

“CRER”, “SABER” E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM C.G. JUNG: UM COMENTÁRIO CRÍTICO

Marco Heleno Barreto*

Resumo: O texto apresenta uma análise da concepção de experiência religiosa na psicologia analítica de Carl Gustav Jung, sob o ponto de vista da sua contraposição entre fé/crença e conhecimento/saber/experiência de Deus, tal como expressa em sua famosa declaração, em uma entrevista, de que não precisava acreditar em Deus, pois o conhecia. A partir da exposição dos limites e insuficiências dessa concepção, sem descartar a relevância de sua contribuição para a afirmação da legitimidade da experiência religiosa para uma consciência moderna, percebe-se como só uma reflexão ulterior, de índole claramente filosófica, que possa tematizar a questão da transcendência no interior mesmo da experiência religiosa, está em condições de satisfatoriamente compreender o específico “religioso” que determina tal experiência.

Palavras-chave: Experiência religiosa, crer, saber, Jung, ceticismo, transcendência.

Abstract: The article presents an analysis of the notion of religious experience in Carl Gustav Jung's Analytical Psychology, from the standpoint of his opposition between faith/belief and knowledge/experience of God, as it was expressed, during an interview, by his famous statement that he didn't

* Departamento de Filosofia da FAJE/BH. Artigo submetido a avaliação no dia 22/10/2007 e aprovado para publicação no dia 03/11/2007.

need to believe in God because he “knew”. The exposition of the limitations and insufficiencies of this conception, without disregarding the relevance of its contribution concerning the legitimacy of religious experience for modern consciousness, permits to show that it is only by means of an ulterior reflection, which is clearly philosophical and where religious experience is apprehended through the category of transcendence, that one can grasp the truly “religious” in this experience.

Keywords: Religious experience, belief, knowledge, Jung, skepticism, transcendence.

No prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant declara julgar necessário “suprimir o saber [Wissen] a fim de abrir espaço para a fé [Glauben]”.¹ Tomada em perspectiva histórico-filosófica, tal declaração pode ser lida sobre o pano de fundo longínquo da crise fatídica vivida pela inteligência medieval no último quartel do século XIII, tendo como epicentro, na Universidade de Paris, o conflito institucional entre a Faculdade de Artes, dominada pela explosiva corrente doutrinária imprópriamente conhecida como averroísmo latino, e a Faculdade de Teologia, que reage ao conflito adotando uma postura rigidamente conservadora. A condenação de 1277, que visa estancar a crise, abala o projeto medieval de uma colaboração entre razão e fé resumida no lema *philosophia ancilla theologiae*. A desconfiança a respeito da possibilidade de uma tal colaboração, bem como o pressentimento da ameaça potencial que a “vida segundo a razão” poderia representar para a vida na fé, dirigem a partir de então as desde sempre problemáticas relações entre razão e fé na direção de uma cisão: em última análise, a auto-crítica da razão teológica medieval pretende justamente salvaguardar o espaço supostamente ameaçado da fé.

Podemos dizer que a consciência moderna nasce em meio ao abalo representado por essa cisão, herdando-a como um de seus mais típicos traços e mais dolorosos problemas. De Etienne Tempier, o bispo conservador de Paris, a Kant, a cisão razão-fé acirra-se e, na aurora da modernidade industrial-tecnológica, anuncia o dilaceramento que se traduzirá como sofrimento espiritual e que, para esta consciência moderna que perde o enraizamento na tradição religiosa, buscará alívio em vários endereços, entre eles na psicoterapia então nascente.

Quando confrontada com os efeitos psicológicos da supressão ou obsolescência das formas tradicionais de comportamento religioso, a psicoterapia seguirá, grosso modo, uma de duas grandes vias que se abrem face a este dilema moderno: pela primeira, assume a perda irreversível do

¹“Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, B XXX 11-13 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956, 28).

enraizamento religioso e caminha decididamente rumo a uma posição ateuísta; pela segunda, reconhece a perda, mas pretende superá-la atendendo às exigências constitutivas da consciência moderna e recuperando a experiência religiosa segundo os critérios de legitimidade postos por estas mesmas exigências. Exemplos paradigmáticos desses dois caminhos serão, respectivamente, Freud e Jung.

Enquanto Freud reduz a religião a uma neurose infantil cujo destino é ser superada por uma consciência esclarecida que assume seu desamparo, Jung vê na religiosidade um impulso ou instinto humano universal, de cuja satisfatória realização depende a saúde psíquica do indivíduo e, por extensão, da sociedade humana. Em lugar da patologização freudiana, há aqui uma espécie de naturalização do fundamento da experiência religiosa, ou pelo menos da dimensão humana desse fundamento, que Jung localiza no dinamismo da psique.

Contudo, por trás dessa diferença, em que costumeiramente se atribui à posição de Jung uma simpatia declarada pelo fenômeno religioso, contra o caráter corrosivo da postura de Freud, oculta-se um problema espinhoso. O italiano Umberto Galimberti formula este problema de forma clara e concisa nos seguintes termos:

“Jung já advertia que ‘todas as religiões são sistemas psicoterapêuticos que têm a tarefa de manter o equilíbrio psíquico do homem, e por isso destruir a religiosidade de um grupo étnico significa condená-lo à neurose.’ A Igreja católica, justamente, não leu nessas palavras de Jung uma avaliação, porque isso teria significado reduzir a fé ao nível de uma prática terapêutica e ainda por cima pré-científica; por isso, quando se viu na necessidade de entender-se com a psicanálise, a Igreja católica preferiu pactuar com o ‘ateu’ Freud, que definira a religião como uma ‘ilusão’, e não com o ‘religioso’ Jung que a confinara e a sepultara nas práticas terapêuticas. Sempre é possível converter um ateu, mas um religioso que recolhe atrás da face de Deus tão-somente práticas voltadas para a gestão da dor humana pode ter acertado o alvo e tirado a máscara de todas as palavras e práticas que se realizam em nome de Deus.”²

Íntima e inextricavelmente articulada à consideração psicoterapêutica das práticas religiosas por Jung encontra-se uma determinada teorização acerca da natureza da experiência religiosa e do objeto que nela se apresenta à consciência, teorização esta assentada em certos pressupostos epistemológicos dogmaticamente assumidos como verdadeiros. O objetivo deste trabalho é, mesmo concordando apenas em parte com a avaliação de Galimberti, enfatizar exatamente aquele ponto no qual confluem as dimensões teórica e prática da concepção junguiana acerca da experiência religiosa: o das relações entre “crer” e “saber”.

² GALIMBERTI, U. Rastros do Sagrado. São Paulo: Paulus, 2003, 236.

Uma das mais famosas e controversas declarações de Jung concernentes à temática religiosa foi feita de improviso, em uma entrevista à BBC de Londres, quando o entrevistador John Freeman perguntou-lhe de súbito se ele acreditava em Deus. Pego de surpresa, Jung – então com 84 anos – demora um pouco a responder, reflete, e então diz: “É difícil responder. Eu sei [I know]. Não necessito crer, porque sei.”³

A repercussão da entrevista gerou uma avalanche de cartas, às quais Jung respondeu tentando explicar o que queria dizer com a polêmica declaração. Apesar de feita de improviso, ela não é de forma alguma gratuita, nem isolada, correspondendo em profundidade ao projeto terapêutico que caracteriza a Psicologia Analítica, em seu posicionamento próprio face à questão do lugar que cabe à religiosidade na economia e saúde psíquicas.

Se, para Jung, a destruição da religiosidade de um grupo étnico significa condená-lo à neurose, segue-se que a consciência moderna, ao desaguar no ateísmo, desaguaria também na neurose, cuja cura, por conseguinte, estaria condicionada a uma satisfatória restituição da função religiosa antropológicamente “natural”, de que a consciência moderna se aliena em seu itinerário histórico. De fato, Jung vê na ruptura com a tradição, e em especial com a tradição religiosa, um dos mais graves problemas com que se defronta a consciência moderna, responsável por seu mal-estar espiritual e psicológico, interpretado segundo a noção de desenraizamento (*Entwurzelung*), de proveniência romântica. Ao mesmo tempo, Jung percebe a inanidade de um anseio nostálgico de retorno a uma situação já historicamente superada, o que significa que a resposta a tal problema só pode se dar reconhecendo de partida a ruptura e a impossibilidade de um retorno simples à vida na fé. Em outros termos: para uma consciência estruturada de acordo com as diretrizes modernas, a possível restauração do vínculo religioso perdido só pode ser progressiva, e não regressiva, atendendo portanto às condições que estruturam o regime mental moderno. Jung enuncia sem rodeios uma destas condições, precisamente em termos de saber e crer:

“A consciência moderna abomina a fé e conseqüentemente as religiões que nela se baseiam. [Ela só as considera válidas na medida em que o seu conteúdo de conhecimento parece concordar com sua própria experiência do pano de fundo psíquico.] Ela quer saber, isto é, experimentar originalmente por si mesma.”⁴

Como fica evidente tanto na passagem citada como na declaração de Jung a John Freeman, e como pode ser corroborado pela leitura de seus escritos sobre o assunto, crer e saber distinguem-se e por vezes se opõem nos

³ “A Entrevista Face a Face”, in MCGUIRE, W. e HULL, R.F.C. C.G.Jung: Entrevistas e Encontros. São Paulo: Cultrix, 1982, 375.

⁴ OC X, § 171. Nas citações das obras de Jung a seguir, os trechos entre colchetes indicam modificações na tradução brasileira das Obras Completas de C.G.Jung (Petrópolis: Vozes, 1978- 2007, 18 vols.) feitas a partir do cotejo com o texto das *Collected Works of C.G.Jung*

quadros da compreensão psicológica que ele propõe. “Saber” significa, para o empirista Jung, fazer a experiência de algo, experimentar originalmente por si mesmo. Note-se que se trata da definição de uma atividade não-discursiva, ou pré-discursiva, e que se dá na interioridade psíquica. Logo, “saber” não é uma construção da razão.

Por outro lado, a distinção entre “saber” e “fé” ou “crença” (em alemão designadas pela mesma palavra: Glaube) não significa necessariamente uma impugnação da fé, mas antes a reivindicação – de fato, tipicamente moderna – de uma primazia da experiência como condição para a validação de qualquer “conteúdo de conhecimento”. No mesmo sentido, Jung escreve a uma correspondente:

“A crença me desagrada sob todos os aspectos, porque eu quero conhecer uma coisa, e então eu não tenho que acreditar nela se eu a conheço. Se não a conheço, parece-me uma usurpação dizer ‘Eu acredito’, ou o contrário. Penso que deveríamos ter no mínimo algumas razões mais ou menos tangíveis para nossas crenças. Deveríamos ter no mínimo algum conhecimento que torne uma hipótese provável.”⁵

Portanto, na melhor das hipóteses Jung só aceitaria do conhecido dístico agostiniano, retomado em sentido hermenêutico pela filosofia contemporânea⁶, a segunda parte (“Intelligo ut credam”), pretendendo descartar a primeira (“Credo ut intelligam”):

“Onde atua uma verdade compreensível, também a fé se estabelece de boa vontade (...) A compreensão nunca é o auxiliar da fé, mas a fé complementa a compreensão.”⁷

Epistemologicamente considerado, o empirismo de Jung apresenta-se como uma forma de ceticismo epistêmico, para o qual ele reivindica a filiação à teoria kantiana do conhecimento.⁸ Se, por um lado, “fé” ou “crença” opõem-

(London: Routledge and Kegan Paul, 1953-1983, 20 vols.). O mesmo vale para as citações das Cartas (Petrópolis: Vozes, 2003, 3 vols.), corrigidas a partir da edição das Letters (London: Routledge and Kegan Paul, 1973-1975, 2 vols.).

⁵ Letters II, 6/6/1958, a Mrs. Otto Milbrand.

⁶ Notadamente por Paul Ricoeur, na conclusão de *La Symbolique du Mal*, intitulada “Le symbole donne à penser”. Cf. Ricoeur, P. *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier, 1960, 479-488. O círculo hermenêutico, descrito em linguagem agostiniana por Ricoeur, expressa um axioma fundamental de toda a hermenêutica contemporânea.

⁷ OC XVIII, § 1381. Observe-se, contudo, que as experiências da alma necessariamente se fazem e são interpretadas por referência aos sistemas de significações que especificam as diferentes tradições. Não existe uma experiência pura, desvinculada de uma cultura que é justamente a sua condição concreta de possibilidade. A pretensão de colocar uma “experiência imediata” de Deus à parte de uma comunidade cultural e lingüística não resiste à crítica epistemológica. A universalidade arquetípica das expressões religiosas não tem precedência sobre a interpretação de uma dada experiência como religiosa.

⁸ Não cabe, aqui, expor as deficiências e problemas do pleiteado kantismo epistemológico de Jung. Basta assinalar que ele é extremamente discutível. Para um tratamento mais detalhado desse problema, seja-me permitido remeter o leitor interessado a BARRETO,

se a “experiência”, que se identifica a “saber”, por outro lado correspondem, no ceticismo epistêmico de Jung, à atitude que afirma aquilo que não pode ser alcançado pela razão em virtude da “barreira epistemológica” que Jung importa da teoria do conhecimento de Kant. Esses dois sentidos não são coincidentes e nem se coadunam facilmente. Por exemplo: em sua declaração à BBC, Jung refere-se implicitamente à “experiência imediata” de Deus como modalidade de experiência religiosa, que supostamente prescinde da fé ou crença. Pois bem: no primeiro sentido mencionado acima, não há “fé” ou “crença” nessa experiência/saber, pois trata-se justamente de uma experiência direta semelhante às experiências em que se baseiam os enunciados dos dogmas e símbolos religiosos instituídos – e portanto não é uma crença nestes dogmas e símbolos; Jung toma a conversão de Paulo como exemplo acabado do saber-experiência a que se refere. Mas se passamos à questão de estabelecer a possível objetividade extra-psíquica daquilo que foi experimentado, então intervém o segundo sentido, que impõe a abstenção cética de juízo (a psicologia empírica só pode falar da “imagem de Deus” enquanto fenômeno psíquico, e não de Deus em si mesmo como seu correlato objetivo), e nesse segundo sentido a decisão acerca da objetividade do “Deus” encontrado na experiência transpõe-se para a “fé” ou “crença” pessoal, impulsionada pelo impacto afetivo produzido pela presença de uma alteridade numinosa na estrutura da própria experiência religiosa. Jung observa que nessa experiência o Eu é confrontado com um não-Eu psíquico (referência ao arquétipo do Si-mesmo), e este é empiricamente indistinguível de “Deus” – entenda-se: não se pode decidir pela imanência psicológica ou pela transcendência objetiva desse “não-Eu” apenas com os recursos de uma psicologia empírica.

No caso do “saber” sobre “Deus”, o elemento que vem especificar a experiência – religiosa – é a qualidade ou tonalidade afetiva da numinosidade. Jung apropria-se livremente da categoria do numinoso, proposta por Rudolf Otto para apontar a essência do fenômeno religioso e caracterizar a experiência do sagrado. Porém, à diferença de Otto, que claramente trabalha o *ganz andere* pressupondo tacitamente a categoria de transcendência, Jung, dado o ceticismo epistêmico em que assenta sua teorização psicológica, não tem outro recurso a não ser restringir-se à imanência psicológica (mesmo que não apenas subjetiva ou individual) ao assumir os resultados da reflexão de Otto. Daí surgem duas possibilidades: ou Deus é igual à psique (o que Jung recusa ao dizer, sem fundamentação racional satisfatória, que a psique é o meio através do qual se dá a experiência de Deus⁹), ou então ele a transcende (o que Jung igualmente não está em condições epistemológicas de afirmar). Assim, frustra-se a exigência de uma resposta

M.H. Símbolo e Sabedoria Prática. C.G. Jung e o Mal-estar da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2008 (capítulo 4: “Um Ceticismo de Alma Romântica”).

⁹ Cf. OC X, § 565.

racional à questão sobre a natureza verdadeira daquilo que se apresenta à consciência na experiência religiosa.

A postura teórica cética de Jung, na transposição para a situação prática, converte-se em pragmatismo psicoterapêutico. Na conclusão de Psicologia e Religião, esse pragmatismo médico transparece cristalinamente:

“É indiferente o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem pistis e paz. Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa pistis mera ilusão? Haverá uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver? Eis a razão pela qual eu levo a sério os símbolos criados pelo inconsciente. Eles são os únicos capazes de convencer o espírito crítico do homem moderno. Eles convencem, subjetivamente, por razões antiquadas: são imponentes, convincentes, palavra que vem do latim *convincere*, e significa persuadir. O que cura a neurose deve ser tão convincente quanto a própria neurose e, como esta é demasiado real, a experiência benéfica deve ser dotada de uma realidade equivalente. Numa formulação pessimista: deverá ser uma ilusão muito real. Mas que diferença há entre uma ilusão real e uma experiência religiosa curativa? É uma diferença de palavras. (...) Ninguém pode saber o que são as coisas derradeiras e essenciais. Por isso devemos tomá-las tais como as sentimos. E se uma experiência desse gênero contribuir para tornar a vida mais bela, mais plena ou mais significativa para nós, como aqueles que amamos – então poderemos dizer com toda a tranquilidade: ‘Foi uma graça de Deus’.”¹⁰

Em seu magistral estudo sobre a terapia pela palavra na Antiguidade clássica, Pedro Laín-Entralgo lembra que *pistis* (crença, confiança) e *peitho* (persuasão) provêm de uma mesma raiz, e portanto aquilo que persuade alguém é igualmente aquilo em que se crê ou confia (*pistis*).¹¹ Jung dá a *pistis* o significado de “confiança ou lealdade, fé e segurança em uma certa experiência de uma natureza numinosa e na mudança de consciência que se segue.”¹² A experiência persuasiva, portanto, vem em primeiro lugar, e é secundada pela *pistis*.

Pode-se perceber, assim, como o pragmatismo médico de Jung filia-se à tradição grega da cura ou terapia pela palavra, inscrevendo-se portanto, segundo a sugestão de Pedro Laín-Entralgo, no campo da retórica, sistematizada em Aristóteles. Laín-Entralgo sintetiza a posição aristotélica sobre a natureza da palavra persuasiva:

“A missão da retórica não é, pois, persuadir, mas descobrir o que de persuasivo possa haver em cada caso, como a missão da medicina não é curar

¹⁰ OC XI, §§ 167-168. Também sobre a legitimidade e realidade das supostas “ilusões”, cf. OC XVI, § 111.

¹¹ Cf. LAÍN ENTRALGO, P. La Curación por la Palabra em la Antigüedad Clásica. Madrid: Revista de Occidente, 1958, 250-251.

¹² CW XI, § 9 (tradução minha).

– assim, em absoluto –, mas averiguar como e até que ponto é curável cada doente ([Retórica] I, 1, 1355, b 10-15). À sua maneira, Aristóteles segue a idéia do paralelismo entre a medicina e a retórica que Platão havia exposto no Fedro.”¹³

Porém, a persuasão não elimina a problemática da verdade – e nisso o ceticismo de Jung afasta-se da posição aristotélica. A dimensão pragmática não pode silenciar a pergunta pela natureza daquilo que se experimenta e que tem efeito terapêutico. Posto em outros termos: o sentimento do numinoso, característico da experiência religiosa, expressa em primeira mão uma reação subjetiva originária – se concordarmos com a posição de Rudolf Otto, assimilada por Jung. Mas a sua correspondência real a um objeto não-coincidente com a profundidade – mesmo que inconsciente e estruturalmente cindida — da subjetividade que realiza a experiência é um problema espinhoso, insolúvel para a posição epistêmica cética (que justamente o declara insolúvel, suspendendo o juízo). Assim sendo, em Jung o pragmatismo médico aliado ao ceticismo epistêmico só pode resultar, malgré lui, em uma forma velada de “fideísmo razoável”, que se assenta na experiência subjetiva, e que não está em condições de oferecer critérios para se distinguir entre uma “ilusão real” e uma “experiência religiosa curativa”.

O problema que daí decorre é que nada impede que uma experiência supostamente religiosa seja apenas o efeito incoercível de uma projeção numinosa, projeção de um fator psíquico inconsciente – por exemplo, do arquétipo do Si-mesmo. Consequentemente, a base epistêmica da psicologia analítica não poderia retrucar a uma interpretação da experiência religiosa inspirada em Feuerbach, por exemplo. Apenas a postulação de uma psique cósmica abriria um caminho por entre a férrea muralha do imanentismo psicológico subjetivista. Jung se aproxima dessa via com a teoria da sincronicidade e seu correlato na noção eminentemente metafísica de *Unus Mundus*, mas persiste em recusar-lhes a qualidade de construções intelectuais de porte metafísico.

A experiência por si só não é suficiente para decidir entre “ilusão” e “verdade”, como também não permite decidir entre simples auto-transcendência e transcendência real, e muito menos articular uma e outra. Ora, um dos portentosos desafios assumidos pela razão metafísica ocidental, de Platão a Hegel, será justamente a tarefa de pensar o Absoluto transcendente na imanência do sujeito¹⁴ — tarefa irrecusável a uma inteligência que se indague acerca da natureza verdadeira daquilo que se apresenta de forma simbólica à consciência na experiência religiosa. O agnosticismo cético de corte moderno, como o esposado por Jung, exila a categoria da transcendência para os domínios da fé, recusando-lhe validade racional, e

¹³ La Curación por la Palabra em la Antigüedad Clásica, 249-250.

¹⁴ Cf. VAZ, H.C.L. Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997, 198.

assim, no melhor dos casos, só pode cingir-se à categoria da auto-transcendência – que em versão psicológica é formulada em Jung mediante a distinção entre Eu (Ich) e Si-mesmo (Selbst).

O resultado da renúncia cética a haver-se filosoficamente com o problema da transcendência é essa espécie de fideísmo em que inelutavelmente – e mesmo inadvertidamente – se abraça no fundo e em silêncio uma certa posição com respeito à natureza última daquilo que é encontrado na experiência religiosa, sem que essa posição possa ser legitimada quer pela própria experiência – que é insuficiente para tanto –, quer pela razão – que é de partida interdita pelo ceticismo epistêmico adotado, restando então apenas uma posição dogmática subjetiva arbitrária que se isola da comunicação racional. Nesta posição estaria aninhada a “traição de sua própria verdade” por Jung, denunciada pelo analista alemão Wolfgang Giegerich, significando justamente que Jung se recusou a “filosoficamente chegar a um acordo com o absoluto, o transcendente”, e a “perceber seu viés kantiano como devastador para a psicologia”,¹⁵ pois a forma lógica em que ele assentou sua teorização “preclui absolutamente uma conexão entre (...) os mundos fenomênico e numênico”.¹⁶ Sem uma tal reflexão ulterior, a psicologia analítica de Jung encerra-se em sua própria “bolha”, como diz Giegerich. Como consequência, toda a sua avaliação positiva da experiência religiosa não consegue responder convincentemente à suspeita de ser esta apenas mais uma das “ilusões” de efeito terapêutico, tão comuns em nosso exuberante e triste mercado de desejos. E para uma consciência genuinamente religiosa, esse impasse é insatisfatório, pois, como lembra Mircea Eliade,

“O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão.”¹⁷

Avançando em nosso exame do problema, podemos perceber que a suspensão cética de juízo sobre o conteúdo de verdade da experiência religiosa, que manifestamente representa um *sacrificium intellectus*, é eclipsada em face do privilégio afetivo da experiência numinosa, e assim fica aberto o caminho para que a fé ou crença, que fora expulsa com estardalhaço pela porta da frente, venha insinuar-se furtivamente pela porta dos fundos, e de fato determinar essencialmente a experiência religiosa “imediata” visada

¹⁵ GIEGERICH, “Jung's Betrayal of his Truth: The Adoption of a Kant-based Empiricism and the Rejection of Hegel's Speculative Thought”, in *Harvest. Journal for Jungian Studies*, London, vol. 44, n° 1, 1998, 50.

¹⁶ *ibid.*, p. 52. A postulação do “arquétipo em si”, entidade evidentemente metafísica, salva, segundo Jung, a premissa teológica da transcendência (cf. Cartas II, 30/08/1951, ao dr. H.). Mas Jung se abstém de trabalhar as consequências e as exigências de sua própria postulação, que simplesmente extrapolam os limites da sua “barreira epistemológica” kantiana.

¹⁷ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, 42.

por Jung, “contaminando-a”. Nessa modalidade de experiência, peitho – persuasão – e pistis – fé – entrelaçam-se profundamente, tornando-se na verdade indistinguíveis, se adotamos o ponto de vista radicalmente crítico que caracteriza a razão moderna. À luz desta perspectiva crítica, a pretensão em Jung de se fazer a economia da fé/crença, subordinando-a a uma espécie de experiência “pura”, “imediata” ou “originária”, cai sob suspeita. Isso pode ser comprovado pelo rápido exame de algo que ele diz acerca do “homem primitivo”, que vive na modalidade mítica de consciência.

Lembremos que, em sentido estrito, a consciência mítica não se estrutura a partir da categoria religiosa da fé, a qual especifica as grandes religiões reveladas que valorizam a História.¹⁸ E é por isso que Jung diz:

“Falamos de fé quando perdemos um conhecimento. Crença e descrença [em Deus] são meros sucedâneos. O primitivo ingênuo não crê, ele sabe, pois a experiência interna tem para ele o mesmo valor que a externa. Ele ainda não tem teologia e não se deixou engambelar por conceitos [armadilhas]. Traça sua vida — forçosamente — de acordo com os fatos externos e internos que ele não experimenta como distintos, como nós o fazemos. Ele vive em um só mundo, nós vivemos apenas numa de suas metades e acreditamos, ou não, na outra metade. Nós a tapamos com o chamado ‘desenvolvimento intelectual’, isto é, vivemos com a luz elétrica que nós mesmos fabricamos e — o que é mais ridículo — acreditamos ou não acreditamos no Sol.”¹⁹

Por outro lado, Jung se dá conta de que, como observou Lévi Strauss, dentre outros, a mentalidade primitiva não é “pré-lógica”, e daí segue-se forçosamente uma identidade fundamental que torna problemática a distinção feita anteriormente:

“De fato, o primitivo não é nem mais lógico nem mais ilógico do que nós. O que é diferente são os pressupostos de que parte. É isso que o distingue de nós. O primitivo pensa e vive de acordo com hipóteses completamente diferentes das nossas. [A] tudo que não está dentro da ordem geral e pode, por conseguinte, perturbá-lo, assustá-lo ou surpreendê-lo, ele [atribui o que chamamos de origem sobrenatural]. Para ele [essas coisas não são sobrenaturais, mas fazem] parte de seu mundo de experiência. [Nós sentimos que estamos afirmando uma seqüência natural de eventos quando dizemos]: esta casa foi incendiada [porque] um raio [a atingiu]. [O primitivo percebe igualmente uma seqüência natural de eventos quando diz]: um feiteiro se serviu do raio para incendiar precisamente esta casa. Não há absolutamente nada no mundo do primitivo que não [seja essencialmente] explicado desta

¹⁸ Cf. ELIADE, M. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989, 20.

¹⁹ Cartas II, 13/02/1951, a Heinrich Boltze. A ironia de Jung quanto aos resultados do “desenvolvimento intelectual” oculta, no fundo, uma desqualificação da dúvida metódica que está nas raízes da razão crítica moderna, e que põe em questão as certezas do nosso senso comum (por exemplo, a de que o Sol existe). Em outros termos: uma desqualificação — pragmática, mas também dogmática — da posição moderna que ele mesmo, por outro lado, insiste em dizer que representa. Porém, não só a exigência de uma validação pela experiência, mas também a de uma validação pela razão crítica são constitutivas da consciência genuinamente moderna.

forma, [se se tratar] de algo simplesmente incomum ou de algo muito impressionante. [Mas ao explicar as coisas dessa maneira] ele age exatamente como nós: não reflete sobre suas hipóteses. Para ele é a priori certo que a doença ou outros eventos foram provocados por espíritos ou por bruxaria, [assim como] para nós é evidente que a doença provém de uma causa natural. Nós pensamos tão pouco em bruxaria quanto ele em causas naturais. Em si, seu funcionamento mental não difere basicamente do nosso. Como já disse, a diferença está simplesmente nos pressupostos.”²⁰

Ora, na medida em que não reflete sobre suas hipóteses, não as discutindo criticamente, a consciência mítica original é, de um ponto de vista epistemológico crítico e cético, fortemente dogmática, e nesse ponto não difere do nosso senso comum. Isto significa que o “saber” religioso do primitivo, se de fato é distinto da fé característica das religiões reveladas, está não obstante impregnado de crenças que informam a sua interpretação religiosa da experiência. Talvez pudéssemos dizer que o “primitivo” distingue-se do “fiel” por ser movido por crenças mas não se dar conta disso. Em todo caso, a característica da indubitabilidade, que Jung atribui à “fé”, por distinção ao caráter discutível do “conhecimento humano”²¹, também pertence essencialmente ao “saber” do “primitivo”, manifestando sua ingenuidade pré-crítica.

Apelar para a “experiência” ou “saber”, portanto, implica a pretensão de alinhar-se de certo modo à consciência mítica, que é pré-crítica. Porém, o mero apelo à experiência como legitimadora suficiente do saber, contra a fé, seria ele próprio ilegítimo, pois justamente desconsideraria o status lógico crítico-reflexivo da consciência moderna, já irrevogavelmente expulsa do paraíso dogmático da consciência mítica original. Para evitar essa contradição inaceitável, Jung elabora os conteúdos da experiência religiosa a partir da categoria de símbolo, tão estranha à consciência mítica quanto a categoria da fé, o que lhe permite reinstalar-se na posição própria da consciência crítica moderna. O símbolo, na concepção psicológica de Jung, é uma noção absolutamente fundamental, que possui um estatuto epistemológico bem definido: é “a melhor formulação possível de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo, ser mais clara ou característica”²².

Na posição simbólica da consciência formula-se em Jung uma espécie de segunda ingenuidade, que retém da primeira a adesão espontânea à manifestação dada na experiência, ao mesmo tempo em que de partida afirma um fundo desconhecido não-idêntico ao manifestado. Na concepção de símbolo em Jung afirma-se uma diferença lógica irreduzível entre

²⁰ OC X, § 107, *itálicos meus*.

²¹ Cf. OC X, § 853.

²² OC VI, § 904. Para um exame mais detalhado da concepção de símbolo em Jung, cf. BARRETO, op.cit., capítulo II (“Em Busca do Sentido: o Resgate do Símbolo”).

simbolizante e simbolizado. É isto que lhe permite dizer, referindo-se aos símbolos que esculpira na pedra em sua torre de Bollingen:

“Não tenho convicções religiosas ou outras a respeito de meus símbolos. Eles podem mudar amanhã. São meras alusões, eles indicam algo, eles balbuciam e muitas vezes perdem seu caminho. Eles procuram apenas apontar para certa direção, isto é, para aqueles horizontes obscuros para além dos quais está o segredo da existência. Eles não são nenhuma gnose, não são afirmações metafísicas. Em parte são até mesmo tentativas fúteis ou duvidosas de expressar o inefável. Por isso seu número é infinito e a validade de cada um é incerta. Nada mais são do que humildes tentativas de formular, definir e dar forma ao [inexprimível]. ‘Wo fass ich Dich, unendliche Natur?’ (Fausto). Não é uma doutrina, mas simples expressão da experiência de um mistério inefável e uma [reação] a isso.”²³

Aqui encontram-se dois planos que devem ser cuidadosamente distinguidos para que a posição de Jung seja corretamente avaliada. Em primeiro lugar, ele insiste sobre a incerteza da expressão simbólica: os símbolos são alusões, indicativas, balbuciantes, mutáveis, duvidosas, de validade incerta, humildes, expressão de uma experiência. A incerteza que afeta irrevogavelmente este primeiro plano torna relativamente adequado o cauteloso ceticismo de Jung: a expressão simbólica não deve ser tomada como “gnose”, nem como “afirmações metafísicas”, tampouco sendo fundamento para “convicções religiosas” (caso contrário, tratar-se-ia de mera e ingênua idolatria). Mas, em segundo lugar, há inequivocamente a pressuposição de algo que é experimentado, e que não se confunde com a expressão simbólica que lhe é dada: o segredo da existência, o inefável, o inexprimível, um mistério. Ora, esse pressuposto, positivamente afirmado em conexão com a experiência simbólica, extrapola flagrantemente a competência racional do ceticismo epistêmico, o que significa que, epistemologicamente falando, na atitude simbólica da consciência, compreendida a partir de Jung, o sujeito pode fazer a experiência do “segredo da existência”, mas forçosamente tem que suplementá-la com alguma crença, já que este fundamento transcendente de sua experiência por princípio subtrai-se quer à afirmação, quer à negação por parte de uma inteligência cética.

Assim, no mínimo a crença na existência desse “segredo da existência” ou “mistério inefável”, ao qual o símbolo alude, necessariamente é assumida pelo sujeito que toma a sério a própria experiência simbólica, atribuindo-lhe valência religiosa, e que portanto não consente em encará-la apenas como uma brincadeira ociosa e absurda da sua imaginação. O homem autenticamente religioso é “sedento de ser”.²⁴ Mas, repita-se, o destino de tal sede não pode ser decidido pelo ceticismo epistêmico de Jung. Por si só, ele apenas conseguiria infligir-lhe o suplício de Tântalo – em que a sede torturante,

²³ Cartas III, 11/02/1956, a Maud Oakes.

²⁴ Cf. ELIADE, M. O Sagrado e o Profano, 76.

padecida em meio a águas límpidas e frescas, não pode ser saciada, pois as águas escapam assim que o supliciado tenta alcançá-las com a mão. Para ultrapassar essa situação imposta pela opção epistemológica de Jung, necessariamente se impõe um salto fideísta irracional.²⁵

A alternativa a este fideísmo, que tem alcance tanto epistemológico quanto pragmático, seria ir além da “barreira epistemológica” kantiana dogmaticamente assumida por Jung, e, mediante uma reflexão ulterior, elaborar racionalmente a legitimidade da categoria – metafísica – da transcendência. Esse movimento viria dar consistência à noção de experiência simbólica, legitimando a postulação de que ela aponta para “o segredo da existência”; forneceria também um critério para a difícil tarefa de se distinguir entre “ilusão real” e “experiência religiosa curativa”, ou pelo menos para se postular legitimamente uma diferença entre ambas; e a frágil oposição simples entre “crer” e “saber” poderia ser mais bem trabalhada, mediante o reconhecimento inequívoco da inelutabilidade do círculo hermenêutico.

Jung não se contentou em permanecer na posição de um cauteloso ceticismo pragmático (verdadeiro antídoto contra a presunção de certeza absoluta nas “coisas humanas” – *ta anthropina*); arvorou-se temerariamente como cético metafísico, o que lhe custou a posição irônica de ser, no fundo, uma espécie de “fideísta anônimo” que proclamava poder passar sem a fé.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Rua Alcácer, 75-A
32660-330 Betim - MG
marcohelena@uol.com.br

²⁵ Vez por outra Jung extrapola os limites céticos de seu pensamento, e inadvertidamente incorre em considerações com pressupostos de cunho ontológico e/ou metafísico, como ao dizer: “De fato, sem a consciência nunca teríamos tomado conhecimento da existência do mundo (...) A existência do mundo tem duas condições: uma é existir, a outra, ser reconhecida” (OC XVI, § 201), e complementar mais adiante: “A psique simplesmente é o espelho do ser, é o conhecimento dele e tudo se move nela.” (OC XVI, § 203).