em uma antinomia aguda onde o homem não consegue se satisfazer na vida em sociedade mas também não vislumbra a felicidade sem ela.

Jung, reconhecidamente, não vê a existência humana em tons tão cinzentos quanto Freud mas, por outro lado, também não tem uma visão tão adocicada quanto querem alguns, que tendem a lê-lo a partir de um viés romântico e espiritualista ingênuo. Sem romper efetivamente com as perspectivas de aplicabilidade dos conceitos freudianos ao ser humano em sofrimento, suas ampliações teóricas irão descortinar novos horizontes de compreensão do espírito humano e de suas possibilidades de realização. No próximo capítulo, vamos analisar a maneira pela qual se desenvolve o pensamento de Jung e o modo como ele se vincula às categorias do pensamento religioso, sobretudo o cristão. As contribuições de Jung também se converterão num valioso capital de conhecimentos com forte penetração cultural que, igualmente, convida-nos a estudá-lo e desafiá-lo intelectualmente. O contraste que esperamos estabelecer a seguir, com a apresentação das ideias de Jung, visa a criação de uma perspectiva mais desembaraçada e ao mesmo tempo crítica da herança freudiana, para então abordarmos diretamente nosso objeto.

CAPÍTULO 3

A construção do pensamento religioso na obra de JUNG

O homem vive na fronteira entre dois mundos. Ele sai da escuridão do ser metafísico, passa pelo mundo fenomênico feito um meteoro flamejante, e então parte novamente para seguir seu curso rumo ao infinito.

C.G. Jung, *Conferências de Zofingia* 1897

No primeiro capítulo falamos sobre o surgimento do campo da psicologia da religião e, em seguida, destacamos o papel das contribuições mais relevantes de Freud e da psicanálise acerca da temática religiosa. O impacto de suas teorias para a cultura e a vida contemporâneas justifica, a meu ver, a extensão da apresentação dedicada ao longo do capítulo dois, mesmo não sendo exatamente o foco principal de minha pesquisa. Considero que se pudermos obter uma maior nitidez acerca dos fundamentos da posição freudiana sobre a questão religiosa, melhor será o entendimento da posição junguiana que pretendemos construir ao longo deste terceiro capítulo.

Como veremos aqui, há diferenças radicais no pensamento de ambos e em especial acerca da maneira como cada um pensou a experiência religiosa e, sobretudo, a maneira muito diferenciada como as suas teorias vieram a se desenvolver. Para Freud, o complexo de Édipo e a temática sexual representaram o “ponto de redução” de toda questão religiosa, estando este ponto claramente exposto desde os primeiros até os últimos escritos em que abordou e desenvolveu algum aspecto da temática religiosa.

Já para Jung as questões religiosas tiveram, ao longo de sua obra, uma trajetória bastante diferente. Jung não se limitou a interpretá-las à luz de sua teoria (até porque inicialmente ele ainda não tinha uma). Ao contrário, a questão religiosa como um todo e, incluindo-se aí, a própria questão da existência de Deus representavam para ele questões importantes e agudas em sua vida pessoal e cujas respostas últimas não foram jamais encontradas nem tampouco poderiam ser satisfeitas por algum reducionismo, como ele mesmo sintetizou ao rever, em 1952, seus *Símbolos da Transformação*: “está longe de mim tentar minimizar os extraordinários méritos de Freud no estudo da psique individual. Mas o molde dentro do qual Freud estendeu o fenômeno anímico pareceu-me insuportavelmente estreito”¹.

Há em Jung uma efervescência constante e contínua dessas questões, que tomam como substrato inicial seus embates pessoais a partir da experiência religiosa vivida no ambiente familiar e suas leituras juvenis de filósofos com Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Podemos identificar fases distintas ao longo desse caminho como, por exemplo, a fase onde exibe uma visão entusiasmada, romântica e filosófica vivida ao longo dos anos de faculdade, onde vemos uma clara valorização das indagações religiosas e metafísicas. Depois houve uma fase inquestionavelmente freudiana situada, naturalmente, durante os curtos e intensos anos de convivência com Freud nos primórdios do movimento psicanalítico e, por último, uma fase longa e complexa, repleta de variações e matizes, que se iniciou com a separação de Freud e que é tradicionalmente demarcada com a publicação de *Símbolos da Transformação*, em 1912.

O objetivo principal deste capítulo é mostrar como surgiu e como se desenvolveu teoricamente o interesse de Jung pela temática religiosa. Como resultado final, teremos um perfil de Jung que amadureceu e passou a considerar o homem e a psique humana em relação a um amplo cenário nascido de um escrupuloso debruçar-se sobre o imaginário religioso, místico e mitológico de uma vasta gama de fontes e tradições. Além disso, este capítulo pretende mostrar que há de fato um grande contraste de posições entre Freud e Jung a esse respeito e, com esse contraste em tela, poderemos chegar ao quarto capítulo em melhores condições de estudar e avaliar a extensão e a importância daquilo que Jung chamou de “experiência religiosa”.

¹ JUNG, C.G., *Símbolos da Transformação*, Prefácio à quarta edição, § XIV.

Para avançar neste terceiro capítulo vou me servir, basicamente, de dois autores que buscaram de alguma forma sintetizar esse percurso do pensamento de Jung. O primeiro deles é James W. Heisig e seu livro *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, escrito em 1979, onde o autor faz uma extensa pesquisa bibliográfica, analisando, na primeira parte, o pensamento de Jung a partir de uma divisão de sua obra em três períodos cronológicos. Na segunda parte, o autor desenvolve uma crítica metodológica que não vou comentar, pois fugiria ao escopo central deste capítulo. Uma limitação dessa obra de Heisig deve-se ao fato de ter sido publicada antes das *Conferências de Zofingia* – as conferências universitárias de Jung –, embora Heisig tivesse conhecimento de seu conteúdo.²

O segundo autor é João Bezinelli e seu trabalho *Imago Dei: da proto-imagem ao conceito. Um estudo da formação do conceito de Imago Dei nas obras de C.G. Jung*³. O trabalho é interessante, pois, de um lado, suplementa a análise de Heisig e, de outro, foca sua própria análise apenas num curto período da obra de Jung, onde ele explora justamente as *Conferências de Zofingia* e *Símbolos da Transformação* (1912). Como veremos, a limitação temporal é francamente compensada pelo ganho conceitual ao demonstrar como, nestas obras iniciais, já se evidencia plenamente o germe nuclear de seu pensamento.

Vamos analisar, neste capítulo, o surgimento e a aplicação dos principais conceitos em sua análise da temática religiosa, partindo do exame de três trabalhos que balizam os primeiros vinte anos de vida profissional de Jung. Na verdade, começaremos de um período um pouco anterior com seus escritos universitários – *Conferências de Zofingia* – os quais representam um retrato essencial do jovem Jung e dos temas que ele nunca abandonou. Em seguida, examinaremos os anos posteriores até a publicação de *Símbolos da Transformação*, em 1912, a separação de Freud, para depois cobrirmos a segunda década até 1921, quando publica *Tipos Psicológicos*. Desta maneira, pretendemos chegar ao final do capítulo com um panorama dessa evolução do pensamento de Jung e, ao mesmo tempo, tornar clara a ideia de que a volumosa presença de conteúdo religioso em sua obra não é acidental nem representa uma fase temporária na sua vida profissional, mas, ao contrário, representa uma marca distintiva de seu pensamento.

² Logo no início de *Imago Dei*, Heisig puxa uma longa nota de rodapé onde informa que seu trabalho considera apenas a obra já publicada de Jung até aquele momento e, provavelmente por isso, não aprofundou sua análise sobre as conferências estudantis que não haviam sido ainda publicadas. No entanto, ele sabia do conteúdo delas pois, nesta mesma nota, faz um sumário daquelas ideias, provavelmente baseado no livro de Gustave Steiner que ele mesmo indica. Cf. HEISIG, J., *Imago Dei*, nota 4 do capítulo 1, p. 148.

³ Dissertação de mestrado defendido em 2007 na PUC-SP.

Como já tivemos ocasião de comentar, Freud nasceu no seio de uma família religiosa judaica, com rabinos à sua volta e um pai que sempre buscou educar o filho segundo as tradições, ainda que tenha posteriormente seguido um judaísmo renovado. Jung nasceu numa família igualmente religiosa, cristã protestante, seu pai era pastor e, além dele, havia ainda muitos tios que também eram pastores. No entanto, pessoalmente, Freud e Jung seguiram caminhos diferentes: apesar de ambos terem dedicado boa parte de suas vidas à interpretação psicológica de Deus, da religião e da experiência religiosa na vida humana, um deles se apresentou para o mundo como ateu e outro como crente, ambos praticantes a seu modo.

3.1 Os anos universitários

As *Conferências de Zofingia* referem-se ao material que só foi publicado mais de vinte anos após a morte de Jung e compõe-se de cinco palestras dadas por Jung entre os anos de 1896 e 1899, como aluno da faculdade de medicina quando contava entre vinte e um e vinte e três anos. *Zofingia* era o nome de uma confraria estudantil fundada em 1820 onde seus membros apresentavam palestras sobre seus campos de interesse, tendo como característica a busca um elevado padrão científico e, ao mesmo tempo, sem as amarras das convenções acadêmicas e sociais.⁴

Duas coisas são surpreendentes a respeito dessas palestras. Em primeiro lugar, como veremos adiante, está o fato de que elas contêm de forma absolutamente admirável o cerne de todas as grandes questões sobre as quais Jung viria a se debruçar incansavelmente ao longo de toda sua vida. Isso significa muito do ponto de vista epistemológico porque ali podemos reconhecer os traços básicos de suas referências filosóficas (Kant, Nietzsche, Schopenhauer e von Hartmann), sua atração pela religiosidade e simpatia pelo vitalismo, sua contínua crítica ao materialismo cético da ciência e um incontornável anseio pelo descricionismo empírico, isto é, pelas possibilidades de narrar e descrever todo fenômeno anímico e transcendental através de um método que mais tarde ele virá chamar de seu “método empírico-fenomenológico de investigação”.

Em segundo lugar, me parece importante notar que há em Jung a presença de um enorme entusiasmo metafísico, que faz a defesa de uma “força vital”, da existência da alma e do mundo imaterial, a despeito de que esse entusiasmo franco venha a se ocultar já no final da faculdade sob a *persona* do cientista e pesquisador. No entanto, seu interesse vigoroso pela

⁴ JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, p. xiii.

questão religiosa e, sobretudo, pela possibilidade de “viver” plenamente (com significado psicológico) uma experiência religiosa, perdurará por toda a vida e será defendida objetivamente em *Psicologia e Religião* e subjetivamente em *Resposta a Jó*.

Essa liberdade franca em defender estes temas talvez seja única em sua vida e, em minha opinião, representam um dilema estrutural que compõe a obra de Jung. Dilema, na verdade, bastante visível: há um psicólogo pesquisador sério, competente e excepcionalmente dedicado que produz “teoria”, que conhecemos a partir da leitura de sua obra científica, e há um outro que manifesta suas crenças e dúvidas profundas na vida espiritual que pode ser encontrado nestes escritos estudantis, no *Livro Vermelho*, em *Memórias, Sonhos, Reflexões* e nas *Cartas*.

Vários pesquisadores reconhecem a relevância destes primeiros escritos para uma melhor visão de conjunto das ideias nucleares do pensamento junguiano. Além destes autores, Bezinelli, em sua pesquisa sobre a formação da noção de *Imago Dei*, é o que mais longamente se estende sobre os textos de *Zofingia* e o que nos oferece uma melhor síntese do conjunto das preocupações de Jung, a qual cito por extenso:

A questão que, naquela época, pela frequência com que se faz presente nessas palestras, mais o “torturava” era a limitação da ciência materialista e a necessidade de expandir suas fronteiras, de forma a comportar os fenômenos do espírito. Sua tentativa, que em nossa visão foi sua tarefa de vida, foi a construção de uma epistemologia que tornasse possível essa inclusão.

Nas páginas de *Zofingia*, encontramos a valorização do espírito, da metafísica e uma compreensão do mundo em que a realidade não cabe nas definições. Há um pressuposto metafísico em todo processo físico. A existência da alma é uma certeza, assim como sua imortalidade e independência em relação ao tempo e ao espaço. Portanto, ela é transcendental. O homem é sua materialização e vive na fronteira entre a matéria e o espírito. Mas a alma também é passível de pesquisa científica e dela não deve ser excluída.

Uma segunda questão que se faz presente e acompanhou Jung por toda a vida foi o valor da experiência, principalmente em termos religiosos. O entendimento de que é a vivência que traz o “saber” do mistério e é o mistério que dá sentido e profundidade à vivência.

A terceira questão presente em *Zofingia* é a valorização do mundo interno, do contato com a natureza, do tempo livre e, nesse sentido, e como um contraponto, a crítica à subjugação do estado, ao ser presa dos “ismos” e da engrenagem social. A busca da felicidade autêntica é metafísica e, por isso, há a necessidade de uma mudança de interesse do mundo material para o transcendental. Há de se compreender que há uma finalidade na natureza e uma intencionalidade na metafísica. No último elo da cadeia de causa e efeito chega-se a um postulado transcendental.

Por fim, a percepção de que tudo se move em um único e mesmo mundo, governado pela causa desconhecida. Tudo é Um, embora a consciência só possa ver opostos. Na vivência da *unio mystica* está presente o símbolo da união. Ao entender a imagem de Deus não como

uma personagem histórica de Nazaré, mas como Redentor, Jung prefigura a passagem do Cristo histórico para o Cristo simbólico, da imagem de Deus para a *Imago Dei*.⁵

Das cinco comunicações proferidas por Jung, gostaria de destacar aqui a última delas, *Reflexões sobre o Cristianismo*, pois o tema e as circunstâncias em que ela se deu ilustram o foco de Jung numa temática considerada por ele, ao longo da vida, como da máxima importância. Chama a atenção o fato de Jung parecer receoso com o conteúdo da comunicação que está prestes a proferir, pois ele faz uma “preparação” do *auditori benevolo* para o que se seguirá, coisa que décadas depois, movido pela mesma preocupação, ele voltará a fazer escrevendo um prefácio ao “benévolo leitor” de sua *Resposta a Jó*.

Abrindo sua conferência ele se pergunta o que faz um estudante de medicina deixar seu ofício no treinamento clínico para vir falar sobre questões teológicas. Diz saber que corre o risco de ser mandado de volta para o seu canto sem louros, mas que, entretanto, está “disposto a dar esse passo em direção ao desconhecido” porque ele odeia o erro e o engano “tanto quanto odeia viver uma vida pobre e sem valor”. Sente-se movido pela “justiça”. Mas a causa maior que o move a abandonar o chão firme sob seus pés é a “verdade”. Porém, de que verdade estaria falando Jung? Aqui, novamente, ele antecipa uma outra imagem da maturidade, tirada de sua profunda identificação e admiração por Kant.

A “verdade” para Jung não é, nem aqui nem mais tarde, um postulado ou conceito abstrato, mas antes algo simples e sensível que se pode admirar como uma paisagem da natureza externa e interna. “Aquela verdade que desde o começo dos tempos está presente tanto na vida com seus desejos ardentes e selvagens, quanto na vida miserável sob um céu repleto de estrelas moventes, mas que também pode ser vista no olhar pensativo e distante de uma criança ou de alguém que morre.”⁶ Mais tarde ele continuará admirando essa mesma verdade evidente no céu estrelado acima e nas leis morais dentro de si, palavras com que Kant encerra a segunda crítica.

Certamente há os que verão aqui as palavras de uma personalidade sedutora que cativa sua audiência, mas igualmente não se pode dissociar o fato de ser este o traço de uma personalidade contemplativa e profunda cujas marcas não desapareceram nunca, nem mesmo em seus escritos mais áridos e eruditos.

⁵ BEZINELLI, J., *Imago Dei: da proto-imagem ao conceito. Um estudo da formação do conceito de Imago Dei nas obras de C.G. Jung*, p. 47-8.

⁶ JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, § 240.

Nestas *Reflexões sobre o Cristianismo*, Jung conduz uma dura crítica contra o teólogo protestante alemão Albrecht Ritschl (1822-1889) por negar os elementos místicos da religião. Segundo Jung, ele exaltava sobretudo a figura de Cristo como personalidade humana e histórica, e assim o desvestia de sua carga divina e sobrenatural. Jung considera como de suprema importância que “o mistério de um mundo metafísico, uma ordem metafísica, do tipo que Cristo ensinou e incorporou em sua própria pessoa, deve ser colocado no centro do palco da religião cristã”⁷. O esvaziamento da figura de Cristo e sua “humanização” tiram do verdadeiro cristão as chances para que ele possa vir a “viver” a emoção própria e avassaladora do encontro com o divino (*unio mystica*). Jung, aqui, tem como pano de fundo a referência comparativa de um cristão com a estatura de João Evangelista cuja vivência intensa da realidade de Cristo deixou como testemunho o seu *Apocalipse*. Mais tarde, Jung dará outros nomes para essa “vivência” e dirá que a experiência religiosa de João ilustra o impacto do encontro com o “numinoso”⁸ próprio do arquétipo de Deus que, em termos psicológicos, muitas vezes corresponde a uma experiência apocalíptica.

Outro traço característico de Jung, que já está evidente nestes textos estudantis, é o fato de escrever para o “homem moderno”, o “homem comum”, que ele já percebe como enfraquecido em sua espessura metafísica, emocional, psicológica, em sua coragem de viver e suportar a vida abissal, vertiginosa, a que se refere Nietzsche, por exemplo. E, para Jung, a pregação teológica de Ritschl reforça essa porosidade ontológica do homem moderno, pois, em sua ingenuidade, os teólogos dessa linha “acreditam que o mundo é doce e bom e que bastaria um simples sermão sobre a pessoa de Cristo para que todos se lançassem com entusiasmo aos pés Dele”⁹. Mas Jung percebe que isso não acontece mais e “as pessoas modernas já não reconhecem os relatos do Novo Testamento como algo que possa ser absolutamente confiável, mas apenas relativamente seguros”¹⁰. Por conta de tudo isso, os pregadores nas igrejas começam a ter que inventar toda sorte de atrativos para prender seus fiéis. Diz ele:

Já estamos vendo sinais que eventualmente poderão levar ao uso de técnicas do Exército da Salvação, entulhando os serviços religiosos com todo tipo de traquitanas, decorando as igrejas com quinquilharias, instalando pias batismais e altares que giram ao som de música e equipadas com cenários que mudam periodicamente, e até mesmo a instalação de

⁷ JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, § 288.

⁸ “Numinosum”, expressão utilizada por Rudolf Otto em seu livro *The Idea of the Holy*, adotada por Jung em *Psicologia e Religião*.

⁹ JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, § 284.

¹⁰ *Ibid.*, § 247.

máquinas automáticas de sermões que podem funcionar simultaneamente como altares onde, com o uso de moedas, se poderá ouvir um sermão rápido sobre qualquer tópico desejado e que não passe de dez minutos. Tudo isso para afastar o tédio mortal que silenciosamente está dominando a vida religiosa.¹¹

Esta é sua crítica à modernidade tecnológica que se tornou uma realidade comum dos dias atuais, com rádios e canais de TV exclusivos dedicados ao proselitismo religioso. Os aparelhos de televisão transformaram-se em verdadeiras máquinas de sermão em domicílio, oferecendo pregadores com variadas personalidades e estilos para atender a todo tipo de freguês.

Por isso o jovem Jung preconiza aos cristãos a aceitação do calor da verdadeira experiência através da qual devem confrontar-se no desconforto do não-saber trazido pelo sobrenatural, pelo divino e pelo *mysterium tremendum*, sem fugas nem engodos. Mas, mais do que isso, Jung fala, nesse momento, como um cristão dirigindo-se a seus pares, fala como um cristão em busca daquilo que deveria ser uma autêntica experiência religiosa. Creio que em nenhum outro momento em sua vida ele se posicionará assim tão “confessionalmente” e de forma tão prescritiva. Para ele, essa experiência autêntica implica que o “homem moderno” deva reconhecer Cristo como profeta e enviado de Deus, dotado de uma natureza supramundana. “Se nós não aceitarmos isso, então não somos mais cristãos. [...] Se nosso cristianismo possui alguma substância, nós deveremos aceitar incondicionalmente a totalidade do universo conceitual e metafísico dos primeiros cristãos.” E, neste texto, Jung deixa ainda entrever claramente que essa experiência não deriva de uma atitude racionalista pela qual se poderia crer em Deus; a fé não deriva, portanto, de uma “conclusão lógica”. Antes, é algo que está intimamente ligado ao “sentimento” advindo de uma experiência íntima que, contudo, não se confunde com os enganosos processos autossugestivos. Jung tenta encontrar uma maneira de exprimir-se de modo a poder apontar exemplarmente tanto as experiências “místicas” de cristãos primitivos e medievais sem cair numa ingenuidade psicológica e sem, tampouco, deixar-se engessar pelos modelos racionalistas.

Nesta palestra, Jung faz uma longa crítica à psicologia teológica de Ritschl, cujos detalhes não nos interessa repetir aqui, mas sobre a qual bastaria dizer que se assenta numa visão de psique muito “superficial” – em oposição ao que, mais tarde, seria chamado de psicologia “profunda” –, a qual considera a memória e a consciência como os elementos centrais nos processos “motivacionais” sobre os quais se baseia a ação ética, por exemplo.

¹¹ JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, § 284.

Ora, para um jovem como Jung, que havia se entusiasmado enormemente com a leitura de *Zaratustra*, de Nietzsche, a psicologia de Ritschl soa absolutamente tediosa, rasa e mortal.

A todo instante devemos recordar aqui que este jovem Jung não é ainda, obviamente, um “junguiano” nem tampouco um “freudiano”, ou seja, ele ainda não possui o instrumental teórico da moderna psicologia médica nascente, e seus conhecimentos de psicologia restringem-se àqueles da psicologia experimentalista, da psiquiatria médica e da filosofia. Mas já existia no século XIX e anteriormente a Freud, a noção de “inconsciente” e Jung seguirá essa linha em sua formação psiquiátrica.

Retrocedendo um pouco ao que dissemos acima sobre a verdade pela qual Jung buscava se orientar, o que podemos perceber das pretensões futuras do jovem Jung é que ele almejava avidamente encontrar uma psicologia verdadeira, no sentido de que ela fosse capaz de abarcar tanto a experiência do mais elevado êxtase místico, descritas pelos monges medievais, por exemplo, assim como os sofrimentos abissais descritos pela psiquiatria, pela literatura e pela filosofia. Jung é capaz de intuir que a experiência humana em seus extremos, a despeito do fato de que se possa considerá-la ainda “humana, demasiadamente humana”, é e continuará sendo marcada eternamente por um mistério transcendental e inabarcável, mas que não o impedirá de tentar construir uma teoria ampla o suficiente para poder responder da melhor forma possível a tudo isso.

O que tento indicar aqui é que o objeto desta dissertação – os sentidos da experiência religiosa no pensamento de Jung – não é uma preocupação tardia ou da maturidade, mas é, já em sua juventude acadêmica, uma força motriz e um campo de investigações. Desde sua primeira conferência, ele já dizia que o pensamento nos conduz inevitavelmente a confrontar “a mais desprezada das palavras no campo das ciências aplicadas, ou seja, ‘metafísica’”¹²; que “os fenômenos metafísicos são virtualmente um livro fechado”¹³ e que “a posição da opinião cética materialista contemporânea constitui, simplesmente, morte intelectual”¹⁴. Todavia, para ele, não era suficiente apenas uma tomada de posição racional, abstrata, pois essa atitude ele já vira em sua casa e foi considerada por ele como a causa da derrocada da fé de seu pai, uma fé calcada em palavras vagas e fracas. Talvez venha daí sua urgência em agarrar-se à força concreta de uma “experiência” irrefutável, que pudesse lhe oferecer um senso de verdade lastreada pela investigação empírica.

¹² JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, § 284.

¹³ *Ibid.*, § 65.

¹⁴ *Ibid.*, § 63.

De qualquer maneira, sua grande questão juvenil era: “a espiritualização interior do indivíduo e a concomitante desintegração da ordem existente da natureza”¹⁵, o que, em termos psicológicos, será traduzido futuramente pela expressão “processo de individuação” aliado à firme convicção de que o ser humano, além de *sapiens*, é também *homo religiosus*. Ele já estava convencido de que este era o caminho a ser trilhado e de que não estava só:

Por quase dois mil anos, desde seu nascimento na teologia de João até seu declínio em Schopenhauer, aquelas perigosas interpretações da fé cristã, que formaram as bases da visão de mundo medieval, têm fascinado as mais ilustres mentes. Isto já é motivo bastante para duvidarmos que ela tenha sido completamente extinta, e também para acreditarmos que ainda não vimos o último raio partir da escuridão distante.¹⁶

A seguir, examinaremos aquilo que eu chamaria do “pequeno grande interlúdio” neste período dos primeiros anos da vida profissional de Jung que estamos analisando. Refiro-me aqui ao período de aproximadamente sete anos que delimita o momento de encontro e de fértil cooperação com Sigmund Freud até a separação formal deles em 1914, quando Jung renuncia à presidência da Associação Internacional de Psicanálise. Chamei de “grande” por me referir à importância inquestionável desse período, sobretudo para Jung, que era quase vinte anos mais jovem que Freud. Chamei de “pequeno” considerando o tempo efetivo em que perdurou a efervescência criativa dessa relação, pois, de fato, ela tem início com o encontro pessoal dos dois em 1907, um momento de grande entusiasmo e esperanças de parte a parte, mas que, três anos depois, esse relacionamento já apresentava fissuras emocionais e teóricas irreversíveis. Chamei de “interlúdio” por representar um momento na trajetória de Jung, marcante e relevante sem dúvida alguma, mas não ao ponto de fazer dele um discípulo de Freud ou “príncipe herdeiro” (renegado) da psicanálise. Como num foguete, o encontro com Freud funcionou como um “estágio” propulsor para que Jung decolasse e encontrasse sua própria órbita intelectual como pensador da cultura. Os elementos dessa rota orbital já estavam estabelecidos antes da decolagem, como espero demonstrar ao longo do trabalho.

3.2 A fase freudiana

O interesse de Jung pela religiosidade, que víamos ao longo do período de formação universitária, termina com seu trabalho *Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados*

¹⁵ JUNG, C.G., *The Zofingia Lectures*, § 291.

¹⁶ *Ibid.*, § 291.

Ocultos. As experiências mediúnicas realizadas no âmbito familiar acabaram transformando-se em objeto de pesquisa e tese de graduação. Os próximos anos, após formar-se médico, serão de um certo silêncio em relação à questão religiosa e veremos desaparecer todo fervor e entusiasmo estudantil para com este assunto. Aquilo que nas suas conferências em Zofingia poderia lembrar algo como se ele defendesse um “causa” intelectual, na verdade vai “trocar de sinal” quando se iniciar o período de colaboração com Freud, o qual chamava seu movimento psicanalítico de a “Causa”. Durante um determinado período, Jung levou esta “Causa” adiante, sendo ele próprio um dos que carregou o estandarte de frente da psicanálise como primeiro presidente da Sociedade Internacional de Psicanálise.

Bezinelli refere-se a esse período como de “latência religiosa”, período no qual Jung fez silêncio sobre a questão religiosa e dedicou-se com afinco aos Experimentos de Associação, ao trabalho no hospital e na clínica particular. Na verdade, esse período de latência religiosa parece ter começado já no final da faculdade quando, em uma discussão após a palestra de um colega de *Zofingia*, “Jung desfecha uma crítica à teologia, à religião e à existência de Deus, o que levou um participante a comentar o fato de, anteriormente, Jung ter tido uma visão muito mais positiva sobre esses mesmos assuntos que agora estava abandonando”¹⁷.

Mais tarde, em 1909, publicou *O Significado do pai no destino do indivíduo*, trabalho francamente freudiano no qual ele se mostra em total acordo com Freud acerca da importância decisiva do vínculo parental com a criança e também sobre a importância da natureza sexual desses vínculos. Entretanto, durante esse período, Jung começou a estudar mitologia de forma mais sistemática e aprofundada, pesquisando também as Escrituras Sagradas, e isso já aparece neste trabalho sobre a importância da figura do pai. Lá ele apontou que as dinâmicas relativas à figura paterna podem ser reconhecidas nos textos religiosos, como é o caso da relação dos hebreus com Javé. Na correspondência com Freud, Jung fala sobre a importância que ele passou a dar ao tema da mitologia, como por exemplo, nesta carta enviada à Freud no Natal de 1909, na qual ele diz: “tornou-se-me absolutamente claro que não desvendaremos os segredos finais da neurose e da psicose sem a mitologia e a história da civilização”¹⁸.

Na mesma carta, podemos ler ainda sobre as dificuldades de Jung em aceitar ou entender o conceito freudiano de libido, questão essa que já vinha se arrastando e que de fato

¹⁷ SHAMDASANI, S., *apud* Bezinelli, J., *Imago Dei: da proto-imagem ao conceito. Um estudo da formação do conceito de Imago Dei nas obras de C.G. Jung*.

¹⁸ McGUIRE, W. (org.), *A correspondência completa de Freud e Jung*, carta 170-J, 25 de dezembro de 1909, p. 298.

nunca seria aceita por Jung. Ao contrário, nesse ano de 1909, ano da famosa viagem de ambos aos Estados Unidos a convite da Universidade de Clark, começaram a tomar forma as divergências de Jung bem como sua intolerância em relação à autoridade de Freud, até que em 1912 saiu a publicação integral do livro *Transformações e Símbolos da Libido*. Termina a fase freudiana de Jung e o período de “latência religiosa”. Esse livro marca simbólica e teoricamente o rompimento tanto profissional como de amizade com Freud e abre um novo, doloroso e criativo período na vida de Jung, agora com grande liberdade para dirigir suas investigações e para o estabelecimento de novos conceitos da “psicologia analítica”.

3.3 Transformações e Símbolos da Libido (1912)

Durante os anos de 1909 e 1910, Jung fez um grande mergulho no estudo da mitologia e das religiões e daí surgiu a primeira parte do livro, sobre o qual Freud chegou a comentar dizendo que havia gostado de muitas coisas, mas também tinha várias críticas. Sobretudo achou que faltava clareza. De fato, o conjunto da obra, que em breve seria publicada, é denso e pesado. Neste livro Jung usou como material de análise as fantasias e poemas de uma mulher americana (Miss Miller) que fora tratada por um psiquiatra de Geneva, Theodore Flournoy, o qual havia publicado esse material alguns anos antes. Com base nesse material, Jung escreveu um calhamaço de mais de 400 páginas repletas de amplificações mitológicas e religiosas que certamente deixaram atordoados os psicanalistas da época.

Não é um livro fácil de digerir, sobretudo por ser um texto que deixa claro que Jung partia dos pressupostos da psicanálise, mas que, ao mesmo tempo, abria caminho para um território completamente novo e inusitado que não encontraria eco no paladar psicanalítico que então lutava vigorosamente para afirmar-se, sem concessões, sobre os princípios da teoria sexual de Freud. Jung, por sua vez, vinha já há um bom tempo mostrando-se reticente em relação a Freud e estava completamente absorvido em seus estudos sobre mitologia e religião. Nesse campo ele vislumbrou um novo horizonte que o levava mais e mais a rever não só o conceito freudiano de *libido*, mas também a própria noção de inconsciente, à medida que passou a inspirar-se na noção de um inconsciente filogenético. É preciso ler seu texto tendo em mente o fato de que Jung tratava de vazar suas intuições mais profundas sem, no entanto, possuir ainda os conceitos-chave de arquétipo, inconsciente coletivo e *Self*, os quais viriam a ser propriamente formulados apenas uma década depois.

Não há interesse, neste momento, em seguirmos o trabalho de Jung sobre as fantasias de Miss Miller. O que desejo é destacar alguns pontos-chave para mostrar o modo como Jung passou a valorizar novamente a temática religiosa, após o referido período de latência. Defendo a ideia de que Jung sempre teve suas atenções voltadas para o fenômeno religioso e que suas obras não falam, em essência, de outra coisa, a despeito do fato de que ele faça psicologia. A questão mais íntima, que exala de toda sua obra, é a religião. Por isso sua psicologia também poderia ser vista como uma ferramenta desenvolvida para demonstrar um *homo religiosus* que se expressa e se manifesta psicologicamente. Sobre essa ideia vamos encontrar apoio nas cartas de Jung, de onde cito duas pequenas “confissões” feitas ao padre Victor White escrita quase vinte e cinco anos depois da publicação de *Símbolos da Transformação*. Diz Jung sobre esse livro:

O senhor precisa saber que este livro foi escrito por um psiquiatra com a finalidade de submeter o material necessário a seus colegas psiquiatras, material esse que **pretendia demonstrar-lhes a importância do simbolismo religioso**. O meu público de então era totalmente materialista [referência ao círculo dos primeiros psicanalistas], e eu teria frustrado os meus objetivos se tivesse partido de uma crença definida ou de afirmações metafísicas definitivas.¹⁹

Mais adiante, ainda na mesma carta, Jung faz outra confissão ainda mais surpreendente:

Nunca permiti a mim mesmo fazer afirmações **sobre a entidade divina**, pois seria uma transgressão dos limites da ciência. [...] **Minha opinião pessoal** neste assunto é de que a **energia vital ou a libido** da pessoa humana é o **pneuma divino**, e **foi minha intenção secreta aproximar esta convicção do entendimento de meus colegas**.²⁰

Quando escreveu estas pequenas “confissões”, Jung estava com setenta anos e estas revelações privadas não deixam margem para dúvidas quanto ao teor básico e intencional acerca de seus mais íntimos interesses e das questões que ele viria a pesquisar e escrever para o resto da vida após a separação de Freud.

A análise da temática religiosa que Jung desdobra das fantasias de Miss Miller, neste livro, é bastante aprofundada e surpreendente. Antes de fazer outros comentários sobre isso, cito um longa mas ilustrativa passagem do livro:

À medida que a consciência moderna se ocupa apaixonadamente de coisas totalmente alheias à religião, ficam sumidas em grande parte no inconsciente a religião e seu objeto, quer

¹⁹ JUNG, C.G., *Cartas*, vol. I, carta de 05.10.1945, p. 388. (grifos meus)

²⁰ *Ibid.*, p. 389. (grifos meus)

dizer, a propensão elementar ao pecado. Por isso hoje não se acredita nem na religião nem no pecado. A psicologia é tachada de fantasia suja, quando seria fácil convencer-nos dos demônios que a alma humana abriga se lançássemos um rápido olhar através da história das religiões e dos costumes. A esta descrença na brutalidade da natureza humana associa-se a incompreensão da importância da religião. A transformação inconsciente de um instinto em atividade religiosa não tem valor ético e frequentemente não passa de poder histórico, ainda que seu produto tenha valor estético. A deliberação ética só existe onde o conflito é consciente em todos os seus aspectos. O mesmo vale para o posicionamento religioso: deve ter consciência de si mesmo e de suas motivações para ser algo mais do que simples imitação inconsciente.²¹

Destaco, então, desta passagem a importância que Jung atribuía à religião, incompreendida pela consciência do “homem moderno”, ao mesmo tempo em que repisa a questão da presença do mal ao referir-se à “brutalidade da natureza humana” não reconhecida. Ressalto, também, o fato de que Jung percebeu não ser possível manter-se numa análise reducionista do fenômeno religioso, sobretudo ao lançar um olhar aprofundado pela história das religiões e dos costumes. Essa magnitude, já reconhecida nesta época, justifica sua consideração futura do ser humano como *homo religiosus*. É digna de destaque também a sua diagramação da questão ética, ao mostrar não mais ser aceitável que a moral religiosa ignore as dinâmicas do psiquismo: “a deliberação ética só existe onde o conflito é consciente em todos os seus aspectos”. Para Jung, desde já se faz incontornável o diálogo entre psicologia e religião. Referindo-se ao *zeitgeist* do início do século XX, continuou Jung:

O mundo não só estava despojado de seu deus, mas também de sua alma. Pelo deslocamento do centro de interesses do mundo interior para o mundo exterior, o conhecimento da natureza aumentou muito em comparação com outros tempos, mas o conhecimento e a experiência do mundo interior diminuíram proporcionalmente. O interesse religioso, que deveria ser o mais forte e por isso decisivo, afastou-se do mundo interior, e as imagens do dogma constituem em nosso mundo atual restos estranhos e incompreensíveis, expostos a toda sorte de críticas. Até a psicologia moderna tem dificuldades em reivindicar um direito à existência para a alma humana e fazer crer que a alma é uma forma de ser com propriedades pesquisáveis, podendo por isso ser objeto de uma ciência experimental; que ela não está apenas suspensa em algo exterior, mas possui interioridade autônoma; que não representa apenas a consciência do eu, mas tem uma existência que, no essencial, só pode ser desvendada indiretamente. Diante de tal atitude, o mito, isto é, o dogma da Igreja, se afigura como uma série de afirmações absurdas, porque impossíveis. De um modo geral, as pessoas se contentam com o conceito pouco inteligente de que o enunciado do dogma visa uma impossibilidade concreta. Poucos se dão conta de que [o dogma] poderia ser a expressão simbólica de determinado conjunto de idéias. Não é fácil dizer em que consistiria esta idéia. E aquilo que “eu” não sei, simplesmente não existe. Por isto, para esta burrice esclarecida, também não existe uma realidade psíquica não consciente.

²¹ JUNG, C.G., *Símbolos da Transformação*, §106. Minha atual citação está no §126 da versão inglesa que teve por título *Psychology of the Unconscious*, ligeiramente revista depois por Jung.

O símbolo não é uma alegoria nem um semeion (sinal), mas a imagem de um conteúdo em sua maior parte transcendente ao consciente. É necessário descobrir que tais conteúdos são *reais*, são agentes com os quais um entendimento não só é possível, mas necessário. Com este descobrimento compreender-se-á então do que trata o dogma, o que ele formula e qual a razão de sua origem.²²

Essa passagem deixa ainda mais evidente a crítica de Jung ao materialismo cético da ciência e sua percepção de que ainda era extremamente difícil falar de uma maneira científica sobre o fenômeno religioso, mesmo partindo-se de uma abordagem psicológica embasada. Seu desconforto com tal situação o levou até mesmo a chamar de “burrice esclarecida” o fato de que muitos ainda sequer conseguem reconhecer nem aceitar as novas formulações de uma psique inconsciente.

Até este momento as posições de Jung em relação à religião ainda eram ambíguas. É notável seu interesse e envolvimento com a temática religiosa, a exposição pública de seus interesses e o aprofundado conhecimento que ele já possuía nessa área. No entanto, ainda mantinha o paradigma freudiano de que Deus e a religião são ilusões, projeções de conteúdos reprimidos e, nesse sentido, ainda pesava pouco a sua revisão do conceito de libido. O conflito gnosiológico de Jung (fé *versus* conhecimento) continuou vivo e, no fundo, as proposições freudianas satisfaziam intimamente Jung sob vários aspectos. Como cientista, não lhe parecia possível defender a *metafísica* da religião, da experiência religiosa e do fenômeno da fé e, por isso, o argumento kantiano lhe caía tão bem: a “barreira epistemológica” nos impediria de conhecer diretamente a Deus ou qualquer coisa *em si mesma*; logo, tornava-se possível afastar-se do debate metafísico que sempre serviu de munição para que outros tentassem minar o valor científico de seu trabalho. A verdade psicológica tornou-se mais importante que a *verdade* filosófica ou teológica e, assim, Jung encontrou uma boa justificativa para manter e cultivar seu natural interesse pela religião e seu campo de pesquisa. Seu foco se voltou para a “experiência psíquica” de Deus e da religião e não mais a defesa franca da metafísica que tanto o animava nos anos universitários.

Em 1912 seu modelo de referência para interpretar a experiência psíquica ainda era o de Freud, embora em *Símbolos da Transformação* Jung já tenha uma visão arquetípica *avant la lettre*, pois o conceito de arquétipo só seria estabelecido alguns anos depois. Ao longo do ano seguinte à publicação do livro, houve um azedamento definitivo das relações entre Jung e o círculo mais íntimo de Freud, até o rompimento definitivo em janeiro de 1914.

²² JUNG, C.G., *Símbolos da Transformação*, §113.

A publicação de *Símbolos da Transformação* e a separação de Freud marcaram o início de um dos períodos mais sofridos e também mais férteis na vida de Jung. Durante alguns anos, entre 1914 e 1918, experimentou uma pesada crise pessoal, íntima, cujas causas se estendiam muito além das questões teóricas e pessoais com Freud e tinha a ver com uma crise mais ampla que envolveu seu casamento, a paixão por Toni Wolff, etc., da qual soube extrair um conhecimento de grande valor. Posteriormente, Jung mesmo reconheceria que tudo o que veio a escrever ao longo da vida nasceu nestes anos difíceis que duraram até, digamos, por volta de 1918. Durante este tempo, Jung mergulhou num trabalho pessoal de exploração de seu próprio inconsciente, ao mesmo tempo em que ia tomando notas dessas vivências tão peculiares quanto perturbadoras. O registro desse material foi divulgado apenas entre os amigos mais próximos e dados ao grande público somente após a sua morte. Refiro-me especialmente ao *Livro Vermelho* editado em 2009, quase cinquenta anos após a morte de Jung.

3.4 A divisão das águas

Podemos afirmar com tranquilidade que os dois livros, *Símbolos da Transformação* e o *Livro Vermelho*, constituem-se em dois marcos extremamente significativos na vida e na obra de Jung. O primeiro, inquestionavelmente, representa o final de um primeiro ciclo de vida profissional (1902-1912) iniciado com sua graduação como médico psiquiatra e com a apresentação de seu trabalho *Sobre a psicologia e a patologia dos assim chamados fenômenos ocultos*, e encerrando-se com a publicação integral de *Símbolos da Transformação*. Este trabalho não apenas guarda as marcas da argumentação psicanalítica sobre as origens inconscientes das manifestações religiosas, como marca, também, a assunção pública de seu interesse pela religião e sua admirável erudição sobre essa matéria. Seus leitores já não estão diante de um neófito, mas, ao contrário, de um homem que se dedicara ao estudo sistemático da mitologia, do folclore, do gnosticismo e de religiões comparadas. Aliás, Jung possuía em sua biblioteca uma coleção dos *Sacred Books of the East*, de Max Muller, considerado um dos fundadores das Ciências da Religião.

Já o *Livro Vermelho* (Liber Novus) tem, por assim dizer, a marca do futuro ou da “vida nova” de Jung e é o melhor representante deste ciclo que se abre em 1912 e vai até 1921 com a publicação de *Tipos Psicológicos*. O *Livro Vermelho* é o resultado final de um complexo trabalho de experimentação com seu próprio inconsciente, extraído de suas anotações pessoais nos chamados *Black Books*, cadernos que posteriormente Jung trabalhou

interpretativamente e organizou como um livro muito especial, o *Livro Vermelho*, mas que não permitiu que fosse publicado em vida. Não é um livro qualquer, mas um livro “estranho”, de estilo e proporções medievais, com iluminuras, letras góticas e totalmente manuscrito. O livro começa com um título onde se lê *The Way of What is to Come* (o caminho do que está por vir), com citações do profeta Isaías e do Evangelho de João. Obviamente, o livro tem mesmo ares de livro profético mas não no sentido tradicional; ele tem ares de “revelação” porque traz a ideia de um novo “caminho” para uma “nova” psicologia que estava por vir, referindo-se não apenas à psicologia analítica mas também ao caminho-*processo de individuação* do próprio autor.

O *Livro Vermelho* descreve o processo de individuação de Jung, entendido como a tarefa que repousa sobre o estabelecimento de um diálogo com as figuras das fantasias – ou conteúdos do inconsciente coletivo – integrando-as à consciência, recuperando o valor da imaginação mitopoética perdida para a era moderna e, dessa forma, reconciliando o espírito do tempo com o espírito das profundezas.²³

Jung trabalhou sobre o material do *Livro Vermelho* até praticamente 1930, mas, em 1928, ele já começa a deixá-lo de lado. Nessa ocasião, Richard Wilhelm, o experiente sinólogo e amigo pessoal de Jung, havia lhe enviado o texto alquímico chinês, *The Golden Flower*, o qual viria descortinar-lhe um valioso caminho onde ele encontraria valiosos subsídios para apoiar sua teoria psicológica. A partir daí, Jung sentiu não ser mais necessário continuar o que vinha fazendo com suas próprias imagens, uma vez que começava a reconhecê-las nas fontes alquímicas. Portanto, ele agora poderia trabalhar diretamente com os textos e as imagens de um material público, coletivo, histórico, presentes nos variados compêndios de alquimia a que teve acesso.

Mais tarde, o produto desse trabalho pessoal foi considerado por Jung como o manancial de toda sua obra teórica posterior e, portanto, o *Livro Vermelho*, agora publicado, nos permite colocá-lo como um verdadeiro marco ou divisor de águas dentro da obra junguiana.

Também é desse período e obedece ao mesmo “espírito”, o livro *Os Sete Sermões aos Mortos*. Durante a guerra, enquanto prestava o serviço militar em 1915, Jung estudou os trabalhos dos Gnósticos e, posteriormente, escreveu os *Sete Sermões aos Mortos* nos *Black Books*, de onde fez uma cópia caligráfica num livro em separado que distribuiu a amigos

²³ Cf. JUNG, C.G., *Red Book*, p. 208.

íntimos. O texto em si é de 1916 e representa uma cosmologia psicológica escrita ao estilo de um texto gnóstico, com os mesmos temas e vocabulário e assinado com o pseudônimo de Basilides²⁴. Dois anos antes disso, os mortos já haviam aparecido em suas fantasias, em 1914: “estamos indo para Jerusalém para rezar no mais santo dos sepulcros.”²⁵ Depois, já no livro, o primeiro sermão inicia-se com as seguintes palavras: “os mortos voltaram de Jerusalém, onde não encontraram o que procuravam. Pediram-me guarida e imploraram-me que lhes falasse. Assim comecei a ensinar.”²⁶ Claramente este texto pode ser considerado como uma continuação ou como uma resposta àquelas fantasias, expressas através do método da “imaginação ativa”.

Embora este pequeno, curioso e problemático escrito não faça parte do *Livro Vermelho*, ele deve ser visto como mais um dos materiais anotados por Jung nos *Black Books* e que integram os acontecimentos e as experiências da vida de Jung ao longo desse período. Mas é importante destacar que a leitura dos textos gnósticos teve uma influência significativa e foi uma referência que ele nunca perdeu até o fim da vida. Em 1959, na famosa entrevista à BBC, em resposta à pergunta de John Freeman “agora você acredita em Deus?”, Jung respondeu: “eu não preciso acreditar. Eu sei.” Devemos observar que essa resposta sintética guarda perfeitamente os ecos da experiência dos gnósticos cristãos do século II a.C., expressa de forma direta sua questão pessoal e epistemológica acerca do debate *fé versus conhecimento*, e ilustra, ainda, sua posição “herética” em relação aos dogmas maiores do cristianismo. Também foi na literatura gnóstica que Jung se apoiou para elaborar um tema central em sua obra – a questão do Mal – e é precisamente esse tema que Jung traz nesse seu pequeno opúsculo gnóstico. Lá ele apresentou o deus Abraxas e o interpretou simbolicamente como uma figura que representa a união do Deus cristão com Satan, apontando, assim, uma transformação da imagem de Deus.²⁷ Embora a questão do Mal já tivesse, para Jung, uma grande importância, claramente ele não possuía ainda o estofamento, nem pessoal nem teórico, necessário para apresentar publicamente um tema como esse, tão delicado quanto polêmico. Seria preciso esperar quase quarenta anos para que ele viesse a abordar a questão frontalmente, ao publicar *Resposta a Jó*, em 1952. Falarei mais sobre isso no próximo capítulo.

²⁴ Basilides foi um gnóstico que viveu no século II e ensinou em Alexandria entre os anos 125-140 d.C.

²⁵ JUNG, C.G., *The Red Book*, p. 294.

²⁶ Idem, *Memórias, Sonhos, Reflexões*, p. 333.

²⁷ Cf. SHAMDASANI, S., *Introduction*, in: JUNG, C.G., *The Red Book*, p. 205

Destacaria, ainda, o fato de que esses trabalhos, *Símbolos da Transformação* e o *Livro Vermelho*, marcam o início de algo que iria se constituir como um traço característico do trabalho e da teoria junguiana, qual seja, o trabalho exploratório com as imagens e com a imaginação, e, sobretudo, o resgate e a valorização da hermenêutica simbólica a partir de um novo conceito de símbolo, que o diferenciaria radicalmente de Freud. O que está em curso, em termos epistemológicos, é a ideia de que é possível produzir conhecimento válido partindo-se da experiência psíquica, interior, imaginativa, a partir da análise de sonhos, símbolos, fantasias e delírios, de um modo não redutivo, mas “construtivo” ou “sintético”. Para Jung, a psicoterapia agora já não deveria ocupar-se apenas em explicar o sintoma neurótico nas suas origens, ou seja, encontrar as suas fontes causais; na verdade, a psicoterapia deve, além disso, mostrar que a psique possui um dinamismo autorregulador e prospectivo (argumento “finalista”).

Já em 1912, Jung tinha plena clareza de que a neurose e seus sintomas não poderiam ser reduzidos a uma causa única, sexual, como pretendia Freud e, no final dessa segunda década de sua vida profissional, os conceitos de “arquétipo” e “símbolo vivo” iriam alavancar a argumentação teórica de Jung. A partir do momento em que passou a reconhecer a existência de “imagens primordiais” que se repetem nos mais variados relatos, ligados quer à história pessoal de um paciente ou à história dos povos e suas tradições, Jung começava a reconhecer aquilo que eu chamaria de “princípio de causalidade ampliada”, que se opunha de forma inquestionável ao reducionismo causal freudiano.

Essa ideia se consolidará com o emprego do conceito de “arquétipo” que Jung distingue em 1919, conceito que, para ele, correspondia às estruturas apriorísticas kantianas e tornou-se um de seus principais pilares teóricos. Em sua primeira formulação do conceito, Jung afirma que

nesse extrato *mais profundo* [do inconsciente] nós também encontramos formas *a priori*, inatas, de *intuição*, ou seja, os *arquétipos* da percepção e apreensão, que são os determinantes *a priori* necessários de todos os processos psíquicos. Do mesmo modo que os instintos forçam o homem a um modo especificamente humano de existência, também os *arquétipos* forçam os modos de percepção e apreensão em padrões humanos específicos.²⁸

A perspectiva de uma causalidade ampliada permitia que Jung enxergasse além e se convencesse de que não seria possível que a *libido* (como energia psíquica) tivesse sua única

²⁸ JUNG, C.G., O Instinto e o Inconsciente, in: _____ *Natureza da Psique*, § 270. Jung emprestou a ideia de arquétipo de Santo Agostinho, mas pode ser encontrado em Dioniso Areopagita e no *Corpus Hermeticum*, conforme observado no § 273 e na nota nº 8.

fonte/causa na questão sexual, assim como também essa perspectiva o levava a reconhecer que deveria haver uma fonte geradora, como uma matriz das imagens primordiais que se impunham à consciência independentemente do fator temporal e espacial. Para Jung, então, as estruturas arquetípicas são responsáveis pela “formatação” ou “conformação” das possibilidades de expressão propriamente humanas; esse molde primordial (*arché*) **qualifica** os símbolos constelados na psique através da formação sintética de imagens e emoções típicas.

Além de qualificar a experiência vivida, o arquétipo também limita²⁹ de certa maneira um campo de experiências e o seu desenvolvimento; daí a noção de “direção” da experiência psíquica, que embasa o argumento “finalista” de Jung. Diz Jung sobre isso: “mesmo a fantasia, a atividade mais livre do espírito, não pode *divagar* pelo infinito (mesmo que o poeta assim o sinta), mas continua presa a estes padrões pré-formados, a estas *imagens primordiais*.”³⁰ Esta característica fundamental do conceito de arquétipo possibilitou a Jung distinguir seu conceito de “símbolo” e desamarrá-lo do conceito freudiano, o qual toma o símbolo como “sintoma” – com viés “retrospectivo” – enquanto Jung pode afirmar seu caráter “prospectivo”. Veremos mais adiante que este é um aspecto fundamental, do ponto de vista epistemológico, para que Jung possa ler adequadamente em chave psicológica os grandes temas das tradições religiosas em geral e do cristianismo em particular.

Queremos ainda destacar aqui o fato de que a formulação dos conceitos de “inconsciente coletivo” e de “arquétipo”, à medida que vão ganhando uma nova e maior especificidade semântica, tornam-se, nas mãos de Jung, ferramentas aptas a análises mais acuradas e úteis para a exploração de variados campos da cultura, tais como a literatura e a filosofia, além da teologia, naturalmente. Debruçando-se sobre esses territórios, Jung iria produzir seu primeiro grande trabalho após os anos de crise, *Tipos Psicológicos*, publicado em 1921, livro este que, apesar de sua densidade e erudição, vendeu muito bem, trouxe maior visibilidade para Jung e para alguns de seus conceitos centrais, tais como os de “tipo extrovertido / tipo introvertido”, que ganharam popularidade ao ponto de tornarem-se patrimônio cultural.

²⁹ A palavra “limitar” aqui não tem o sentido de impedimento ou obstáculo, mas sim de um estreitamento, como no caso de um arco angular em geometria. A ideia de amplitude angular corresponde à noção de amplitude de um arquétipo, amplitude de possibilidades.

³⁰ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 512. (grifos meus)

3.5 Tipos Psicológicos (1921)

Passados dez anos da publicação de *Símbolos da Transformação*, a leitura de *Tipos Psicológicos* chama a atenção pelo fato de mostrar um autor mais maduro e seguro no encadeamento de conceitos, conceitos estes que já demarcam uma nova maneira de pensar e diferenciam gradativamente o próprio campo conceitual da psicologia analítica em relação à psicanálise.

Mais uma vez a leitura nos surpreende pela impressionante erudição de Jung ao analisar os problemas dos tipos psicológicos ao longo de quase quinhentas páginas, fazendo uso de um vastíssimo material de referência, que inclui desde mitos sumérios, passando por textos da tradição judaica, gnosticismo, Novo Testamento, patrística, filosofia grega, chinesa, escolástica, a mística de Meister Eckhart, textos literários de Goethe e Schiller, para incluir ainda a filosofia de Nietzsche e Shopenhauer, e finalizando com uma análise crítica dos tipos de William James em seu conhecido livro *As Variedades da Experiência Religiosa*. As primeiras trezentas e trinta páginas distribuídas em nove capítulos na verdade compõem uma longuíssima introdução após a qual Jung vai, por fim, apresentar sua própria teoria dos tipos psicológicos em sucintas setenta páginas.

Para nossos objetivos não nos interessa aqui sua teorização específica acerca dos tipos mas, ao contrário, o que está na “introdução”, uma vez que lá encontramos a argumentação psicológica que Jung está sedimentando e aplicando em suas análises. Sobretudo nos interessa porque nessa introdução Jung vai estabelecendo seus comentários mais significativos e contundentes acerca de Deus e da religião. Nesta parte final do capítulo, apresentaremos essas questões sob a forma de sínteses. Em primeiro lugar, uma síntese do eixo teórico já constituído até esta data; em seguida, uma síntese do eixo epistemológico de sua teoria. Com esses elementos em vista, faremos uma última síntese para demonstrar o processo de formalização do vocabulário religioso, isto é, o modo como Jung foi estabelecendo novos usos e sentidos propriamente psicológicos ao vocabulário religioso.

3.6 Síntese do eixo teórico

A primeira coisa a notar é a permanente insistência de Jung em relação à adoção de seu princípio metodológico fundamental pelo qual impõe a si mesmo a estrita observância de um “método empírico” e pretende estar operando estritamente dentro desses limites. Suas conclusões, diz ele, partiram rigorosamente de sua experiência prática, tanto pessoal quanto

clínica, a qual lhe permitia observar um incontestável paralelismo de temas e motivos na mitologia e na vida psíquica. Essa disposição seria um fator inato da psique humana e não poderia ser explicado a partir de aquisições individuais ligadas apenas à vida e à história pessoal.

Neste sentido, propôs a noção de inconsciente coletivo como sendo o produto de uma história muito mais longa do que a da consciência egóica. Jung já havia mostrado isso cabalmente em 1912 e nos anos seguintes o conceito de inconsciente coletivo já aparecia de forma clara em suas conferências como, por exemplo, no caso da conferência realizada no *Zürcher Schule für Analytische Psychologie*, publicada em francês em 1916 com o título *La Structure de l'inconscient*.³¹ Segundo Jung, ao inconsciente coletivo pertencem os arquétipos concebidos como estruturas inatas que modulam as ações humanas e sua forma de percepção da realidade. Ele considera que a razão é uma aquisição fundamental, mas incapaz de submeter totalmente os poderes dos dinamismos basais do inconsciente. Assim como os instintos têm um papel determinante para a sobrevivência biológica e orgânica, os arquétipos exercem esse papel “dominante”³² na vida psíquica, capaz de ultrapassar as maiores aquisições da razão e do bom senso já alcançadas pelo homem ao longo da história. A única maneira de enfrentar essa realidade da condição humana deveria vir pelo reconhecimento desse fator sobredeterminante, sob pena de que esses conteúdos venham a ser projetados diretamente no mundo, nos objetos, fato este que, justamente, é o que limita mais severamente o desenvolvimento da consciência e o conhecimento crítico da realidade externa e interna.

Mas o inconsciente se expressa por meio de símbolos e o homem moderno, como coletividade, teria perdido ou se distanciado muito dessa “sensibilidade simbólica” para conseguir trabalhar adequadamente com eles. Para Jung, o homem moderno percebe o mundo de forma rasa e sem interioridade, e deseja experimentar o mundo externo de forma imediata, efêmera, pensando poder dominá-lo, submetê-lo. Para isso, fia-se em técnicas e tecnologias que possam melhorar sua ação ou seu domínio em relação a si mesmo, ao outro e à natureza, tudo de forma imediata, direta, sem meias palavras, sem “mediações”. Enfim, é como se o “homem moderno” dos dias de hoje, sonhasse estar a um “clique” da Verdade. Para esse

³¹ Este texto, posteriormente vertido para o inglês, está nos apêndices do *Two Essays on Analytical Psychology*.

³² Jung também designava os arquétipos pela expressão “dominantes arquetípicos”, o que é uma expressão interessante pois conota exatamente essa noção de força exercida por um determinado arquétipo que esteja constelado psiquicamente em uma dada situação de vida. A atuação de um arquétipo não apenas representa um aspecto quantitativo de energia psíquica ativada, mas também representa um aspecto qualitativo que é ativado.

“homem moderno”, o importante e fundamental é estar permanentemente conectado, “ligado”.

Essa ideia de estar “ligado” é uma ideia para lá de antiga, ou melhor, arquetípica. Jung diria que, de fato, estar “ligado” é a *meta*, é nosso *telos*, porque a busca pela *coniunctio* (ligação) é um movimento inerente à psique em seu processo de individuação. Em sua última obra, *Misterium Coniunctionis*, chamou este estado de realização de *unus mundus, coniunctio oppositorum, a união dos opostos*, conforme já há muito descrito nos tratados alquímicos. Mas Jung certamente diria que essa *coniunctio* moderna é falsa (pelo menos do ponto de vista psicológico) porque não existe essa “realização-encontro-iluminação” imediata, sonho de consumo de tanta gente. A realização dessa “meta” deve ser – necessariamente – *mediata*, isto é, ela deve ser mediada por símbolos (imagens) que emergem do inconsciente. Sem mediação, os símbolos do inconsciente coletivo projetam-se no mundo e nos objetos. Em algum lugar, Jung teria dito que aquilo que não elaboramos simbolicamente, abstratamente, aquilo que dessa forma não conseguimos integrar psiquicamente, vira mundo, vira corpo, concretiza-se de um modo dissociado das raízes psíquicas inconscientes.

Em *Tipos Psicológicos*, Jung ainda emprega o termo *libido* para designar a força psíquica que é agregada às imagens (símbolos) e projetada em objetos externos ou internos. Essa posição unilateral da consciência, fascinada pelo mundo e/ou por seus próprios conteúdos, é insustentável. Essa condição leva à criação de projeções que criam a “ilusão de um futuro” que, mais cedo ou mais tarde, irá desmoronar. Podemos reconhecer essa condição facilmente em todos os níveis de vínculos humanos. Por exemplo, uma paciente bulímica “briga” com seu próprio corpo que insiste em engordar, enquanto outra paciente “briga” com somatizações alérgicas descontroladas. Dois vizinhos “brigam” por causa de diferenças na decoração do *hall* do elevador social. Mas, também, a mesma coisa se dá em escala maior nos preconceitos e rixas entre países vizinhos, disputas entre etnias, chegando ao ponto de vermos um país como os Estados Unidos da era Bush projetando sobre o Iraque e o Afeganistão a encarnação do “eixo do Mal”, enquanto estes viam os Estados Unidos como o “Grande Satã”. Numa escala ainda maior, a divisão que fazemos do planeta em Ocidente e Oriente, com características mutuamente excludentes, ilustraria o grau de dificuldade coletiva para realizar a integração dos opostos.

Sem a diferenciação desses conteúdos (elaboração) não pode haver nenhuma *coniunctio* verdadeira e, enquanto a consciência permanecer nessa atitude unilateral, o ser humano irá conhecer alternadamente a polaridade oposta (*enantiodromia*), conhecerá o

sofrimento. Este, se não pode ser evitado, ao menos poderia ser minimizado pelo reconhecimento e compreensão daquilo que os símbolos expressam e pelo reconhecimento de seu dinamismo próprio. O símbolo então, para Jung, é um mediador entre a consciência e o inconsciente, entre o ser humano e o mundo, e não um mero sintoma. O símbolo, em sua função mediadora e prospectiva, é necessário para que possamos ter uma relação “saudável”, “des-iludida” com o mundo e com a própria realidade psíquica. É isso que Jung está tentando resgatar da tradição: a prática de uma hermenêutica simbólica que possa ser assimilada pelo *ethos* próprio da modernidade. Jung não propõe nem nunca falou na ideia de uma volta ao passado, mas antes propõe uma recuperação progressiva de um conhecimento guardado pelo saber tradicional.³³

O amadurecimento do conceito de símbolo é o fator principal que deu sustentação às análises de Jung sobre a temática religiosa. Sem esse avanço de nada serviria que Jung reconhecesse e apregoasse a existência do inconsciente coletivo e dos arquétipos expressos pela psique humana; suas ideias permaneceriam, no máximo, na posição de uma certa psicologia culturalista. Mas a descoberta de características e de dinamismos simbólicos próprios ao âmbito da consciência e do inconsciente acabou provando-se tecnicamente eficaz em sua aplicação clínica e, por extensão, também na análise simbólica da dimensão cultural e coletiva da vida humana. Com isso abriu-se uma grande porta para que Jung pudesse vir a falar sobre questões ligadas à religião e às experiências religiosas com mais consistência e desembaraço.

3.7 Síntese do eixo epistemológico

A primeira questão a observar é que Jung defende, em *Tipos Psicológicos*, o fato de que todo ser humano enxerga o mundo de acordo com seu tipo psicológico básico (introvertido ou extrovertido) em combinação com as principais funções (pensamento, sentimento, intuição e sensação). Com isso em mente, Jung fez uma incursão por diferentes temas e autores buscando mostrar que as ideias, ainda que defendidas racionalmente, guardam uma íntima correlação com os tipos psicológicos de seus autores, ou seja, são marcados ou influenciados por eles. Jung inicia o livro analisando a personalidade de Tertuliano e Orígenes, debate a questão dos universais na antiguidade e na Idade Média e busca analisar,

³³ Cf. BARRETO, M.H., *Símbolo e sabedoria prática*: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade, p. 149-51.

também, aqueles autores que, de alguma maneira, descreveram tipologias particulares como, por exemplo, Schiller, Nietzsche, William James, etc.

Por trás da questão tipológica, Jung buscava fortalecer o argumento subjetivista, cerne da defesa epistemológica de seu método “empírico-fenomenológico”³⁴. O argumento escorase na afirmação de que o ser humano não possui um ponto de Arquimedes que lhe permita ver o mundo, as coisas e a si mesmo, de outro modo que não pelo viés psicológico; o ser humano não pode escapar completamente de uma condição contaminada pela emoção, pela personalidade e por conteúdos inconscientes que atuam diretamente sobre a consciência e a percepção. Para dar peso ao argumento, Jung deixou claro que não estava falando apenas de seus pacientes, mas de todo ser humano e, por isso, utilizou como referência grandes personagens históricos como Platão, Aristóteles, representantes da patrística, filósofos como Kant, Nietzsche, Shopenhauer e escritores como Goethe, Shiller, etc. Em outras palavras, Jung tentou demonstrar que nós não conseguiríamos “sair da casinha” para chegar a ver as coisas “como elas são” porque não temos acesso a um ângulo de percepção *extra*-psíquico.

No entanto, essa posição era ainda muito frágil e o deixaria atolado no plano do reducionismo psicológico ou mesmo de um pan-psiquismo, acusações que, afinal, ele não se livrou completamente. Essa era uma posição arriscada e que poderia comprometer seus interesses ao falar de Deus e da religião, pois ficaria muito colado ao discurso religioso, místico e, portanto, não científico. Para sair dessa posição, Jung adotou o argumento de Kant, tirado da *Crítica da Razão Pura*, onde o filósofo demonstra duas coisas que interessavam muito a Jung.

Em primeiro lugar, ao apresentar as categorias de tempo e espaço como uma condição que *a priori* sobredetermina e limita a própria razão, Kant emprestava um respeitável contorno filosófico àquilo que Jung procurava demonstrar no plano psíquico ao propor a existência de arquétipos, que, como dissemos, também sobredeterminam e limitam a nossa percepção e a nossa experiência do mundo.

Em segundo lugar, a crítica kantiana mostrou, ainda, que estamos impedidos de conhecer as coisas como elas são em si mesmas (*Ding an sich*), na sua condição *numênica*. O mundo *numênico* é uma ideia que pode ser exposta de forma declarativa, mas que não é suscetível de verificação empírica quanto ao seu fundamento e substância. O mundo que podemos efetivamente conhecer é o mundo fenomênico. Assim, essa “barreira

³⁴ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 2.

epistemológica”, apontada por Kant, impor limites à validação racional do conhecimento metafísico. Em outras palavras, a razão poderia propor a existência de coisas que ela mesma não pode investigar empiricamente. Podemos, por exemplo, chegar a pensar em Deus como um conceito necessário, mas não poderemos usar a razão para estabelecer a sua existência. Esse argumento dá lastro, também, para justificar a natureza do arquétipo, uma vez que não é passível de experimentação em si mesmo, mas cuja manifestação psíquica, sob a forma de “imagens arquetípicas”, é perfeitamente reconhecível do ponto de vista da experiência e da observação.

Com base nessas referências filosóficas, Jung provavelmente pensava estar mais bem preparado para defender-se das acusações de que estaria fazendo metafísica ou de que estaria afastando-se do campo científico ao falar sobre Deus e religião. Mas, mesmo assim, as referências a Kant não eram suficientes por várias razões. Uma delas seria porque Jung não conhecia Kant tão bem assim a ponto de poder amparar-se melhor nessa perspectiva filosófica árida. Em segundo lugar, Jung não era filósofo e ele próprio bateu nessa tecla, fosse para defender-se em relação a seu insuficiente conhecimento técnico sobre a matéria, fosse para evitar acusações de estar fazendo afirmações por demais generalizantes sobre o ser humano. Afinal de contas, Jung sequer possuía algo como uma psicologia sistematizada. Sua leitura universitária de Kant era por demais apaixonada, pouco crítica e pode-se dizer que chegava mesmo a ser ingênua.³⁵ Já suas leituras posteriores são mais extensas e profundas, mas são lidas com um interesse *ad hoc* em pinçar coisas aqui e acolá para adaptá-las a uma realidade psíquica que Kant, naturalmente, não levava em consideração, ou seja, a própria realidade do mundo inconsciente.

Jung, então, caminha no sentido de dar um terceiro passo para fortalecer sua argumentação baseado na evolução de seus próprios esforços teórico-práticos no campo da psicologia. Esse novo passo consistia, pelo menos num primeiro momento, na “naturalização” do fato psicológico, isto é, numa aproximação maior com a biologia. Isso se traduziu inicialmente, por exemplo, num esforço para mostrar que o arquétipo correspondia à expressão “psicológica” dos instintos, como ele afirmava em 1916:

³⁵ Para uma leitura mais detalhada sobre o modo como Jung foi se utilizando das referências ao pensamento kantiano, bem como para uma visão crítica a esse respeito, sugiro a consulta dos seguintes trabalhos: BARRETO, M.H., *Símbolo e sabedoria prática: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade*; NAGY, M., *Questões Filosóficas na Psicologia de C.G. Jung*; GIEGERICH, W., Jung’s Betrayal of his Truth: The Adoption of a Kant-based Empiricism and the Rejection of Hegel’s Speculative Thought, *Harvest. Journal for Jungian Studies*, v. 44, n. 1, p. 46-64; DE VOOGD, Fantasy versus Fiction: Jung’s Kantianism Appraised, in: PAPAPOULOS, R.K. e SAAYAMAN, G.S. (eds.) *Jung in Modern Perspective*, p. 204-28.

Juntos os instintos e os arquétipos formam o inconsciente coletivo. [...] Instintos são fenômenos essencialmente coletivos, isto é, de ocorrência regular e universal que não tem nada a ver com a individualidade. Os arquétipos possuem essa qualidade com os instintos e são igualmente fenômenos coletivos.³⁶

A imagem primordial poderia ser adequadamente descrita como *a percepção que o instinto tem de si mesmo*, ou como o autorretrato do instinto.³⁷

Mas Jung parecia saber que, no fundo, não haveria futuro em tentar encontrar suportes biológicos ou filosóficos para suas intuições psicológicas. Era preciso arriscar uma tomada de posição teórica mais ousada em nome da sobrevivência de sua própria teoria psicológica, e é isso que vemos surgir em *Tipos Psicológicos*.

Logo no primeiro capítulo do livro, Jung aborda o debate sobre os universais e vai se deter longamente sobre o argumento ontológico. Apesar do fato de Jung examinar questões religiosas e teológicas ao longo de todo o livro, o exemplo particular do argumento ontológico, neste primeiro capítulo, lhe dá a oportunidade de juntar várias coisas de uma só vez. Ele fala de Deus, de Kant e afirma a importância do “fato psicológico” como uma realidade em si, algo que não deve nem pode ser desprezado. Este último ponto é a principal questão a destacar.

Apresentando inicialmente o antigo debate entre nominalismo *versus* realismo, Jung se refere, inicialmente, ao problema dos universais na antiguidade e logo passa para o exame dessa questão na Escolástica, mostrando que o debate seguia sem solução. Introduce, então, a figura de Santo Anselmo³⁸ (1033-1109) como exemplo do lado realista, mostrando que Anselmo, como “fiel platônico”, sustentava que o conceito de um Ser Supremo presente no intelecto também implicaria na sua existência real. Traduzido na versão de Fichte, que Jung nos indica, teríamos: “a existência da ideia de um Absoluto em nossa consciência prova a existência real desse Absoluto”³⁹. Essa é a síntese do argumento.

Ora, se para Anselmo os universais residiam no Logos divino, para Jung a questão não se colocava mais no âmbito do debate lógico-filosófico que já havia gerado séculos de discussão. Para ele, a prova ontológica da existência de Deus era importante “psicologicamente”. Jung sequer duvidava da fraqueza do argumento de Anselmo enquanto tal, mas perguntava-se como um homem tão inteligente como ele poderia fixar-se num

³⁶ JUNG, C.G., O Instinto e o Inconsciente, in: _____ *Natureza da psique*, § 270.

³⁷ *Ibid.*, § 277. (grifo de Jung)

³⁸ Considerado o pai da Escolástica, Santo Anselmo foi um influente teólogo e filósofo medieval e escolhido como Arcebispo de Canterbury entre 1093 e 1109 por nomeação do rei Henrique I da Inglaterra.

³⁹ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 59.

argumento tão débil como esse. Na verdade, foi exatamente por isso que Jung achou importante introduzir aqui uma “explicação psicológica”. Retomando, então, a questão dos tipos psicológicos, Jung afirma:

O argumento ontológico não é argumento e nem prova, mas a simples demonstração psicológica de que existe uma classe de pessoas para a qual uma ideia determinada tem eficácia e realidade – uma realidade que, inclusive, rivaliza com o mundo da percepção. [...] O argumento ontológico em si nada tem a ver com lógica; na forma como Anselmo o legou à história, ele é um *fato psicológico*.⁴⁰

O que faz com que uma ideia possa se constituir como fato psicológico de pleno direito é a sua “eficácia”, e a ideia de Deus possui uma eficácia extraordinária. “Esta *eficácia*, esta sim, é uma *realidade*.”⁴¹ Este é o ponto que considero como sendo o momento de “ousadia necessária”, quando Jung defende a noção de que as expressões psíquicas são um “fato psicológico”, constituinte de uma realidade, “a realidade psíquica”, a qual não pode mais ser negada nem deve ser ignorada. “A ideia é psicologicamente verdadeira na medida em que ela existe. A existência psicológica é subjetiva desde que ocorra apenas para um indivíduo. Mas ela é objetiva quando aquela ideia é compartilhada por uma sociedade – pelo *consensus gentium*.”⁴²

Jung ainda buscava apoio em Kant, mesmo considerando que ele já havia aparentemente demolido o argumento ontológico. Ele voltou, então, a expor as principais posições do filósofo para mostrar, afinal, que em Kant já se encontrava estabelecida a divisão entre o *esse in intellectu* e *esse in re*. Jung afirma que “entre *intellectu et res* existe *anima* e este *esse in anima* torna supérflua toda a argumentação ontológica. O próprio Kant, em sua *Crítica da Razão Prática*, fez uma grandiosa tentativa de valorizar o *esse in anima* em termos filosóficos”⁴³. Para Jung, “o *esse in anima* é, então, um **fato psicológico** e a única coisa a saber é se ocorre apenas uma vez, frequentemente, ou se ocorre universalmente na psicologia humana”⁴⁴.

Baseado nessa nova posição, Jung afastou-se daquele esforço inicial em emparelhar conceitos psicológicos com conceitos biológicos, embora ele não quisesse perder de vista a

⁴⁰ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 61-62.

⁴¹ *Ibid.*, § 59. (grifo meu)

⁴² *Idem*, *Psychology and Religion*, § 4.

⁴³ *Idem*, *Psychological Types*, § 66.

⁴⁴ *Ibid.*, § 67. (grifo meu)

perspectiva metodológica das ciências naturais. Vemos, nas entrelinhas, que ele propõe que os fenômenos psicológicos possam ser estudados dentro daqueles moldes, ou seja, que eles possam ser observados, catalogados e classificados, da mesma maneira como faria um biólogo. Anos depois, em *Psicologia e Religião* (1937), Jung confirmaria essa perspectiva:

Esse ponto de vista é o mesmo das ciências naturais. A psicologia lida com ideias e outros conteúdos mentais assim como a zoologia, por exemplo, lida com diferentes espécies de animais. Um elefante é “verdadeiro” porque ele existe. O elefante não é nem uma inferência nem uma declaração, nem um julgamento subjetivo de um criador. É um fenômeno.⁴⁵

Em resumo, tentamos demonstrar, de uma maneira sintética, que Jung assume claramente uma posição epistemológica para a psicologia analítica e essa foi sua base para desenvolver sua “psicologia da religião”, isto é, para desenvolver uma análise abrangente sobre inúmeros temas, comportamentos, dogmas e símbolos religiosos, dentro de um enfoque estritamente psicológico. Jung se apoiou em Kant para: a) demonstrar seu afastamento da metafísica, b) para legitimar de alguma maneira seu método “empírico-fenomenológico”, c) para dar um estatuto de legitimidade ao *esse in anima* como fato psicológico e, finalmente, d) para poder falar de Deus e das questões religiosas de uma maneira ampla, intensa e razoavelmente protegida dos ataques adversários.

Jung sumariza seu projeto epistemológico em um longo parágrafo que considero como um verdadeiro libelo em favor dessa nova visão da psique. Ao final do debate sobre o problema dos universais, Jung propôs um *tertium datur*, o *esse in anima*, que consistiu em seu ponto de partida para a defesa da ideia de que a psique possui uma função criativa essencial; essa atividade, Jung chamou de “fantasia”. O modo de operação das nossas fantasias corresponde ao modo natural de funcionamento da psique e essa operação se expressa concretamente sob a forma de “tipos psicológicos”, tal como Jung havia descrito. Só que ele afirma, kantianamente, que o real (o *númeno*) não é acessível diretamente⁴⁶ e, por esse motivo, nenhum “tipo” ou “função psicológica” possui prevalência sobre outra. O que elas produzem são recortes do real, de uma “totalidade” inapreensível em si mesma e, portanto, todas devem ser reconhecidas e aceitas. Em suas palavras:

Não há, portanto, nenhuma possibilidade de encontrar, através de uma ou outra atitude, uma fórmula de conciliação satisfatória. E mesmo que seu espírito o suportasse, o

⁴⁵ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 5.

⁴⁶ Veremos, mais adiante, que Jung, acabou entrando em contradição com o interdito kantiano.

homem não poderia persistir nessa divisão que não diz respeito apenas a uma filosofia longínqua, mas ao problema diuturno do relacionamento do homem consigo mesmo e com o mundo. E como no fundo é desse problema que se trata, a divisão não pode ser resolvida discutindo-se os argumentos dos nominalistas e realistas. Para a solução, **é preciso um terceiro ponto de vista**, intermediário. **Ao *esse in intellectu* falta a realidade tangível, e ao *esse in re* falta a mente/espírito.** Ideia e coisa confluem na psique humana que mantém o equilíbrio entre elas. Afinal o que seria da ideia se a psique não lhe concedesse um valor vivo? E de que valeria a coisa se a psique lhe tirasse a força determinante da impressão sensível? O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? **A realidade viva** não é nem o produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem as ideias formuladas exclusivamente, mas **a combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*.** Somente através da atividade vital específica da psique é que a impressão sensível atinge aquela intensidade e a ideia atinge aquela força efetiva, os quais são os dois constituintes indispensáveis da realidade viva.

Essa atividade autônoma da psique, que não pode ser explicada nem como uma ação reflexa aos estímulos sensoriais nem como o órgão executivo de ideias eternas, é, como todo processo vital, um ato continuamente criativo. **A psique cria realidade todos os dias.** A única expressão que posso utilizar para **essa atividade é *fantasia*.** Fantasia é tanto sentimento quanto pensamento; tanto intuição quanto sensação. Não existe nenhuma função psíquica que, através da fantasia, não esteja inseparavelmente ligada às outras funções psíquicas. Algumas vezes ela surge como imagem primordial, algumas vezes é o produto último e mais ousado de todas as faculdades combinadas entre si. Fantasia, portanto, é para mim a atividade mais clara da psique. É, eminentemente, a atividade criativa de onde saem as respostas a todas as questões que podem ser respondidas; **é a mãe de todas as possibilidades**, onde, como todos os opostos psicológicos, os mundos interno e externo são reunidos em união viva. A fantasia foi e sempre será aquela que lança pontes entre exigências inconciliáveis do sujeito e do objeto, da introversão e da extroversão. **Apenas na fantasia os dois mecanismos estão unidos.**⁴⁷

Ao afirmar que “a psique cria realidade todos os dias”, Jung separa-se mais uma vez de Freud pois, para este, essa “fantasia” seria apenas uma “ilusão” sem valor para a criação de um “futuro”. O futuro individual ou coletivo seria para Freud fruto de uma mentalidade e de uma ação “esclarecida” (da razão iluminista); colocando em questão o *cogito* cartesiano, Freud define uma nova *ratio operandi* para a psique, entendida como a própria lógica do sintoma modulada pelo mecanismo edípico. Jung afasta-se dessa posição e propõe não uma *ratio*, mas um *modus operandi* para a psique, designada por “fantasia criadora”, como lemos acima, e esse *modus operandi* subjaz à *ratio*. Jung enfatiza, neste livro, a noção de que a própria ciência seria apenas uma das formas do pensamento humano:

Fala-se sempre do homem e da sua “psicologia”, como se não existisse “nada além” desta psicologia. Também se fala da “realidade” como se fosse a única. Realidade é aquilo que atua na alma humana e não o que alguns acham que lá atue, fazendo generalizações preconcebidas. Mesmo quando isso é feito com espírito científico, não deveria ser esquecido

⁴⁷ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 77-78. (grifos meus)

que ciência não é a *summa* da vida, mas é de fato apenas uma das atitudes psicológicas, apenas uma das formas do pensamento humano.⁴⁸

É possível sentir claramente que Jung, mesmo com todo esforço para permanecer nos trilhos da ciência empírica, foi ao longo dos anos deixando esgarçar seu discurso com o uso de um vocabulário que servia também ao discurso metafísico. Já é possível notarmos isso no parágrafo que cito agora, no qual Jung fala dos “limites da razão” (intelecto), de que podemos ter acesso a “campos mais reais da vida”, a busca de um *spiritus rector* e a “supremacia da psique” sobre o intelecto sozinho:

Quando abordamos a questão real do viver pelo lado do intelecto e da ciência, imediatamente deparamo-nos com barreiras que nos separam de outras áreas da vida, igualmente reais. Somos forçados a reconhecer que a universalidade de nosso ideal é uma limitação, e a procurar um *spiritus rector* que, levando em conta as exigências de uma vida mais plena, possa oferecer maior garantia de universalidade psicológica do que o intelecto sozinho.⁴⁹

Com esse novo fundamento integrativo da psique, isto é, o *esse in anima* como fato psicológico estruturante, vemos também que Jung já se expressava com um vocabulário – símbolo, meta, totalidade, união dos opostos – que ele empregaria com maior frequência ao estudar a tradição da alquimia, a partir do final dos anos vinte.

Quando Fausto exclama: “O sentimento é tudo”, ele expressa o contrário do intelecto e atinge apenas o outro lado, ele está expressando meramente a antítese do intelecto e, assim, apenas vai para o outro extremo; ele não atinge aquela totalidade da vida e de sua própria psique na qual sentimento e pensamento estão unidos num terceiro e mais elevado princípio. Este terceiro mais elevado, como já indiquei, pode ser compreendido tanto como um objetivo prático ou como a fantasia criativa que cria o objetivo. A meta da finalidade não pode ser alcançada nem pela ciência, que é um fim em si mesma, nem pelo sentimento, ao qual falta o poder visionário do pensamento. Um deve emprestar-se como um auxiliar ao outro [sentimento e pensamento], ainda que a distância entre eles seja tão grande que seja necessária uma ponte. Esta ponte já nos foi dada na fantasia criativa. Ela não nasceu de nenhum dos dois, pois ela é a mãe de ambos – e mais, ela está grávida da criança, aquela meta final que une os opostos.⁵⁰

Em resumo, os anos de crise que separam a publicação de *Símbolos da Transformação de Tipos Psicológicos*, conturbados não apenas pela separação de Freud e pela Guerra, mas que foram marcados também intensamente, muito provavelmente, pelo “drama de amor”

⁴⁸ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 60.

⁴⁹ *Ibid.*, § 85.

⁵⁰ *Ibid.*

vivido no relacionamento com Toni Wolf⁵¹, foram anos que permitiram a Jung construir um eixo epistemológico para lastrear a psicologia analítica em bases que a diferenciaram significativamente da abordagem psicanalítica.

Para encerrarmos este capítulo, vejamos agora, a partir da formulação desse eixo epistemológico e dos desenvolvimentos teóricos já apontados, como Jung posicionou-se, em termos psicológicos, em relação às questões religiosas ao longo de *Tipos Psicológicos*, especialmente ao referir-se a Deus, à religião e à noção de função religiosa da psique.

3.8 A formalização do vocabulário religioso

Temos insistido na ideia de que Jung, em seu íntimo, sempre se interessou primordialmente pela temática religiosa e que isso teria marcado sua obra como um todo. Ao longo da vida, seu grande dilema foi a dúvida acerca da possibilidade de integrar a experiência da fé e do conhecimento de Deus, e esses conflitos foram se manifestando de diversas maneiras em sua vida pessoal, na carreira e nos trabalhos científicos.

Como já mencionamos no início do capítulo, em 1912, com *Símbolos da Transformação*, Jung retomou abertamente seu interesse pela temática religiosa e, naquele momento, seu estilo ainda é aquele de fazer uma certa “tradução” do vocabulário religioso para o jargão psicanalítico. Jung, não possuindo ainda um vocabulário próprio desenvolvido, nem uma teoria sua, investiu intensamente no estudo das mitologias e religiões comparadas. Até que isso viesse a dar resultados que lhe permitissem alinhar novos conceitos teóricos, Jung, naturalmente, ia compondo suas ideias da melhor maneira possível utilizando-se da teoria e do vocabulário psicanalítico, como podemos ler: “a comparação com o sol nos ensina repetidas vezes que os deuses são libido.”⁵² Por isso, “dado que o divino em nós é a libido, não devemos nos surpreender com o fato de havermos trazido conosco em nossa teologia antigas representações dos velhos tempos”⁵³.

Em 1912, Jung já olhava com especial interesse para temas como a questão do Mal e a questão da fé. Goethe é um dos seus autores preferidos e o drama de Fausto e Mefistófeles é referência constante, assim como o drama bíblico de Jó, o seu preferido e, a meu ver, aquele com o qual Jung mais se identificou. Esta identificação, provavelmente, tem a ver, em

⁵¹ Cf. GUERRA, M.H., *O Livro Vermelho: o drama de amor de C.G. Jung*.

⁵² JUNG, C.G., *Psychology of the Unconscious*, § 315.

⁵³ *Ibid.*, § 316.

primeiro lugar, com o fato de abordar diretamente o tema do Mal dentro do universo religioso, e isso foi uma coisa que sempre inquietou Jung e o levou a buscar algum tipo de resposta a essa inquietação. Podemos lembrar aqui, também, seu interesse pelos gnósticos, cuja relação com o mal também foi objeto de grande interesse e análise em vários momentos de sua vida. Em segundo lugar, porque o texto bíblico tem como personagem central o servo exemplar de Deus, o fiel servidor que é testado ao máximo de seus limites, sendo, portanto, um tema que, ao meu ver, toca diretamente o dilema íntimo de Jung: o dilema dramático da fé submetida à (com)provação pela experiência radical **na** psique. Essa questão permaneceu como um espinho na carne e na alma de Jung por toda sua vida até um momento em que ele, já com 76 anos de idade, volta a mergulhar de cabeça no drama de Jó para dar publicamente sua resposta: *Resposta a Jó*. Um texto pessoal, emocional e polêmico, como não poderia deixar de ser.

Logo no início da análise das fantasias de Miss Miller, Jung fez uma amplificação usando o tema de Jó ao longo de várias páginas. Encontramos nessas passagens pontos interessantes que ilustram o modo como ele vai trazendo o drama religioso e metafísico (extra psique) para o plano, como ele diz, “metapsicológico”. “Jó, que sofreu sob a força de Satan e de Deus, sem suspeitar, tornou-se um joguete nas mãos de forças sobre-humanas as quais *nós* não mais consideramos como *metafísicas*, mas como [forças] *metapsicológicas*.”⁵⁴

Chamo a atenção para dois detalhes: Jung usa o plural “nós” e não sabemos se ele está se referindo a ele e Freud, ou a “nós psicanalistas” ou ainda, quem sabe, “nós psicólogos modernos”. Seja como for, é como se Jung estivesse dizendo que “eles” não brincam com forças metafísicas; “eles” levam a sério as “forças metapsicológicas” que são “sobre-humanas”. Talvez aqui, Jung, ao qualificar de sobre-humanas as forças do inconsciente, estivesse querendo dizer algo em nome próprio, indicado como “metapsicológico”. Podemos entender esse qualificativo como uma designação da “novidade” que Jung começa a construir nesse momento, ou seja, o conceito de inconsciente coletivo e de arquétipo (imagens primordiais) como forças ou energias relativas às experiências humanas sedimentadas ao longo de *eons* de tempo, um tempo totalmente irracional, que está além da escala de vida cotidiana e das percepções humanas, mas que atua e se apresenta à consciência do indivíduo sob a forma de uma imagem arquetípica carregada energeticamente. O mundo metapsicológico de Jung não é apenas o inconsciente ao qual Freud se referiu, mas um apontamento diferencial da noção de inconsciente coletivo que vem se estruturando.

⁵⁴ JUNG, C.G., *Psychology of the Unconscious*, §106. (grifos meus)

Continuando com o tema de Jó, Jung voltou a usar a expressão: “Miss Miller age como Jó; ela não diz nada e deixa que o mal e o bem venham do outro mundo, do *metapsicológico*.”⁵⁵ Três parágrafos adiante, Jung empregou a mesma expressão novamente ao referir-se à ação de Deus sobre Jó: “esse Deus vive no coração, no inconsciente, no reino do *metapsicológico*”⁵⁶. Aqui já não restam dúvidas sobre o sentido da expressão. É interessante notar a preocupação de Jung em fazer essa distinção entre “metafísica” e “metapsicologia”, assinalando claramente o desejo de afastar-se do vocabulário filosófico e religioso ao referir-se ao inconsciente e ao fazer menção a temas e questões religiosas. O tal “reino do metapsicológico”, que é aqui enfatizado, é uma antecipação do conceito de inconsciente coletivo e suas dinâmicas energéticas características. O mundo metapsicológico de Jung, nessa fase, é um universo povoado por imagens primordiais “transcendentes” (porque transcendem a consciência egóica), sem que haja aí qualquer sentido de transcendência metafísica. A psicodinâmica relativa aos trânsitos entre a consciência e o inconsciente ainda são explicados por conceitos psicanalíticos como a censura, a repressão, o deslocamento, a sublimação, etc., os quais dão configuração ao sintoma.

Ainda seguindo estas passagens sobre Jó, podemos ver como Jung já possuía uma noção psicológica de Deus bem definida. Para ele, o Livro de Jó mostra Deus em ação, tanto como criador quanto como destruidor. E se pergunta: “Quem é Deus?”

[Deus é] Um pensamento que a humanidade tirou de si mesma, em todas as partes do mundo e em todas as épocas, sempre e renovadamente em formas semelhantes; um poder no outro mundo que o homem louva, um poder que cria assim como destrói, [Deus é] **uma ideia necessária à vida.**

Uma vez que, psicologicamente compreendido, a divindade não é nada mais do que um complexo de representações projetado e acentuado no sentimento de acordo com o grau de religiosidade do indivíduo, Deus deve ser considerado como o representante de um certa soma de energia (libido). Essa energia, portanto, surge projetada (metafisicamente) porque ela funciona de dentro para fora do inconsciente, quando ela é desalojada de lá, conforme mostra a psicanálise.⁵⁷

Estes dois parágrafos são muito ilustrativos, tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista psicológico. A primeira parte é uma perfeita descrição de Deus como imagem arquetípica sem o emprego do conceito de arquétipo, porque este ainda não havia sido formalizado, mas já está tudo ali. Outra ideia importante, que seria retomada muitas

⁵⁵ JUNG, C.G., *Psychology of the Unconscious*, § 108. (grifos meus)

⁵⁶ *Ibid.*, § 111. (grifos meus)

⁵⁷ *Ibid.*, § 111. (grifos meus)

vezes, é a de “poder” que a imagem/símbolo arquetípico possui (a noção de imagem/símbolo aqui está indicada apenas como “pensamento”). Esse “poder” representa a própria força associada aos conteúdos inconscientes e que, historicamente nos textos de Jung, surgiu inicialmente designado como “instinto”, depois como *libido*, em seguida como “energia psíquica” e mais tarde como *numinosum*⁵⁸. O “poder que cria e destrói” também antecipa a noção futura das “polaridades” do arquétipo bem como a noção de “união dos opostos” que ocorre no interior do símbolo. Mais tarde, a expressão “poder” seria entendida por Jung como uma ideia-força ou como o “valor” que uma imagem/símbolo possui, como veremos mais adiante.

O final da primeira frase traz uma afirmação que, com certeza, é uma das mais características de Jung, sobretudo em relação à sua compreensão da natureza religiosa da psique: Deus é “uma ideia necessária à vida”. Jung achava que “Deus” era um nome excelente para expressar o que pretendia e nunca deixou de usá-lo⁵⁹, por mais ambíguo que pudesse soar em certas circunstâncias, nem mesmo em virtude de confusões geradas. A afirmação da necessidade da ideia de Deus representa um ponto polêmico e central dentro da teoria. É polêmico perante a comunidade religiosa porque “recusa” o debate sobre a existência de Deus em si mesmo (Deus extra psique), e é polêmico perante a comunidade científica porque “introduz” Deus na equação existencial afirmando “Deus” como o “valor psicológico supremo”⁶⁰. É um ponto central dentro da teoria porque **é justamente a noção de valor que abrirá caminho para a noção de função religiosa da psique e, depois, para a noção principal de experiência religiosa propriamente dita.**

A questão da “necessidade” (“Deus é uma ideia necessária à vida”), obviamente, toca também diretamente na difícil questão da fé de Jung. A ambiguidade intensa que perpassa a expressão denotou, até o fim de sua vida, tanto a necessidade de Deus (a fé que ele nunca confessou publicamente) quanto a necessidade da ideia de Deus (que é sua grande fidelidade teórica). Em *Resposta a Jó*, Jung foi criticado por não ser claro o suficiente em várias passagens do livro, porque o leitor às vezes não sabe bem se em determinado momento ele estaria falando de Deus ou da ideia de Deus (enquanto imagem, símbolo, arquétipo, etc.).

⁵⁸ Jung define *numinosum* como “o agente dinâmico ou efeito não causado por um ato arbitrário da vontade”, em *Psychology of Religion*, § 6, seguindo a definição de Rudolf Otto.

⁵⁹ Cf. Carta escrita em 16/11/1959 para Valentine Brooke. JUNG, C.G., *Cartas*, v.III.

⁶⁰ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 67.

Há uma pequena curiosidade em relação a essa questão da “necessidade de Deus”, ligada àquela polêmica resposta dada por Jung a John Freeman: “I don’t need to believe. I know.” Quem se interessar em rever essa passagem, do filme *Face a Face*, poderá notar a ocorrência de vários pequenos detalhes que revelam coisas interessantes. Em primeiro lugar, no trecho inicial da entrevista, podemos acompanhar a forma sutil pela qual o entrevistador se prepara para fazer a questão sobre a crença em Deus. Freeman começa indagando, num tom quase corriqueiro e informal, sobre sua educação religiosa recebida na infância ao lado do pai e pastor Paul Achilles Jung; pergunta se naquela época ele acreditava em Deus e Jung responde que sim, que era uma coisa muito natural. Depois desse preâmbulo quase idílico, Freeman crava a pergunta: “e *agora*, você acredita em Deus?” Jung não esperava por essa pergunta de forma alguma; ele leva um grande susto e reage imediatamente em voz alta: “agora?!” Em seguida cai num silêncio pensativo, se acalma e, finalmente, diz em inglês, com seu pesado sotaque alemão: “...difficult to answer...I know.” E, logo depois, vem a resposta clássica: “I don’t need to believe. I know.” Entretanto, uma pessoa mais atenta que veja o filme, especialmente se for um analista, não poderá deixar de “escutar” o ato falho de Jung ao iniciar sua resposta dizendo: “**I need**...[to believe]”, para logo em seguida se corrigir dizendo “**I don’t need** to believe. I know.” Isto é fato, como diria Jung; o resto é história. A ambiguidade de Jung em relação a Deus durou o tempo de sua vida. Talvez Deus tenha propositalmente planejado para Jung esse pequeno e traiçoeiro *lapsus linguae*, aplicando-lhe essa rápida “rasteira”, naturalmente contando com uma pequena ajuda do endiabrado Freud.

Encerrando essa pequena digressão, retomo a segunda parte da última citação onde vemos que Jung nos dá sua “redução” mais sintética e psicanalítica de Deus: Deus é um complexo de representações, um representante de energia (libido) projetada para fora do inconsciente (metafisicamente). Jung voltou a diferenciar curiosamente o dinamismo que ele chama de “metapsicológico” do “metafísico”. Observemos, também, como esse parágrafo carrega uma outra ambiguidade histórica: a primeira frase é totalmente junguiana *avant la lettre*, em conteúdo, estilo e vocabulário, enquanto que a segunda parte ainda é tipicamente freudiana.

Essa visão mais reducionista e freudiana, que podemos observar aqui, dará lugar a uma visão bem diferente, mais ampla, mais progressiva, inclusiva, e mais tolerante também, em que pese o fato de Jung sempre insistir em “reduzir” a questão ao plano psicológico. Coloco a palavra aqui entre aspas para assinalar que Jung, de fato, vai abandonar o dogma

sexual da psicanálise, vai olhar positivamente para a dimensão religiosa da vida pessoal e cultural, defendendo sempre a ideia de Deus como uma “ideia necessária” à nossa existência.

Com o tempo, Jung vai mudando seu vocabulário procurando demonstrar que a psique, de fato, possui um “funcionamento religioso, ou seja, ele falará de uma “função religiosa” da psique.⁶¹ Os dez anos que separam *Símbolos da Transformação de Tipos Psicológicos* serviram para um grande aperfeiçoamento do ferramental teórico de Jung, a despeito de que em *Tipos* ele ainda fale de Deus como um complexo libidinal. Embora ainda empregue bastante o vocabulário psicanalítico, sua interpretação já está assentada em um novo marco teórico. Ele faz uma distinção importante entre o conceito-de-Deus, o qual pode diferir de pessoa para pessoa, e a “ideia coletiva” de Deus, que ele chamará de imagem-de-Deus, como uma ideia que permeia toda história da humanidade.

O desenvolvimento da noção de símbolo e de função transcendente conduzem suas interpretações das questões religiosas para uma direção ampla, rica e positiva, muito diferente da interpretação psicanalítica. Jung considerou como válidas muitas das interpretações de Freud, mas ponderou que elas não esgotariam o problema exatamente pelo fato de a interpretação psicanalítica analisar, por exemplo, a imagem parental como *signo*, enquanto Jung irá tomá-la propriamente como *símbolo*. Diz ele:

A simbolização na forma de uma imagem-de-Deus significa um imenso passo além do concretismo, da sensualidade, da memória, uma vez que, pela aceitação do “símbolo” como um verdadeiro símbolo, a regressão aos pais é transformada imediatamente em uma progressão, ao passo que ela permaneceria como uma regressão se o símbolo fosse interpretado meramente como um *signo* dos verdadeiros pais e permanecendo, assim, privado de seu caráter independente.⁶²

Heisig sintetiza bem este ponto:

Diferentemente da imago parental, que possui um ponto de referência objetivo, a imagem-de-Deus (God-image) não corresponde a nada definido no mundo externo. Seja coletiva ou individual, a imagem-de-Deus deve ser vista como um símbolo, o que significa que ela não pode nunca ser reduzida inteiramente às origens subjetivas.⁶³

Um símbolo, portanto, não pode ser considerado como um produto subjetivo, pessoal, como algo derivado apenas da vida individual de um sujeito. Ao contrário, Jung defendeu a noção de que o símbolo é também uma expressão coletiva. Portanto, quando a libido é

⁶¹ Cf. JUNG, C.G., *Psychological Types*, §141, § 242 e § 315.

⁶² *Ibid.*, § 201.

⁶³ HEISIG, J., *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology*, p. 37.

introvertida e mergulha no inconsciente ela irá ativar não só aqueles conteúdos reprimidos relativos às figuras parentais, mas irá igualmente ativar imagens coletivas; por isso Jung interpretou esse movimento como uma *progressão* da energia psíquica, ao invés de enxergar aí apenas uma fixação *regressiva* da libido, como queria Freud.

Numa das mais notáveis passagens do livro *Tipos Psicológicos* – “A relatividade de conceito de Deus em Meister Eckhart” – Jung buscou alguns pontos de ligação com este que é um dos mais intrigantes representantes da mística alemã. Trago a seguinte citação que ilustra muito bem o ponto que estamos demonstrando: a inquietante ideia de um Deus relativo, de um Deus que é despertado das camadas profundas do inconsciente coletivo. Vejamos como se desenvolve essa demonstração do argumento em três tempos. Num primeiro momento, Jung afirma a ideia da relatividade de Deus, estabelecendo um vínculo de reciprocidade entre homem e Deus:

Chegamos agora ao tema principal deste capítulo – a relatividade do símbolo. A “relatividade de Deus”, como eu o entendo, denota um ponto de vista que **não concebe Deus como absoluto**, isto é, como totalmente “separado” do homem e existindo fora e além de todas as condições humanas, mas que num certo sentido é dependente dele. Isso também **implica em uma relação recíproca e essencial entre homem e Deus**, pela qual o homem pode ser entendido como uma função de Deus, e Deus como uma função psicológica do homem.⁶⁴

Em um segundo momento, Jung apresenta a psicodinâmica que ativa esse vínculo de reciprocidade:

Do ponto de vista empírico da psicologia analítica [vejam que ele não diz mais “psicanálise”], a imagem-de-Deus é a expressão simbólica de um estado psíquico particular, ou **função**, que é caracterizado por sua absoluta ascendência sobre a vontade do sujeito [...]. **A libido acumulada ativa imagens adormecidas no inconsciente coletivo, entre elas a imagem-de-Deus**, aquele engrama ou *imprint* que desde o início dos tempos tem sido **a expressão coletiva das mais poderosas influências exercidas sobre a mente consciente** pela concentração inconsciente de libido.⁶⁵

Reconhecemos aí a descrição básica do mecanismo energético para ativação de símbolos inconscientes.

⁶⁴ JUNG, C.G., *Psychological Types*, 412. (grifos meus)

⁶⁵ *Ibid.*(grifos meus)

Num terceiro momento, Jung diz que, do ponto de vista metafísico, Deus seria absoluto e existente em si mesmo, mas, do ponto de vista da psicologia, “Deus não é nem mesmo relativo, mas uma **função do inconsciente**”⁶⁶.

Com esta afirmação de que Deus é uma “função do inconsciente”, chegamos ao ponto maior e mais emblemático da teorização de Jung sobre a temática religiosa, que será nosso ponto de partida para o próximo capítulo. Antes, porém, é preciso fazer um rápido arremate argumentativo a fim de tornar mais clara nossa linha de raciocínio até este ponto, como também a sequência que tentaremos desenvolver na parte final deste trabalho.

3.9 O elo perdido

Vimos no início deste capítulo que o interesse de Jung pela temática religiosa já era uma questão com raízes pessoais na vida familiar e que ressurgiram como uma paixão viva ao longo dos anos de formação universitária. Vimos, também, o modo pelo qual Jung vai desenvolvendo sua teoria, o modo como foram surgindo os conceitos-chaves da psicologia analítica até a formação de uma concepção mais elaborada da “teoria do símbolo”, a qual considero como o ponto de clivagem da psicologia analítica em relação à psicanálise.

No entanto, a nova concepção do dinamismo simbólico operante na psique, mesmo quando articulados com a noção de inconsciente coletivo e de arquétipo, ainda era uma concepção insuficiente para permitir a Jung uma explicação satisfatória para suas intuições acerca do *homo religiosus* ou sobre a psique como *naturaliter religiosa*.⁶⁷ Sobretudo, havia uma distância grande entre o que Jung chamava de “experiência psíquica” e aquilo que ele posteriormente chamaria de “experiência religiosa”. A primeira, a experiência psíquica, era descrita como uma experiência assentada nas relações entre a consciência e o inconsciente, e que essas relações eram regidas basicamente pelo determinismo das estruturas arquetípicas e suas articulações com imagens simbólicas do inconsciente coletivo. A segunda, a experiência religiosa, segue basicamente essa mesma descrição mas, além disso, ganha esse novo predicado, “a religiosidade”, o qual, por sua vez, traz embutido um segundo predicado: a “naturalidade”. Donde se conclui que o emprego por Jung da expressão experiência religiosa carrega o pressuposto de que a psique é “naturalmente religiosa”, isto é, possui uma *função religiosa*.

⁶⁶ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 413. (grifos meus)

⁶⁷ Idem, *Psychology and Alchemy*, §14.

Mas o que quer dizer isso de que a psique é “naturalmente religiosa”? Qual seria precisamente o embasamento teórico dessa afirmação? Quanto ao predicado da “religiosidade”, poderia bastar o argumento de que imagens religiosas comprovadamente fazem parte do repertório de imagens arquetípicas do inconsciente coletivo. Mas ele seria insuficiente como argumento para justificar o atributo da naturalidade uma vez que este atributo não está se referindo aqui diretamente à psique, mas à própria religiosidade (como um predicado de outro predicado). Designa a existência de determinado mecanismo específico – que seria natural, *con-gênito* – cuja funcionalidade seria inerente e inseparável da própria psique. Como se daria essa passagem de uma posição à outra? Dito de outra maneira, o que é que permitiu a Jung fazer a passagem de uma psicologia que poderia ser simplesmente chamada de “psicologia simbólica”, para uma “psicologia religiosa”⁶⁸? Onde estaria o ponto de ancoragem que permite a Jung fazer essa “nova dupla predicação” da experiência psíquica? Quais seriam as condições de possibilidade para o estabelecimento de uma homologia funcional entre as duas descrições?

Com essas perguntas em mente tentei buscar uma espécie de elo perdido que poderia fundamentar a afirmação de que Deus é uma “função do inconsciente”. Uma função inata, natural.

Descobrimos que esta ideia de Deus como uma função do inconsciente nasce um pouco antes com a ideia, que já mencionamos há pouco, sobre Deus como valor supremo da psique. Esta é uma colocação muito simples que Jung apresenta e repete três ou quatro vezes em *Tipos* e que nos pareceu responder perfeitamente nossas perguntas, permitindo-nos estabelecer o seguinte encadeamento teórico:

a) a psique cria valores **inconscientemente**. Embora essa ideia não apareça explicitamente, ela está presente implicitamente já desde o momento em que Jung estabeleceu o conceito de complexo⁶⁹ como uma formação inconsciente, ordenada segundo as qualidades e quantidades dos afetos associados a determinadas experiências, somado ao grau de

⁶⁸ Obviamente, não estou querendo dizer que essa psicologia religiosa não é uma psicologia simbólica; seria um contrassenso. Não há psicologia junguiana sem a sua teoria do símbolo. Psicologia religiosa também não quer dizer uma “psicologia da religião” e nem, muito menos, algum tipo de psicologia confessional. Também não estou aqui a inventar um novo nome para a psicologia analítica de Jung; apenas criei um termo de comparação em relação àquela psicologia de Jung que, até determinado momento, tinha sua consistência teórica assentada basicamente na teoria dos arquétipos e na sua teoria do símbolo. Como contraponto, então, chamei de *psicologia religiosa* este novo momento no qual Jung reconhece uma função religiosa da psique e a ideia de que a psique é naturalmente religiosa.

⁶⁹ Cf. JUNG, C.G., *Estudos Diagnósticos das associações*.

integração ou dissociação desses conteúdos em relação à consciência. Jacobi⁷⁰ diz que Jung introduziu pela primeira vez a noção de “complexo de acento [valor] emocional” para designar o fenômeno dos “agrupamentos de ideias de acento [valor] emocional no inconsciente”. A noção de diferentes quantidades e qualidades de afetos (sentimentos) e o fato de que possam agrupar-se “seletivamente” está na base da noção de formação de “valores” no plano inconsciente.

b) entretanto, além dessa capacidade da psique para criar inconscientemente valores, o ponto a destacar é o fato de que a psique pode também estabelecer **inconscientemente representações de valores máximos ou absolutos**. Dito de outra maneira: que a consciência e a razão possam discorrer sobre o absoluto e o relativo, o finito e o infinito, etc., não há nenhuma novidade. Por isso podemos ler, por exemplo, sem nenhum susto ou surpresa, sobre a demonstração racional da existência de Deus como Primeiro Motor, dada por Aristóteles. Mas, quando Jung afirma que a psique cria “valores supremos” de forma inconsciente, ele está defendendo a ideia de que há uma “homologia funcional” entre os planos da consciência e do inconsciente; “valores supremos” ou “absolutos” podem ser estabelecidos tanto consciente quanto inconscientemente. Esta última, no entanto, seria a condição anterior e estrutural para a primeira; é uma condição inata, *apriorística*, congênita, e por isso, *natural*. Assim, Jung considera legítimo predicar como “religiosos” esses valores supremos, dado que possuem uma equivalência com aquilo que a tradição designa por valores supremos ou absolutos. E considera legítimo também que esses valores sejam considerados como naturais uma vez que representam o próprio dinamismo da psique. Nisto Jung segue em paralelo com Kant quando este afirma que as categorias de tempo e espaço (seus valores “supremos e incontornáveis”), são as condições que definem *aprioristicamente* os modos de apreensão da realidade fenomênica.

c) em seguida, Jung avança para a ideia do Deus relativo e de Deus como “função do inconsciente”. Se essa ideia é válida, então poderemos conhecer a Deus e seus modos de agir, a despeito de termos ou não fé, ou melhor, transformando a “experiência de fé” – uma crença irracional e infundada em coisas não verificáveis pela razão empírica – em uma “experiência de confiança pela observação escrupulosa” dos modos como Deus se revela individual e coletivamente na psique. Temos, aqui, uma segunda homologia entre a experiência da fé na realidade divina ou metafísica e a experiência da confiança na realidade psíquica.

⁷⁰ JACOBI, J., *Complexo, Arquétipo, Símbolo na psicologia de C.G. Jung*, p. 16.

d) se Deus é uma “função do inconsciente”, então podemos falar de uma “função religiosa da psique”, e é exatamente isso que Jung fez em *Tipos*, como veremos. E se existe uma função religiosa da psique, surge aqui uma terceira homologia que nos permitiria falar da “experiência psíquica” como sendo propriamente uma “experiência naturalmente religiosa”.

A noção de que a psique inconscientemente também é capaz de criar valores supremos ou absolutos é uma noção implícita desde os primeiros trabalhos de Jung. Com o passar do tempo, essa noção foi ganhando sentido à medida em que ele firmou seus conceitos básicos e sua teoria do símbolo, embora ele não tenha formalizado o argumento da maneira como fizemos acima. Na verdade, a questão dos “valores” nos parece ser o argumento-chave para explicar a acoplagem posterior dos pontos de vista psicológico e religioso no pensamento de Jung. Além disso, veremos também que a ideia de valor é uma ideia sempre presente no cerne de suas reflexões e abrange, inclusive, aquelas especulações de cunho mais filosófico sobre o processo de individuação e da formação da consciência, a qual é sempre entendida como resultado de um processo que possui um valor moral. Para Jung, a consciência é sempre consciência moral.

3.10 A função religiosa da psique

Quero fazer aqui alguns comentários em torno do conceito de “função religiosa” e também fazer a crítica da posição de Heisig em relação ao valor que ele dá a essa noção neste momento da obra de Jung. Segundo Heisig,

Tendo chegado a essa teoria do símbolo mais positiva, tida como uma **função da psique**, “redentora” e “promotora de vida”, mais do que uma projeção meramente patológica de desejos pessoais reprimidos, Jung não poderia deixar de alterar a sua atitude em relação à religião. De fato ele agora arrisca a opinião de que a psique demonstra uma **“função religiosa”**.⁷¹

Em uma nota de rodapé referente a essa citação, Heisig minimiza totalmente a expressão “função religiosa” empregada três vezes por Jung em *Tipos Psicológicos*.⁷² Em sua opinião, isso seria apenas um “jeito de falar” de Jung, útil apenas como “um meio de dar mais atenção ao papel positivo da religião para o bem estar psíquico”⁷³. Devemos admitir que a

⁷¹ HEISIG, J., *Imago Dei*, p. 35. (grifos meus)

⁷² Cf. § 231 nota14, § 411 e § 529.

⁷³ HEISIG, J., *Imago Dei*, p. 158 nota 130.

expressão “função religiosa” nunca chegou a ser exatamente um conceito rigoroso, nem mesmo quando, mais tarde, pretendeu “demonstrar a existência de uma autêntica função religiosa no inconsciente”⁷⁴. Contudo, mesmo admitindo esse ponto, não podemos concordar com Heisig quando diz que trata-se apenas de um “modo de falar” ou um meio de valorizar o papel positivo da religião para o bem estar psíquico, porque, como já mostramos, neste momento as posições de Jung em relação à religião já foram bem claramente definidas e expostas e é exatamente essa função religiosa que iria lastrear sua compreensão de que a psique é “naturalmente religiosa” e de que a experiência psíquica é, em última instância, uma “experiência religiosa”.

A importância da questão religiosa é tão grande em sua vida pessoal que ela naturalmente transbordou com intensidade em sua vida estudantil e depois por toda a vida profissional de Jung. Portanto, escutá-lo a esta altura dizer que há na psique uma “função religiosa” é, na verdade, quase um eufemismo, que Heisig parece não levar em conta. Ao contrário do que enxergou Heisig, ao afirmar a “função religiosa da psique”, Jung está firmando as bases de apoio de seu pensamento religioso. Por exemplo, os estudos sobre alquimia viriam assentar-se exatamente sobre estes pontos que procuramos mostrar. Não fosse essa nova compreensão da “natureza religiosa da psique”, talvez Jung não viesse a valorizar tanto a alquimia nem apaixonar-se tanto pelo tema como de fato o fez. Como já mencionamos anteriormente, estes novos postulados indicam que Jung deu um passo muito além daquilo que ele enxergava em 1912 com *Símbolos da Transformação*. Lá ele podia reconhecer a presença de “imagens primordiais significativas” – que mais tarde seriam chamadas de imagens arquetípicas – imagens de grandes mães, figuras paternas, heróis e divindades. Entretanto, elas eram genericamente consideradas como imagens primordiais do inconsciente coletivo e não eram associadas a isso que agora Jung identificou como sendo um dinamismo especificamente de natureza religiosa “inerente à vida psíquica”.

Como, afinal, poderíamos descrever o que seja a tal “função religiosa” à qual se refere Jung?

Se observarmos o que ele falou, de muitas maneiras, em vários momentos de sua vida, poderíamos dizer que a expressão “função religiosa” ilustra a capacidade que a psique possui para polarizar-se em torno de “valores absolutos” – positivos ou negativos – os quais, por sua vez, constelarão “imagens arquetípicas” (símbolos) que recebem a máxima carga de energia psíquica; tais imagens carregam atributos também máximos e/ou absolutos como, por

⁷⁴ C.G.JUNG, *Psychology and Religion*, § 3.

exemplo, as imagens de Deus, deuses, anjos e demônios, forças naturais e sobrenaturais, objetos e animais totêmicos, mandalas, formas geométricas, números, etc.

Como em geral essas imagens fazem parte há muito tempo daquilo que pertence ao imaginário religioso (*latu sensu*), Jung não via motivos para usar qualquer outro qualificativo para descrever aquela função que não fosse o “religioso”. Em termos mais simples, Jung apontou para esta qualidade dualista da mente humana para discriminar para si mesmo aquilo que seria o máximo e o mínimo, o mais e o menos, o melhor e o pior de cada coisa pensada ou sentida. Mas devemos ir além disso, porque essa é uma função “irracional” e “inconsciente”, ou seja, é uma função que inconscientemente atribui valores absolutos a algo que não pode ser conhecido em si mesmo. Esse resultado é representado por meio de designações tais como Deus, o Rei, o Todo, a Totalidade, o Um, Onisciente, Onipresente, Todo-Poderoso, Todo-Compassivo, o Clemente e Misericordioso, etc, e por meio de imagens simbólicas que possam expressar essas qualidades máximas.

Portanto, se essa descrição é aceitável, poderemos dizer que o ponto nuclear da noção de “função religiosa” assenta-se sobre a ideia de “valor”, uma noção central para o esquema junguiano, como vimos acima. “Valor” participa, por exemplo, do conceito de “energia psíquica”, que é sempre entendida como sendo gerada à partir de uma diferença de potencial energético, o que permitiu a Jung falar de “valores” como “quantidades” de energia psíquica disponível. Daí surgiu também a noção de “função auto-regulatória” da psique, a função que dirige os mecanismos de “compensação” psíquica.

Dentre as várias acepções que a ideia de valor possui para Jung, a mais importante, talvez, seja a de valor como “valor moral”. Na verdade, toda *praxis* preconizada pela psicologia de Jung supõe uma dimensão pedagógico-filosófica que tem como finalidade o aprimoramento moral do ser humano. Reconhecer a existência de valores – em sentido psicológico – nos permite fazer “escolhas psicológicas”⁷⁵ propriamente ditas, as quais integram aquilo que vem a constituir um caminho da “individuação”. O processo de individuação, descrito como um processo contínuo de “diferenciação” da consciência em relação aos conteúdos inconscientes, é essencialmente uma realização de caráter “moral” (*latu sensu*). E moral, aqui, tem para Jung um sentido bastante preciso, coerente e implica um

⁷⁵ “Escolhas psicológicas” são aquelas que vão além das nossas possibilidades corriqueiras de decidir e escolher conscientemente em favor de alguma coisa para comer no jantar, ou seja, nos referimos aqui ao fato de incluírem **também** aquelas escolhas que são feitas de modo inconsciente. Neste sentido, o sintoma e as imagens simbólicas são “escolhas psíquicas” e, como tais, são entendidas como formações irracionais do inconsciente; seguem uma lógica fiel aos valores inconscientemente estabelecidos e não a uma lógica redutível às instâncias da consciência.

critério eminentemente prático para diferenciar também aquilo que é “moral” daquilo que é “ético”. Por exemplo, a adoção de um comportamento adequado segundo os costumes pode ser considerada moralmente correta, embora possa não ser ético. “Esta qualificação [ética] ele só a merece se for reflexivo, isto é, se for submetido a um escrutínio da consciência. Isto só é possível quando surge uma dúvida fundamental entre dois modos possíveis de comportamento moral, portanto num conflito de deveres.”⁷⁶

Para que possamos afirmar que uma escolha é ética, a decisão final **não** poderá basear-se nos “usos e costumes”.

O fator decisivo parece ser alguma outra coisa: ele não procede do código moral tradicional, mas dos fundamentos inconscientes da personalidade. **A decisão é extraída de águas escuras e profundas.** [...] A natureza da solução está de acordo com os mais profundos fundamentos da personalidade assim como com **a sua totalidade [da personalidade]**; ela **envolve a consciência e o inconsciente e, portanto, transcende o ego.**⁷⁷

Tudo isso, que acabamos de mostrar, integra a noção de “experiência religiosa”: a formação de “valores supremos da psique”, o conflito com valores da consciência, com os valores sociais e culturais, o processo de individuação e a formação da consciência moral.

O que Jung especificamente pretendeu assinalar com a ideia de “experiência religiosa” é que este tipo de experiência implica um envolvimento integral, total do sujeito, ou seja, envolve aspectos conscientes e inconscientes, juízos, afetos, identificações, projeções, etc... Em geral, dadas estas características envolvidas naquilo que ele chama de “experiência religiosa”, essa experiência comporta também, intimamente, uma dimensão conflitiva.

Como pretendemos demonstrar, o uso da expressão “experiência psíquica” como descrição genérica da atividade da psique é algo qualitativamente diferente dos sentidos que a expressão “experiência religiosa” teve para Jung.

3.11 O Self como instância simbólica da Totalidade

Todo esse desenvolvimento parece seguir um linha bastante coerente até a constatação da presença do absoluto na psique, tornando-se, então, quase obrigatória a definição de um conceito que justamente possa expressar a ideia de Totalidade psíquica. Como coloca Heisig,

⁷⁶ JUNG, C.G., Uma visão psicológica da consciência, in: _____ *Civilização em transição*, § 855.

⁷⁷ *Ibid.*, § 856. (grifos meus)

se Deus (*God-image*) for tomado como um “símbolo” mediador entre o eu e o inconsciente, “ele não pode ser entendido meramente como um imagem representando o inconsciente coletivo, mas deve abranger simbolicamente o sujeito por inteiro, ou o *Self*, como ocasionalmente o chama [em *Tipos*]⁷⁸. O conceito ainda não estava claramente estabelecido e, aos poucos, ele iria ganhando precisão. Em *Aion* há uma parte dedicada ao conceito e, em 1958, Jung escreveu especialmente uma definição para integrar a seção de definições conceituais que integra o livro *Tipos Psicológicos*.

O *Self*, como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global. Mas na medida em que esta, devido à sua participação inconsciente, só pode ser consciente em parte, o conceito de *Self* é, na verdade, potencialmente empírico apenas em parte e, por isso, um *postulado*, na mesma proporção. Em outras palavras, engloba o experimentável e o não-experimentável (ou o ainda não experimentado). [...] Enquanto totalidade psíquica que se constitui tanto de aspectos conscientes quanto inconscientes, é um postulado, ele é um conceito *transcendental*, pois supõe a existência de fatores inconscientes com base empírica e, assim, constitui uma entidade que pode ser descrita somente em parte mas que, de outra parte, continua não-conhecível e ilimitado.⁷⁹

O conceito de *Self* era o conceito que faltava indicar para fecharmos esse panorama de vinte anos da vida profissional de Jung e dos principais desenvolvimentos teóricos. Procuramos mostrar que o pensamento religioso é uma presença constante e marcante, e não seria nenhum exagero dizer que ele foi o verdadeiro fio condutor desses desenvolvimentos.

Jung estava com quarenta e cinco anos de idade ao terminar de escrever *Tipos Psicológicos*.⁸⁰ Consideramos que nesta época, em 1921, já estavam presentes em seus escritos praticamente todos os principais elementos que viriam integrar a posição tardia de seu pensamento religioso. Serão agregados ainda, por exemplo, os estudos sobre alquimia com os quais iria se envolver profundamente a partir de 1928 e que se tornaria seu tema de maior interesse até o fim da vida. Antes disso, porém, em 1937, Jung publicou *Psicologia e Religião*, um texto importante pelo fato de apresentar uma síntese sobre os fundamentos de seu pensamento religioso já tendo o referencial alquímico como fonte exemplar para apoiar seus argumentos. E, por fim, viria *Resposta a Jó*, em 1952, no qual Jung apresentou sua “antropologia do psique”. Neste livro ele projetou sobre o processo evolucionário da

⁷⁸ HEISIG, J., *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology*, p. 39.

⁷⁹ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 789. (grifos do autor)

⁸⁰ Nunca é demais lembrar que a data de 1921 é apenas uma referência do ano de publicação e não da época em que essas ideias surgiram. No caso de *Tipos Psicológicos*, muito anos antes da preparação formal do livro, Jung já falava sobre o tema, tendo em 1913 apresentado um trabalho no Congresso de Psicanálise em Munique cujo título foi “Uma Contribuição ao Estudo dos Tipos Psicológicos”.

humanidade, a ideia central de que a psique é regida por uma “função religiosa” e que esta função teria um papel fundamental nos processos de formação da consciência humana e do horizonte moral, condição, para ele, essencial e *sine qua non* para a diferenciação entre o animal *sapiens* e um ser humano propriamente dito. Esse é o percurso que iremos seguir no próximo capítulo.

Não deixa de ser curioso que Freud, em todos os trabalhos que comentamos, apresentava a “sexualidade” como um *dogma* teórico a ser fervorosamente defendido, um valor supremo e absoluto para ele. Para Jung, equivalia a reconhecer aí uma “atitude religiosa” em Freud. Em *Memórias*, Jung faz referência a uma vívida lembrança de Freud dizendo: “meu caro Jung, prometa-me nunca abandonar a teoria sexual. É o que importa essencialmente! Olhe, devemos fazer dela um dogma, um baluarte inabalável.”⁸¹ Mais adiante, Jung prossegue dizendo:

Parecia-me claro que Freud, proclamando sempre e insistentemente sua irreligiosidade, construía um dogma, ou melhor, substituíra o Deus ciumento que perdera, por outra imagem que se impusera a ele: a da sexualidade. Ela não era menos premente, imperiosa, exigente, ameaçadora e moralmente ambivalente. Psiquicamente falando, aquilo que é mais forte e, portanto, mais temível, recebe os atributos de “divino” e de “demoníaco”; da mesma forma, a “libido sexual” se revestira e desempenhara nele o papel de um deus oculto. A vantagem desta transformação consistia, para Freud, ao que parece, que o novo princípio “numinoso” se lhe afigurava cientificamente irrecusável e livre de qualquer hipótese religiosa. Mas no fundo, a numinosidade – enquanto classificação psicológica desses contrários, racionalmente incomensuráveis, que são Javé e a sexualidade – permanecia a mesma. Só mudara o nome, e por conseguinte o ponto de vista.⁸²

Passemos, enfim, ao capítulo final onde analisaremos os vários níveis de sentido da experiência religiosa no pensamento de Jung.

⁸¹ JUNG, C.G., *Memórias, Sonhos, Reflexões*, p. 136.

⁸² *Ibid.*, p. 137.

CAPÍTULO 4

Os sentidos da experiência religiosa

O Ilimitado é permeado por leis psíquicas que nenhum homem inventou, mas das quais ele possui “gnose” no simbolismo do dogma cristão. Somente tolos insensatos desejarão destruir isso; o amante da alma, jamais.

C.G. Jung, *Psicologia e Religião*

Em 1937, Jung estava com 62 anos e ofereceu ao público norte americano sua visão mais sintética e completa sobre religião. *Psicologia e Religião* é a versão revisada e ampliada das palestras apresentadas na Universidade de Yale, nos Estados Unidos, sob os auspícios da Terry Foundation que promovia a série “Palestras sobre Religião à Luz da Ciência e da Filosofia”. Considero este livro como uma síntese madura de seu pensamento religioso, a começar pelo título, livro onde encontramos as reiteradas definições que o autor dá sobre religião, fê, Deus e a experiência religiosa. O texto foi escrito originalmente em inglês, tendo sido posteriormente traduzido para o alemão e revisado por Toni Wolff para ser publicado em 1940.

O livro divide-se em três partes: na primeira, Jung fez uma espécie de introdução, relacionando problemas práticos da psicologia e da religião; na segunda, preocupou-se com aqueles fatos que demonstram a existência de uma autêntica função religiosa no inconsciente; e na terceira, abordou o tema do simbolismo religioso nos processos inconscientes.

Examinaremos aqui os sentidos do que Jung chamou de “experiência religiosa” e veremos que essa noção é importante pelo fato de ser o corolário de todo desenvolvimento do pensamento religioso de Jung. Ela surge como uma espécie de síntese do dilema junguiano

básico ao contemplar, de um lado, a demanda em relação à fé e à “verdadeira” vivência religiosa – como propunha aos seus colegas de faculdade – e, de outro lado, permite a Jung manter-se “fiel” aos pressupostos de seu empirismo científico. É uma síntese interessante.

4.1 Os sentidos da experiência religiosa

Pode-se dizer que a questão religiosa permeia toda a obra de Jung, desde *Conferências de Zofingia* até *Misterium Coniunctionis*. Já a noção de “experiência religiosa”, que vamos analisar aqui, para ser bem compreendida, deve ser considerada não apenas em relação ao famigerado fracasso da experiência de fé vivida por Paul Achilles Jung, seu pai: “o trágico de minha juventude foi ver meu pai desmoronar, diante de meus olhos, por assim dizer, no problema de sua fé e ter morte precoce”¹. Ficar preso a isso seria baratear a questão, pois se, por um lado, isso é um fato reconhecido na vida pessoal de Jung, por outro, é uma questão que, ao longo de sua vida intelectual e profissional, ganhou contornos epistemológicos e filosóficos claros, como procuramos mostrar ao longo do terceiro capítulo. Afinal de contas, é no plano das ideias que o próprio Jung procurou debater e explicar essas questões. Desde os anos de faculdade, Jung discutia o valor da “experiência interior”, subjetiva, como uma forma válida de conhecimento do mundo. Se em sua infância e adolescência o valor das experiências religiosas, da fé e a possibilidade do conhecimento das coisas divinas, foi posto em cheque pelo fato de ver seu pai fracassar nesse campo, essa mesma questão, no início de sua vida acadêmica, se recoloca como questão filosófica em acalorados debates e, mais tarde, na vida adulta e profissional ela ganhou estatuto epistemológico. Foi em função dessa preocupação que Jung iria estabelecer e firmar os conceitos fundamentais de sua teoria psicológica.

A noção de “experiência religiosa”, que nos propusemos a analisar neste trabalho, não chega a ser exatamente um conceito técnico no vocabulário da psicologia analítica, tal como se pode entender conceitos mais específicos como arquétipo, anima, inconsciente coletivo, etc. Entretanto, como vimos no terceiro capítulo, a “experiência religiosa” como tal sempre foi uma questão que mereceu uma grande atenção por parte de Jung desde sua juventude. Experiência religiosa é aquilo a que Jung se referia ao falar da experiência de fé de seu pai ou de seus colegas de faculdade, assim como nas conferências estudantis onde se punha a exortar os cristãos a procurarem a “verdadeira experiência”, a experiência viva e plena de sentido pela valorização da dimensão do “mistério” para os quais aponta, sobretudo, a tradição cristã (foco

¹ Carta enviada ao pastor Walter Bernet em 13/06/1955. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II.

principal de Jung). Ao longo de sua carreira, essa questão foi ganhando contornos mais precisos, sobretudo após o rompimento com Freud, à medida em que Jung foi se sentindo mais livre e desembaraçado para pesquisar sobre mitologia, religiões, folclore, gnosticismo, etc.

Mostramos que, ao afirmar a ideia de que há na psique uma “função religiosa”, Jung concluiu basicamente as questões teóricas necessárias para mostrar que a experiência psíquica, vivida por todo ser humano, é de fato uma “experiência religiosa” e passou a considerar o homem como *homo religiosus*. É isso que Jung deixou perfeitamente claro em *Psicologia e Religião* (1937), que examinaremos a seguir, ao propor uma definição particular de religião e de Deus num sentido estritamente psicológico, de forma a demonstrar que a experiência dos fenômenos psíquicos pode ser percebida ou lida muito apropriadamente como sendo uma “experiência religiosa”, uma vez que a psique operaria inconscientemente com valores absolutos. Esses são os dois grandes e mais óbvios sentidos da experiência religiosa no pensamento de Jung.

Mas há outros sentidos menos claros, os quais me proponho aqui a explicitar para mostrar que essa expressão se compõe de determinados elementos que, uma vez percebidos, permitem-nos dar a devida espessura semântica à noção de “experiência religiosa”. Um desses elementos vem do gnosticismo cristão, que tanto marcou a vida de Jung. Ele foi presenteado pelos amigos com um conjunto de manuscritos que hoje integram a chamada *Biblioteca de Nag Hammadi* e são conhecidos, desde então, como *Jung Codex*.

O outro ponto, de onde podemos derivar um quarto sentido, pode ser verificado a partir do seu livro *Resposta a Jó* (1952). Ao analisar os processos coletivos de formação da consciência, a partir da análise da transformação de símbolos cristãos, Jung está fazendo uma leitura de grandes e importantes “experiências religiosas” da história narrada pelas Sagradas Escrituras judaico-cristãs, alertando-nos da importância, tanto individual quanto coletiva, de reconhecermos a evolução desses símbolos como parte significativa do processo de formação da consciência. E há ainda um quinto sentido derivado deste último, que podemos chamar de “sentido escatológico”, ou seja: se há uma evolução, para onde ela caminha? Qual o seu fim último? Este é o sentido mais especulativo em torno do qual giram as reflexões de Jung, principalmente se agregarmos, aqui, alguns grandes temas por ele abordados, antes de morrer, em *Memórias, Sonhos, Reflexões*.

Pode-se dizer que a noção de “experiência religiosa” surgiu, a princípio, associada a uma questão moral ligada às práticas da tradição religiosa cristã. Em outras palavras, Jung dizia que o verdadeiro cristão seria aquele que **deve** perseguir a “verdadeira” experiência, aquela que

possa expor o fiel ao arrebatamento, ao *pathos* do contato com o mistério divino, com o Cristo que não pode ser apreendido se for limitado à sua dimensão temporal e histórica.

Neste âmbito, um dos sentidos tradicionais de experiência religiosa para os cristãos é o sentido de conhecimento ou experiência direta de Deus, tal como descrito na Bíblia em relação aos profetas. Outro sentido que compõe a noção de experiência religiosa está ligado à experiência de fé ou de conversão vivido pelo homem comum. No primeiro caso, a Bíblia cita, por exemplo, o encontro de Moisés com Deus no alto do Monte Sinai. No segundo, temos a passagem que fala do centurião romano (Lucas 7,1-10) dizendo “Oh! Senhor, não sou digno que entreis em minha morada, mas dizei uma só palavra e meu servo será salvo”, ao que Jesus teria respondido nunca haver encontrado em Israel alguém com tanta fé. Uma outra passagem importante pessoalmente para Jung, bastante citada por ele, refere-se a Paulo e ao fenômeno de sua conversão (Atos 9,1-20) no caminho para Damasco quando era um perseguidor de cristãos.

Posteriormente, Jung iria atribuir à experiência religiosa um sentido psicológico específico, ligado à ideia de “força” que impacta o sujeito psíquico, a alma humana, a psique humana. Daí sua adoção da ideia de que esta seria uma experiência de caráter *numinoso*. Estritamente falando, há uma diferença básica a se notar entre o sentido de experiência religiosa para a tradição cristã e para Jung. O sentido psicológico atribuído à noção de experiência religiosa possui um caráter inteiramente intrapsíquico, isto é, não se refere a nenhuma força extrapsíquica, divina, ou o que quer que seja. Para que não pare dúvidas sobre isso, Jung disse com todas as letras: “meu objetivo como psicólogo é dispensar, **sem piedade**, as reivindicações metafísicas de todo ensinamento esotérico”². Disso deriva diretamente um segundo ponto: como tal, **a experiência religiosa prescindida da fé**. Para ele, “o pecado capital da fé parecia residir no fato de preceder a vivência”³.

Devemos nos lembrarmos sempre que Jung nunca disputou o sentido teológico-religioso da experiência de fé, mas nela encontrou uma homologia com relação às experiências psíquicas. Em relação a estas, ele as tomou como “religiosas” uma vez que na psique era possível encontrar inúmeras representações simbólicas de um “valor supremo”, real, tal como Deus também é o “valor supremo” e real para os que nele crêem.

Outro ponto importante a ser considerado vem do fato de que a experiência religiosa é uma experiência que tem sentido em si mesma e não é considerada por Jung como algo fútil,

² JUNG, C.G., *Commentary on the Golden Flower*, § 73. (grifos meus)

³ Idem, *Memórias, sonhos e reflexões*, p. 91.

aleatório, ilusório e desprezível. Muito pelo contrário, a noção de “experiência religiosa” inscreve-se no âmbito do processo de individuação e deve ser considerada numa perspectiva “teleológica”, o que vale dizer que está implícita na experiência religiosa uma noção de direção, finalidade e integração ao *Self*, o arquétipo da Totalidade.

Em resumo, a experiência religiosa poderia ser definida como:

- a) um fenômeno inteiramente intrapsíquico e homólogo àquilo que normalmente se entende por experiência religiosa no sentido tradicional, confessional;
- b) prescinde da fé em um ou qualquer Deus extra psique;
- c) supõe o contato com o *numinoso*, uma força inconsciente de intenso valor emocional que se impõe ao ego e à vontade egóica;
- d) possui um aspecto teleológico inerente e ligado ao *Self* enquanto arquétipo central.

Jung sabia perfeitamente bem que o tema “religião” era um assunto complexo e de difícil abordagem no ambiente científico-acadêmico no qual estava instalado e sabia, também, que isso, por si só, já era capaz de provocar resistências ferozes. Certamente não haveria maiores problemas em discutir sobre gnosticismo, cismas religiosos, alquimia e interpretação de manuscritos com religiosos ou historiadores das religiões. Mas não era esse seu foco. Jung revelou claramente isso em carta ao padre Victor White:

O senhor precisa saber que este livro foi escrito por um psiquiatra com a finalidade de submeter o material necessário a seus colegas psiquiatras, material esse que **pretendia demonstrar-lhes a importância do simbolismo religioso**. O meu público de então era totalmente materialista, e eu teria frustrado meus objetivos se tivesse partido de uma crença definida ou de afirmações metafísicas definidas. Eu era um deles e não queria ser outra coisa.⁴

Ele era um psiquiatra inteligente e intuitivo que procurou enfrentar e propor explicações válidas e razoáveis acerca da vida psíquica, anímica, e para os sofrimentos enfrentados pelo homem moderno. Mas Jung era, ao mesmo tempo, um psiquiatra educado na fé cristã protestante, filho de um pastor em crise com sua fé e cercado por tios também pastores. Questões teológicas e o próprio desafio da fé eram temas cotidianos que desde cedo o tocaram de modo singular e profundo, e essas “marcas de formação” naturalmente integram sua psicologia. Sobre isso há uma passagem pungente e sensível em que Jung deixa transparecer

⁴ Carta enviada ao padre Victor White em 05/10/1945. JUNG, C.G., *Cartas*, v. I.

isso: “não me dirijo ao felizes possuidores da fé, mas para aqueles muitos para os quais a luz se apagou, o mistério se desvaneceu e Deus está morto. Para a maioria deles não há como voltar atrás, e nem mesmo é possível saber se voltar atrás seria o melhor caminho.”⁵

Seus “problemas psicológicos” pessoais não nos interessam aqui, até porque, como Jung afirmava, toda psicologia (e não apenas ela) era, no fundo, uma confissão pessoal “formulada de modo mais ou menos feliz”⁶. Também isso já estava mais do que claro para ele desde *Tipos Psicológicos*. O que deve chamar nossa atenção não é o modo como Jung resolveu sua “equação pessoal”, mas sim o modo como ele resolveu sua equação epistemológica.

Para se obter um entendimento de assuntos religiosos, provavelmente tudo que nos restou hoje é a abordagem psicológica. Por isso eu tomo essas formas-pensamento que historicamente foram se endurecendo, para derretê-las novamente e colocá-las nos moldes da experiência imediata. É certamente uma difícil empreitada descobrir os elos de ligação entre o dogma [religioso] e a experiência imediata dos arquétipos psicológicos, mas o estudo dos símbolos naturais do inconsciente nos dão o necessário material bruto.⁷

Jung fala de psicologia e, por isso, trata de esclarecer, logo de entrada, o que entende por religião. Para isso, começa por deixar claro o que está querendo dizer ao usar a palavra “religião” (*religio*).

A derivação mais conhecida e popular da palavra *religio* (religião) talvez seja aquela que considera que *religio* venha de *religare* (ligar de novo). Essa variante foi bastante difundida pela tradição patrística e fala diretamente da ideia cristã de “re-unir” o homem a Deus como forma de salvação. Naturalmente, Jung conhecia e usava também essa derivação, embora não fosse sua preferida. Jung deriva a palavra *religio* da raiz latina *religere* que significa “considerar ou observar cuidadosamente”. Segundo ele, “esta derivação dá a *religio* a correta base empírica, isto é, a ideia de uma *condução religiosa da vida*, em contrapartida à mera credulidade e imitação, que significa religião de segunda mão ou são substitutos da religião”⁸. Ele achava que esta definição estava mais de acordo com os resultados da psicologia. Por isso sua preferência por *religere* → *religio* que se traduz como “considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem”⁹. Obviamente, essa “reflexão”, esse “exame”

⁵ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, §148.

⁶ Idem, *Freud and Psychoanalysis*, §771 e §772.

⁷ Idem, *Psychology and Religion*, §148.

⁸ Idem, *Cartas*, v. III, 10/10/1959. (grifos do autor)

⁹ Idem, *Cartas*, v. II, 21/09/1955.

e essa “consideração cuidadosa” se aplicam, antes de tudo, à psique, às suas imagens e a seus símbolos. Assim, sua definição básica em *Psicologia e Religião* foi:

O que eu quero dizer com o termo “religião”, como a palavra latina denota, é uma cuidadosa e escrupulosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente designou como o *numinosum*, isto é, um agente dinâmico ou efeito não causado por um ato arbitrário da vontade.¹⁰

Vemos que nesta definição, além de sua etimologia preferencial de *religio*, ele agrega o conceito de *numinosum*. Este, para Jung, é tanto algo grandioso e incognoscível em si mesmo, como também algo que, pelo menos em parte, podemos experimentar e conhecer, principalmente porque Jung associou à noção de “experiência numinosa” um alto valor emocional, seja de caráter positivo ou negativo, que se manifesta na psique através de imagens simbólicas. Lembremos que, para ele, a questão do mal está sempre presente (do ponto de vista da psique, o mal é uma realidade) e deve ser integrada à personalidade através da experiência e do conhecimento de si mesmo.

Os “poderes do bem e do mal”, tal como eles se manifestam na psique, são identificados, por Jung, como “poderes” ou forças representadas psiquicamente, como por exemplo: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, etc. Em outras palavras, pode ser qualquer coisa contra a qual o homem entenda que deva proteger-se a fim de evitar algum dano ou mal, assim como pode ser qualquer coisa boa, bela, grandiosa e significativa que ele julgue ser merecedora de devoção e culto.¹¹ Assim, Jung não se prendeu ao imaginário religioso tradicional, mas ampliou esse campo para incluir aí todo tipo de imagens com alto valor emocional como, por exemplo, representações pagãs de divindades e forças da natureza, representações religiosas de outras denominações não cristãs, narrativas delirantes de pacientes esquizofrênicos e, naturalmente, imagens de pacientes comuns constatadas diariamente em sua prática clínica.

Podemos definir a religião como uma “atitude peculiar da mente a qual poderia ser formulada de acordo com o uso original da palavra *religio*”¹². Mais ainda, de acordo com Jung, devemos conhecer em profundidade a vida psíquica e seus modos de funcionamento de tal maneira que possamos “confiar” nela a ponto de sermos fiéis e leais a esse modo de seguir a

¹⁰ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 6.

¹¹ *Ibid.*, § 8.

¹² *Ibid.*, § 8.

vida [psíquica]. A isso ele chamou de “condução religiosa da vida”, algo que não tem nada a ver com a mera observância de práticas e rituais de alguma religião institucional, confessional, como frisou Jung a todo instante: “quero tornar claro que pelo termo ‘religião’ eu não me refiro a um credo”¹³.

Talvez devêssemos nos perguntar: por que Jung escreveria um livro sobre religião sem ter por objeto nenhuma religião específica, ao mesmo tempo em que nos ofereceu várias definições de religião? Por que um cientista renomado resolveu novamente meter o pé na “lama negra” e misturar psicologia com religião de forma tão completa e radical? Por que meter-se com um tema tão fora de moda e tão na contramão da história naquele momento? Minha resposta a essa pergunta é simples e estou bastante convencido dela. Aliás, são duas as respostas.

A primeira é porque ele simplesmente não poderia deixar de fazê-lo. A religião nunca foi um tema que ele tivesse escolhido voluntariamente, mas foi “um tema que o escolheu”, como muitas vezes ele mesmo explicou referindo-se aos *daemons* ou à autonomia dos complexos. Sua grandeza pessoal mostrou-se através de sua “fidelidade” em responder a essa “vocação”, a esse “chamado” psíquico, anímico, pelo qual pagou, porém, um alto preço.

A segunda resposta tem algo a ver com a primeira e eu responderia dizendo que, por mais paradoxal que possa parecer, Jung escreveu este livro para fazer publicamente a sua própria “confissão de fé”. O paradoxo é evidente: ele sempre foi cobrado publicamente até o fim da vida para responder se acreditava ou não em Deus e sempre se viu em maus lençóis por causa disso. Obviamente, ele não era um ateu, mas, em compensação, também nunca afirmou ou defendeu publicamente a existência de Deus como um fator “extrapsíquico”. O máximo que fez foi dizer que, como cientista, não poderia afirmar nada sobre isso porque não seria possível provar nada. Mas... será que ele não poderia ter dito algo como um simples mortal...? Bem, “este” simples mortal no caso em questão, não pôde; e não pode porque era exatamente isso, um simples mortal que, como tantos, foi capaz de realizar feitos admiráveis e, ao mesmo tempo, tropeçou em coisas que para outros poderiam parecer muito fáceis e simples. Como ele mesmo dizia: “posso dizer que o meu trabalho de toda uma vida é essencialmente uma tentativa de entender o que os outros aparentemente conseguem crer”¹⁴. Assim, o que para muitos poderia parecer uma coisa tão simples, como crer em Deus, para ele não era. Simples assim.

¹³ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 9.

¹⁴ Carta de 21/05/1948, ao padre Victor White. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II.

Mas, como dissemos, este livro parece ser sua confissão-de-fé tornada pública. Nele, Jung tentou sintetizar e explicar de várias maneiras onde estava a sua fé e qual era sua religião, ou melhor, a sua *religio*. Ele declara em *Psicologia e Religião* que a religião era, para ele, uma “atitude” de atenção, cuidado e observação com aquilo que se passa internamente conosco. Essa “atitude” é radical porque nos convida a irmos às “raízes” das questões que nos afligem, às dúvidas que nos assaltam, a confrontar nossos medos e incertezas com o inconsciente. Se nos dedicarmos a isso, propôs ele, com verdadeira atenção, então chegaremos a reconhecer a manifestação do *numinoso* dentro de nós, constataremos a existência de “valores supremos e absolutos” que atuam inconscientemente em nós e exigem a nossa atenção e consideração, sob pena de “queimarmos” de sofrimento se ignorarmos a sua presença e sua realidade [psíquica] em nós. “Seu fogo, que nos cozinha *na fornalha da aflição*, é segundo Isaías 48,10, a vontade do próprio Deus, isto é, a vontade do próprio Javé que *precisa* do ser humano.”¹⁵

Na verdade, Jung estava propondo a seus leitores que fizessem a “experiência” que ele fez consigo mesmo, embora no livro ele não faça referência a si mesmo, mas a um paciente a quem muito admirava psicológica e intelectualmente, que dá como exemplo:

Meu paciente, sendo um cientista de hoje, foi tomado pelo pânico mais de uma vez quando percebeu que estava dominado por tais pensamentos. Ele estava com medo de ficar louco.¹⁶ [...] Mas, afortunadamente, o homem tinha *religio*, isto é, ele “considerava cuidadosamente sua experiência”, e possuía suficiente *pistis*, ou lealdade à sua experiência, para que fosse capaz de permanecer nela e a ela dar continuidade. [...] Ele não podia simplesmente “apagar o fogo” e, por fim, tinha que admitir a natureza incompreensivelmente numinosa de sua experiência. Teve que confessar que o fogo inapagável era “sagrado”. Essa foi a *conditio sine qua non* de sua cura.¹⁷

Eis aqui a mais clara tradução do sentido de experiência religiosa, tirada diretamente de sua prática. As imagens oníricas, extraídas de mais de 350 sonhos desse paciente, compõem a base de suas interpretações apresentadas no livro.

Mas, perguntam algumas pessoas, Jung não poderia ter dito o que disse sem se envolver com religião?

¹⁵ Carta de 28/03/1955, ao Pater Lucas Menz, OSB, na Alemanha. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II. Na nota correspondente lê-se: Isaías, 48,10s: “Vê, eu te purifiquei, mas não como a prata; provei-te na fornalha da aflição. Por amor de mim, por amor de mim faço isto...”

¹⁶ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 56.

¹⁷ *Ibid.*, § 74.

Já examinamos isso no capítulo anterior quando procuramos mostrar que Jung reconheceu a existência de uma função religiosa na psique. Logo, não haveria como escapar da questão. Mas podemos complementar a resposta dizendo que Jung reconheceu, também, que toda religião se baseia numa “experiência original, imediata, numinosa”, em torno da qual erigiu seus dogmas, práticas e rituais. Esta poderia ser tanto a experiência de Moisés conversando com Deus no alto do Monte Sinai, quanto as tentações que o demônio propõe a Jesus, ou sua experiência de suposta morte e ressurreição, o encontro do Profeta Mohammad (*saws*) com o Anjo Gabriel, ou mesmo a conversão de Paulo, que é o exemplo emblemático de Jung:

Quero tornar claro que pelo termo “religião” eu não me refiro a um credo. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso e, por outro, na *pistis*, na fidelidade ou lealdade, na fé e na confiança em uma certa experiência de natureza numinosa e na mudança de consciência que daí resulta.¹⁸

Jung valoriza aqui, sobretudo, a “confiança” na experiência e na mudança de consciência que se segue à experiência. Por exemplo, após o encontro com o Anjo, o Profeta Mohammad (*saws*) ficou tão impactado com aquela experiência que passou três dias em casa tremendo e assustado com a experiência vivida. Paulo era um perseguidor de cristãos que, após escutar as palavras de Jesus, ficou sem enxergar durante três dias. O que se seguiu a essas experiências foi uma tremenda mudança, uma “mudança de consciência” à qual eles foram “fiéis” pelo resto de suas vidas. O ponto sobre qual Jung foi sempre enfático é que ele considerava que estas experiências são vividas **na** psique, portanto, são vividas **psicologicamente**. Jung considerava sua interpretação como sendo parcial e válida do ponto de vista científico-psicológico, sem prejuízo de qualquer outra explicação ou descrição com aval teológico das respectivas tradições. Sobre estas, ele sempre insistiu em não poder afirmar nada do ponto de vista científico, uma vez que as afirmações religiosas e metafísicas não são passíveis de verificação experimental, científica.

Jung não discutiu em nenhum momento a veracidade das causas explicativas que as respectivas tradições ofereceram para tais fenômenos; ele apenas diria que cada um experimentou aquilo que experimentou, como uma experiência psíquica. Ele jamais disse que aquelas experiências não passavam de “meros” fenômenos psíquicos; apenas entendia que se Deus agisse sobre o ser humano, este reagiria sempre de uma forma humana, isto é, psiquicamente. Jung entende por “psíquico” a própria “existência” humana, a totalidade das

¹⁸ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 9.

expressões humanas, porque, do seu ponto de vista, o ser humano não possui ou não tem como alcançar um “ponto de Arquimedes”¹⁹ que lhe permita apreciar a si próprio de um outro ponto de vista que não seja “psíquico”, que não seja o dessa sua intrínseca condição existencial.

Portanto, para ele essa “experiência religiosa original”, que está na “fundação” de muitas tradições religiosas, é igualmente, e sempre, uma experiência vivenciada psicologicamente, que só pode ser experimentada dessa maneira, seja ela pura alucinação ou uma ação divina propriamente dita. Sobre esta última nada pode ser comprovado pela experiência, mas quanto a primeira sim, e por ter observado que essa experiência psíquica é característica da espécie humana, ela é, para Jung, a expressão de uma experiência arquetípica. O argumento de Jung baseia-se no fato de a psique ser capaz de experiências numinosas, que podem ser constatadas por meio do conhecimento psicológico atual, o que torna o reconhecimento dessa realidade uma possibilidade que **independe da fé** ou do aval de qualquer representante religioso.

A conversão de Paulo é o exemplo mais impressionante disso [tomada aqui por Jung como um experiência psicológica ou como uma “verdadeira” experiência religiosa]. **Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pelo numinoso.**²⁰

Jung procura mostrar que, tal como aconteceu com Paulo, uma hora ou outra “caímos do cavalo” de nossas certezas racionais e egóicas. Talvez assim, mais uma vez, possamos reconhecer que poderes muito mais fortes pedem a nossa consideração e reverência.

Por causa dessa proposta radical, muitos escreveram e se perguntaram se Jung não estaria, na verdade, propondo uma nova religião para o homem moderno ou tentando dar uma resposta significativa e plausível para o homem de hoje frente ao niilismo crescente.²¹ Outros, se sua psicologia não seria uma religião *in status nascendi* e por aí vai. Evidentemente não era essa a ideia de Jung, a despeito do fato de que ele, assim como Freud, tivesse como objetivo divulgar um conhecimento sobre o ser humano que pretendia ser universalmente válido do ponto de vista científico, ou seja, até prova em contrário. Um religião, por outro lado, não espera “provas em contrário”, porque Deus, do ponto de vista religioso, é definitivo.

¹⁹ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, §18.

²⁰ *Ibid.* (grifos meus)

²¹ BARRETO, M.H., *Simbolo e sabedoria prática: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade*.

Como procuramos mostrar, Jung não poderia dizer tudo o que disse sem envolver-se profundamente com a religião e o debate religioso, por mais que tentasse permanecer restrito a um espaço (ideal) de puras constatações empíricas. Como ele mesmo dizia, na natureza não há mal-entendidos; estes pertencem à esfera das relações humanas e da cultura. E não faltaram mal-entendidos e mal-entendedores na vida de Jung. Um pouco antes de morrer, ele comentou, em carta a um professor que trabalhava no Departamento de Filosofia e Religião de uma universidade americana: “meu ponto de vista empírico é tão desapontadoramente simples, que basta uma inteligência média e um pouco de senso comum para entendê-lo, mas é preciso haver uma quantidade incomum de preconceito ou mesmo de má vontade para compreendê-lo mal”²².

Vejamos outras definições que Jung dá para “religião” e “Deus”, que ajudam a complementar a noção de “experiência religiosa” como um dinamismo psicológico:

Religião é um relacionamento com o mais elevado e o mais poderoso **valor**, seja ele positivo ou negativo. Esse relacionamento é tanto voluntário quanto involuntário, ou seja, você pode aceitar conscientemente o **valor** pelo qual está possuído inconscientemente. **Aquele fato psicológico, que exerce o maior poder no seu sistema, funciona como um deus**, uma vez que é sempre o fator psíquico sobrepujante [*overwhelming factor*] que será chamado “Deus”.²³

Como já mostramos anteriormente, era absolutamente clara para Jung a noção de que valores inconscientemente estabelecidos podem dominar a consciência, e esses valores expressam-se através de expoentes máximos que merecem, portanto, ser chamados de “Deus” ou nomes equivalentes que expressem a mesma ideia. Jung continua:

Tão logo um deus cesse de ser um fator sobrepujante ele se reduz a um mero nome. Sua essência está morta e seu poder se foi. Por que os deuses da antiguidade perderam seu prestígio e seu efeito sobre a alma humana? Porque os olímpicos serviram o seu tempo e um novo mistério começou: Deus se tornou homem.²⁴

A ideia de um valor absoluto nunca desaparece do inconsciente, pois ele é sempre a expressão do arquétipo da Totalidade. O que muda são as imagens arquetípicas que representam o arquétipo, em função das mudanças sofridas pela consciência individual ou histórica. Quando Jung falava que Deus se tornou homem, ele indicava uma mudança na

²² Carta de 29/06/1960. JUNG, C.G., *Cartas*, v.III.

²³ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 137. (grifos meus)

²⁴ *Ibid.*

imago dei em função de uma transformação da consciência humana no plano coletivo, tema de uma extensa análise posterior em *Resposta a Jó*.

Para Jung, o desenvolvimento da consciência exige a retirada de todas as projeções possíveis e, à medida em que se dá esse processo, não seria mais possível mantermos qualquer doutrina não psicológica sobre os deuses. Esta posição de Jung está em clara concordância com a doutrina freudiana de que devemos deixar as ilusões de lado, tal como aparece em *O Futuro de Uma Ilusão*. A diferença essencial está no fato de que Jung não combate a crença em Deus, nem defende o ateísmo, reservando plenamente a possibilidade de Sua existência (embora ela não seja verificável empiricamente) e propondo a “experiência religiosa” como uma importante e significativa experiência psíquica para o desenvolvimento da consciência. “Deus é de fato a mais forte e a mais efetiva ‘posição’ que a psique pode alcançar.”²⁵

Que não se conclua daí, observou Jung, que nós poderíamos “criar” algum “Deus” por nossa própria conta, vontade ou livre-arbítrio. Teríamos que abdicar de nosso conhecimento sobre o funcionamento da psique e do inconsciente. “Sempre há alguma coisa na psique que se apodera, limita ou suprime nossa liberdade moral.”²⁶

4.2 E os deuses viraram doenças...

Mas se o mundo mudou, os deuses viraram doenças? O que aconteceu com o “homem moderno” ao qual Jung constantemente se dirigia? Talvez fique mais saboroso para entendermos essa passagem se contarmos algumas histórias. Vejamos.

Em *Psicologia e Religião*²⁷, Jung fez um rápido esboço das representações de Deus no Ocidente, desde a antiguidade até nossos dias. No início, os deuses possuíam poderes variados e habitavam o cume de montanhas nevadas, cavernas escuras, florestas e mares. Depois converteram-se num Deus único até que, finalmente, Aquele único se partiu em três, se fez homem e habitou entre nós. No entanto, depois disso, Ele parece ter desaparecido também do coração e da consciência dos homens. Mas não do inconsciente.

Essa é a versão curta. Tenho uma versão mais longa, inspirada nessa, que é uma pequena rapsódia macunaímica de uma “des-astrosa” estória dos astros. Permitir-me-ei, aqui,

²⁵ JUNG, C.G., *Psychology and Religion*, § 142.

²⁶ *Ibid.*, §143.

²⁷ *Ibid.*, §141.

fazer essa pequena caricatura da história dessa curiosa relação entre deuses e homens, mostrando a posição e o momento em que Jung “entra para a história”.

Como apontamos no primeiro capítulo, o que os homens antigos experimentavam como “aflições” (afetos no sentido psicológico moderno), eram forças movidas por deuses específicos: a belicosidade de Ares, a harmonia e as proporções de Apolo, a beleza de Afrodite, o êxtase de Dioniso, o pavor espalhado por Pã, a duração da vida estabelecida pela Moiras e a morte entendida como espólio de Hades, o ódio vingativo insuflado pelas Erínias, a sabedoria dos mistérios comunicados por Hermes, e assim por diante. Os homens de então tinham “consciência” de que as coisas eram assim e funcionavam dessa forma. Mas, a partir do momento em que forças prometeicas começaram a surgir no horizonte humano, os deuses foram gradualmente perdendo suas força e desaparecendo da consciência.

Prometeu, o próprio, depois de dar aos homens um “fogo” para protegê-los e iluminar suas vidas, foi punido por Zeus e amarrado a um rochedo por milhares de anos. Outro “prometeu” foi Sócrates, que falou aos homens sobre a “razão”, como se ela fosse também uma espécie de “fogo” para iluminar o espírito daquele povo. E, porque os governantes acharam que ele não acreditasse mais nos deuses de então, puniram Sócrates com a morte pela cicuta. Mas não adiantou, pois, depois dele, vieram outros grandes como Platão, Aristóteles e tantos mais, e assim, aos poucos os velhos deuses foram deixando de ter espaço na “consciência” dos homens. Mas aqueles deuses ainda tiveram uma sobrevida ao trocarem seus nomes gregos por nomes romanos, até que, por fim, foram todos trocados por um deus único e uma só *ecclesia*, por obra e graça de um imperador romano. Pura politicagem.

Durante aproximadamente mil anos, essa situação permaneceu, até que um grande cisma dividiu a *ecclesia* pela ação questionadora e iconoclasta de reformadores que antecipavam ventos iluministas. A *ecclesia* romana conseguiu se manter literalmente “a duras penas”, ou seja, outros “Prometeus”, que tentaram trazer novos “fogos” para iluminar o conhecimento dos homens, foram queimados exemplarmente em autos-de-fé inquisitoriais. E novamente não adiantou porque, mesmo assim, depois deles vieram novos *lumens* a narrar histórias de outras terras, outros mundos, outros mares, enquanto descortinavam os céus com suas lunetas e suas matemáticas reveladoras. Por fim, os poderosos de então, mais modernos, aos poucos foram desposando as ideias de novos racionalistas, enquanto a *ecclesia* do Deus único foi tendo que se contentar com um lugar mais acanhado e protocolar. Por esse tempo brilhou, na Alemanha, uma grande luz edificante. Não era ele a Luz, mas veio para dar testemunho das luzes. Seu verbo iluminou os homens e o mundo o reconheceu como um dos

grandes, um iluminista de carteirinha, o mesmo que mais tarde se tornaria o ídolo de um jovem psiquiatra que habitou terras vizinhas.

Nesse meio de caminho, inventaram o “homem moderno”, o mesmo que logo passaria a atender pelo nome de “sujeito”. E esse “sujeito”, que já não podia contar muito com o auxílio dos deuses, acabou herdando dos “modernos” um belo “presente de grego”, ou seja, de agora em diante ele teria como tarefa “re-explicar” a criação do mundo com suas próprias palavras, munido apenas da razão (algo parecido com o que estou tentando fazer aqui...). Uma tarefa para assustar qualquer cristão, judeu ou muçulmano, uma vez que tal tarefa põe no chinelo qualquer um dos doze trabalhos de Hércules. Não é para menos, pois trata-se de uma tarefa infundável, um verdadeiro “trabalho de Sísifo”.

Mais recentemente, surgiram as macaquices de um argonauta moderno que queria estudar a evolução dos animais e que, no final das contas, acabou jogando por terra todo o longo trabalho da criação divina. Causou polêmicas com essas ideias, mas nisso ele não estava só. Por essa mesma época, andava por aí um bigodudo nervoso que insistia em gritar que deus estava morto, mas que estranhamente falava por meio de Zarathustra e assinava cartas como Dioniso “Zagreu”, o desmembrado deus dos Trácios. E, por fim, houve ainda um médico judeu, contumaz fumador de charutos, que logo se encarregou de cortar o pobre “sujeito” em dois, depois em três (que ele batizou de *id*, *ego* e *superego*), dizendo que toda essa história de deus era uma ilusão, mas que antes de morrer, curiosamente, ainda arrumou tempo para desenterrar Moisés de uma antiga tribo árabe. Eis que se instalou no mundo um “samba do crioulo doido”, expressão nascida mais tarde em terras tupiniquins.

Assim, os deuses viraram doença, todas devidamente catalogadas nos DSMs – *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. As “aflições divinas” tornaram-se transtornos de todos os tipos, dos quais padece o nosso “sujeito” moderno por não dar conta da terrível tarefa que lhe restou por herança. O pavor de Pã virou Síndrome do Pânico, aquelas histórias de “curtir uma fossa” e de “deixar a lâmpada acesa para quando a tristeza quiser voltar” tornaram-se Depressões variadas, os velhos “altos e baixos” viraram Transtorno Bipolar. As artes guerreiras de Hefesto e Ares viraram holocaustos de todos os tamanhos e raças, a Sabedoria dos Mistérios guardados por Hermes caíram nas mãos de Google, o Grande, o Macrocosmo virou Microsoft e os êxtases de Dioniso viraram Carnaval regado a cerveja sob os auspícios de patronos bem mais mundanos que comandam espetáculos de massa.

No meio de toda essa poeira dos tempos vamos encontrar C. G. Jung, um psiquiatra com grande vocação para a arqueologia e para a teologia que acabou criando uma síntese curiosa,

uma verdadeira “arqueologia da psique”. É dessa maneira que vejo o modo como Jung entra nessa rapsódia, sobre a qual tento dissertar. Sua contribuição foi oferecer um novo olhar para tentar desembaraçar essa intrincada e longa relação entre deuses, homens e suas razões.

4.3 Para onde foram os deuses?

Poderíamos dizer, seguindo Jung, que os deuses estão no mesmo lugar onde nasceram e de onde na verdade nunca saíram: no inconsciente coletivo. Na verdade, “saíram” apenas como projeções psíquicas inconscientes. Assim, enquanto formações arquetípicas, as imagens ganham feições de época e conteúdos particulares, carregando uma energia poderosa da psique para que possam “fazer” ou realizar ações criativas, protetoras, vingativas, transformadoras, destruidoras, etc. Jung dizia que os deuses são “factores” [fatores psíquicos inconscientes], isto é, são “fazedores” (do latim *faccere*, “fazer”), são os “agentes” por trás da cena psíquica: “assim é, nas grande coisas como nas pequenas. No reino da consciência somos nossos próprios mestres; parece que somos os próprios ‘fazedores’. Mas se atravessarmos pela porta da *sombra*, descobriremos com terror que somos os objetos de ‘fazedores’ invisíveis”²⁸.

Exatamente este tema, o do “fazedor invisível”, que mexe os cordões num cenário psico-arqueológico, foi tratado por Jorge Luis Borges num conto magistral chamado *Las ruinas circulares*. Nesse conto, um homem que sonhava construir um filho a partir de sua própria imaginação, “*con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo*”:

Las ruinas del santuario del dios del fuego fueron destruidas por el fuego. En un alba sin pájaros el mago vio cernirse contra los muros el incendio concéntrico. Por un instante, pensó refugiarse en las aguas, pero luego comprendió que la muerte venía a coronar su vejez y a absolverlo de sus trabajos. Caminó contra los jirones de fuego. Éstos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión. Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.²⁹

Eis uma bonita ilustração das ideias de Jung que nos mostra como os fatores psíquicos inconscientes, os arquétipos, funcionam como forças ou “deidades” que determinam em larga medida os destinos da vida pessoal e coletiva. Jung nos dá ainda um outro exemplo, assustador, mas muito ilustrativo.

²⁸ JUNG, C.G., *Archetypes and the Collective Unconscious*, § 49.

²⁹ Biblioteca Digital Ciudad Seva: <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/borges/ruinas.htm>. Acessado em 25/02/2012.

Se há trinta anos atrás alguém ousasse prever que nosso desenvolvimento psicológico estava tendendo para um renascimento das perseguições medievais contra os judeus, que a Europa tremeria novamente perante as faces romanas e a marcha das legiões, que as pessoas mais uma vez fariam a saudação romana, como há dois mil anos atrás, e que ao invés da Cruz Cristã uma antiga suástica iria atrair milhões de guerreiros prontos para morrer, – por que? – aquele homem seria vaiado como um místico louco. E hoje? Por mais surpreendente que possa parecer, todo esse absurdo é uma terrível realidade.³⁰

A arqueologia psíquica que Jung desenvolveu baseia-se em dois conceitos correlatos que são os pilares de sua teorização: o conceito de inconsciente coletivo e o conceito de arquétipo. Essas ferramentas correspondem ao que foi a luneta para Galileu e permitiram a Jung o “des-cobrimto” desses “f-atores” ou estruturas ativas no inconsciente – as quais ele chamava de “dominantes arquetípicos”. Jung apontou sua luneta para o céu e viu que lá ainda brilhavam os divinos astros – o Sol, a Lua, Júpiter, Plutão, Mercúrio, Vênus, etc. – , aquelas mesmas divindades romanas que antes eram conhecidas pelos nomes gregos de Hélio, Selene, Zeus, Hades, Hermes, Afrodite, etc. E lá, Jung encontrou muitos “tipos” de representações divinas, como antigas divindades que morrem e renascem, das quais o Deus cristão parecia ser, simbolicamente, uma reencarnação arquetípica daqueles modelos. Tudo isso, que um dia já fora “realidade” para a consciência de outros povos e culturas, perdeu o sentido, perdeu sua força, perdeu seu poder perante a mentalidade moderna. Mudou. Mas esses *arqué*-tipos não desapareceram e atuam inconscientemente com toda força:

Vida privada, etiologia privada, e neuroses privadas transformaram-se quase em ficções no mundo de hoje. O homem do passado, que vivia num mundo de arcaicas “*représentation collectives*”, surgiu novamente e de forma bastante visível e dolorosa dentro da vida real, não apenas em uns poucos indivíduos desequilibrados, mas em muitos milhões de pessoas.³¹

O mecanismo de funcionamento do dinamismo arquetípico é claro:

Existem tantos arquétipos quanto situações típicas na vida. A repetição infinita dessas experiências dentro de nossa constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas com conteúdos, mas a princípio apenas *formas sem conteúdo*, representando meramente a possibilidade de um certo tipo de percepção e ação. Quando uma situação ocorre que corresponda a um dado arquétipo, aquele arquétipo é ativado e uma compulsividade surge, a qual, tal como um impulso instintivo, abre seu caminho contra toda razão e vontade, ou mesmo produz um conflito de dimensões patológicas, ou seja, uma neurose.³²

³⁰ JUNG, C.G., *Archetypes and the Collective Unconscious*, § 98.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, § 99.

Muita gente acabou torcendo o nariz e assumindo uma posição muito crítica em relação a esta abordagem psicológica dos fenômenos religiosos. Contudo, vale lembrar que a perspectiva simbólico-arquetípica, com a qual Jung opera, aplica-se à vida coletiva como um todo e não apenas ao tratamento de neuroses individuais.

Na verdade, pensar o indivíduo isoladamente chega a ser um contrassenso. Se fossemos fazer aqui uma certa “ontologia junguiana”, diríamos que o ser humano não existe “individualmente”, nem carrega uma semente ou centelha divina (no sentido cristão católico, por exemplo) de onde pudesse desenvolver todo seu potencial de modo “vegetativo”, biológico, ou mesmo espiritual, divino, para assim chegar a “cumprir seu destino” ou “alcançar a salvação”. Não há essa ideia de salvação em Jung.

Todavia, como ele privilegia uma visão finalista, uma “teleologia” e, se quisermos, até mesmo numa “escatologia”³³, poderíamos pensar que, para Jung, o equivalente de se “alcançar a salvação” seria um “progredir” ou “avançar” o máximo possível no processo de individuação em direção à totalidade, ao tonar-se “si-mesmo” (*Self*), como a “realização” possível.

A realização deste “tornar-se si-mesmo”, entretanto, não significa chegar ao caroço do ser ou chegar a alguma essência metafísica e imaterial do ser. Assim também como o “si-mesmo” não significa alguma espécie de estado mental paradisíaco nem nada parecido com isso. O *Self* ou o “si-mesmo seria algo como um estado (hipotético) ou condição de totalidade unitiva – que pode conter os opostos, as polaridades, os contrários – onde se “realiza” uma consciência correspondente a esse estado, mas que não poderia chegar a ser uma consciência total, absoluta, uma vez que o próprio *Self* conteria aspectos não acessíveis à experiência humana. De acordo com a própria definição de Jung em *Tipos Psicológicos*, o *Self* “enquanto totalidade psíquica, consistindo de conteúdos conscientes e inconscientes, é um postulado, um conceito transcendente” que “engloba o experimentável e o não-experimentável”³⁴.

Se para os cristão a salvação vem através da Igreja – *extra ecclesia nulla salus* – ou da palavra de Deus que está no Evangelho, para Jung valeria o dito de que *extra psyche nulla salus*, ou seja, “fora da psique não há salvação”; portanto, aqueles que supostamente teriam chances de “salvação” (realização) seriam aqueles que, pelo menos, cuidam da sua vida psíquica (*religio*). Se investem ou não em outros assuntos espirituais, religiosos, etc., Jung nada tem a dizer. Apenas, talvez, que as pessoas deveriam **sempre, sempre e sempre**, relacionar a

³³ Cf. DOURLEY, J.P., *On Behalf of the Mystical Fool: Jung on the Religious Situation*, p. 117-8.

³⁴ Este conceito foi formulado e integrado ao livro muitos anos depois. JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 789. (grifos meus)

dimensão psíquica da existência a qualquer outra atividade pois, em última instância, tudo é vivenciado psiquicamente. Não haveria salvação fora da psique. Sobre este ponto, encontrei uma nota de rodapé a respeito do conceito de *Self*, feita pelos editores de *Tipos Psicológicos* pela Bollingen Series, que corrobora nosso ponto de vista: “todo indivíduo, por força de ter ou ser uma psique, é potencialmente o *Self*. Trata-se apenas de uma questão de ‘realizá-lo’. Mas a realização, **se alguma vez for possível**, é o trabalho de toda uma vida”³⁵.

Do pensamento de Jung poderíamos derivar, ainda, uma outra imagem e ver o ser humano como uma “emergência”, um fenômeno a brotar do solo fértil do inconsciente coletivo, isto é, como uma “emergência de consciência”, uma “inflorescência”, um “brotamento”, uma “floração” de consciência que, eventualmente, poderá também não vingar. Seguindo com esse raciocínio, diríamos que esse ser humano é uma “probabilidade” de realização de consciência (assinalando, aqui, a simpatia de Jung pela física quântica), e esta “realização” se observaria em graus, podendo, inclusive, não chegar a se realizar ou não atingir graus elevados. Para destacar essa ideia de “realização”, lembremo-nos da frase com a qual Jung abre suas próprias *Memórias*: “minha vida é a história de um inconsciente que se *realizou*”³⁶.

Aquele que permanece atolado em complexos, indiferenciado, enredado naquilo que Lévy-Bruhl chamava de *participacion mystique* – noção que Jung aproximou do conceito de identificação projetiva – limita sua “possibilidade” de desenvolver consciência. O caminho de desenvolvimento, ou “processo de individuação”, representa um modo particular de observar, uma atitude especial da consciência; é *religio*, ou “observação cuidadosa” dos conteúdos inconscientes, dos símbolos e imagens que se é capaz experimentar, para deles diferenciar-se e tomar consciência de uma realidade feita de opostos. Uma consciência que sempre pode ser mais e maior, ao mesmo tempo em que é *gnose*, um conhecimento sintético, vivo, convincente, extraído do confronto custoso com conteúdos do inconsciente, *tentando* “experimentar-se como totalidade”³⁷.

Note-se, entretanto, que, para Jung, a “consciência” também não deve ser tomada como sinônimo de uma “verdade” a ser alcançada. Ele nada tem a dizer sobre a Verdade ou sobre o Absoluto, a Coisa-em si ou sobre Deus. Como cientista, Jung aborda a vida sob um prisma puramente fenomênico. Sobre esse ponto, comparemos novamente com o que disse Jung, ainda no prólogo de suas *Memórias*. Depois de iniciar afirmando sua vida como uma “realização”

³⁵ JUNG, C.G., *Psychological Types*, nota nº 72, do § 789. (grifo meu)

³⁶ Idem, *Memórias, sonhos e reflexões*, p. 19.

³⁷ *Ibid.*

“a história de um inconsciente que se realizou”), e que sobre isso ele poderia apenas “contar histórias”, Jung disse que “o problema não é saber se [as histórias] são verdadeiras ou não. O problema é somente este: é a *minha* aventura, a *minha* verdade?”³⁸

O problema da “verdade” aqui colocado por Jung é literalmente “crucial”, isto é, é uma cruz que cada um deve carregar e responder por si mesmo. Não há acessos efetivos ao Absoluto fora da psique, porque, em tese, ele pode até existir e poderíamos crer, mas não temos como apoiar-nos em algum ponto exterior a nós mesmos para decidirmos sobre isso. “A psique é um mundo fenomenal por si mesmo e não pode ser reduzido nem ao cérebro nem à metafísica”.³⁹ Para Jung, portanto, se o Absoluto não é acessível, a psique torna-se absolutamente necessária. E, assim, a psicologia ganha um novo estatuto.

A compreensão começa com a mente individual, e isto significa psicologia. É realmente uma tarefa gigantesca criar um novo enfoque para uma verdade antiga. Mais de uma vez coloquei a pergunta a meus amigos teólogos: o que acontece se colocar vinho novo em odres velhos? A maneira antiga de interpretação precisa ser interpretada ela mesma e, dessa vez, com a ajuda da ciência. Este método pode atingir a mente moderna, como pude observar em muitos casos. Eu não combato a verdade cristã; eu apenas argumento com a mente moderna.⁴⁰

Dando continuidade a nossa investigação sobre os múltiplos sentidos que a noção de “experiência religiosa” possui na obra de Jung, examinaremos agora a influência exercida pelo gnosticismo.

4.4 Breve comentário sobre o Gnosticismo

Comentamos acima que, para Jung, a consciência poderia ser compreendida como uma *gnose*, um conhecimento sintético, vivo, convincente, extraído do confronto custoso com conteúdos do inconsciente, buscando “experimentar-se como totalidade”. Usei a palavra *gnose* porque Jung tinha uma grande simpatia pelo gnosticismo cristão e seu sentido de “experiência religiosa” guarda inegavelmente um “sabor” gnóstico. Vejamos como esse tema se apresenta no contexto que aqui investigamos sobre os sentidos da “experiência religiosa” da psique.

Os cristãos dos primeiros séculos, que ficaram conhecidos como gnósticos, tinham crenças que podem parecer completamente delirantes e estapafúrdias para qualquer cristão

³⁸ JUNG, C.G., *Memórias, sonhos e reflexões*, p. 19.

³⁹ Idem, *Mysterium Coniunctionis*, § 667.

⁴⁰ Carta enviada ao padre Victor White em 05/10/1945. Cf. in JUNG, C.G., *Cartas*, vol. I, Vozes, 1999

moderno que se considere monoteísta e veja Deus como o *summum bonnum*. O filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993) sumariza assim o pensamento gnóstico:

O traço central do pensamento gnóstico é o dualismo que governa a relação entre Deus e o mundo, e, analogamente, entre o homem e o mundo. A divindade é absolutamente transmundana, sua natureza alheia à do universo, que ela nem criou, nem governa, e do qual, aliás, é a completa antítese: à esfera divina da luz, remota e autocontida, opõe-se o cosmos como domínio da escuridão e da corrupção [o Mal]. O mundo é obra de poderes inferiores que, embora mediadamente provindos d'Ele, não conhecem o verdadeiro Deus e obstaculizam ao conhecimento d'Ele no cosmos que governam.⁴¹

Deus é considerado como *deus absconditus*, o Pai distante ou Pai silencioso e representa, portanto, uma visão muito diferente da visão cristã posterior que converteu o Pai distante em um Pai próximo, presente e amoroso.

Devido às complexidades de uma variada mitologia de criação existente entre os diferentes grupos gnósticos, não me estenderei sobre esse assunto; basta dizer que, para a concepção dos gnósticos Valentinianos, por exemplo, o ser humano se dividia em três categorias: *pneumáticos*, *psíquicos* e *hílicos*.⁴² Os *hílicos* (seres da terra) são aqueles que irão perecer juntamente com tudo que é material, terreno. Estes, literalmente, são pó e ao pó voltarão. Os *psíquicos*, se souberem escolher o que é o melhor, encontrarão repouso no lugar do Meio. E, finalmente, quanto aos *pneumáticos*, estes deixarão de lado o corpo ao morrerem, e subirão com os seres *psíquicos* para o lugar do Meio até que, com o fim do mundo, deixarão os seres *psíquicos* e entrarão na “câmara nupcial” do Pleroma. Estes são os “eleitos”.

Como fica evidente nessa descrição, a salvação não é para todos, e nisso opõe-se frontalmente ao credo católico que prega uma salvação possível para todos. Para os gnósticos, apenas os *pneumáticos* se salvarão, porque esses são os que têm a centelha divina. Esta pode ser considerada como uma espécie de “DNA espiritual”, conferindo, assim, um estatuto ontológico ao gnóstico. Entretanto, o ponto central a destacar, como contexto para uma aproximação com psicologia junguiana, é outro.

O gnóstico é aquele que desperta do sono da ignorância própria deste mundo de trevas, isto é, adquire *gnose* sobre sua condição ontológica e, então, pode dizer que verdadeiramente “conhece a si mesmo”. Sua *gnose* lhe dá a convicção da identidade divina do homem e de que

⁴¹ *Apud* FIORILLO, M., *O Deus Exilado: breve história de uma heresia*, p. 85.

⁴² Cf. RUDOLPH, K., *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*, p. 186.

esta diz respeito tanto à sua proveniência quanto ao seu destino. Devemos prestar especial atenção a este aspecto, pois aqui não se coloca o dilema da fé como crença em algo invisível e inefável, em dogmas e práticas cuja observância bastariam para a obtenção de sua salvação. Aqueles que não possuem a centelha divina – *hillicos* e *psíquicos* – não alcançarão a ressurreição, independentemente do que façam e do que creiam. Portanto, não se coloca a questão catequética para a conversão de fiéis. “A conversão é para os tolos; para eles, a verdadeira revelação é olhar para si mesmos”.⁴³

O conceito de *gnose* implica exatamente “reconhecer” sua identidade divina, reconhecer-se como aquele que possui a *divina scintilla*, reconhecer aquilo que se é enquanto condição ontológica. Esta noção nos coloca próximos da “teoria da reminiscência” de Platão. Para ele, conhecer é recordar, uma noção baseada no argumento da imortalidade da alma.

Inegavelmente Platão é uma das grandes referências de Jung, e sua teorização sobre os arquétipos e o inconsciente coletivo tem grande paralelismo com a teoria das ideias e do conhecimento em Platão. Também o argumento da “imortalidade da alma” soa bastante “junguiano”, principalmente se olharmos para o inconsciente coletivo e seus arquétipos como o fundo contra o qual emerge a consciência humana. Este fundo representa o conjunto de toda experiência humana ao longo de sua existência, como uma espécie de repositório daquilo que é o “mais humano” em nós: a alma humana. Se conhecer os arquétipos é conhecer aquilo que é, desde o começo dos tempos, se significa conhecer aquilo que sempre é e se repete, então conhecer é lembrar, re-conhecer.

Para Jung, obter a *gnose*, no sentido tradicional, corresponderia a “conhecer” ou “experimentar psiquicamente”. Jung teria dito, em alguma carta, que todo analisando seria, em alguma medida, um gnóstico, um “conhecedor”, aquele que tem *religio* e, portanto, aquele que “experimenta” uma visão interior da psique coletiva, arquetípica, e dela retira um resultado transformador: a consciência. Dessa forma, poderíamos afirmar que, para ele, *gnose* é a consciência profunda e radical de si mesmo em relação à totalidade psíquica.

Para ilustrar as semelhanças entre o que Jung chamou de “experiência religiosa” e a “experiência gnóstica”, examinemos algumas passagens extraídas dos livros gnósticos. Os evangelhos e textos dos cristãos gnósticos foram descobertos em 1947, no Egito, e no seu conjunto formam a chamada Biblioteca de *Nag Hammadi*. Esses textos mostram repetidamente a ênfase na ideia do “conhece-te a ti mesmo e conhecerá a teu Senhor”, tão relevante para as

⁴³ FIORILLO, M., *O Deus Exilado: breve história de uma heresia*, p. 121.

tradições místicas. Dentre esses evangelhos podemos citar, por exemplo, uma ilustrativa passagem do *O Livro de Tomás, o Contendor* (138, 5-21) na qual lemos:

E [Jesus] o Salvador disse: Uma vez que foi dito que você é meu gêmeo e companheiro verdadeiro, examine-se a si mesmo e aprenda o que você é, de que modo você existe e como será. Uma vez que você será chamado “meu irmão”, não é adequado que sejas ignorante de si mesmo. E eu sei que você compreendeu, porque já compreendeu que eu sou o conhecimento da verdade. Assim, enquanto me segues, embora não compreenda, você já sabe, e será chamado de “aquele que conhece a si mesmo”. Pois aquele que não se conheceu, não conheceu nada; mas aquele que conheceu a si mesmo alcançou ao mesmo tempo o conhecimento das profundezas de todas as coisas.⁴⁴

Outros traços fundamentais da “experiência religiosa” dos gnósticos estão presentes no pensamento de Jung. Para aqueles, o Mal é a ignorância e, por isso, apenas a *gnose* pode separá-los e guiá-los em segurança. Para Jung, o Mal está em nós, o mal é absolutamente real e, do ponto de vista da experiência psíquica, é definitivamente necessário reconhecê-lo e integrá-lo. Poderíamos, então, afirmar que o que combate o Mal é o conhecimento de si mesmo, psicologicamente. Por isso, quando Jung levanta a polêmica entre fé e conhecimento, devemos escutar os ecos audíveis da marca gnóstica presente em sua defesa expressa e enfática a favor do conhecimento em detrimento da fé. Não é outra a influência de Jung que podemos notar em sua resposta a Jonh Freeman, que mencionamos no capítulo anterior; quando perguntado se acreditava em Deus ele respondeu: “Eu sei”, porque *sabe* através e a partir da experiência de si mesmo e não de qualquer outra maneira. Mas poucas pessoas parecem dimensionar adequadamente os vários níveis de sentido contidos naquela tão emblemática quanto sintética resposta.

Muitos textos gnósticos relatam que Jesus, enfaticamente, não entrega de bandeja as respostas que os discípulos pedem ansiosa e insistentemente, mas, ao contrário, repete à exaustão o “conhece-te a ti mesmo”. Assim como Jung disse de seu paciente que ele se curou porque tinha *religio*, isto é, porque ele “considerava cuidadosamente sua experiência”, podemos ler em outro texto, o *Testemunho da Verdade* (44,2), que o gnóstico se torna um “discípulo de sua [própria] mente”⁴⁵. É uma frase que combina plenamente com a visão de Jung.

⁴⁴ ROBINSON, J.M., *The Nag Hamadi Library*, p. 201.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 453.

Um dos aspectos que Jung mais valorizava no gnosticismo era, portanto, seu espírito de autonomia, de não submissão à autoridade e, por conseguinte, de “confiança” em sua própria “experiência religiosa”, tal como Jesus lhes ensinava. Diz Jung:

Vemos no gnosticismo a psicologia inconsciente do homem em sua força máxima, quase perversa em sua luxuriante manifestação; ele continha aquela coisa que mais fortemente resistia à *regula fidei* [a regra da fé], aquele espírito prometeico e criativo que se curvará apenas perante a alma individual e a nenhuma outra decisão coletiva. Embora de forma crua, encontramos no gnosticismo aquilo que faltaria nos séculos seguintes: a crença na eficácia da revelação e do conhecimento individual. Essa crença enraizava-se num sentimento de orgulho pela afinidade dos homens com os deuses, sujeito a nenhuma lei humana, e tão irresistível que poderia subjugar até mesmo os deuses pela pura força da *gnose*.⁴⁶

Vejam agora uma passagem do *Evangelho de Felipe* (67,10-20) que guarda, esta sim, uma espantosa proximidade com a visão religiosa da psique desenvolvida por Jung:

A Verdade não veio ao mundo nua, mas veio em *tipos e imagens*. O mundo não a receberá de nenhuma outra forma. Há um *renascimento* e uma imagem de *renascimento*. É certamente necessário nascer de novo *através da imagem*. Qual [imagem]? Ressurreição. A imagem deve surgir novamente *através da imagem*.⁴⁷

Essa passagem é realmente impressionante pois é quase uma espécie de declaração dos princípios fundamentais da psicologia analítica.

“A Verdade não veio ao mundo nua, mas veio em tipos e imagens.” Essa frase repete o que Jung sempre afirmou sobre Deus, de que sobre Ele nada pode ser dito porque não podemos conhecer as coisas em si mesmas (*noumeno*) diretamente. Conhecemos apenas os fenômenos. Toda experiência de Deus é uma experiência psíquica, “vestida” de símbolos. Não podemos conhecer o arquétipo em si mesmo mas podemos observar as manifestações psíquicas (fenômenos) representadas em imagens arquetípicas, simbólicas.

“O mundo não a receberá de nenhuma outra forma.” Não conheceremos a Verdade a não ser por meio de imagens psíquicas. *Extra psyche nulla salus*.

“Há um renascimento e uma imagem de renascimento.” Há o arquétipo e a “imagem” do arquétipo; Deus e a “imagem” de Deus.

“É certamente necessário nascer de novo através da imagem.” Essa é uma verdadeira declaração de nascimento de uma psicologia primitiva e uma das mais belas formas de

⁴⁶ JUNG, C.G., *Psychological Types*, § 409.

⁴⁷ ROBINSON, J.M., *The Nag Hamadi Library*, p. 150. (grifos meus)

descrever o processo de individuação proposto por Jung. E isso já estava lá atrás em Platão (*Timeu*), quando ele nos falou de que não seria possível expressar diretamente aquilo que está no Mundo das Ideias, porque não possuímos *logos* para nos referirmos a essas realidades (*a-logói*). Por isso, ele empregou o recurso do mito para explicar a criação do mundo através da figura do Demiurgo. Ele não disse que “havia” um Demiurgo “criador dos céus e da terra”, mas que essa era uma forma “auxiliar” para nos aproximarmos das intuições da realidade das coisas Absolutas. Isso é pura psicologia junguiana! Através das imagens “nascemos de novo”, ou seja, deixamos de ser animais para nos humanizarmos, para adquirir consciência moral, gnose, maioria, para voltarmos para Deus, *Self*, Pleroma, ou qualquer outro nome que se queira dar.

“Qual [imagem]? Ressurreição.” Ressurreição ou renascimento é a imagem da transformação psíquica ou espiritual por excelência. Renascimento significa, para Jung, uma transformação da consciência que advém da *pistis*, fidelidade, lealdade ou confiança em uma certa experiência de natureza numinosa e na mudança de consciência que daí resulta. Este é um tema tão importante que Jung buscou, exaustivamente, esse tema nos mitos, nas religiões, nos relatos dos místicos e nos tratados alquímicos. Depois de escrever *Psicologia e Religião*, ele apresentou em *Eranos*, em 1939, um trabalho excepcional sobre esse tema, o qual foi revisto e ampliado para ser publicado sob o título *Concerning Rebirth*.

É impressionante como essa pequena passagem do *Evangelho de Felipe* que acabamos de examinar, ilustra tão perfeitamente o pensamento de Jung sobre as possibilidades e os modos de “experiência religiosa” da psique.

Para finalizar estes comentários acerca do gnosticismo, com os quais procurei ilustrar os sentidos daquilo que Jung chamou de “experiência religiosa” da psique, gostaria de citar um último comentário de uma historiadora do gnosticismo, Elaine Pagels, no qual ela também reconhece essa íntima afinidade entre a psicologia de Jung e a tradição gnóstica:

Por essa razão, este tipo de gnosticismo partilha com a psicoterapia uma fascinação com o significado não literal da linguagem, na medida em que ambos tentam compreender a qualidade interna da experiência. C.G. Jung interpretou o mito de criação Valentiniano como uma descrição dos processos psicológicos. Valentinus conta como todas as coisas se originaram “das profundezas”, “do abismo”, ou seja, do inconsciente (em termos psicológicos). daquelas “profundezas” emergem a Mente e a Verdade, e delas, por sua vez, a Palavra (Logos) e a Vida. E a palavra fez com que a humanidade passasse a existir. Jung leu isso como um relato mítico da origem da consciência humana.⁴⁸

⁴⁸ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, p. 133.

O tema da origem da consciência humana foi sempre um dos temas de maior interesse na vida intelectual de Jung. Nesse sentido, a tradição gnóstica deixou marcas profundas no espírito e na obra de Jung e, das questões surgidas ao longo de seus estudos sobre essa tradição, podemos dizer que um dos pontos de maior interesse foi o modo como os gnósticos traduziram a experiência de confronto com o Mal. Vimos aqui que obter a *gnose* através do “conhece-te a ti mesmo” foi o caminho encontrado por esses primeiros cristãos, um caminho para o “despertar” ou “renascer”. E esse proceder serviu muito para que Jung reconhecesse aí um modo fundamental de operação da psique. Veremos, em seguida, como esses temas surgiram nas Sagradas Escrituras da tradição judaico-cristã, tal como analisado por Jung em seu livro *Resposta a Jó*, ponto culminante do desenvolvimento de suas ideias.

A literatura bíblica, através sobretudo do *Livro de Jó*, representou, para Jung, uma fonte preciosa e ainda mais antiga para o estudo dos mitos da origem da consciência humana e do papel exercido pela tenebrosa experiência de confronto com o Mal, narrados nesse episódio da tradição judaico-cristã.

Jung rejeitou a ideia cristã de um Deus plenamente bom (*summum bonum*), assim como a ideia do mal como ausência de bem (doutrina da *privatio boni*). O homem que conhece a si mesmo, reconhece essas polaridades projetadas externamente, mas reconhece também que essas polaridades estão presentes em si mesmo como realidades arquetípicas. Este trabalho de reconhecimento (retirada das projeções) marca o início dos processos de formação da consciência. Suportar o confronto com forças divinas e demoníacas (embate entre Jó e Javé) é, simbolicamente, a condição para o desenvolvimento psicológico e da consciência. Este foi seu ponto de partida para a análise do *Livro de Jó*.

Em seu *Resposta a Jó*, Jung analisou o *Livro de Jó*, o *Apocalipse* de João e o recentíssimo dogma da Assunção de Maria, estabelecido em 1950. Jung colocou-se numa posição muito particular para escrever este livro e fazer sua interpretação psicológica, buscando mostrar que a encarnação de Deus na figura de Jesus Cristo representa psicologicamente apenas um momento parcial da história do desenvolvimento da consciência, cujo processo complementar é mostrado simbolicamente no texto de João e no dogma de Maria.

Nossos comentários aqui tem apenas dois objetivos: em primeiro lugar, mostrar o grande valor íntimo, “fervoroso” mesmo, que a temática religiosa possuía na vida de Jung, ao ponto de, pelo modo com o qual se entrega emocionalmente à tarefa, permitir-nos dizer que escrevê-lo foi para ele próprio uma verdadeira “experiência religiosa”, ilustrada em ato e em

teoria. É sua demonstração pessoal de *religio*. Em segundo lugar, queremos mostrar que este trabalho representa o passo mais largo e último no desenvolvimento de suas ideias sobre a natureza religiosa da psique, onde procura interpretar esse dinamismo como um movimento de dimensões coletivas. Nesse sentido, ele nos mostra que não apenas o homem individualmente desenvolve consciência através do confronto com poderosas representações do inconsciente, mas que a própria humanidade está em transformação através de um processo de individuação coletivo.

4.5 Resposta a Jó: o confronto necessário com o Mal

Para Jung, a “experiência religiosa” da psique é uma vivência profunda e dramática, na qual reconhece a reencenação homóloga de um drama arquetípico, já presente e identificado por ele na anamnese vetero-testamentária. De que drama se trata? Fundamentalmente, este drama pode ser definido como um drama existencial, um drama que, em sua essência profunda, é infinito, irrespondível e inefável. Possuindo este drama tal magnitude, talvez se possa dizer que esta seja a maior experiência que o homem jamais conseguiu exprimir, o confronto simultâneo com Deus, a invalidez, a doença e a perspectiva da morte.

Esse drama emerge, em termos magnos, através de imagens portadoras de “valores supremos e absolutos” para o homem (ou para psique humana). Essas imagens surgiram, então, sob a forma de revelações ou mitos sobre a criação do mundo e dos homens, traduzindo toda angústia, temor e fragilidade da criatura humana, aflita perante o fulgor, a força e o poder de um Criador. Nos termos da tradição mais estudada por Jung, o Cristianismo, estamos falando do *mysterium tremendum et fascinans* representado pelas relações entre Deus e o homem.

A narrativa exemplar desse drama existencial está, para Jung, contado no *Livro de Jó* que integra o Antigo Testamento. O ordálio ao qual Jó é submetido é uma grande “experiência religiosa” no sentido tradicional da expressão. Após a permissão de Javé para que Satanás submeto o pobre Jó a inimagináveis sofrimentos, Javé finalmente responde a Jó, do seio de uma tempestade”, fazendo seu primeiro discurso. Ao final diz Javé (Jó, 40): “o adversário de Shaddai criticará? O censor de Deus responderá?” E então, Jó, num lampejo de consciência que o salvará da fúria divina, responde:

Eis que falei levianamente: que poderei responder-te?
Porei minha mão sobre a boca;

Falei uma vez, não replicarei;
Duas vezes, nada mais acrescentarei.⁴⁹

Vamos então ao resumo da posição junguiana, tal como apresentada por ele em seu *Resposta a Jó*.

Como já dissemos, questão do Mal é uma questão central no pensamento de Jung. A partir de seus estudos sobre o Gnosticismo, a Alquimia, e baseando-se também em suas observações clínicas, Jung considerou que a doutrina cristã da *privatio boni* em conjunto com o tema da redenção não se coadunavam com os conhecimentos psicológicos por ele desenvolvidos. Jung não aceitava a ideia da representação de Deus como o *summum bonum*, nem a noção do Mal como ausência do Bem:

A ideia da *privatio boni* só começou a desempenhar um certo papel na Igreja, depois do aparecimento de Manes. Antes do maniqueísmo, Clemente de Roma ensinava que Deus governava o mundo com uma mão direita e com uma mão esquerda; pela mão direita ele entendia Cristo e pela mão esquerda, Satanás. A concepção de Clemente é evidentemente monoteísta, pois une os contrários em um só Deus.⁵⁰

Mais tarde, continuou Jung, o cristianismo se tornou dualista uma vez que operou uma cisão tendo de um lado Deus como *summum bonum* e, de outro, Satanás submetido à condição da condenação eterna. Este é o problema central para Jung, um problema de importância capital e ponto de partida para o questionamento da doutrina cristã da redenção. “Se o cristianismo reivindica para si a condição de religião monoteísta, a hipótese dos opostos presentes em Deus se faz necessária.”⁵¹

Jung leu o *Livro de Jó* como “paradigma” de uma forma de “experiência íntima de Deus”⁵². É preciso ter essa noção sempre em mente, porque aqui Jung nem sempre faz uma distinção rigorosa entre Deus em si mesmo (abordagem teológica) e Deus como arquétipo / imagem arquetípica de Deus (abordagem psicológica), o que, pelo menos em parte, motivou posteriormente muitas críticas a ele.

A figura do Deus Javé foi tomada como uma imagem arquetípica em transformação, a representação arquetípica de Deus, uma *Imago Dei*. Como tal, Javé foi visto como uma figura

⁴⁹ Jó (40, 4-5), *Bíblia de Jerusalém*. Cf. JUNG, C.G., *Resposta a Jó*, § 564.

⁵⁰ C.G. JUNG, *Resposta a Jó*, Posfácio, p. 115. Citação extraída de uma carta a Pastoral Psychology (Great Neck, New York), de janeiro de 1956.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, § 562.

ainda inconsciente e antinômica que viria a sofrer um grande e longo processo de transformação em sua representação histórica, tal como Jung pretendeu demonstrar. O conluio entre Javé e Satanás foi interpretado como um momento de indiscriminação e inconsciência da figura-de-Deus, e o sofrimento experimentado por Jó o levaria, inicialmente, a debater com Javé, mobilizado por uma expectativa de justiça e por um sentimento moral. Afinal de contas, Jó é o maior exemplo de um servo fiel e totalmente devotado ao cumprimento dos preceitos divinos.

Jung destacou a diferença entre Javé e Zeus. Zeus, por um lado, não estabelecia diretrizes morais aos homens e “nada queria da parte dos homens, a não ser os sacrifícios que lhe eram devidos. [...] Javé, pelo contrário, se interessava pelos homens. Estes constituíam para Ele uma de suas principais preocupações”⁵³. Sendo assim, por que haveria Deus de querer permitir tal carga de padecimentos físicos e espirituais a um destacado membro de seu povo eleito? A resposta de Jung é contundente: “Javé é inconsciente demais para ser ‘moral’. A moralidade pressupõe a consciência”⁵⁴. E complementou:

Com isto, evidentemente, não queremos dizer que Javé seja, por exemplo, imperfeito ou mal, como um demiurgo gnóstico. Ele possui cada um dos seus atributos em sua plenitude, inclusive, portanto, a justiça pura e simples, mas não deixa de ser também o contrário, e isto também de maneira absoluta e total.⁵⁵

Jó percebe que não tem a menor chance de levantar uma arguição moral perante Javé e se cala (“Porei minha mão sobre a boca.”). Este é o ponto central do argumento de Jung: Jó sente-se totalmente incompreendido por Deus, mas, ao mesmo tempo, é capaz de “compreender” a Deus e o vê (na visão de Jung) como um “rei mais ou menos arcaico”⁵⁶ que impõe seus caprichos acima da aliança estabelecida. Embora Javé não se ache dividido, Jó percebe a profunda antinomia da realidade divina e, mesmo assim, confia dizendo: “meus olhos recorrem a Deus, desfeitos em lágrimas, para que Ele defenda o homem diante de Deus”⁵⁷.

Talvez o que haja de mais elevado em Jó seja que ele, em face de uma dificuldade como esta, não se perturbe com a unidade de Deus, percebendo que Deus se harmoniza tão perfeitamente consigo próprio, que Jó tem a certeza de que encontrará em Deus um advogado

⁵³ C.G. JUNG, *Resposta a Jó*, § 568.

⁵⁴ *Ibid.*, § 574.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, § 568.

⁵⁷ *Ibid.*, § 566, (Jó 16,19-21).

e defensor *contra* o próprio Deus. Tão certa é para ele a existência do bem em Javé quanto a existência do mal.⁵⁸

Agarrado a este fiapo de luz de consciência, Jó se cala e desiste de querelar com Deus; guarda para si “sua pequena superioridade moral em relação a um deus que é um pouco menos consciente”⁵⁹.

Abro aqui um rápido parêntese para dizer que a maneira pela qual Jung se dirigiu em relação a “Deus” pode soar particularmente ofensiva à sensibilidade cristã e é facilmente compreensível que isso tenha gerado reações fortes contra Jung. Volto a este ponto para lembrar que devemos ter sempre em mente que Jung pretendeu interpretar o texto sagrado tomando-o tão somente como uma narrativa mitológica e simbólica, dela servindo-se para ilustrar aspectos do desenvolvimento psíquico individual e coletivo. Lembremo-nos que ele já havia feito o mesmo anteriormente com o Sagrado Corão, por exemplo, quando interpretou simbolicamente toda a Sura 18, *A Caverna*, para ilustrar o tema arquetípico do renascimento.⁶⁰

Dito isso, voltemos a este momento da narrativa quando Jó agarra-se a esta consciência aguda de si mesmo e de Deus. É esta consciência que o permite sobreviver, contando com a justiça de Deus para salvá-lo da injustiça do próprio Deus, como de fato se dá ao final da narrativa, com a restituição multiplicada de suas riquezas e do elogio moral perante seus amigos. “Depois desses acontecimentos, Jó viveu 140 anos, e viu seus filhos e os filhos de seus filhos até a quarta geração. E Jó morreu velho e cheio de dias.”⁶¹

Esta é a grande “experiência religiosa” que Jung localiza como um evento psíquico de grandeza simbólica, dando abertura as suas análise das Sagradas Escrituras em *Resposta a Jó*. Ela representa tanto o processo de desenvolvimento individual da consciência em confronto com forças superiores do inconsciente, quanto um processo coletivo em desenvolvimento. As consequências desse ato dramático levaria, do ponto de vista do inconsciente coletivo, ao dinamismo simbólico da encarnação de Deus como homem (Cristo) que, para Jung, não representaria o ponto final dessa grande transformação, nem seu sacrifício, a salvação dos pecados do mundo. Jung veria, nas demais imagens do *Apocalipse* de João, os elementos que simbolicamente descrevem a continuidade desse desenvolvimento da consciência que só

⁵⁸ C.G. JUNG, *Resposta a Jó*, § 567. (grifo meu)

⁵⁹ *Ibid.*, § 575.

⁶⁰ Idem, *Archetypes and the Collective Unconscious*, §199.

⁶¹ Jó (42,16-17), *Bíblia de Jerusalém*.

terminará com o embate entre Cristo e o Anticristo e, finalmente, pela união com o elemento feminino. Jung valorizava enormemente o dogma da Assunção de Maria, proclamada pelo Papa Pio XII em 1950, “como o acontecimento histórico-simbólico mais importante dos últimos quatrocentos anos”⁶².

Não caberia, neste momento, estendermo-nos mais sobre os detalhes da análise subsequente que Jung apresentou, razão pela qual trarei apenas uma citação de Jung onde ele enfatiza a importância para o homem moderno de conhecer sua própria natureza e de reconhecer a força ativa de símbolos vivos e presente em nossas vidas:

O que importa agora, exclusivamente, é saber se o homem é capaz, por si mesmo, de galgar um degrau moral mais alto, isto é, um nível superior de consciência, para estar à altura do poder sobre-humano que os anjos decaídos atiraram às suas mãos. Mas o homem não pode avançar por conta própria, se não possuir um conhecimento mais apurado a respeito de sua própria natureza.

[...]

Desde o *Apocalipse* sabemos, de novo, que Deus não somente deve ser amado, como também temido. *Ele nos cumula com o bem e com o mal*, pois, do contrário, não haveria motivo de temê-lo. E como ele quer tornar-se homem, é no homem que deve realizar-se a união de suas antinomias. Isto constitui uma nova responsabilidade para o homem. Este não pode mais se escusar, apelando para sua pequenez e nulidade, pois o deus tenebroso colocou-lhe nas mãos a bomba atômica e o material para uma guerra química, dando-lhe assim o poder de despejar a taça da ira apocalíptica sobre seus semelhantes. Como lhe foi posto nas mãos um poder, por assim dizer, divino, ele não pode mais continuar cego e inconsciente. Deve reconhecer a natureza de Deus e o que se passa no interior da metafísica, a fim de compreender-se a si mesmo, chegando deste modo ao conhecimento de Deus.⁶³

Para finalizar este capítulo, gostaria de tentar mostrar que o processo íntimo pelo qual Jung chegou a escrever o livro *Resposta a Jó* foi ele mesmo uma “experiência religiosa” bastante ilustrativa de seu conceito, de sua *religio*. Observemos como se deu esse processo.

Resposta a Jó representa a síntese do pensamento maduro de Jung vertido num pequeno trabalho escrito aos setenta e seis anos de idade que, paradoxalmente, talvez seja seu trabalho mais polêmico e mais mal-compreendido, um livro escrito de forma emocional e febril em aproximadamente dez dias. Sobre este livro, Jung teria dito a Marie-Louise von Franz ser o único de todos os seus livros do qual ele não mudaria uma palavra. É um livro particular em muitos sentidos, porque contém a síntese de cinquenta anos de trabalho de pesquisa, reflexão íntima e admiração perante o inefável e o inenarrável que o ser humano é capaz de experimentar. No entanto, essa síntese não nos é apresentada de forma objetiva, fria e científica.

⁶² Carta enviada ao Dr. H. em 17/03/1951. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II.

⁶³ JUNG, C.G., *Resposta a Jó*, § 747.

Definitivamente, este não é um trabalho científico, mas é o fruto de uma experiência subjetiva intensa e até mesmo, poderíamos dizer, necessariamente sofrida. Jung esperou muitos anos para apresentá-lo desta forma e teve sérias dúvidas quanto a fazê-lo e, ao decidir realizá-lo, tomou-o como um grande desafio, pois sabia que seria recebido como algo escandaloso e que o exporia a diversas críticas.

Ao lado da avalanche de críticas que, de fato, surgiram após sua publicação, talvez apenas um grande intelectual parece haver compreendido plenamente seu ponto de vista e sua mensagem. Henri Corbin, um grande orientalista e especialista em mística islâmica, escreveu a Jung que, em resposta, comentou:

O senhor diz que leu meu livro como um “oratório”. O livro “me veio à mente” durante uma doença febril. Acompanham-no a grandiosa música de um Bach ou de um Haendel. Não sou do tipo auditivo. Por isso nada ouvi realmente; tive apenas a sensação de assistir a uma grande sinfonia ou, melhor, a um concerto. Tudo era uma aventura que me arrebatou, e eu me apressei em escrevê-la.⁶⁴

Vemos acima um pouco da descrição daquele momento e da intensidade subjetiva que envolvia este trabalho.

Foi uma alegria incomum e uma experiência muito rara, única mesmo, ser entendido totalmente. Estou acostumado a viver num vácuo intelectual mais ou menos completo, e meu *Resposta a Jó* em nada colaborou para uma diminuição disto. Ao contrário, provocou uma avalanche de preconceitos, mal-entendidos e sobretudo de tremendas bobagens. Recebi centenas de críticas, mas nenhuma, nem de longe, chega perto de sua compreensão clara e profunda.⁶⁵

Estas pequenas “confissões”, ainda que parciais, oferecem-nos uma certa visão do sofrimento no qual Jung se via tomado por abordar inovadoramente temas que são quase um tabu, como em geral são os temas ligados a Deus, à religião e, sobretudo, à “experiência religiosa”. O que surpreende efetivamente é que esta incompreensão e isolamento ao qual Jung se refere, um “vácuo intelectual mais ou menos completo”, não era de fato nenhuma novidade para ele, mas algo com o qual convivia há mais de cinquenta anos sem nunca esmorecer nem ceder em favor de qualquer tipo de “suavização” de suas convicções.

A decisão de incluir estes comentários sobre *Resposta a Jó* baseou-se em duas razões bem localizadas. Em primeiro lugar, porque ali Jung reafirmou seu entendimento de que a experiência psíquica é a “condição existencial” inescapável pela qual podemos experimentar e

⁶⁴ Carta escrita em 04/05/1953. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II.

⁶⁵ *Ibid.*

conhecer o mundo, tanto no que essa experiência nos oferece de concreto e palpável, como naquilo que ela nos oferece de abstrato e impalpável. Isso a que Jung se refere como “experiência psíquica” é também e, sobretudo, uma “experiência religiosa” devido ao fato de a psique orientar-se por “valores supremos e absolutos”, independente do querer humano.

Podemos verificar, empiricamente com suficiente verossimilhança, que **existe no inconsciente um arquétipo da totalidade [Self]**, que se manifesta espontaneamente nos sonhos, etc., e que **existe uma tendência** independente do querer consciente, **cuja meta é colocar outros arquétipos em relação com esse centro**. Por esse motivo, não me parece de todo improvável que o arquétipo da totalidade possua, como tal, uma posição central que o aproxime singularmente da *imagem* de Deus.⁶⁶

Ou ainda:

A necessidade religiosa reclama a totalidade, e é por isso que se apodera das imagens da totalidade oferecidas pelo inconsciente, que emergem das profundezas da natureza psíquica independentemente da ação da consciência.⁶⁷

Não foi sem razão que precisei chegar aos setenta e seis anos de idade para compreender a natureza das “ideias supremas” que determinam nosso comportamento ético, o que é de imensa importância para a vida prática. Trata-se, em última análise, dos princípios que subjazem às decisões das quais, ostensiva ou discretamente, depende o destino de cada um. Todas estas dominantes [arquétipos] culminam no conceito positivo ou negativo de Deus.⁶⁸

Mas o foco de seu trabalho nesta obra foi mostrar que essa “função religiosa” da psique não se aplica apenas a casos individuais ou específicos, como procuramos mostrar acima, mas ao ser humano em geral. Essa experiência coletiva vivida pela humanidade como “condição existencial”, pode ser encontrada e reconhecida nas Sagradas Escrituras do cânone cristão sob a forma de imagens e dinamismos arquetípicos, como também em diferentes textos sagrados de outras tradições. Como consequência dessa experiência, do confronto com forças avassaladoras, é que se forma a “consciência” do homem, individual ou coletivamente. Esta é a condição para sua libertação, sua *gnose* e seu despertar. Para Jung, esse momento mítico é representado pelo confronto literalmente “espetacular” entre Jó e Deus onde, após ter sido completamente exposto à mais completa humilhação física e moral, Jó pôde resistir e sobreviver agarrado a um tênue fiapo de “consciência”.

⁶⁶ JUNG, C.G., *Resposta a Jó*, § 757. (grifos meus)

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, § 738.

A segunda razão para incluir estes comentários sobre *Resposta a Jó* deve-se ao fato de termos percebido que Jung realizou aí um verdadeiro “desnudamento” de sua subjetividade expondo-se ao confronto com intensos sentimentos pessoais evocados pelas imagens do drama descrito no *Livro de Jó*. Disse ele:

O que tentarei nas páginas subsequentes representa uma espécie de **confrontação com certas representações religiosas tradicionais**. O fato de eu tratar de fatores numinosos constitui **um desafio não só para meu intelecto como também para meu sentimento**. Por isso não posso escudar-me por detrás de uma prudente objetividade; pelo contrário, **devo deixar que fale minha subjetividade emocional**, dizendo aquilo que sinto quando leio determinados livros da Sagrada Escritura ou me recordo de certas impressões que recebi dos ensinamentos de nossa fé. Não escrevo na qualidade de perito em Sagrada Escritura (que não sou), mas como leigo e como médico a quem foi dado perscrutar as profundezas da vida da alma de inúmeras pessoas. Embora o que eu expresse seja principalmente fruto de minha concepção pessoal, sei que **falo também em nome de muitos outros** aos quais aconteceu algo de semelhante ao que se passou comigo.⁶⁹

Não há como escaparmos aqui da percepção de que Jung colocou-se psicologicamente na mesma posição de Jó, despindo-se de seu poder e autoridade de cientista para falar como homem comum, leigo, e aceitando o desafio de confrontar-se com suas próprias reações emocionais. Sua pretensão não foi nada pequena, pois Jung nos apresentou um severo julgamento moral e psicológico da imagem-de-Deus representada por Javé. O mesmo que faz Jó, que “só com dificuldade desiste da ideia de se confrontar com Deus no terreno do direito e da moral”⁷⁰.

Complementarmente, sua carta de agradecimento enviada a Henri Corbin (citada acima) nos dá a referência da qualidade numinosa dessa experiência: o estado febril indica o grande “fator emocional” associado por Jung ao contato com o numinoso. No mesmo sentido, devemos tomar sua descrição de uma experiência que lhe “veio à mente”, ou seja, veio como uma “emergência”, uma intuição irracional a mobilizá-lo para o trabalho. A força emocional dessa experiência é grandemente reforçada pelo fato de ela ter sido acompanhada pela música “de um Bach ou de um Haendel”. Mozart é conhecido por ter dito que “Handel entende os afetos melhor do que qualquer um de nós. Quando ele escolhe [um afeto], ele nos atinge como um raio”⁷¹.

⁶⁹ JUNG, C.G., *Resposta a Jó*, § 559. (grifos meus)

⁷⁰ *Ibid.*, § 567.

⁷¹ Young, P. M., *Handel*, p. 254.

Curiosamente, como ilustração desse estado afetivo que tanto o mobilizou, Jung citou dois dos maiores expoentes da música barroca do século XVIII, ambos alemães, nascidos no mesmo ano, que compuseram as mais famosas “missas”, “paixões” e “oratórios”, formas musicais compostas especialmente para ilustrar grandes “experiências religiosas”. Inconscientemente, Jung citou dois autores que representam tipos psicológicos diferentes. Bach é um compositor mais “intelectual”, enquanto Haendel é mais “sentimental”, o que corresponde perfeitamente à natureza de seu desafio: “um desafio não só para meu *intelecto* como também para meu *sentimento*.”

O *Messias* de Haendel, por exemplo, é um dos mais famosos “oratórios” já escritos até hoje, com 51 movimentos e quase duas horas e meia de duração, para narrar a anunciação profética de Jesus Cristo, seu nascimento, vida, morte e ascensão ao céu. Bach compôs também um conjunto de “oratórios” conhecidos como *Oratório de Natal*, *Oratório de Ascensão* e o *Oratório de Páscoa*. Não por acaso este é um tema que Jung analisou em profundidade em seu *Resposta a Jó*. Tal influência da música como pura referência arquetípica foi claramente captada com antecedência por Corbin, ao dizer que leu o livro “como um *oratório*”. Finalmente, em outra carta de 1953, Jung voltou a referir-se a este episódio:

Se há alguma coisa parecida com um espírito agarrando alguém pelo cangote, foi desse modo que esse livro tomou forma.⁷² [O livro me veio como um] drama que fugiu ao meu controle. Senti-me totalmente como *causa ministerialis* de meu livro. Ele caiu repentinamente sobre mim, sem aviso, durante uma doença febril. Considero seu conteúdo como um desdobramento da consciência divina na qual, querendo ou não querendo, eu tenho parte. Foi necessário para meu equilíbrio interno que eu tornasse esse desenvolvimento consciente.⁷³

Como creio ter demonstrado, escrever este livro foi para Jung, inegavelmente, uma verdadeira “experiência religiosa”, no sentido que ele mesmo definiu *religio*, isto é, um esforço para “considerar cuidadosamente sua experiência”, com suficiente *pistis*, ou lealdade à sua experiência, para que fosse capaz de permanecer nela e a ela dar continuidade.

Se, como afirmei anteriormente, pudermos considerar o livro *Psicologia e Religião* como sua “confissão pública de fé”, talvez então *Resposta a Jó* poderia ser visto como seu “auto-de-fé” inquisitorial. Provavelmente, nenhum outro livro escrito por Jung custou-lhe tantos tormentos e acusações, chegando a tal ponto que, de certa maneira, ao firmá-lo, assinou

⁷² HEISIG, J., *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology*, p. 78.

⁷³ Carta escrita ao pastor Dr. Jakob Amstutz, em 28/03/1953. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II.

sua própria condenação. Heisig⁷⁴ relacionou uma espantosa coleção de “xingamentos” atirados contra este herege moderno. Entre outras coisas, seu livro foi chamado de “frívolo”, “provocador e zombeteiro”, “grotesco, blasfemo e perverso”, “farsa semiespiritual, semibrincalhona”, e mesmo “infantil e paranóide”.

Recentemente, pesquisando entre as quase mil cartas de Jung selecionadas e já publicadas, encontrei uma carta escrita em março de 1951 na qual Jung confirma totalmente nossa ideia de que *Resposta a Jó* pode efetivamente ser considerado seu “auto-de-fé”. Note-se que a carta foi escrita bem antes de Jung publicar este livro. Ao final da carta ele disse, então, a seu interlocutor: “durante o verão será publicado um novo trabalho meu que trata da história cristã dos símbolos (especialmente da figura de Cristo), com o título *Aion*. **Então estarei preparado para um auto-de-fé**”⁷⁵. A publicação seguinte seria justamente *Resposta a Jó*.

Como podemos constatar, Jung afirmou com todas as letras, antes mesmo da publicação de *Aion*, que ele estaria preparado para um “auto-de-fé”. As consequências disso já foram mostradas e, a despeito do custo pessoal que Jung teve que pagar, jamais mudou uma palavra do que disse e permaneceu até o fim como um verdadeiro “fiel”.

Encerro aqui minhas análises sobre os sentidos daquilo que Jung chamou de *experiência religiosa*.

⁷⁴ HEISIG, J., *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology*, p. 79.

⁷⁵ Carta escrita ao pastor Dr. Jakob Amstutz, em 28/03/1953. JUNG, C.G., *Cartas*, v. II. (grifos meus)

CONCLUSÃO

O trabalho de toda uma vida é como um navio que agente mesmo construiu, equipou, lançou à água, confiou ao mar, dirigiu à um destino e, então, como um passageiro que perdeu a viagem, ficou sentado à beira do cais, vendo a nave perder-se no horizonte. O que permanece é o que foi.

C.G. Jung, *Cartas*¹

Procuramos indicar, ao longo deste trabalho, ainda que de maneira superficial, que a temática religiosa incorporada por Jung em sua teorização, ganhou um sentido epistemológico claro. A raiz mais antiga de seu idealismo epistemológico está certamente em Platão. Este herdou das tradições órficas a combinação da existência de uma alma imortal com a noção de justiça retributiva. É a aceitação ou reconhecimento do absoluto associado à condição de imortalidade da alma que oferece a possibilidade de justificar o culto das virtudes e de estabelecer um “valor” para o comportamento moralmente orientado. Ademais, para Platão, a alma em seu processo de reencarnação (Mito de Er, na *República*) se instrui e conhece a realidade das coisas; daí surge a teoria do conhecimento como “reminiscência”, ou seja, há uma “fonte de conhecimento estável” e imaterial que pode ser “acessada pela mente”. Em Jung, essas ideias encontrariam a sua mais completa tradução na teoria dos arquétipos, do inconsciente coletivo e com a formulação da noção de *Self* como o ponto de origem e ponto de chegada de todo processo de formação da consciência.

¹ JUNG, C.G., *Cartas*, v. III, 11/07/1960.

Mas é em Kant que Jung encontraria sua fonte inspiradora moderna. Embora não seja possível dizer que Jung fosse kantiano num sentido filosófico rigoroso, ele de fato usou Kant como referência básica desde os tempos de estudante, posteriormente em seus trabalhos publicados e, muito frequentemente, em cartas, até o final da vida. Jung fez claramente um uso *ad hoc* de Kant. Na verdade, as formulações kantianas parecem servir sob medida para os propósitos de Jung. Um desses pontos, por exemplo, pode ser identificado com aquilo que ficou conhecido como a “revolução copernicana” de Kant. Em termos epistemológicos, Kant propôs que o objeto não se dá a conhecer com suas características próprias mas, ao contrário, o sujeito modula a percepção do mundo à sua volta a partir de categorias que existem *a priori*, como as categorias de espaço e tempo. (*Tipos Psicológicos* seria a aplicação psicológica desse princípio).

Isso significa dizer que toda experiência do mundo é filtrada previamente por esta que seria uma condição inerente ao homem. Portanto, não podemos saber o que é uma coisa em si mesma (*Ding an sich*) ou em sua condição *numênica*; conhecemos apenas “fenômenos”. Donde se conclui que, tecnicamente, Deus em si mesmo deixa de ser a autoridade em matéria de conhecimento e o próprio homem deve reconhecer os limites de sua capacidade de conhecer o mundo, ou mesmo sua capacidade para conhecer a Deus. Estabelecer os limites do conhecimento válido, em filosofia, é o que Kant chamou de “crítica da razão”. Em sua defesa ferrenha de um empirismo fenomenológico, Jung talvez sonhasse com uma *Crítica da Razão Psíquica*.

A despeito da admiração e da contínua referência a Kant, Jung acabou incorrendo em algumas contradições com esses fundamentos filosóficos, como demonstrado por vários autores como Giegerich, Nagy, Heller e Barreto.² Jung seguiu Kant ao reconhecer o estatuto *numênico* do inconsciente em seus fundamentos, mas, ao contrário do filósofo, ao falar em “inconsciente”, “psique”, “arquétipo”, Jung estava propondo algo além de um modelo descritivo, heurístico. Ao defender a “realidade” e a “efetividade” dessas instâncias, defendendo, inclusive e justamente, a ideia de que elas são pensáveis e cognoscíveis, elas deixam de ser um conceito-limite negativo se tomado em chave kantiana.

² Cf. GIEGERICH, W., Jung’s Betrayal of his Truth: The Adoption of a Kant-based Empiricism and the Rejection of Hegel’s Speculative Thought, *Harvest. Journal for Jungian Studies*, v. 44, nº 1; NAGY, M., *Questões Filosóficas na Psicologia de C.G. Jung*; HELLER, S., *The Absence of Myth*; BARRETO, M.H., *Símbolo e sabedoria prática: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade*.

A defesa que Jung faz do valor intrínseco da experiência religiosa ultrapassa o interdito que ele mesmo pretendeu manter como referência, o que acabou por deixar surgir em sua teoria algumas brechas para um retorno à metafísica. Seria este problema epistemológico um fator comprometedor do edifício teórico junguiano? Alguns comentadores consideram que a psicologia analítica, enquanto ciência, precisaria resolver esses impasse, isto é, seria necessário enveredar de forma consequente pela crítica filosófica como forma de superar as deficiências epistemológicas.

Entretanto, poderíamos questionar a própria necessidade de justificação epistemológica da psicologia analítica, que busca apoiar-se neste ou naquele filósofo como forma de validação do conhecimento científico. Afinal de contas, talvez a “impecabilidade” e a coerência epistemológica não sejam determinantes necessários para a eficácia clínica de ideias, nem representem necessariamente um déficit para o potencial especulativo de sua teoria. Um dos aspectos mais relevantes do projeto junguiano, como proposta para o homem moderno, encontra-se na valorização e no resgate de uma hermenêutica simbólica que seja “relativamente” eficiente e não “absolutamente” eficaz e isenta de contradições. Sua própria visão de mundo e de ordenamento dinâmico da psique partiu da concepção básica de que a psique existe e opera por meio de oposições, polaridades e compensações que apenas hipoteticamente se resolveriam integrativamente no *Self* (*coniunctio oppositorum*). Esta resolução ou finalidade se colocam apenas como um *telos*, uma direção, e não como um fato ou destino a cumprir-se.

De qualquer forma, o reconhecimento das raízes filosóficas do pensamento junguiano – Platão, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, von Hartmann, etc. –, bem como da crítica interna de seu pensamento é fundamental para conhecermos seus limites e potenciais em várias direções, como também para percebermos novas oportunidades de pesquisa e desenvolvimento teórico.

Além destes filósofos com os quais Jung teve mais contato, poderíamos apontar ainda outros que oferecem novas fontes de reflexão para pensarmos especificamente a relação entre psique e espiritualidade. Cito pelo menos um. Trata-se de Nikolai Berdiaev (1874-1948), contemporâneo de Jung, um filósofo russo e cristão ortodoxo cuja sagacidade e acuidade em relação à espiritualidade e à compreensão da experiência religiosa certamente pode oferecer muito àqueles que desejam levar adiante os desafios que a psicologia que Jung deixou. Georg Nicolaus fez essa aproximação de modo muito interessante em seu livro recentemente publicado (2011): *C.G. Jung and Nicolai Berdyaev. Individuation and the Person, a critique comparison*,

mostrando que há no estudo desse pensador um grande potencial para uma amplificação crítica da compreensão atual que temos da obra de Jung.

Mas, além da filosofia, o estudo da mística representa um campo importante de investigações para o estudo crítico do pensamento de Jung, uma vez que ele mesmo dedicou-se a esse estudo. Mechthild de Magdeburg, Jacob Boehme e Meister Eckhart foram alguns dos místicos por ele estudados. Embora a tradição cristã tenha sido o campo preferencial de seus estudos, a mística islâmica também tem muito a oferecer à psicologia analítica. Refiro-me especialmente a Ibn Arabi (1165-1240), considerado um dos maiores representantes da mística Sufi, tanto pelo rigor de seu pensamento como pela dimensão de sua obra. James Hillman, analista fundador da corrente arquetípica na psicologia analítica, retira de Ibn Arabi (via Henri Corbin) seu conceito de “mundo imaginal”, pedra angular de sua teoria, embora descontextualizando-o do sentido religioso. Em Ibn Arabi, o *mundus imaginalis* (na tradução de Corbin) refere-se ao *alam al-khayal* (mundo da imaginação) ou *alam al-mithal* (mundo das analogias/arquétipos). Há em Ibn Arabi uma verdadeira “ciência da Imaginação” que contempla, inclusive, a descrição de mecanismos psíquicos inconscientes que foram perfeitamente descritos setecentos anos antes de Freud, ao mesmo tempo em que dá ao *alam al-mithal* uma extensão tal que poderia dialogar bem com a noção de inconsciente coletivo e de arquétipo em Jung.

Não foi nossa intenção neste trabalho fazer um estudo aprofundado dos fundamentos filosóficos do pensamento de Jung, mas apenas e tão somente apontar sua importância e indicar com estes comentários que as questões religiosas presentes no coração das reflexões teóricas de Jung não podem ser tomadas isoladamente. Para que possam ser melhor compreendidas, é preciso que tenhamos mais clareza sobre seus fundamentos psicológicos, bem como sobre as questões teológicas e filosóficas com as quais dialoga e às quais procura responder.

Jung viveu até os primeiros anos de faculdade num estado de verdadeiro entusiasmo com a possibilidade de vivenciar a experiência religiosa de uma forma renovada a partir da valorização da experiência mística e da tradição metafísica. Opunha-se francamente ao historicismo religioso, pois via nisso uma forma de reducionismo pernicioso para com a dimensão do mistério inerente ao contato com o numinoso que se associa à experiência religiosa. Quando seu pai morreu, Jung cursava o primeiro ano de faculdade e, com isso, de certa forma, ficou mais à vontade para pensar e fazer o que quisesse. Em suas palestras em Zofingia, ele se

revelou um grande orador, aguerrido e provocador, tendo, em sua última palestra, abordado o tema do Cristianismo criticando o teólogo Ritschel e convocando os “cristãos” em direção a uma experiência de fé viva, autêntica.

Ao terminar a faculdade, Jung parecia ter se transformado, ao menos em parte, em um daqueles cientistas que ele mesmo costumava criticar, cético e afastado da metafísica, pensando como um pesquisador. Posteriormente, a leitura e o contato com Freud deram a Jung um enorme estímulo aos estudos e à pesquisa, mesmo tendo Freud depreciado muitas vezes seu interesse pelas questões religiosas e “ocultas”, como podemos observar em alguns trechos das cartas de Freud a Jung, citados em *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Mesmo assim, não se deixou abater. Muito pelo contrário, já em 1909 e, sobretudo, em seus escritos a partir de 1912, vemos crescer uma renovada disposição em torno da temática religiosa, ressurgindo em um arcabouço psicológico que rapidamente se estrutura.

Seu esforço em enquadrar o discurso religioso dentro de sua teoria psicológica permaneceu sempre vigoroso, mesmo ao longo dos anos de crise. A partir de 1920, sua carreira profissional se consolidou definitivamente e, a partir da década de 30, os estudos sobre alquimia tornaram-se seu grande foco de interesse trazendo-lhe muitos frutos para a estabilização de sua teoria. A maturidade teórica lhe deu condições de, finalmente, apresentar sua visão mais acabada de uma dimensão religiosa da psique, na qual a própria palavra religião adquiriu, para Jung, um novo e valioso sentido, inteiramente psicológico.

O sentido de uma verdadeira experiência psíquica, para Jung, realiza-se em função do reconhecimento de sua profunda dimensão simbólica frente à qual o homem deve responder, e daí surgiu a noção de que o homem deve assumir a responsabilidade moral de sua existência, não apenas frente a si mesmo, mas frente a seus semelhantes, pois as consequências da ignorância de sua realidade psíquica se refletirão diretamente no mundo à sua volta, socialmente, materialmente e espiritualmente. Tal como um gnóstico (com as devidas ressalvas), aquele que reconheceu que a existência humana estrutura-se como símbolo e como realidade psíquica, “desperta” para um novo horizonte de vida cuja realidade não deverá ser esquecida, a fim de que possa enfrentar as forças existentes no inconsciente. Esse processo é que permite ao homem tornar-se efetivamente um indivíduo, individualizar, “despertar” ou realizar-se, produzindo criativamente uma singularidade histórica.

Essa noção de “experiência psíquica” pode ser livremente intercambiada com a expressão “experiência religiosa”. Sem dúvida nenhuma é psíquica, mas essencial e inegavelmente religiosa. Desde já nos parece possível dizer que, para Jung, a palavra “religiosidade” se universaliza como fundamento existencial da realidade psíquica, tal como ocorre em Freud com o alargamento da noção de “sexualidade”. Para ambos, essas palavras pretendem designar aquilo que está presente no fundo de todo desejo, intenção ou aspiração humana.

Os sentidos da experiência religiosa que procuramos estudar surgiram gradativamente, à medida em que Jung foi firmando seus principais pilares teóricos, tais como o conceito de inconsciente coletivo, a teoria dos arquétipos e sua teoria do símbolo. Com essas ferramentas em mãos, Jung pôde mostrar que a psique cria inconscientemente valores supremos e absolutos, donde decorre a noção de uma “função religiosa da psique” que o levou a concluir que a psique é “naturalmente” religiosa.

De nosso ponto de vista, parece-nos bastante sustentável a conclusão de que esses desenvolvimentos constituíram-se como um novo patamar em relação ao sentido tradicional, confessional, de experiência religiosa. Jung reconheceu nessa experiência um sentido psicológico fundamental que não o permitia considerá-la como uma “ilusão” infantil. Ao contrário, Jung dizia, por exemplo, que mesmo a experiência religiosa confessional apoiada em rígidos dogmas doutrinários, tal como visto na tradição cristã, podia proporcionar ao homem uma experiência de valor emocional nada desprezível, dotada de eficácia simbólica suficiente para protegê-lo psicologicamente em suas vivências. Nesse sentido, procurou mostrar que um dogma religioso poderia, em certo sentido, oferecer mais do que uma teoria científica, pois esta é logo ultrapassada por outra, enquanto um dogma dura incontáveis séculos, como fica claro em *Psicologia e Religião*.

Mas, por reconhecer justamente o profundo sentido psicológico dessa experiência, estrutural e estruturante para a personalidade, Jung traduziu a experiência religiosa como *religio*, como uma experiência essencialmente religiosa ao nível da psique. O grande diferencial neste caso se deve ao fato desta experiência poder ser vivida sem o apelo da fé numa dimensão transcendente, sem o apelo à crença num Deus fora da psique, uma vez que elementos supremos e absolutos podem ser reconhecidos através de inúmeras manifestações simbólicas expressas pelo inconsciente. Jung entendia que isso era importante para o homem moderno, e recusar tão

reduzivelmente a questão religiosa, espiritual e toda a riqueza inerente a ela – como pretendeu Freud – seria equivalente a jogar fora o bebê junto com a água do banho.

Procuramos mostrar, também, como esse “sentido psicológico da experiência religiosa” guarda nuances da experiência gnóstica cristã ao apoiar-se fortemente na máxima “conhece-te a to mesmo”, a despeito do fato de que ela possa ser também enganosa em muitos sentidos. Para Jung, a experiência religiosa é *extra ecclesiam*, subjetiva e sujeita a erros e, embora seja *intra subiectum*, como tal, a experiência religiosa é sempre regida ou sobredeterminada por estruturas arquetípicas e não pode ser tomada como se fosse apenas uma forma “ao acaso” de exposição às forças do inconsciente.

Vimos, ainda, em nossos comentários sobre o livro *Resposta a Jó*, que essa experiência também possui um importante sentido histórico e coletivo, fundamental para a compreensão junguiana dos processos de formação da consciência. Em seu processo de individuação o homem, ao sair/despertar de seu estado de inconsciência, deve distinguir, num primeiro momento, entre ele mesmo (em seus aspectos positivos e idealizados) e a sombra (os aspectos negativos, reprimidos e/ou projetados). O passo seguinte seria o confronto com a sombra propriamente dito e, para tanto, ele precisa agarrar-se, como Jó, a seu pequeno fiapo de luz para não ser devorado por ela, isto é, pela sombra que simbolicamente corresponde a figura de Satanás no *Livro de Jó*.

O confronto com o mal é o passo necessário para a formação da consciência individual e, no plano coletivo, é igualmente necessário e está indicado simbolicamente pelo confronto apocalíptico entre Cristo e Satanás [a verdadeira *imitatio Christi*], uma vez que este seria apenas o primeiro passo para o objetivo mais distante da unidade do *Self*, tanto individual quanto coletivamente.³ Daí procuramos derivar um sentido escatológico na psicologia de Jung.

Jung negou a crença em um Deus bom e único e seu ideal moral estava longe do ideal cristão da *imitatio Christi*, se entendido apenas enquanto “imitação da bondade de Cristo”. Seu ideal moral pode ser definido melhor pela integridade de uma atitude psicológica ou, em suas palavras, pela conquista de uma *religio*, isto é, a capacidade de realizar uma observação cuidadosa e escrupulosa dos conteúdos da psique, pelo confronto com sombra, com o

³ Sobre a *imitatio Christi*, cf. também *Psicologia e Alquimia*, § 7 et seq., e DOURLEY, J.P., *On Behalf of the Mystical Fool*, p. 117-8.

inconsciente e suas forças polares, com os dinamismos compensatórios, visando à realização (se possível) de uma verdadeira *coniunctio oppositorum*.

Afinal de contas, poderíamos dizer que Jung foi um homem religioso? Levantamos esta questão neste trabalho para tentar desfazer alguns preconceitos relativos tanto à figura pública de Jung como também em relação à sua teoria psicológica. Há, inequivocamente, em Jung uma afirmação da “fidelidade” ao defender a experiência religiosa como uma atitude peculiar da psique, como *religio*, ao mesmo tempo em que nunca pretendeu reduzi-la a um fato “apenas” psicológico.

Muitos dos que dizem que ele não seria um homem religioso, encontram seus argumentos para afirmar isso referindo-se àquilo que uma determinada confissão ou credo religioso estabelece ou prescreve para um “homem religioso”, “crente” ou “fiel”. Em muitas cartas, Jung se dizia cristão porque acreditava em valores cristãos, mas, do mesmo modo, o filósofo francês ateu André Comte-Sponville, em seu *O espírito do ateísmo*, também afirmou, baseado no mesmo argumento, que poderia confessar-se um “ateu cristão” por considerar que, a despeito de não crer em Deus, sua formação cultural ocidental sempre se baseou em valores cristãos.

Por outro lado, parece-nos evidente que Jung, ao traduzir psicologicamente novos sentidos para a experiência religiosa em termos estritamente psicológicos, reafirmou e valorizou a experiência religiosa em larga medida e, por isso, certamente poderia ser visto como “homem religioso”, tendo também ampliado antropologicamente a questão para dizer que o homem, além de *sapiens*, seria também *homo religiosus*. Não é por outra razão que Jung, como psicólogo e pensador da cultura, é reconhecido em toda parte como alguém que pensou criticamente a religião e reconheceu nela um valor altamente positivo.

Todavia, poucos anos antes de morrer, o próprio Jung disse, por exemplo, numa carta de junho de 1957 a Bernhard Lang, não fazer parte do grupo dos crentes e que permanecia fiel à sua experiência interior, com *pistis* (no sentido paulino).

Mesmo que Jung tenha encontrado um lugar teórico para a questão “fé *versus* conhecimento”, isso não significou pessoalmente que tivesse encontrado afinal algum tipo de “sossego espiritual”, o que é bom lembrar, por sinal. Ainda podemos escutar, mesmo na academia, algumas pessoas que de vez em quando ainda se referem a Jung como “o bom

velhinho”, “sábio”, “um homem iluminado”, etc., reforçando com isso uma imagem poularesca de Jung que a mídia ajudou a repisar.

Ao contrário dessa visão de um homem que teria “encontrado a paz”, há um enorme intranquilidade narrada por ele em inúmeras cartas do período final de sua vida. Para ele, sobre Deus só poderíamos dizer antinomias e quanto à fé, comparava-a a uma “ilha flutuante” ou “bote salva-vidas dos agraciados”, pois sentia que o carisma da fé lhe havia sido negado. Em outros momentos, já com mais de setenta anos, chegou mesmo a confessar ter sido sempre incapaz de crer em alguma coisa, chegando mesmo a perguntar-se se alguma vez teria tido fé, ou nenhuma, como escreveu a Victor White.

Claro que estes momentos de dúvida contrastavam com momentos mais felizes e satisfatórios. Mas é aqui que me interessa chegar: “a questão da dúvida”. Se a falta de fé constituiu-se em sua vida como uma espécie de “carência ontológica”, contra a qual Jung nada pôde fazer exceto aceitá-la, esta, no entanto, converteu-se afinal para ele no “dom da dúvida”. Em seus escritos alquímicos, Jung defendeu o “precioso dom da dúvida” por este não nos permitir violentar as coisas que estão além do nosso alcance. Penso que Jung certamente concordaria, então, com a ideia de que a fé cresce no território da dúvida, pois no processo de conscientização não há segurança absoluta. Dúvida e insegurança são componentes intrínsecos do caminho daqueles que almejam uma “vida completa”, como ele próprio veio a comentar com o dominicano inglês.

Sendo assim, a dúvida pode ser considerada como uma importante contribuição de Jung para uma estratégia significativa de realização, em sentido psicológico. A dúvida e o senso do absoluto são duas faces do processo psicológico, arquetipicamente enraizados, combinando ao mesmo tempo os aspectos sacramental e iconoclástico de nossas relações com o mundo.

Da mesma forma que em *Resposta a Jó* Jung se dispôs a falar em nome de muitos outros que possam ter experimentado sentimentos semelhantes ao dele, creio que ao perguntarmos aqui sobre a “religiosidade” de Jung estamos também tocando num debate atual e coletivo sobre os fundamentos, sobre a validade e sobre os sentidos que possa ter a questão religiosa para o ser humano nos dias de hoje. Afinal, não é à toa que estamos testemunhando, atualmente, a explosão de conflitos religiosos agudos entre o Ocidente e o Oriente, entre cristãos, judeus e muçulmanos,

um sentimento de intolerância generalizada e a falta de parâmetros éticos que possam ser ampla e verdadeiramente compartilhados.

O conflito “ciência *versus* religião” está longe de ser algo já “esclarecido” por gente que se acha “iluminada” pela razão ou por Deus. A barbárie continua a ameaçar-nos a todos e a questionar duramente tanto um polo quanto outro do conflito. Aquilo que Jung se referiu como “reconhecimento do senso do absoluto” poderia ser entendido, também, como reconhecimento de absolutismos, certezas de toda sorte, monoteísmos, ísmos científicos e religiosos, superioridade intelectual, racial, sexual, etc. Sua mensagem para o Jó dos dias de hoje significa a integração dialética de “certeza e dúvida”. Não haveria como superar o conflito pela exclusão de um desses polos. Não há possibilidade de cultivarmos a “fidelidade” ao que quer que seja, de um modo minimamente criativo, não-fanático, se aí não couber um grão de dúvida. Um grau maior de consciência só pode advir da capacidade de sustentarmos *na* consciência os opostos em conflito; o que requer, literalmente, uma paciência de Jó.

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

Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes. ***A vida*** é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); ***a comunhão***, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); ***a fidelidade***, mais preciosa que a fé ou que o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos). Enfim – é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não – ***o amor*** é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero. Não esperemos ser salvos para ser humanos.⁴

⁴ COMTE-SPONVILLE, A., *O espírito do ateísmo*, p. 67. (grifos meus)

REFERÊNCIAS

BAIR, D. *Jung: a biography*. New York: Little, Brown and Company, 2003.

_____. *Jung, uma biografia*. São Paulo: Globo, 2006.

BARRETO, M.H., *Símbolo e sabedoria prática: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2008.

BEZINELLI, J. *Imago Dei: Da proto-imagem ao conceito. Um estudo da formação do conceito de Imago Dei nas obras de C.G. Jung*, 2007. Dissertação (Mestrado) PUC-SP, São Paulo.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BORGES, Jorge Luis. Las ruinas circulares. Biblioteca Digital Ciudad Seva: <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/borges/ruinas.htm>. Acessado em 25/02/2012.

CASEMENT, A. & TACEY, D. (Org.). *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*. Kentucky: Routledge, 2006.

COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DE VOOGD, S., Fantasy versus Fiction: Jung's Kantianism Appraised. In: PAPADOPOULOS, R.K. e SAAYAMAN, G.S. (Eds.) *Jung in Modern Perspective*. Bridport: Prism Press, 1991.

DOURLEY, J.P. *A Psique como Sacramento*. São Paulo, Paulinas, 1985.

_____. *A Doença que Somos Nós: a crítica de Jung ao Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *A Strategy for a Loss of Faith*. Inner City Books, 1992.

_____. *On Behalf of the Mystical Fool: Jung on the Religious Situation*. Kentucky: Routledge, 2010.

- DYER, D.R. *Pensamentos de Jung sobre Deus*. São Paulo: Madras Editora, 2003.
- ELLENBERGER, H. F., *The History and Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. USA: Basic Books, 1070.
- FERRY, L. *Kant: uma leitura das três Críticas*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2009.
- FILORAMO, G. e PRANDI, C. *As ciências das religiões*: São Paulo, Paulus, 1999.
- FIORILLO, M. *O Deus Exilado: breve historia de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FREUD, S. *El "Moises" de Miguel Angelo*. In: Obras Completas, Tomo II. Tercera Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Traduzido do alemán por Luiz Lopez-Ballesteros.
- _____. *História del Movimiento Psicoanalítico*. In: Obras Completas, Tomo II. Tercera Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Traduzido do alemán por Luiz Lopez-Ballesteros.
- FREUD, S., *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. In: Obras Completas, Tomo II. Tercera Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Traduzido do alemán por Luiz Lopez-Ballesteros.
- _____. *Moises y la Religion Monoteísta: tres ensayos*. In: Obras Completas, Tomo III. Tercera Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Traduzido do alemán por Luiz Lopez-Ballesteros.
- _____. *Totem y Tabu*. In: Obras Completas, Tomo II. Tercera Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Traduzido do alemán por Luiz Lopez-Ballesteros.
- _____. *O Futuro de uma Ilusão*, volume XXI, Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. São Paulo: Imago, 2006.
- _____. *O Mal estar na Civilização*, volume XXI, Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. São Paulo: Imago, 2006.
- GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.
- GIEGERICH, W., Jung's Betrayal of his Truth: The Adoption of a Kant-based Empiricism and the Rejection of Hegel's Speculative Thought. *Harvest Journal for Jungian Studies*, London, v. 44, n.1, 1998.
- GUERRA, M.H. *O Livro Vermelho: o drama de amor de C.G. Jung*. São Paulo: Linear B, 2011.
- HEISIG, J.. *Imago Dei: a Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, USA: Associated University Presses, Inc., 1983.
- HELLER, S. *The Absence of Myth*. New York: State University of New York Press, 2006.
- JACOBI, J. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na psicologia de C.G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, C.G. *Letters*. Princeton: Princeton University Press, 1973, v. I.

_____ *Aion: Research into the fenomenology of the Self*. CW v. 9/II. Princeton: Princeton University Press, 1978.

_____ *Answer to Job*. CW v. XI. Princeton: Princeton University Press, 1978.

_____ *Civilization in Transition*. CW v. X. Princeton: Princeton University Press, 1978.

_____ *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

_____ *On the nature of the psyche*. CW v. VIII. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____ *The Structures and Dynamics of the Psyche*. CW v. VIII. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____ *Commentary on The Secret of the Golden Flower*. In: _____ *Alchemical Studies*. CW v. XIII. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____ *The Zofingia Lectures*. CW Supplementary Volume A. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____ *Freud and Psychoanalysis*. CW v. IV. Princeton: Princeton University Press, 1988.

_____ *Answer to Job*. CW v. XI. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____ *Mysterium Coniunctionis*. CW v. XIV. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____ *Psychology and Religion*. CW v. XI. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____ *Archetypes and the Collective Unconscious*. CW v. IX/1. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____ *Psychological Types*. CW v. VI. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____ *Symbols of Transformation*. CW v. V. Princeton : Princeton University Press, 1990.

_____ *Two Essays on Analytical Psychology*. CW v. VII. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____ *The Psychological Diagnosis of Evidence*. In: _____ *Experimental Researches*. v. II. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____ *Psychology of the Unconscious*. CW Supplementary Volume B. Princeton University Press, 1991.

_____ *Psychology and Alchemy*. CW v. XII. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- JUNG, C.G. *Cartas*. v. I. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____ *Cartas*. v. II. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____ *Cartas*. v. III. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____ *Red Book*. Philemon Series. New York: W.W. Norton & Company, 2009.
- KANT, I. *A Crítica da Razão Pura*. v. I. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____ *A Religião nos Limites da Simples Razão*. São Paulo: Editora Escala.
- _____ *Textos Selecionados*. v. II. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KOLTAI, C. *Totem e Tabu: um mito freudiano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LAMMERS, A.C. & CUNNINGHAM, A. (Org.). *The Jung-White Letters*. London / New York: Routledge, 2007.
- LAMMERS, C. *In God's Shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung*. New York: Paulist Press, 1994.
- MCGUIRE & HULL (coord.). *Entrevistas e encontros*. São Paulo: Editora Cultrix, s/d.
- MCGUIRE, W. *A correspondência completa de Freud e Jung*. São Paulo: Imago, 1993.
- MORENO, A. *Jung, Gods and Modern Man*. London: University of Notre Dame Press, 1970.
- MOURA, J.C. (Org.). *Hélio Pellegrino A-Deus*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- NAGY, M. *Questões Filosóficas na Psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NIQUET, B. *Kant: a força do pensamento autônomo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- OTTO, R. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press, 1958.
- PAGELS, E. *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, 1989.
- _____ *Beyond Belief: the secret gospel of Thomas*. New York: Random House, 2003.
- PALMER, M. *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge, 1997.
- RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou Deus?* São Paulo: Loyola, 2001.
- _____ *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. Rio de Janeiro: Sinodal, 2006.

- ROBINSON, J.M. *The Nag Hamadi Library*. New York: HarperSanFrancisco, 1990.
- RUDOLPH, K., *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*. New York: HarperSanFrancisco, 1987.
- SAID, E.W. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- STEIN, M. *O mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- THOUARD, D. *Kant*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- USARSKI, F. (org.) *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas 2007.
- VIRGÍLIO, *Eneida*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- WELDON, C. *Fr. Victor White, O.P. The Story of Jung's "White Raven"*. Chicago : University Scranton Press, 2007.
- WHITE, V. *God and the Unconscious*. London: The Harvill Press, 1952.
- YOUNG, P.M., *Handel*. London: J.M. Dent & Sons, 1975.