



Aproximações e distanciamentos nos pensamentos de Feuerbach e Jung

Similarities and differences in the thoughts of Feuerbach and Jung

Fabiano Veliq

Universidade Federal de Minas Gerais

Jacqueline Moreira de Oliveira

Luiz Henrique Lemos Silveira

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Brasil

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar as perspectivas de Feuerbach e Jung sobre o fenômeno religioso. Tal análise torna-se importante pelo fato de que ambas as teorias contribuem significativamente para entendimento desse fenômeno, tanto pelo campo da Filosofia quanto da Psicologia. Deste modo, o artigo se desenvolverá em três partes: primeiramente, as concepções de Feuerbach sobre o fenômeno religioso, posteriormente as reflexões de Jung e, por fim, a identificação de aproximações e distanciamentos entre eles referentes ao fenômeno religioso.

Palavras-chave: Feuerbach; Jung; aproximações; distanciamentos; religião

Abstract

The aim of this article is to present the perspectives of Feuerbach and Jung concerning the religious phenomenon. The importance of this analysis lies in the fact that both theories contribute significantly to the understanding of this phenomenon, in the field of philosophy as well as psychology. Thus, the article develops into three parts: first, the views of Feuerbach about the religious phenomenon, then Jung's reflections on the subject, and finally the identification of similarities and differences between them.

Keyword: Feuerbach; Jung; similarities; differences; religion

Introdução

O fenômeno religioso está presente no mundo contemporâneo de forma cada vez mais abrangente e multifacetada. Deste modo, as manifestações religiosas são entendidas como formas de representações da vivência humana, cabendo à Filosofia e Psicologia se aterem a tal discussão. Afinal, o que a Filosofia e a Psicologia podem nos dizer sobre esse crescimento das religiões? Seria alienação? Seria manutenção do *status quo* ou da repressão, seria algo metafísico, projeção da própria experiência humana ou podemos pensar numa dimensão de crescimento psicológico que também justificaria o aumento da procura pelas religiões e por experiências religiosas na sociedade contemporânea?



Dois autores fundamentais nesta discussão são Feuerbach e Jung, que trouxeram grandes contribuições para o entendimento do fenômeno religioso tanto para a Filosofia quanto para a Psicologia. Assim, o objetivo deste trabalho é apresentar as perspectivas destes autores sobre o fenômeno religioso e, posteriormente, identificar aproximações e distanciamentos entre eles.

Referente às aproximações e aos distanciamentos, identificaremos que há uma aproximação em dois aspectos: quanto ao entendimento de deus no âmbito humano, sem desconsiderar as questões metafísicas, e quanto ao conceito de gênero humano (conforme Feuerbach) e o conceito de arquétipo (segundo Jung), que consideram tanto um caráter ontogênico quanto filogenético para dimensão humana e, conseqüentemente, apresentam a perspectiva de deus como algo que está para além da projeção humana individual, no âmbito histórico da humanidade.

Já concernente ao distanciamento entre os autores, apresentaremos que este ocorre quanto à análise da religião. Feuerbach atentou somente à esfera do Cristianismo; já as pesquisas de Jung contemplaram tanto as religiões ocidentais, e não apenas o Cristianismo, quanto às religiões orientais.

Entendemos que essa proposta se torna interessante pois não identificamos textos ou livros que apresentam uma interlocução entre a teoria feuerbachiana e a junguiana referente ao fenômeno religioso. Assim, após uma análise minuciosa, observaremos que há aproximações entre estas teorias que trarão contribuições importantes à análise do fenômeno religioso.

O pensamento de Feuerbach sobre a religião

A filosofia, várias vezes em sua história, buscou conceituar a religião. Segundo Zilles (1991), “a filosofia da religião tenta esclarecer a possibilidade e a essência formal da religião na existência humana. Estuda a consciência do homem e de sua autocompreensão a partir do absoluto enquanto atingível pela inteligência” (p. 5). Desde os mais antigos filósofos até os mais contemporâneos, a relação do homem com o divino sempre foi objeto de diferentes interpretações, e muitas delas constituíram contribuições importantes para a filosofia da religião. Dentre os diversos autores que falaram sobre a questão religiosa, Feuerbach é um filósofo que, embora pouco conhecido, foi bastante influente na filosofia da religião.

Ludwig Andreas Feuerbach foi um filósofo alemão que teve como seu principal objetivo analisar a religião de seu tempo, a saber, o cristianismo. Ele mesmo afirma que “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último.” (Feuerbach, 1851/2009, p. 15). Essa colocação já indica os principais períodos do pensamento feuerbachiano. Primeiramente, o filósofo se ocupa da reflexão sobre Deus quando ainda estudante de teologia em Heidelberg, onde mantém contato com o teólogo hegeliano Karl



Daub. Tempos depois, ele se dirige a Berlim, onde é aluno de Hegel, etapa que corresponderia ao segundo momento de seu pensamento, a saber, a razão. No final de sua vida, afasta-se do hegelianismo e assume uma postura materialista, formulando uma crítica da religião que se distanciará bastante da proposta de Hegel.

Em 1828, obtém o seu doutoramento com sua tese intitulada *De ratione una, universali, infinita*. De 1829 a 1832, segue sua carreira docente como professor auxiliar de história da filosofia, de lógica e de metafísica. Em virtude da publicação anônima de sua obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, em 1830, em que ele vai de encontro com à idéia de um Deus-Pessoa e nega a imortalidade pessoal, é impedido de assumir o posto de professor na universidade. Sua carreira docente universitária acaba de forma abrupta.

De todas as obras de Feuerbach, a que consideramos mais importante é *A essência do Cristianismo* (1841/2007), em que fica clara sua posição sobre a essência da religião, bem como a sua tentativa de reduzir esta à antropologia. Outra obra importante também é *Preleções sobre a essência da religião*, em que o debate sobre a religião será mantido, porém com maior ênfase histórica.

Conforme afirma Draiton Souza (1994), “o princípio explicativo adotado por Feuerbach pode ser denominado de redução” (p. 32). A partir do processo reutivo, Feuerbach fará a crítica à religião, tentando mostrar que, no final, a teologia não passa de antropologia. No decorrer do trabalho, usaremos o termo objetivação, que se caracterizará pela redução da teologia à antropologia.

Segundo o filósofo,

esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *théos* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem (Feuerbach, 1851/1989 p. 33).

A partir do processo de redução, Feuerbach fará a crítica à religião, tentando mostrar que, no final, a teologia não passa de antropologia.

O autor, ao fazer a análise da religião, parte da diferença que existe entre os homens e os animais. Para ele, apenas os seres humanos fazem religião, pois não há nos animais algo que se assemelhe ao comportamento humano que gera a religião. Essa diferença poderia ser resumida pela palavra *consciência*. A consciência seria o que diferenciaria o homem do animal, sendo o fundamento para a religião, de acordo com Feuerbach. Percebe-se que isso coloca a religião como algo totalmente humano, uma vez que ela se funda no aspecto que constitui a diferença essencial entre o homem e o animal: a consciência.

Na teoria Feuerbachiana, são considerados dois tipos de consciência. Uma seria entendida em sentido amplo e, a outra, em sentido estrito. A primeira seria própria aos animais e se resumiria à consciência de si apenas enquanto indivíduo; a segunda, em sentido



estrito, seria própria do ser humano, que se vê enquanto indivíduo e enquanto gênero (*Gattungswesen*). Segundo Feuerbach (1841/2007), “consciência em sentido estrito só existe quando um ser tem como objeto o seu gênero, a sua essencialidade (...). Consciência em sentido estrito ou próprio e consciência do infinito são o mesmo” (p. 9-10). Com essa diferenciação, o filósofo quer mostrar que a essência humana é o fundamento da religião, uma vez que esta última se funda numa característica intrinsecamente humana. Além disso, ele também busca confirmar como a essência humana é o objeto da religião, pois, em sentido estrito, a consciência é consciência do infinito, e, portanto, de algo universal e não apenas individual. Feuerbach (1841/2007) coloca que

A religião em geral, enquanto idêntica à essência do homem, é idêntica à consciência de si do homem, à consciência que o homem tem de sua essência. Mas a religião é, numa expressão geral, consciência do infinito; portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem de sua essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas infinita (...). A consciência do infinito não é senão a consciência da infinitude da consciência. Ou melhor: só na consciência do infinito é que o ser consciente tem como objeto a infinitude da própria essência (pp. 9-10).

Assim ele relaciona o objeto da consciência ao objeto da religião, substituindo a essência divina pela humana e mostrando que a infinitude daquela deve-se à infinitude desta, uma vez que a religião não passa de consciência da infinitude da consciência.

Feuerbach afirma que cada um tem em si o seu próprio Deus. Dessa forma, quando alguém louva a magnificência de Deus, louva a magnificência da essência humana, pois toda admiração seria no fundo autoadmiração. O homem, ao falar de Deus, fala de si próprio, porém colocando todo o gênero humano como extensão sua. Feuerbach (1841/2007) coloca que

a consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem. Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa. (...) Deus é o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor (pp. 22-23).

Para o filósofo, a falta da consciência de que Deus, na realidade, não passa da essência humana objetivada é o que funda a religião. O indivíduo religioso não sabe que sua prática é a exaltação de sua própria essência. A religião surge quando o homem separa Deus de si mesmo, quando o primeiro vê este último como exprimindo o que há de mais nobre e excelente em si mesmo e passa a venerá-lo como se dele dependessem todas as coisas. A religião, no final, é apenas a atitude do ser humano diante da sua própria essência, mas esta é tomada como algo exterior a si, como uma essência diferente, como a essência divina. Essa é



a essência humana purificada e liberta das limitações do homem natural, por isso toda as determinações da essência divina são determinações humanas e nada além disso. Isso fica claro quando Feuerbach diz que “A religião é a cisão do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é oposto. Deus não é o que o homem é – o homem não é o que Deus é.” (Feuerbach, 1841/2007, p. 41). Enquanto Deus é a soma de tudo o que é positivo, perfeito, todo-poderoso, o homem se torna a soma de tudo que é negativo, imperfeito, fraco e pecador. Tal diferenciação acaba por deixar o homem alienado de si, colocando tudo o que pode ser feito nas mãos de Deus. Este torna-se, então, tudo, e o homem, nada.

Temos aqui o processo de objetivação que, segundo Berner (2005), compreenderia três momentos distintos, sendo o primeiro momento a abstração onde o “eu” do indivíduo é aniquilado; o segundo momento seria a distinção e objetivação, em que o sujeito é despojado de suas determinações concretas pela abstração, tornando-se objeto para si; e o terceiro momento o da personificação, em que o objeto é transformado em um novo sujeito que é nomeado como Deus.

Nas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach (1851/1989) afirma que há dois tipos de religião, a saber, as religiões da natureza, cujo Deus seria apenas a natureza vista como algo divinizado, e as religiões do espírito, cujo Deus seria apenas a essência do homem objetivada. Para ele, o cristianismo se encontra nesse segundo tipo e as religiões politeístas no primeiro tipo. No entanto, ambas se fundam na separação entre a essência do homem e a essência de Deus. Segundo Feuerbach (1851/1989),

o sentimento que impele o homem à adoração de um objeto pressupõe que esse objeto não seja insensível a essa adoração, portanto que tenha sentimento, que tenha um coração humano sensível aos interesses humanos. (...) Mas o que transforma uma entidade natural num ser humano? A fantasia, a imaginação (p. 151).

É a imaginação que cria os deuses dos homens. O filósofo considera que a palavra *deus* não indica um ser, mas é um nome genérico dado a tudo que pareça divino ao homem à luz da fantasia. Por isso, qualquer coisa pode ser objeto de adoração religiosa. Ele equipara Deus à adoração religiosa porque, para Feuerbach, não existe outra característica da divindade a não ser a adoração religiosa. “Um deus é o que é adorado. Mas um objeto só é adorado quando e enquanto for uma entidade, um objeto da fantasia ou da imaginação” (idem).

Dessa forma, qualquer objeto pode ser adorado pelo homem como se fosse Deus, isto é, adorado pelo homem de maneira religiosa. Esse estágio é chamado, pelo filósofo, de *fetichismo*. Esse último surge quando são transformados em deuses, sem qualquer crítica ou distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem. Por isso, Feuerbach considera que a imaginação é tanto mais forte quanto mais ignorante é o homem. Por não conhecer o que uma coisa é, o indivíduo atribui a



ela um valor maior do que o real. “Por isso, a causa ou a fonte teórica da religião e de seu objeto, Deus, é a fantasia, a imaginação” (Feuerbach, 1851/1989, p. 152).

Segundo o próprio Feuerbach, “esse poder da fé ou de Deus que não se prende a nenhuma lei natural é exatamente o poder da imaginação” (idem). A fé acredita em milagres, não se prende à natureza, ela é livre e ilimitada, crê que tudo é possível para Deus. Assim como a fé, a fantasia também é a certeza de coisas que não vemos. “A imaginação só se ocupa com coisas e seres que não estão mais ou ainda não estão ou simplesmente não estão presentes.” (idem) A fantasia é o que possibilita a religião se formar a partir da ignorância do ser humano sobre sua própria essência.

Para Feuerbach (1851/1989), a religião teria sua base no anseio de felicidade e, por isso, cria deuses, objetivando sua essência para além de si, satisfazendo assim seu desejo de felicidade:

os deuses são os desejos do homem pensados como reais transformados em entidades reais. Um Deus é a ânsia de felicidade do homem satisfeita na fantasia. Se o homem não tivesse desejos, não teria religião nem deuses, apesar da fantasia e do sentimento (p. 168).

Pode-se notar que a redução proposta por Feuerbach em *A essência do Cristianismo* é retomada nas *Preleções* de uma forma mais contundente, e é nesse texto que ele deixa claro o seu objetivo:

Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser brinquedos de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem. Minha intenção era mostrar que os poderes diante dos quais o homem se curva e os quais teme na religião, diante dos quais ele não se intimida nem mesmo de praticar sangrentos sacrifícios humanos a fim de aplacá-los são apenas criações de sua própria afetividade servil e medrosa (Feuerbach, 1851/1989, p. 168).

Percebe-se que há um caráter social indicado no pensamento do filósofo, pois, para ele, a partir da crítica da religião, o ser humano poderia se libertar das amarras que o prendem e poderia novamente amar a terra e se desenvolver independente da coerção trazida pela religião. Uma vez que a religião tem um fim prático, isto é, trazer a natureza para a mão dos indivíduos, transformá-la em algo domável, manipulável pelo impulso de conservação deles, cabe ao homem desprender-se desse universo metafísico e entender a natureza como a base da religião. Segundo Feuerbach (1851/1989),

A dependência que o homem tem da natureza é a base e o início da religião, mas a libertação dessa dependência tanto no sentido racional como no irracional é a libertação dessa dependência. A divindade da natureza é a base da religião, a divindade do homem é a meta da religião (p. 174).



Feuerbach (1851/1989) coloca-se, portanto, como arauto dessa ideia de que o que deve receber a primazia é o homem e não Deus. No final das *Preleções*, ele deixa claro sua esperança ao dizer que

um dia os homens conhecerão a arte de serem morais e felizes sem um Deus. Só então serão verdadeiramente morais e felizes, quando não tiverem mais nenhum Deus e não necessitem mais de nenhuma religião; porque só enquanto uma arte ainda incompleta, que ainda está de fraldas, necessita ela de proteção religiosa (p. 179).

Para Feuerbach, portanto, o homem, à medida que conhecesse sua essência, afastar-se-ia das sombras da religião e caminharia livre rumo à sua felicidade. Se ainda não o fez é porque ainda não tomou consciência dos fatos e ainda precisa da religião para ampará-lo diante do mundo.

O objetivo feuerbachiano é bem claro. Ao evidenciar que Deus não passa da essência do homem objetivada para além dele, o homem se encontra livre para viver sua humanidade. Feuerbach não propõe o fim da religião, mas a sua antropologização, uma vez que aquela seria uma cisão entre homem e Deus, e esta nada mais é que a essência do homem objetivada para fora; ao eliminar esta objetivação, o que resta é o homem, mas não o homem sem religião, mas o homem que se vê como divino.

Segundo Feuerbach, “verdade é somente a identidade de Deus e do homem – verdade é somente a religião quando ela afirma as qualidades humanas como divinas, falsidade quando ela, enquanto teologia, nega as mesmas, separando Deus do homem como um outro ser” (Feuerbach, 1841/2007 p. 337).

A antropologização da crença religiosa faz com que Deus seja resignificado a partir do próprio homem. Segundo Feuerbach (1841/2007),

a vida é Deus, o gozo da vida é o gozo de Deus, a verdadeira alegria da vida é a verdadeira religião. Mas ao gozo da vida pertence o gozo de comida e bebida. Se por isso a vida em geral deve ser sagrada, então deve também o comer e o beber ser sagrado. É esta confissão irreligião? Agora medite-se que esta irreligião é ela própria o mistério da religião analisado, explicado abertamente. Todos os mistérios da religião se resolvem por fim, como foi mostrado, no mistério da felicidade celestial. Mas a felicidade celestial é somente a felicidade desnudada de limitações da realidade. Os cristãos querem ser tão felizes quanto os pagãos. A diferença é somente que os pagãos transportam o céu para a terra e os cristãos a terra para o céu (p. 336).

Portanto, a noção de sensibilidade pode ser entendida como a definidora da relação do homem com o mundo, pois evita a ideia de um absoluto transcendente em Feuerbach e, ao mesmo tempo, mostra que a ideia de Deus pode ser resumida na imanência do homem. Tal enfoque influenciará toda uma linha posterior a Feuerbach, inclusive a Levinas que procurará evidenciar a transcendência a partir da figura do outro. O ateísmo nesse sentido



seria visto como anterior tanto à negação quanto à afirmação do divino. Segundo Levinas (1961/2011),

pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado. (...) Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu (p. 46).

Essa proposta levada a cabo por Levinas não será objeto específico de investigação, mas serve como referência de leitura para corroborar a tese proposta, a saber, que no ateísmo feuerbachiano não se trataria de uma eliminação de Deus, mas de uma resignificação a partir do homem, e é assim que interpretamos a ideia de que o homem é o Deus para o homem. Feuerbach, ao propor a resignificação de Deus a partir do homem, evidencia a proposta de uma eliminação de um absoluto, uma vez que a forma de lidar com o mundo se dá a partir da sensibilidade. Esta relação pautada pela sensibilidade leva ao encontro de um outro que se evidencia em um Tu diferente de mim. Dessa forma, o homem que não se sente mais preso à ideia de deus enquanto absoluto pode se ver diante de outro unido apenas pela ideia de gênero. A crítica da religião levaria à adoção da alteridade vista de forma radical, e tal temática influenciará bastante a Martin Buber e a Levinas.

Ales Bello (1998) nos aponta algumas críticas ao ateísmo de matriz feuerbachiana e marxista se atendo a uma possível resposta fenomenológica que perpassa pela noção de esperança. Segundo a autora

o sagrado é a resposta ao ser humano que busca o poder, pelo fato de ter consciência de não possuí-lo. Tal fato traz também uma esperança de salvação tanto na dimensão existencial, na medida em que dá a força para sobreviver, como também numa outra dimensão após a morte, onde tem origem o culto dos antepassados (p. 165).

Neste sentido, a crítica feuerbachiana abre o caminho para uma nova forma de pensar a religião, influenciando autores em diversos campos, como na Filosofia, Teologia e Psicologia. Na Filosofia e Teologia, a influência é por uma via "positiva" com Levinas e Buber; na Psicologia, a intervenção ocorre por via direta, quer seja pela crítica freudiana da religião¹, e indiretamente aos autores como William James e Jung.

Referente à contribuição que a análise de Feuerbach influenciará o pensamento de Freud sobre a religião, Assoun (1978) cita uma carta entre Ludwig Binswanger e Freud, datada de 1925, em que este relata que leu Feuerbach durante a juventude. Na carta, Freud diz que "é verdade, em minha juventude li David Friedrich Strauss e Feuerbach com zelo e

¹Temos consciência que esta leitura do ateísmo de Feuerbach contraria a intenção mais literal do texto clássico, mas ao mesmo tempo acreditamos ser uma chave de leitura bastante válida e pouco explorada no cenário acadêmico.



prazer” (p. 14).² Neste mesmo livro, Assoun (1978) afirma que Freud frequentou durante a juventude os seminários de Brentano, com quem teve a oportunidade de estudar filosofia. Mesmo Freud mantendo uma relação ambivalente em relação à filosofia, é comum na obra dele a utilização da filosofia para fins retóricos. Segundo afirma Assoun (1978),

de um lado, Freud não possui fórmulas bastante incisivas para desautorizar a filosofia e suas pretensões de legisferar sobre a ciência psicanalítica; do outro, reconhece humildemente sua importância na “atividade do pensamento” humano. Por um lado, lança aos filósofos sarcasmos que se aproximam da caricatura e do lugar-comum; por outro, constata-se o retorno constante de referências a certos sistemas que parecem desempenhar uma função necessária na argumentação freudiana em pontos decisivos (p. 10).

Esta relação com a filosofia é algo a ser estudado, pois é possível que várias contribuições de filósofos tenham cooperado para a análise freudiana da religião. A obra clássica de Freud (1927/1996) sobre o assunto, *O futuro de uma ilusão*, segundo Assoun (1978) “pode ser inserida na corrente ideológica que se inicia em 1840, na Alemanha, com *A vida de Cristo*, de Strauss, e com a *Essência do Cristianismo* de Feuerbach” (p. 14).

Já concernente à influência do pensamento feuerbachiano sobre Jung, podemos pensá-lo como sendo exercido indiretamente, pois quando Feuerbach apresenta uma perspectiva humana para questão da religião, ou seja, quando identifica a representação de deus não como algo metafísico, mas sim como características humanas, instaura uma perspectiva psicológica para se pensar a questão de deus e a religião.

Pensamento de Jung referente à religião

Jung teve influências e aproximações com diversos autores, em distintos campos da Ciência, da Biologia, da Filosofia, da Teologia e dos estudos da História das Religiões. Esses diálogos variados influenciaram Jung tanto na definição dos conceitos de sua psicologia como também no significado que ele concedeu ao estudo da religião e ao entendimento psíquico do ser humano. Sua intenção de estudar as religiões é no intuito de entendê-las como um fenômeno religioso, ou seja, os aspectos específicos e intrínsecos, no indivíduo, referentes à religião. Nesta direção, Jung (1939/1988) faz uma análise da religião identificando que, independente de qual seja a confissão religiosa do indivíduo, a sua cultura tem forte influência em seus processos psíquicos.

Jung apresentou contribuições relevantes acerca da temática religião, sendo um dos principais autores na Psicologia que se atentou ao fenômeno religioso. Em sua obra, diversos trabalhos foram fundamentais na construção do pensamento sobre a religião (Jung,

² Lemos também em Gay (1998): “It is significant, though, that the thinker he read with the greatest profit should have been Ludwig Feuerbach” (p. 28). Gay também cita correspondência entre Freud e Silberstein de 1875 em que Freud afirma sobre Feuerbach: “Among all philosophers I worship and Admire this man the most” (idem).



1927/1986, 1939/1988; 1919/2000). No livro *Psicologia da religião ocidental e oriental*, mais especificamente no texto "Psicologia e Religião", Jung (1939/1988) procura definir sua perspectiva em relação ao fenômeno religioso e sobre a religião, fazendo o seguinte relato: "não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral" (p. 5).

As palavras de Jung (1939/2009) já evidenciam de qual lugar ele parte para abordar a religião em sua teoria, ou seja, como psicólogo e não como um religioso ou teólogo. Para o autor, as religiões não são só importantes na visão sociológica e histórica, mas também para o campo da psicologia, por se tratar de uma das expressões mais antigas e universais. Assim sendo, ao referir-se à religião, Jung (1939/1988) diz:

subtende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para um grande número de indivíduos (p. 1).

Desse modo, o interesse de Jung (1972/1999) nas experiências religiosas é de caráter científico e não teológico. Assim, ele concebe que tais experiências religiosas de Deus e transcendentais são experiências psicológicas profundas que emanam do inconsciente. Nesta perspectiva, Jung (1939/1988) diz:

creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a "experiência" constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. Na medida em que o fenômeno religioso apresenta aspecto psicológico muito importante, trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação destes critérios (pp. 1-2).

Portanto, vê-se que, sem desconsiderar formas metafísicas ou filosóficas de se abordar a religião, sua abordagem está vinculada ao aspecto psicológico. Nesse contexto, convém explicitar o que Jung (1939/1988) entende pelo termo religião: "Religião é - como diz o vocábulo latino *religere* - uma *acurada e observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de 'numinoso' " (p. 3).

É relevante destacar que Jung (1939/1988) vê a religião como um fator psicológico, atitude que qualifica como uma consideração e observação zelosa de alguns fatores dinâmicos admitidos por ele como potências. Como exemplos desses fatores, Jung cita os espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, crenças religiosas ou qualquer denominação



empregada pelo homem para intitulá-los. Jung (1939/1988) também deixa claro que o termo religião não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa: “Poderíamos portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (p. 4). Nesse sentido, quando Jung fala de religião, não está se referindo a qualquer credo ou igreja em particular. Seu interesse está na atitude religiosa como função psíquica natural, é a experiência religiosa na qualidade de processo psíquico.

Silveira (1981) comenta que Jung concebe a religiosidade como uma função natural, ou seja, inerente à psique, um fenômeno genuíno, divergindo de Freud, que vê a religião como um derivado do complexo paterno e das sublimações possíveis do instinto sexual.

Na visão de Silveira (1981), Jung apresenta uma atitude positiva sobre as religiões: “Todas são válidas na medida em que recolhem e conservam as imagens simbólicas oriundas das profundezas do inconsciente e as elaboram em seus dogmas, promovendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica” (p. 129). Mas, em contrapartida, Jung relata que pode também ser prejudicial ao crescimento psicológico se o indivíduo desenvolver sua religiosidade de forma neurotizante, como ocorre no fundamentalismo religioso (Jung, 1939/1988).

É relevante destacar que Jung entende a religiosidade como uma função que pode ser desenvolvida, cultivada e aprofundada, como também negligenciada, deturpada ou reprimida (Silveira, 1981). Jung (1939/1988) compreende que as confissões religiosas surgem originalmente de duas formas: “por um lado, se funda originalmente na expressão do numinoso, e por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta” (p. 4).

Para dar continuidade à descrição de como Jung aborda a religião e as experiências religiosas, necessário se faz compreender mais especificamente o conceito de numinoso, visto que, para Jung, o caráter numinoso é o constituinte das Religiões e está presente em diversas experiências da humanidade.

No livro *Psicologia da religião ocidental e oriental*, Jung (1939/1988) relata que “o numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência” (p. 3). A experiência do numinoso proporciona uma mudança de “estado” no indivíduo, podendo levar tanto ao “êxtase”, como nas experiências religiosas, quanto à perturbação. Assim, Jung (1939/1988) diz que “é evidente que nestas mudanças não se trata de fatos banais da vida cotidiana, mas de mudanças que afetam o destino do homem” (p. 184).

No livro *O sagrado*, Otto (1913/2007) destaca algumas formas de referir-se ao numinoso, tais como: “o *mysterium tremendum* ou mistério arrepiante” (p. 51); já se referindo a características positivas, algo extremamente diferente do ato de temer, o numinoso possui aspecto avassalador ou sentimento de majestas, cujo aspecto é de “‘poder’, ‘domínio’,



‘supremacia’”(idem). Há também o aspecto “enérgico”, que se expressa simbolicamente na “vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção” (p. 55). De forma semelhante ao pensamento de Otto, Jung (1939/1988) afirma que “o caráter numinoso de tais experiências consiste em que a pessoa se sente subjugada por elas; uma confissão contra a qual não só o orgulhoso resiste, como também o temor profundamente arraigado de uma possível perda de supremacia da consciência” (p.184).

O aspecto numinoso é característico de dualidades e contraposições que podem ocasionar efeitos extremamente prejudiciais levando o indivíduo à perda da consciência, mas também podem ter caráter positivo. Nesta mesma linha de raciocínio, Jung (1939/1988) relata que:

Grande número de práticas rituais são unicamente com a finalidade de provocar deliberadamente o efeito numinoso, mediante certos artifícios mágicos como p. ex. a invocação, a encantação, o sacrifício, a meditação, a prática do ioga, mortificações voluntárias de diversos tipos, etc. (p. 3).

Portanto, na visão de Jung (1939/1988), as confissões religiosas são formas dogmatizadas das experiências religiosas primitivas, as quais foram sacralizadas e organizadas ao longo do tempo em rituais, a fim de poderem ser conscientizadas. Esses vários rituais foram transformados em dogmas para conservarem os processos simbólicos das experiências primordiais, cuja finalidade é exercer uma espécie de muro protetor para as experiências arquetípicas imediatas. Jung observou, em diversos casos clínicos de seus pacientes, que pessoas com convicções religiosas recorriam a certos símbolos para se proteger de experiências imediatas.

Nesta direção, Jung entende o símbolo como forma de representação de algo desconhecido. “Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo ser mais clara ou característica, é *simbólica*” (Jung, 1921/1991, p. 444). Neste mesmo livro *Tipos psicológicos*, ao referir-se aos símbolos, Jung (1921/1991) os diferencia entre vivos e mortos. Ele afirma o seguinte:

Enquanto um símbolo for vivo, é a melhor forma expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. Mas, uma vez brotado o sentido dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo está morto, isto é, só terá ainda significado histórico (p. 444).

Segundo Jung (1921/1991), o símbolo histórico é aquele que, em um determinado momento, foi um símbolo vivo, cheio de significado, mas que posteriormente tornou-se conhecido ou parcialmente conhecido, deixando de ser um símbolo, tornando-se um sinal.

Na tentativa de diferenciar o símbolo vivo do símbolo morto, Jung (1921/1991) diz que “uma expressão usada para designar coisa conhecida continua sendo apenas um sinal e



nunca será um símbolo” (p. 445). Portanto, para Jung, o símbolo vivo é constituído de significados não conhecidos, de cunho psicológico.

Deste modo, Jung (1939/1988) entende que as religiões são expressões simbólicas que têm características de poder evocar em suas vivências o aspecto numinoso e proporcionar, através desta experiência, o contato com o sagrado, ao mesmo tempo em que exerce uma função protetora entre o fiel (Ego) e o próprio sagrado (experiência arquetípica). Ou seja, a confissão religiosa pode desempenhar uma função mediadora entre o indivíduo e sua experiência arquetípica imediata, através de símbolos presentes em seus dogmas e rituais.

A experiência arquetípica imediata é uma forma pura de manifestação do arquétipo, ausente de intermediação ou processo de simbolização. Jung (1919/2000) descreve o arquétipo como sendo uma forma pura e vazia que é herdada por nossos ancestrais, desde tempos mais remotos, e que perpassa para o indivíduo por meio do inconsciente coletivo.

Segundo Richter (2005), “o símbolo, contudo, não é fruto da consciência, não foi inventado conscientemente, e sim emerge de modo espontâneo do inconsciente, da base arquetípica do inconsciente coletivo” (p. 40). Nessa mesma linha de raciocínio, Stein (2006) relata que “os símbolos emergem da base arquetípica da personalidade, o inconsciente coletivo. Não são inventados artificialmente pelo ego, mas, pelo contrário, surgem de modo espontâneo do inconsciente” (p. 79). A característica do símbolo é aproximar conteúdos inconscientes aos conscientes, é uma tentativa de traduzir o significado do símbolo para uma linguagem possível de compreensão. Portanto, o símbolo poderia ser entendido como a melhor forma condutora da experiência religiosa, ou seja, da experiência arquetípica imediata.

É nesse contexto que Jung (1939/2009) tem uma visão positiva das religiões por perceber que elas servem como símbolos para algumas pessoas se protegerem das experiências arquetípicas imediatas. Nesta perspectiva, Jung afirma que, enquanto tal experiência for eficaz, não a criticará, entendendo que essa modalidade de experiência pode ser útil ao processo de desenvolvimento da personalidade do indivíduo, ou seja, as religiões apresentam-se como símbolos ao indivíduo.

Nesta direção, Jung (1951/1982) relata haver um arquétipo que é central e de características ordenadoras a todos os outros. Esse é o arquétipo do si-mesmo, que representa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos do homem, abrangendo o lado consciente e inconsciente da psique humana. É ele que leva o indivíduo ao processo de individuação³.

Nessa perspectiva, ao descrever sobre o arquétipo do si-mesmo, Jung (1939/1988) levanta a hipótese da *imago Dei* (Imagem de Deus) como símbolo da totalidade, uma vez que

³“Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável significando também que nos tornamos o no próprio si-memo. Podemos pois traduzir ‘individuação’ como ‘tornar-se si-mesmo (Verselbstung) ou ‘o realizar-se do si-mesmo’ (Selbstverwirklichung)”. (Jung, 1971/1978, p. 49).



tem o caráter de ordenar, relacionar ou subordinar todos os outros arquétipos a ele. Tal experiência coincide com aquilo que os místicos chamam de contato com Deus, ou para psicologia junguiana, *imago Dei*.

No contexto da representação dos símbolos religiosos e das religiões como representação do si-mesmo, Jung (1939/1988) afirma que tanto as religiões do mundo oriental quanto ocidental⁴ apresentam figuras de divindades como símbolo da totalidade, uma vez que este tem o caráter de ordenar todos os outros arquétipos a ele. “O si-mesmo passa a atuar como *unio oppositorum*, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de psicologia” (p. 265). Essas figuras divinas são representações do si-mesmo que aparecem no decorrer da história da humanidade como figuras de deuses ou de avatares, como Cristo, Buda e Maomé. Neste sentido, Jung (1939/1988) levanta a hipótese da *imago Dei* (Imagem de Deus) como símbolo da totalidade. Ele relata o seguinte:

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. Esta semelhança é ainda confirmada, em particular, pelo fato de este arquétipo criar um simbolismo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade. Estes fatos tornam possível uma limitação do sentido de nossa afirmação feita acima, sobre o caráter indiferenciável da imagem de Deus e do inconsciente: a imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em si, mas com um conteúdo particular deste último, i.é, com o arquétipo do si-mesmo (p. 471).

Para Jung (1939/1988), sempre há uma imagem da totalidade ou do *self* às mais diversas experiências religiosas, que são representadas pela *imago Dei* como ordenadora destas experiências. Essa ordenação viabiliza a simbolização da experiência para que assim se tenha conscientização dos elementos inconscientes. Desta forma, pode-se observar que o entendimento de Jung acerca da religião, dos mitos e das experiências religiosas parte de uma concepção arquetípica do ser humano que permeia toda a sua obra.

Assim, a partir de Eranos, a psicologia junguiana buscou sintetizar princípios científicos e estudos do simbólico, mitológico e religioso de épocas passadas e também da atual. A partir disso, traça um paralelismo entre esses elementos e o processo psicológico de individuação, entendido como o reconhecimento da dimensão pessoal imersa em uma dimensão coletiva muito mais ampla, o que acarreta a formação de uma consciência estendida, oriunda tanto de processos individuais quanto coletivos. (Bernardini, 2011). Desta forma, pode-se observar que, ao se referir aos mitos e às religiões, tanto das religiões ocidentais quanto orientais, Jung afirma que as experiências humanas giram em torno da numinosidade do arquétipo e, em especial, do arquétipo do si-mesmo. Desse modo, percebe-

⁴ Jung nas discussões em Eranos buscou explicitar as características das religiões ocidentais quanto da oriental, mesmo com suas diferenças tentou apresentar a possibilidade de individuação.



se a importância que Jung atribuiu ao fenômeno religioso, entendendo-o como uma forma de representação humana. No entanto, mesmo que o intuito de suas pesquisas tenha sido identificar as características humanas nas religiões, como entendimento simbólico, ele não negou as questões metafísicas delas, mas também não se ateve a tal estudo.

Diferenças e aproximações de Feuerbach e Jung

Como visto anteriormente, percebemos como a perspectiva de Feuerbach foi fundamental para a concepção de Jung sobre o fenômeno religioso, e isso se deve ao grande impacto que a obra de Feuerbach exerceu nos estudos sobre religião nas mais diversas áreas das ciências humanas. Neste sentido, é possível apontarmos uma possibilidade de interlocução entre os autores, apresentando, assim, tanto afinidades como distanciamentos no que tange ao aspecto da religião.

As semelhanças apresentam-se principalmente a respeito da religião ao âmbito humano, e estas sendo mais do que projeção dos aspectos humanos como abordado pela teoria freudiana⁵. Tanto Feuerbach como Jung identificam na religião aspectos da projeção humana. Ou seja, o homem, ao dizer sobre deus, atribuindo-o peculiaridades e adjetivos, o faz a partir das características próprias de si-mesmo ou de suas vivências. Há, portanto, uma antropologização de deus feita pelo homem no intuito de se proporcionar segurança e confiança diante de fatos inexplicáveis da vida humana como a morte, a falta de sentido da vida e de se proteger de catástrofes ambientais. Embora os autores entendam desta forma, eles não negam as questões metafísicas de deus.

Feuerbach associa a questão metafísica de Deus à noção de gênero humano que, segundo ele, seria algo que apontaria para a própria infinitude da razão. O gênero humano seria capaz de unificar todos os homens sob um aspecto comum. Esse gênero humano é entendido como a essência do próprio homem. Já Jung refere-se ao tema metafísico como existente ao homem; contudo, ele não se atém ao estudo das questões teológicas de deus. Ele aborda o tema de deus e da religião a partir do aspecto psicológico, vendo deus como uma imagem psíquica de deus, ou seja, uma imagem psíquica que é significativa ao ser humano em diversas religiões e culturas.

Outra aproximação que podemos identificar entre Feuerbach e Jung é referente aos conceitos de gênero humano, do primeiro, e arquétipo, do segundo. Ambos possuem afinidades no que tange a conteúdos além do fator ontogênico do homem, possuindo assim um caráter filogenético, ou seja, tanto gênero quanto arquétipos estão enraizados na dimensão filogenética da espécie humana. Desse modo, quando ambos os autores se referem a deus como algo que transcende a questão de projeção humana individual, este ganha

⁵ A teoria freudiana aborda o entendimento de deus e da religião como meramente projeção das características humanas, negando qualquer outro entendimento como as questões metafísicas, e apontando estas como ilusões.



ênfase na questão da dimensão histórica da humanidade. Assim, a figura de deus possui atributos históricos da humanidade.

Sobre as diferenças entre os autores, podemos enfatizar que ocorre principalmente na análise da religião. Feuerbach, ao discutir sobre a religião, atentou-se apenas ao estudo do Cristianismo sob um enfoque estritamente filosófico; já Jung abordou as diversas religiões, tanto as Ocidentais, além do Cristianismo, como as Orientais, dando um enfoque no âmbito da Psicologia.

Outra diferença que podemos assinalar é o fato de que Feuerbach, em grande parte, se mantém com uma postura mais contrária ao cristianismo, ao passo que a argumentação jungiana se mostra mais aberta ao fenômeno religioso na sua totalidade. Dessa forma, os dois autores se complementam em suas análises.

Assim, concluímos que ambos os autores foram pioneiros na contribuição para entendimento da religião, seja no campo da Filosofia e da Psicologia, e não a partir da Teologia. Deste modo, a análise da obra desses autores torna-se importante para a contemporaneidade, já que temos pouca ênfase no estudo da religião e por atualmente ocorrer uma volta dos indivíduos à religião na sociedade contemporânea. Aquilo que foi pensado por esses autores pode trazer um norte para pensarmos os desafios advindos da nossa própria realidade. Mesmo afastados temporalmente da nossa época, as reflexões dos autores trabalhados nesse artigo se mostram extremamente atuais por tentarem fundamentar o cerne da própria experiência religiosa, fazendo com que o diálogo entre psicologia e religião não caia em meros relatos de experiências, mas procure entender a fundo em que medida a religiosidade faz parte ou não do humano.

Referências

- Ales Belo, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original publicado em 1997).
- Assoun, P. L. (1978). *Freud: a filosofia e os filósofos* (H. Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Original publicado em 1976).
- Bernardini, R. (2011). *Jung a Eranos: il progetto della psicologia complessa*. Milano: Franco Angeli.
- Berner, C. (1991). Substantialisation et substantivation: la syntaxe de l'objetivacion religieuse chez Feuerbach. *Paru dans Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 395-406.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo* (J. S. Brandão, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1841).
- Feuerbach, L. (2009). *Preleções sobre a essência da religião* (J. S. Brandão, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1851).



- Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão. Em S. Freud. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1927).
- Gay, P. (1998). *Freud, a life for our time*. Nova York: Norton.
- Jung, C. G. (1978). *O eu e o inconsciente* (D. F. Silva, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1971).
- (Obras completas de C. G. Jung VII/2)
- Jung, C. G. (1982). *AION estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* (M. R. Rocha OSB, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1951).
- Jung, C. G. (1986). *A natureza da psique* (M. R. Rocha OSB, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1927).
- Jung, C. G. (1988). *Psicologia da religião ocidental e oriental* (3a ed.). (M. R. Rocha OSB, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1939).
- Jung, C. G. (1991). *Tipos psicológicos* (M. R. Rocha OSB, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1921).
- Jung, C. G. (1999). *Cartas I* (M. R. Rocha OSB, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1972).
- Jung, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (M. L. Appy & D. M. R. Ferreira, Trad.s). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1919).
- Jung, C. G. (2009). *Psicologia e religião* (6a ed.). (M. R. Rocha OSB, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1939).
- Levinas, E. (2011). *Totalidade e infinito* (J. P. Ribeiro, Trad.). Lisboa: 70. (Original publicado em 1961).
- Otto, R. (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação do divino e sua relação com o irracional* (W. O. Schulupp, Trad.). São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1913).
- Richter, L. K. (2005). *A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- Silveira, N. (1981). *Jung vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Stein, M. (2006). *O mapa da alma* (A. Cabral, Trad.). São Paulo, SP: Cultrix. (Original publicado em 1998).



Souza, D. G. (1994). *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs.

Zilles, U. (1991). *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas.

Nota sobre os autores

Fabiano Veliq é Doutor em Psicologia pela PUC Minas (2015), Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuítas de Belo Horizonte- FAJE (2011). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2008). Concluiu Pós-doutorado em Psicanálise PUC Minas (2016). Pesquisas temas relacionados ao diálogo entre religião e psicanálise. E-mail: veliqs@gmail.com

Jacqueline Moreira de Oliveira é Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2002) com foco sobre o problema de alteridade na teoria freudiana. Pós-doutorado na Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (2007), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996), graduada em Psicologia pela UFMG (1992). Professora do Departamento de Psicologia PUC-Minas. E-mail: jackdrawin@hotmail.com

Luiz Henrique Lemos Silveira é Doutorando em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Mestre em ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2013), Especialização em Psicologia Clínica Junguiana pelo Instituto Brasileiro de Medicina e Reabilitação - RJ (2011), Graduado em Psicologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (2009). Desenvolve pesquisa na temática de Psicologia, Psicologia Junguiana e Psicologia e Religião. E-mail: luizhls@yahoo.com.br

Data de recebimento: 05/04/2016

Data de aceite: 21/05/2017