

Deus entre o psíquico e o real: a polêmica entre Carl Gustav Jung e Martin Buber

Lucas Pereira Teixeira
Orientação: Profº Giovanni Vella
FAPCOM

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar o conteúdo filosófico da discussão promovida pelo filósofo Martin Buber e pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung acerca da religião. Em primeiro lugar, a pesquisa busca explicitar a concepção de religião de cada um dos referidos autores. Depois, tenta-se ressaltar alguns conflitos entre as concepções com base em artigos dos dois autores publicados durante o ano de 1952 na revista alemã *Merkur*. Por fim, o presente estudo aponta algumas questões contemporâneas que surgem a partir das abordagens de Carl Gustav Jung e Martin Buber sobre o valor da religião.

Palavras-chave: Martin Buber; Jung; Religião; Deus; Eu-Tu.

1. Introdução

A revista alemã *Merkur* de fevereiro de 1952 continha o artigo “Religião e pensamento moderno”, do filósofo austríaco de origem judaica, Martin Buber (1878-1965). Nesse trabalho, Buber criticou a maneira como diferentes pensadores tal qual Sartre (1905-1980), Heidegger (1889-1976) e, em particular, o psicólogo C. G. Jung (1875-1961) tratavam o fenômeno religioso. No mesmo mês da publicação do artigo de Buber, C. G. Jung escreveu uma carta ao editor da revista, na qual pôde se defender das duras críticas e objeções feitas às suas concepções. A carta foi publicada no fascículo do mês de maio daquele ano, junto com a réplica do mesmo Buber.

Essa discussão entre Buber e Jung levantou alguns questionamentos relevantes acerca do fenômeno religioso, os quais este artigo busca apontar. Para tanto, primeiramente é exposta a concepção junguiana de religião, apresentando trechos de sua carta à revista *Merkur*. Em seguida, discorre-se sobre a concepção buberiana do fenômeno religioso. Após isso, o conflito entre Jung e Buber é evidenciado com os argumentos das cartas. Por fim, são propostas algumas questões filosóficas que surgem

a partir das considerações realizadas sobre o pensamento dos dois autores acerca da religião.

2. Religião em Jung: a questão do transcendente

2.1 'Deus' na psicologia de Jung: um fenômeno psíquico

Para fazer quaisquer considerações filosóficas acerca do fenômeno religioso é preciso dispor de um repertório mínimo de concepções que envolvem o tema. Então, partiremos primeiro da concepção junguiana de religião.

Na sua carta resposta³¹ ao artigo³² de Buber, Jung procura defender as suas considerações sobre a religião, tentando mostrar qual a sua verdadeira intenção quando diz algo sobre *Deus* na sua ocupação como psicólogo. Ele procura explicar a *Deus* como um conceito metafísico que têm base em fenômenos psíquicos:

Não se deve esquecer de que eu me ocupo com aqueles fenômenos psíquicos que podem ser demonstrados empiricamente como fundamentos de *conceitos* metafísicos, e de que, ao pronunciar a palavra "Deus", por exemplo, não posso referir-me senão a paradigmas psíquicos demonstráveis, mas que são de uma realidade tremenda (JUNG, 2000a, pg. 244).

Como podemos perceber, Jung aproxima a realidade dos paradigmas psíquicos demonstráveis aos conceitos metafísicos a eles relacionados. Mas o que Jung entende por *conceito metafísico*? O termo "metafísico" é um dos que carrega maior variedade de acepções na história da filosofia. Para tentarmos explicar o que quer dizer Jung, quando afirma que se ocupa com os "fenômenos psíquicos que podem ser demonstrados empiricamente como fundamentos de conceitos metafísicos", recorreremos ao início de sua resposta a Buber. Nesta seção, é possível inferir o significado que Jung usa para "metafísico".

³¹ A carta de Jung teve como título "Religion und Psychologie" (Merkur, VI.5, May 1952). No Brasil, "Religião e Psicologia" foi publicada em JUNG, C. G. *A vida simbólica: escritos diversos*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 241-248, Obras Completas de Carl Gustav Jung, vol. 18/2.

³² Original "Religion und modernes Denken" (Merkur, VI.2, February 1952, Stuttgart). Mais adiante, faremos citações da tradução publicada no Brasil com as devidas referências.

Ao falar das muitas e conflitantes opiniões dos críticos a respeito dos seus trabalhos, Jung diz que o motivo delas acontecerem do modo como acontecem é que “todas elas, sem exceção, foram expressas por ‘metafísicos’, isto é, por pessoas que julgam saber acerca da existência de coisas incognoscíveis, situadas no além” (2000a, p. 242). Então, disso se supõe que “conceito metafísico” seja todo conceito que indique a existência de coisas situadas no além. Dessa maneira, mesmo que essas realidades – em si mesmas – sejam incognoscíveis para Jung, elas podem se manifestar em fenômenos psíquicos que passam pelo crivo da empiria e podem ser justificados cientificamente.

Nesse contexto, a palavra *Deus* é um exemplo específico dos muitos conceitos metafísicos existentes, entre outras coisas, na religião. Considerando isto, pode-se entender que, apesar de em algumas tradições religiosas – como a cristã – esse *conceito* ter uma indicação clara ao além, Jung procura justificá-lo por referência a paradigmas psíquicos demonstráveis.

2.2A religião: vínculo vivo com os processos anímicos

Vamos analisar agora o posicionamento de Jung sobre *Deus*, considerado como um conceito metafísico que se refere tão somente a fenômenos psíquicos. Ao que parece, esse posicionamento implica diretamente na sua concepção de religião. Ao falar que quando se diz *Deus* não se está referindo a outra coisa senão a esboços psíquicos, Jung acaba encerrando a existência de Deus à psique, muito embora não negue a existência de *Deus*. Isso tem repercussões significativas frente a outros modos afamados de estudar o fenômeno religioso.

Um desses modos pode ser representado por Mircea Eliade (1907-1986)³³, um consagrado historiador das religiões e contemporâneo de Jung. Eliade afirma que a religião é “a solução exemplar de toda a crise existencial, não apenas porque é

³³ O famoso historiador das religiões participou do *Círculo de Eranos* (iniciado em 1933), que era um grupo de encontros entre estudiosos que se reuniam regularmente próximo a Ascona, na Suíça, para discutir a questão da espiritualidade. Além de Mircea Eliade, o próprio Jung participou do *Eranos*. Outros notórios pensadores que formaram esse grupo podem ser citados: Joseph Campbell, James Hillman, Rudolf Otto, Heinrich Zimmer, etc.

indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um outro mundo” (ELIADE, 2010, p. 171). Ora, entenda-se por origem transcendental um princípio do outro mundo ou do além, subsistente independentemente da situação histórica em que a revelação se manifesta.

Então, partindo da concepção junguiana de que o *conceito metafísico de Deus* se refere meramente a um esboço psíquico e que, portanto, não tem uma origem transcendental – nos termos de Eliade –, podemos entender que o modo como Jung aborda a religião será diretamente afetado por essa específica opção epistemológica. Assim, a religião não é considerada por ele como uma relação do humano com o “trans-humano” – com algo transcendente ao humano. Nos perguntamos, então: afinal, o que é religião para Jung?

Em 1940, Jung publicou um artigo juntamente com uma colaboração do mitólogo K. Kerényi (1897-1973), sob forma de monografia. O artigo tratava do arquétipo da criança divina.³⁴ Nesse contexto, Jung ofereceu uma definição segundo a qual “a religião é um vínculo vivo com os processos anímicos, que não dependem do consciente, mas o ultrapassam, pois acontecem no obscuro cenário anímico” (JUNG, 2011, pg. 114).

De início vemos que Jung não exclui que a religião estabeleça uma ligação viva. A pergunta então é: quem ou o que está em cada lado dessa ligação que é viva? Pela definição acima, constatamos que o vínculo vivo não é entre a alma e algo que a transcende. A religião é concebida por Jung como uma ligação vital entre aquele que é religioso e os autônomos processos anímicos.

A realidade tremenda dos esboços ou paradigmas psíquicos, evocada por Jung em uma de nossas supracitações, deve-se a esses processos anímicos que não operam a nível consciente. Eles se dão no *obscuro cenário anímico*. Em outras palavras,

³⁴ No Brasil o artigo foi publicado em: JUNG, C.G., KERÉNYI, K. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Petrópolis: Vozes, 2011. / Originalmente: “Das Göttliche Kind”. *Mythologischer und Psychologischer Beleuchtung*. (Albae Vigiliae VI/VII) na Editora Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig, 1940.

acontecem no inconsciente. Sendo assim, esses esboços psíquicos têm como fonte as operações autônomas da parte inconsciente da psique.

2.3O obscuro cenário anímico: a natureza do inconsciente coletivo e os arquétipos

Para melhor elucidar a conexão entre religião e o que Jung denominou de *obscuro cenário anímico*, precisamos entender o que é esse cenário. Segundo Jung (2000b), a psique possui uma parte inconsciente, que é fruto da experiência pessoal e cujos conteúdos já passaram pela consciência. Por alguns motivos, esses conteúdos foram esquecidos ou reprimidos nessa camada da psique. Esta camada é denominada de inconsciente pessoal.

Somada ao inconsciente pessoal, há outra parte cuja a constituição prescinde da experiência pessoal, pois seus conteúdos independem da consciência: são herdados naturalmente. Essa camada, que é mais profunda na psique, é denominada de inconsciente coletivo. Por sua vez, ela é constituída “essencialmente de arquétipos” (JUNG, 2000b, pg. 53). Os arquétipos indicam a “existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e lugar” (Ibidem, pg 53). Em síntese, o *obscuro cenário anímico* é constituído de inconsciente pessoal e inconsciente coletivo; o primeiro é constituído de experiências pessoais e o último é constituído de arquétipos.

Após a exposição desses conceitos, não é uma tarefa difícil saber em qual das camadas do inconsciente ocorrem as operações psíquicas que justificam o fenômeno religioso para Jung. Levando em conta que a religião é um vínculo vivo com os processos anímicos que não depende do consciente, e que todo o conteúdo do inconsciente pessoal já passou pela consciência, então só resta a camada do inconsciente coletivo como o cenário de atuação das formas arquetípicas que justificam a religião.

Em súpula, o que podemos entender até aqui do pensamento junguiano acerca da matéria em foco é que *Deus* e as demais potências provindas da religião (espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais) são conceitos que representam processos psíquicos, que por sua vez, acontecem na camada do inconsciente coletivo. Na

Psicologia Profunda³⁵ isso é importante porque o inconsciente coletivo encerra elementos comuns a toda natureza humana, em todo tempo e espaço. Ao conceber que os processos psíquicos que fundamentam a religião ocorrem no inconsciente coletivo, Jung dá ao fenômeno religioso um caráter propriamente vital e natural, e não patológico como o queria Freud.³⁶ Observemos, com efeito, essa ligação do inconsciente com as ideias religiosas feita por Jung em outro de seus estudos:

O inconsciente [...] é a fonte de todas as forças instintivas da psique e encerra as formas ou categorias que as regulam, quais sejam precisamente os arquétipos. Todas as ideias e representações mais poderosas da humanidade remontam aos arquétipos. Isto acontece especialmente com as ideias religiosas (JUNG, 1998, pg. 163-4).

Assim, levando em conta que também no inconsciente atuam as forças instintivas da psique e as formas que a regulam, pode-se dizer a partir do pensamento junguiano que a religião é um dos fenômenos que melhor representa os processos naturais de reorientação da própria psique.

3. Religião e Deus segundo a perspectiva de Buber: a relação Eu-Tu

Uma vez que buscamos explicitar a concepção junguiana de religião, dedicaremos certo espaço para apresentar a abordagem buberiana sobre a religião e fazer algumas comparações pontuais do seu pensamento com o de Jung. Iniciemos com uma passagem, que ainda que tenha sido escrita por Buber em outro contexto, é pertinente à discussão:

Não é necessário que se saiba algo sobre Deus para realmente pensar em Deus, e muitos fiéis verdadeiros sabem falar a Deus, mas não sabem falar de Deus. O Deus desconhecido, quando se tem a coragem de viver para ele, e ir-lhe ao

³⁵ Ou Psicologia Analítica, é uma vertente da psicologia iniciada pelo próprio Jung, que se separou da Psicanálise de Freud.

³⁶ Em *O futuro de uma ilusão*, Freud diz: “Nosso conhecimento do valor histórico de certas doutrinas religiosas aumenta nosso respeito por elas, mas não invalida nossa posição, segundo a qual devem deixar de ser apresentadas como os motivos para os preceitos da civilização. Pelo contrário! Esses resíduos históricos nos auxiliaram a encarar os ensinamentos religiosos como *reliquias neuróticas* [grifo nosso], por assim dizer, e agora podemos arguir que provavelmente chegou a hora, tal como acontece num tratamento analítico, de substituir os efeitos da repressão pelos resultados da operação racional do intelecto” (FREUD, Sigmund. *Os pensadores*. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1978, pg. 118). Ver também o comentário de Marco Heleno Barreto em que essa distinção entre Jung e Freud é feita: BARRETO, M.H. *Pensar Jung*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola/Paulus, 2012, pg. 132-3.

encontro, de invocá-lo, constitui o objeto legítimo da religião; quem se recusa a deixar Deus limitado ao transcendente tem dele uma ideia maior do que quem o limita a isso; mas quem o limita ao imanente está pensando em outra coisa, e não nele (BUBER, 2007, pg. 28-9).

Tentaremos expor o posicionamento de Buber cuidadosamente, pois sua linguagem nem sempre é clara à primeira vista e é carregada de mistério. Por certo, a concepção de Buber acerca da religião vai em um sentido totalmente distinto da concepção junguiana. Como vimos, apesar das críticas feitas ao psicólogo, mostrando que as suas afirmações sobre *Deus* não são legítimas no campo da ciência, Buber não pensa que o saber algo sobre *Deus* seja decisivo para a religião. Ora, para o filósofo austríaco, o que ‘sei’ ou o que ‘posso saber’ de *Deus* não estão em questão, mas antes, como Eu na realidade da fé, me coloco diante desse Tu transcendente.³⁷ Von Zuben, tradutor e comentador de Buber, elucida a posição em que o homem, enquanto Eu e na realidade da fé, se coloca na relação com Deus:

Assim, Deus será o Tu ao qual o homem pode falar e nunca algo sobre o qual ele discorrerá sistemática e dogmaticamente (...) Sobre a questão de Deus, a intuição fundamental de Buber é entender o novo tipo de relação que o homem pode ter com Ele, porque para o homem não importa talvez o que Deus é em sua essência, mas sim o que Deus é em relação a ele, homem. Deus é, pois, Aquele com o qual o homem pode estabelecer uma relação inter-pessoal (VON ZUBEN *in* BUBER, 1977, p. XLIII).

Com base no comentário de Von Zuben, podemos conceber que segundo Buber o primordial na prática religiosa do homem não é, decerto, saber o que “Deus é em sua essência”. Antes, Buber dá prioridade à relação, isto é, para o que Deus é em relação ao homem e menos ao que Deus é absolutamente ou “em si mesmo”.

Em Buber, a relação entre o homem e Deus não está baseada em uma construção noética,³⁸ mas em uma palavra-princípio. Ora, mas o que isso quer dizer? Para que possamos entender esse fundamento da relação, ao mesmo tempo humana e divina, precisamos de alguns pressupostos da principal obra de Buber, a saber, *Eu e Tu*.

³⁷ Sobre a “realidade da fé” e a relação “Eu-Tu” conf. BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações entre a religião e a filosofia*. Campinas, SP: Verus, 2007, pg 32.

³⁸ Isto é, em uma intuição intelectual.

As primeiras sentenças que aparecem em *Eu e Tu* são: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude” (BUBER, 1977, p. 3); e, por sua vez, a “atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir” (Ibidem). Com essas noções iniciais, entendemos que para Buber o mundo tem duas possibilidades de ser, de acordo com a dualidade da atitude do homem; e, acrescenta-se a isso, que a atitude do homem também tem duas possibilidades de ser, segundo a dualidade das palavras-princípio.

Há, pois, duas palavras-princípio: uma é o par Eu-Tu, a outra é o par Eu-Isso (BUBER, 1977, p. 3). Mas o que são esses pares de vocábulos? Buber diz, expressamente: “As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas, elas fundamentam uma existência” (BUBER, 1997, p. 3). As palavras-princípio são, tão somente, fundamentos de modos de existir, atitudes para com a existência. Buber entende que proferir uma palavra-princípio é uma atitude, pois assim o fazendo, o homem decide o seu modo de estar no mundo. Então, não é opcional tomar a atitude, e sim tomar esta ou aquela atitude. Vejamos, de acordo com Von Zuben a diferença entre as duas atitudes:

As duas palavras-princípio fundam duas possibilidades do homem realizar sua existência. A palavra Eu-Tu é o esteio para a vida dialógica, e Eu-Isso instaura o mundo do Isso, o lugar e o suporte da experiência, do conhecimento, da utilização (VON ZUBEN *in* BUBER, 1977, p. LI).

Assim sendo, a relação enquanto tal – ou a relação autêntica – é fundamentada na palavra-princípio Eu-Tu. Ela se caracteriza pelo diálogo, que em seu turno, possibilita que a relação seja inter-pessoal. Ao contrário, a palavra-princípio Eu-Isso não possibilita um diálogo, pois nela o Eu funda-se como um ser egótico, que tem contato com o Isso, que por sua vez, é um objeto manipulável, um objeto tomado como meio para atingir determinados fins. O contato do Eu com o Isso se dá por meio da experiência, que ocorre “de certo modo unidirecional” (VON ZUBEN *in* BUBER, 1977, p. LIII). Ou seja, não há reciprocidade, apenas o Eu se direciona ao Isso. O Eu fundado na palavra-princípio Eu-Tu, e o Eu fundado na palavra-princípio Eu-Isso, são efetivamente distintos.

Decerto, a religião, enquanto tal, é fundada na palavra-princípio Eu-Tu, que designa a relação entre um Eu e um Tu que dialogam, não entre um Eu e um Isso manipulável e utilizável. Assim, Buber defende que a palavra-princípio Eu-Tu dá conta do fenômeno religioso, pois se o “Eu” é um ente que aponta para o “Tu” e o “Tu” é um ente que aponta para o “Eu”, há reciprocidade, e assim, parece que a relevância dessa abordagem se aloja no fato de que a relação não está no plano abstrato, mas no da própria existência: “Eu e Tu subsistem graças à concretude vivida e dentro dessa concretude” (BUBER, 2007, pg. 32). A respeito disso, o filósofo austríaco acrescenta:

(...) a religião, quando chega a falar de conhecimento, não entende por isso o comportamento noético de um sujeito pensante para com um objeto pensado neutro, mas a real reciprocidade de um contato presente na plenitude da vida, de existência atuante para existência atuante; e a fé é entendida por ela como o ingressar nessa reciprocidade, como o unir-se a um ser que não pode ser apontado, nem constatado, nem provado, mas ainda assim pode estar unido, pode ser experimentado, um ser do qual todo sentido procede (BUBER, 2007, pg. 33).

Nessa perspectiva, o conhecimento de que fala a religião é mais do que uma potência puramente intelectual. Antes, é a “real reciprocidade de um contato presente na plenitude da vida”, sendo que esse contato se dá de “existência atuante para existência atuante”. A fé, portanto, é a maneira de ingressar nessa real reciprocidade e de se unir ao ser do qual todo sentido procede.

Desse modo, é possível entender que Buber não aborda a relação que há na religião – entre o humano e o transcendente – a partir de um viés epistemológico, mas prioritariamente, de um viés ontológico. Buber não abstrai do ente humano o comportamento noético para a sua abordagem sobre o fenômeno religioso, mas considera toda a concretude do Eu, ou seja, o homem todo na relação com o Tu eterno.

4. A réplica de Buber: Jung faz afirmações transcendentais

Após apresentarmos a concepção de Jung e a abordagem de Buber acerca do fenômeno religioso, evidenciaremos o conflito entre os dois pensadores. As concepções de Jung acerca do fenômeno religioso foram rebatidas, em sua maioria, na réplica de Buber. Destacaremos apenas algumas.

Para o filósofo austríaco, Jung acaba fazendo afirmações ilegítimas sobre coisas transcendentais. É o caso da declaração de que, a rigor, *Deus* não existe separado do homem e que o que o religioso chama de ação divina, surge exclusivamente do seu íntimo sem a intervenção de um ser suprapríquico, Vejamos diretamente o que Buber comenta a respeito disso, questionando diretamente as posições do psicólogo e definindo-as, finalmente, como ilegítimas:

[...] ele [Jung] explica que Deus não existe desvinculado do sujeito humano. Dessa forma, a questão controversa é: Deus é apenas um fenômeno psíquico, ou existe também independentemente do psiquismo humano? Jung responde: Deus não existe por si. A pergunta também pode ser formulada assim: Aquilo que o crente chama de ação divina surge somente de seu próprio íntimo, ou aí pode também estar envolvida a ação de um ser suprapríquico? Jung responde: Surge do próprio íntimo. A respeito disso observei que essas não são afirmações legítimas de um psicólogo, a quem, como tal, não compete declarar o que existe ou não existe para lá do psíquico, ou até que ponto existem efeitos provenientes de outras fontes (BUBER, 2007, pg. 132).

Para Buber, portanto, com essas declarações, Jung estaria ultrapassando os limites da psicologia, que como ciência da psique, não estaria habilitada a falar de assuntos sobre coisas transcendentais (Ibidem, p. 132).

A partir das considerações feitas até esta altura, podemos concluir, pois, que Buber não ataca tanto a afirmação de que *Deus* não exista separadamente do sujeito humano. Muito antes disso, o problema é que nas declarações junguianas não se abre a possibilidade de que esse esboço psíquico – *Deus* – corresponda a algo suprapríquico. Desta forma, a partir de Buber, é possível conceber que esse posicionamento de Jung dá margem a um reducionismo psicológico do fenômeno religioso. No artigo “Religião e pensamento moderno”, Buber reitera que em todos os tempos, os religiosos nunca entenderam sua religião como mera relação com os processos da alma:

[...] pois, se religião é uma relação com os processos da própria alma, então com isso se está dizendo que não é uma relação com um ser que sempre lhe permanece transcendente, por mais que a ela esteja inclinado, ou melhor, não é a relação de um Eu com um Tu. Mas foi assim que, sem qualquer dúvida, os religiosos de todos os tempos entenderam sua religião, mesmo quando levados a poder fazer seu Eu dissolver-se misticamente naquele Tu (BUBER, 2007, pg. 77).

Então, de acordo com Buber, por mais que uma relação religiosa faça o homem religioso dissolver seu “Eu” misticamente no “Tu”, isso em nada altera a transcendência do “Tu” da relação. Assim, toda a religião é marcada por uma relação de um “Eu” com um “Tu”, em que este último, independentemente da circunstância, sempre é transcendente ao “Eu”.

Como Jung replica esta última crítica de Buber? Ainda na sua carta supracitada, o psicólogo afirma que é curioso Buber considerar ilegítima sua afirmação de que Deus não pode existir separadamente do homem, assim como, é estranho definir essa afirmação “uma proposição de caráter transcendente” (JUNG, 2000a, pg 261).

O argumento que Jung usa é sutil: tudo o que se diz sobre Deus é afirmação humana, logo, é psíquico. Portanto, Jung não considera a sua afirmação transcendente. Ele acrescenta, também, que a imagem que produzimos de Deus, necessariamente, não pode estar separada do sujeito que a produz. Em tom irônico, ele chega a indagar o seu crítico: “Poderá Buber informar-me onde foi que Deus criou sua própria imagem, sem ligação com o homem? Como e por quem semelhante coisa pode ser constatada”? (Ibidem, pg 261).

Em sua réplica, Buber manteve as suas observações bem direcionadas. Para ele, o âmago da questão não é a distinção entre afirmações humanas e afirmações “não-humanas”, afirmações psíquicas ou “não-psíquicas”. Ele ressalta que não só as afirmações sobre Deus são humanas: todas são (BUBER, 2007, p. 133). Mas, afirmar isto, não permite captar nada acerca do teor de verdade da afirmação. O filósofo austríaco pretende distinguir as “afirmações psíquicas às quais corresponde uma realidade extrapsíquica [das] afirmações psíquicas a que não corresponde nenhuma realidade” (Ibidem). A partir de Buber, podemos dizer que a psicologia não está autorizada a fazer essa distinção, por sua própria demarcação, ou seja, esse tipo de enunciado vai além dos limites científicos.

5. Dessemelhança decisiva entre Jung e Buber

A concepção de vínculo vivo entre os processos anímicos e a relação Eu-Tu é o que talvez marca uma das principais diferenças entre o pensamento de Jung e o de Buber no assunto aqui discutido. Ao passo que Jung, para falar de *Deus*, precisa estar baseado em processos psíquicos passados pelo crivo da comprovação, Buber sente que para falar de *Deus* não há qualquer necessidade de um conhecimento sobre Deus, seja científico ou filosófico. Na compreensão buberiana, a dualidade sujeito-objeto estabelecida a partir da filosofia cartesiana e que – de certo modo – é a base do método científico, não permite pensar a religião de forma adequada, pois essa dualidade só subsiste enquanto abstração. Buber entende o sujeito enquanto “ser que esgota sua capacidade no observar e refletir”, e o objeto é aquele “que não consegue fazer outra coisa senão ser observado e ser refletido” (BUBER, 2007, pg. 32).

Pode-se dizer que essa dualidade – sujeito-objeto – é meramente um caso particular do modo de existência fundado pela palavra-princípio Eu-Isso de Buber. Mas, quando se trata de Deus, é inconcebível na filosofia buberiana, que ele seja considerado um objeto de investigação ou da experiência. Acerca disso, comenta Von Zuben: “Se o Tu pode se tornar um Isso na esfera humana, o Tu eterno, sendo a alteridade absoluta, não pode, em termos ontológicos, ser reduzido a um Isso” (*in* BUBER, 1977, p. LXII). Ainda que um Tu humano, enquanto outro de um Eu, possa se tornar um Isso – se reduzido a atitude da palavra-princípio Eu-Isso –, não se pode conceber que o mesmo seja possível para o Tu eterno, visto que na relação ontológica com o homem Ele é a alteridade absoluta, o totalmente outro por excelência, e, portanto, insuscetível de ser tomado como objeto de utilidade, investigação ou experimento.

6. Considerações filosóficas sobre as abordagens de Jung e Buber

Em conclusão, ao comparar as duas concepções de religião, podemos levantar pelo menos uma indagação para cada uma delas. No que toca a concepção junguiana, a questão que nos pareceu mais importante foi apresentada por um pesquisador de Jung, Marco Heleno Barreto. Segundo ele, Jung é um teórico que tem uma atitude cética perante a religião, que levada para a prática, resulta em um pragmatismo psicoterapêutico: “A postura teórica cética de Jung, na transposição para a situação

prática, converte-se em pragmatismo psicoterapêutico” (BARRETO, 2012, p. 139). Ora, que problema está sendo levantando com essa afirmação?

Como já explanado precedentemente, a abordagem que Jung faz da religião exclui a possibilidade de a psique estar em relação com a realidade de um Deus transcendente. Este último é concebido meramente como esboço psíquico, o que leva a uma redução de Deus à imanência psicológica. Esse ponto caracteriza um certo ceticismo quanto à possibilidade dos conteúdos psicológicos sobre Deus corresponderem a um ser suprapíquico. Contudo, se os conteúdos ou motivos das religiões não provêm de uma origem transcendente real, por que, apesar disso, Jung ainda considera a religião algo benéfico ao homem? A resposta para essa questão, segundo Marco Heleno Barreto, se encontra baseada no pragmatismo psicoterapêutico ou médico. Para fundamentar isso, Barreto cita a conclusão de *Psicologia e Religião*:

Não importa o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem possui um grande tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, e que confere um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem *pistis* e paz. Onde está o critério pelo qual se pudesse dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida e que tal *pistis* é mera ilusão? Haverá porventura uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver? Eis a razão pela qual eu considero cuidadosamente [...] os símbolos criados pelo inconsciente [...] Mas que diferença há entre uma ilusão real e uma experiência religiosa curativa? É meramente uma diferença de palavras (JUNG apud BARRETO, 2012, p. 139-140).

Aceitando esse tratamento que Jung dá ao fenômeno religioso, propomos a questão: mesmo se o indivíduo humano não vê grande significado na vida religiosa, ele pode procurar uma religião apenas como um meio, isto é, como utilidade para a cura das suas mazelas psicológicas? A partir de Jung, poderíamos ser levados a identificar a validade da religião apenas no que tange ao seu potencial de proporcionar uma boa saúde psicológica, ou seja, no seu potencial curativo. De modo semelhante, a partir dessa perspectiva, é possível que a religião passe a ser entendida simplesmente como um meio para o alcance dos fins psicoterapêuticos.

Em segundo lugar, o destaque que daremos para a abordagem buberiana é, especialmente, o fato de ela ser uma maneira ou modo novo de tratamento da fé em Deus, que encontra algumas semelhanças na obra *O Sagrado* (1917) de Rudolf Otto.³⁹

Por mais que a relação dialógica de Buber seja constituída de muitos aspectos do judaísmo – em particular, da corrente mística chamada hassidismo –, há algo que é propriamente buberiano a respeito das questões relacionadas à fé. Atentemo-nos ao comentário de Von Zuben acerca do tratamento que Buber dá à fé em Deus:

O Deus da fé é essencialmente um Tu, e a fé pertence então à dimensão dialogal. Ela é, por natureza e por essência, uma relação que não é baseada em fundamentos, nem resulta desses fundamentos. E mais, a relação dialógica é recíproca e imediata, não carecendo de intermediário algum. É certo que há julgamentos que podem se fazer valer, mas jamais serão discutidos pela fé. Seria mesmo falso querer fazer derivar o evento dialogal da fé de conhecimentos científicos. Na fé, o Eu encontra Deus como pessoa. Isso não nos permite concluir, contudo, que a pessoa de Deus seja sua própria essência. Deus continua, para o homem, o “Todo outro”, o mistério insondável (VON ZUBEN, 2017, p. 142).

De acordo com essas declarações, vemos em Buber uma oportunidade de viver e pensar a fé de uma maneira particular: buscar uma relação com um Deus que é o “Todo outro”, o mistério insondável; ir ao seu encontro sem buscar, simultaneamente, fundamentos ou meios para justificar a própria fé.

Aqui parece haver uma distinção bem clara entre os modos de se colocar diante do “mistério insondável”. Se tomamos Deus como mistério, mas ao mesmo tempo o consideramos como um problema meramente científico ou filosófico, isso implica a possibilidade de um dia resolvermos ou solucionarmos esse problema, e por fim, esgotarmos o que se diz ser um mistério. Esta aparenta ser a postura de Jung quando ele só se sente autorizado a usar a palavra “Deus” na medida em que tenham fatores psicológicos, comprovados empiricamente, que permitam uma correspondência entre os processos anímicos e a ideia divina.

³⁹ Quanto a isso não nos alongaremos pelo eminente risco de sermos imprecisos ou vagos, mas basta a referência ao teólogo protestante alemão para deixarmos o nosso leitor ciente do grau em que a abordagem buberiana é, efetivamente, nova; em um outro estudo a aproximação do pensamento de Buber e Otto poderá ser realizada.

Por outro lado, se com mistério estamos falando de uma realidade incompreensível noeticamente e inapreensível em seu todo pela natureza humana, então estamos falando de um mistério real, de um “Todo outro”. A nossa investigação aqui não nos permite concluir isso, mas talvez com outros estudos possamos considerar que a religião seja uma maneira de lidarmos com os mistérios, ou uma maneira de encontrarmos um outro, que por ora, não se deixa apreender, seja por sua própria natureza, seja por nossa condição humana.

Ao fim dessas considerações, conclui-se que ambas as concepções sobre o fenômeno religioso são férteis para pensarmos os problemas existenciais do homem contemporâneo. Enquanto Martin Buber constrói uma fundamentação mais ontológica e antropológica do fenômeno religioso, Jung procura os fatores psicológicos mais profundos para explicar a necessidade humana da religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, M. H.. *Pensar Jung*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola/Paulus, 2012.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus, 2007.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Karl. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Tradução de Vilmar Schneider. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. (Vol. 2). Petrópolis: Vozes, 2000a.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- JUNG, Carl Gustav. *A dinâmica do inconsciente*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

VON ZUBEN, NEWTON AQUILES. Emuna e pistis: a noção de fé no pensamento de Martin Buber. *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (ONLINE)*, v. 15, p. 134-162, 2017.