

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

CLAUDIO MIRANDA

**FREUD E O RETORNO DO SAGRADO:
A SOBREVIVÊNCIA E RECONFIGURAÇÃO
DO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE**

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Orientador

Porto Alegre

2012

CLAUDIO MIRANDA

**FREUD E O RETORNO DO SAGRADO:
A SOBREVIVÊNCIA E RECONFIGURAÇÃO
DO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Porto Alegre

2012

CLAUDIO MIRANDA

**FREUD E O RETORNO DO SAGRADO:
A SOBREVIVÊNCIA E RECONFIGURAÇÃO
DO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de concentração em Teologia Sistemática.

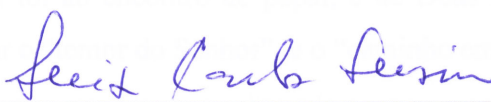
Orientador: Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Aprovado em 29 de março de 2012, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira Jr.
(Orientador)



Prof. Dr. Luiz Carlos Susin



Profª. Dr. Karin Hellen Kepler Wondracek

À Kátia Miranda, com quem compartilho a vida e os sonhos. A generosidade de seu amor e a sua cumplicidade me fortalecem a cada dia. Dedico-lhe este trabalho com minha sincera gratidão pela sua incansável compreensão, incentivo e companheirismo.

A meu pai Augusto Miranda que se foi cedo demais para ver esse dia, cujo bom humor deixou um vazio jamais preenchido. Sua tenacidade em meio às adversidades me ensinou que mesmo na dureza da vida, ela pode ser mais alegre.

À mamãe Maria que já foi ao encontro de papai, e de Deus a quem amou acima de tudo. Obrigado por me ensinar o “temor do Senhor”, e o “caminho em que devo andar”.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., agradeço pela inteligência e lucidez com que soube me influenciar, sempre deixando um espaço de liberdade a este inexperiente autor.

À professora Maria Elaine, minha gratidão pelo trabalho esmerado de correção realizado. Sua solicitude em ler e reler meu texto muito contribuiu para o seu aperfeiçoamento.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS, na pessoa de seu coordenador, prof. Dr. Leomar A. Brustolin, pela motivação e atenção à caminhada de cada um dos mestrados em Teologia.

Aos colegas de Mestrado, obrigado pela amizade e a troca acadêmica que vocês me proporcionaram. No entanto, mais especial foi a amizade e o companheirismo de vocês.

À minha família, alicerce e referência da minha existência, obrigado pela variedade de humores e saberes que me proporcionam. Por toda a vida carregarei minha gratidão por todos vocês.

E, sobretudo agradeço a Deus, aquele que me deu vida para ver esse dia. Se outras vidas tivesse, todas lhe daria em amor e serviço. Obrigado pela vocação de ser para ti!

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado em Teologia, *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e reconfiguração do religioso na contemporaneidade*, estuda as ideias religiosas de Freud a partir da análise da sua própria literatura. Partindo da previsão freudiana de que a religião iria desaparecer mediante a supremacia da razão, examina o período pós-freudiano procurando seguir o itinerário do religioso nesse período. Constata-se uma paulatina perda de plausibilidade da religião, especialmente enquanto fundamento do social na modernidade, na mesma proporção em que cresce a racionalidade científica. A razão como última instância de apelação desacredita toda afirmação não demonstrável empiricamente, entre as quais se incluem as verdades religiosas. No entanto, os fundamentos da modernidade começam a ruir mediante o esgotamento da razão, e com ela a própria modernidade. Uma nova condição de existência se instala ressacralizando o mundo, fazendo ressurgir a religião em uma configuração pós-moderna, o que vem sendo denominado como o retorno do sagrado. Por fim, retomam-se as ideias religiosas de Freud num diálogo com a teologia.

PALAVRAS-CHAVE: Freud; Psicanálise; Ideias religiosas; Sagrado; Teologia.

ABSTRACT

This Master's thesis in theology, *Freud and the return of the sacred: the survival and reconfiguration of religion in contemporaneity* focuses on Freud's religious ideas from the analysis of his own works. Starting from Freud's prediction that religion would disappear given the supremacy of reason, the thesis examines the post-Freudian period trying to track down the religious during this time. There has been a gradual loss of the plausibility of religion, especially as the social foundation of modernity, in the same proportion that has been a growth of scientific rationality. The grounds of appeal ultimately discredits any claim that cannot be empirically provable, among which religious truths. However, the foundations of modernity begin to crumble with the depletion of reason, along with modernity itself. A new condition of existence settles the re-sacralizing of the world, making a resurgence of religion in a postmodern setting, which has been termed as the return of the sacred. Finally, the thesis recasts Freud's religious ideas in dialogue with theology.

KEYWORDS: Freud, psychoanalysis, religious ideas, sacred; theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 AS IDEIAS RELIGIOSAS DE FREUD	15
1.1 A RELIGIÃO NA LITERATURA FREUDIANA	15
1.1.1 <i>Atos obsessivos e práticas religiosas</i> , 1907	16
1.1.2 <i>Totem e tabu</i> , 1913	20
1.1.3 <i>O mal-estar na civilização</i> , 1929/1930	26
1.1.4 <i>Moisés e o monoteísmo</i> , 1939	29
1.2 A RELIGIÃO EM <i>O FUTURO DE UMA ILUSÃO</i> , 1927	35
2 O RELIGIOSO NO PERÍODO PÓS-FREUDIANO	50
2.1 A SOBREVIVÊNCIA DO RELIGIOSO NA MODERNIDADE	51
2.1.1 A secularização	52
2.1.2 A dessacralização do mundo	56
2.1.3 A “morte de Deus” e o “fim da metafísica”	59
2.1.4 O fim da modernidade	61
2.2 A RECONFIGURAÇÃO DO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE	63
2.2.1 Características da pós-modernidade	64
2.2.2 A ressacralização do mundo	69
2.2.3 Sagrado, religião e religiosidade	72
2.2.4 O retorno do sagrado	75
2.2.5 Características do religioso na contemporaneidade	79

3 A TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM FREUD	85
3.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS	86
3.1.1 A relação entre fé e psicanálise	86
3.1.2 A interdisciplinaridade do tema da religião	89
3.2 O ATEÍSMO DE FREUD	91
3.3 CONSIDERAÇÕES PONTUAIS SOBRE AS IDEIAS RELIGIOSAS DE FREUD ..	96
3.3.1 Quanto às bases	97
3.3.2 Quanto às generalizações	98
3.3.3 Outras questões	101
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Sigmund Schlomo Freud nasceu em 06 de maio 1856, na cidade católica de Friburgo, na Morávia. Era o primogênito de oito filhos do comerciante de lã Jakob Schlomo Freud e de sua segunda esposa Amalie Freud; seus pais eram descendentes de judeus galegos.

Em 1859, com a falência de seu pai, a família mudou-se para Leipzig (Alemanha) e, em 1860, para Viena, Áustria, onde Freud ficaria até junho de 1938, quando Hitler invade a Áustria, e ele foge para a Inglaterra. Morreu em Londres, de um câncer no palato, em 23 de Setembro de 1939.

Mas é em função de sua original criação que ele se tornou célebre no mundo científico: a psicanálise. Como pai e sistematizador da nova forma de compreender as ações humanas, empreendeu uma ampla produção de textos que continua interessando, dividindo e polemizando o pensamento científico, não só na psicanálise, mas também em disciplinas afins.

A razão para empreender uma investigação sobre a trajetória da religiosidade relacionada ao nome de Freud é que ele trouxe à luz questões que, depois dele, não puderam deixar de ser consideradas seriamente por quem pensa teologia. A psicanálise, enquanto um novo saber, trouxe à luz o conhecimento de que a maior parte da existência humana é influenciada pelo inconsciente, e que, portanto, o homem ignora a maior parte das razões de suas atitudes e comportamentos. Em função da grandeza das revelações que sabia que sua psicanálise trouxera, Freud considerou-se o causador da terceira e mais profunda ferida no narcisismo humano. A primeira ferida narcísica fora causada por Copérnico, na chamada revolução copernicana, causada pela descoberta de que não somos o centro do cosmos; “a segunda, a ‘degradante’ descoberta darwiniana da evolução das espécies, que deu a nosso narcisismo a ‘má notícia’ de que não somos criaturas saídas das mãos de um deus, mas meros

descendentes dos primatas, macacos melhorados”; e a terceira, foi a própria psicanálise revelando ao homem que “o ego não é rei em sua própria casa”, e que a maior parte de seu comportamento é guiado por impulsos inconscientes e dependentes de pulsões biológicas, ao invés de serem guiados pela razão.¹

Tal revelação afeta diretamente a questão dos sentimentos religiosos, da ideia de Deus e da própria validade da religião, pois Freud vai sustentar que muito do que os crentes consideram religiosidade, não passa de mera neurose. Mesmo a ideia de Deus não tem realidade específica, mas é criação da necessidade da demanda interior do homem em sua infância emocional.

Não é difícil concluir que alguém que assim pense seja ateu. Muito embora alguns prefiram chamá-lo de antirreligioso, ele se dizia ateu, chamando a si mesmo de um judeu sem Deus e sem religião², e assim permaneceu até o final de sua vida. No entanto, era também muito preocupado com a questão religiosa, pelo menos no que concerne à religião como cimento das ações humanas, pois considerava o fato religioso em termos negativos, “como sinônimo de má saúde psicológica e mental”.³

Neste texto, deliberadamente, será evitada a tentação de colocar Freud no divã, como muito já se tem feito. A razão para tal é que este texto não parte de uma perspectiva psicanalítica e, sim, de uma perspectiva teológica. Aqui, interessa mais o Freud pensador da cultura do que o Freud pai da Psicanálise. O objeto de interesse é o que ele diz sobre religião: suas ideias religiosas, seus pensamentos e afirmações que fez sobre a religião. A Psicanálise só aparecerá secundariamente, como necessário conhecimento do original pano de fundo e lente através da qual Freud lê o mundo e todas as coisas.

A presente dissertação se propõe considerar o tema *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e reconfiguração do religioso na contemporaneidade*. Para fazê-lo, objetiva analisar as ideias religiosas de Freud, a partir da sua própria literatura, em especial as que vertem de sua obra *O Futuro de uma Ilusão*. Em seguida, motivada pela previsão de Freud de

¹ A CASA DE VIDRO. *Freud e a religião*, p. 1. Disponível em: <http://acasadevidro.wordpress.com> acessado em 23/09/2010.

² LIBÓRIO, L. A. O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, dez. 2008, p. 144.

³ CUCCI, G. S. J. Freud e Moisés. *Cultura e fé*, v. 127, ano 32, p. 444.

que a religião é uma ilusão sem futuro, e que inevitavelmente iria desaparecer, a pesquisa busca conhecer o processo de sobrevivência do religioso, e os caminhos percorridos no período pós-freudiano. Em seguida investiga de que maneira ela se reconfigura no ambiente pós-moderno. A escolha deste itinerário de estudo se dá em função de que, a despeito das afirmações categóricas de Sigmund Freud de que a religião seria substituída pela racionalidade, vários autores estão apontando um ressurgimento do religioso numa formatação pós-moderna.

Tanto as ideias religiosas de Freud quanto a questão da religiosidade neste período que vem sendo chamado de pós-moderno, já tem sido bastante frequentado por estudiosos de várias disciplinas. No caso das ideias de Freud, especialmente pela psicanálise e pela psicologia da religião; no caso da religiosidade na pós-modernidade, pela sociologia e pelas ciências da religião. Esta constatação leva a outra: a de que há pouca investigação da temática desde a teologia. As reflexões, normalmente, tomam a palavra desde os domínios da psicanálise, da sociologia ou das ciências da religião, e a teologia desempenha papel secundário nelas. Assim, esta dissertação se justifica no sentido de propor analisar o tema com um olhar a partir da teologia. Com isso, o autor pretende, com a humildade que a ciência exige, contribuir com o debate e o diálogo numa perspectiva interdisciplinar, mas a partir da teologia.

É amplamente conhecido que Freud considerava a religião uma ilusão infantil. Em sua obra, *O futuro de uma ilusão*, Freud prevê o inevitável desaparecimento e abandono da religião, mediante o amadurecimento racional do homem. No entanto, começa a se constatar certo desencanto com a cientificidade, no sentido de que a razão não dá conta de todas as demandas do homem pós-moderno. O problema que esta pesquisa levanta, e procura responder, é se e o quanto a previsão freudiana se confirma em relação ao abandono da religião, agora que o racionalismo começa a dar sinais de arrefecimento. As perguntas que norteiam a investigação, portanto, são as seguintes: quais são as ideias de Freud acerca da religião, especialmente a partir da sua obra *O futuro de uma ilusão*? O que se constata quanto às previsões que fez em relação à religião? Qual o processo, e que trajetória fez o religioso no período pós-freudiano? Qual é a realidade e como se configura o religioso na contemporaneidade?

Partindo da constatação (de senso comum) de que a religião continua pertinente ao homem deste início de século, e dos sinais de que há um ressurgimento religioso (o que vem

sendo chamado de “retorno do sagrado”), o autor trabalha com a hipótese de que a previsão de Freud quanto ao futuro da religião, não se confirmou. Com esta intuição, buscou-se testar tal hipótese e fundamentá-la a partir das reflexões dos vários estudos e autores que são analisados.

Na intenção de cumprir o percurso delineado, o texto foi organizado em três capítulos:

No primeiro, *As ideias religiosas de Freud*, buscou-se conhecer quais são essas ideias religiosas, a partir de sua própria literatura. Optou-se por deixar o próprio autor falar, razão pela qual se fez uso da síntese como método preferencial neste capítulo.

A grande produção de textos empreendida por Freud, nos quais a religião é bastante frequente, exigiu que um recorte fosse feito, limitando-se a examinar apenas as principais obras: aquelas que tratam da questão religiosa mais especificamente. Desse modo, a análise das ideias religiosas de Freud aqui apresentada, não é exaustiva, mas corresponde aos propósitos da temática abordada. Examinam-se, neste capítulo, obras como *Atos obsessivos e práticas religiosas*, *Totem e tabu*, *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar na civilização e Moisés e o monoteísmo*. Estas obras, em especial, representam o núcleo principal do pensamento freudiano acerca da religião.

O segundo capítulo, *O religioso no período pós-freudiano*, é o mais interdisciplinar dos três. Com a contribuição de autores de disciplinas como a sociologia, a filosofia, a própria psicanálise, a ciência da religião e, é claro, a teologia foi levado a efeito um resgate dos caminhos percorridos pela religião nesse período.

Freud foi um filho da modernidade, e suas ideias religiosas são decorrentes dos processos que nela tiveram lugar. A modernidade caracteriza-se pelo primado da razão e o desenvolvimento da técnica. Sob seus auspícios gestaram-se mudanças profundas que alteraram profundamente as relações do homem em todas as áreas, principalmente com suas verdades absolutas. Num primeiro momento buscou-se entender esses processos e as consequências para a religião, que resistiu o suficiente para sobreviver. Nessa luta pela sobrevivência, teve que se confrontar com a secularização, a dessacralização do mundo e os anúncios provenientes da filosofia em relação à morte de Deus e o fim da metafísica. Com o arrefecimento da confiança na razão como esperança de satisfação de todas as demandas do homem, a própria modernidade entra em crise, e se anuncia uma nova condição: a condição pós-moderna.

Num segundo momento, é feita uma apreciação das novas condições da existência, que vem sendo denominada por muitos autores de pós-modernidade. Constatam-se mudanças inesperadas e impensáveis: o mundo é reinvestido de sentido sagrado, a religiosidade é readmitida, e o homem pós-moderno conjuga a razão científica e razão do coração. Como consequência a religião se reinstala reconfigurada na pós-modernidade.

No terceiro capítulo, *A teologia em diálogo com Freud*, concedendo a palavra preferencialmente a autores com trânsito tanto na teologia como na psicanálise, procura-se buscar o lugar da justa relação entre fé e psicanálise. Reconhecendo que a religião é objeto de estudo de outras disciplinas, não se constituindo uma propriedade exclusiva da teologia ou da psicanálise, afirma-se o caráter interdisciplinar do tema.

A questão do ateísmo de Freud, questão recorrente em todas as análises do pensamento religioso de Freud, mereceu atenção especial.

Por fim, consideram-se algumas questões pontuais como encontradas na literatura examinada no primeiro capítulo.

O presente trabalho conjuga duas expectativas: de um lado, espera haver reunido a sabedoria de uma gama de eminentes autores, e que ela seja adequada para levar adiante a temática proposta; de outro, declina da pretensão de haver esgotado o assunto, ou chegado a conclusões indiscutíveis. Antes, assume o caráter de uma modesta introdução a exigir complementações futuras, em conformidade com o princípio da pesquisa cumulativa e a permanente construção do conhecimento.

1 AS IDEIAS RELIGIOSAS DE FREUD

Muito embora seu interesse pela religião fosse somente como fator estruturante das ações humanas, Freud deixou uma farta literatura onde explicita suas ideias acerca da religiosidade humana. Desde que começou a considerar a religião em seus escritos, jamais conseguiu livrar-se do tema. Um de seus escritos mais polêmicos, *Moisés e o monoteísmo*, segundo revela sua correspondência pessoal, tornou-se quase uma obsessão, e no final de sua vida, numa obstinada teimosia, acaba publicando o livro aparentemente inconcluso e numa apresentação absolutamente inusitada, se considerada em relação a todos os outros escritos seus. Este exemplo demonstra a importância que o tema adquiriu do ponto de vista pessoal.

Em função da importância que a religião exerce na cultura humana, e de modo particular, nas ações do indivíduo, ela tornou-se tema recorrente nos escritos de Freud, pois o exercício de sua nova técnica acaba esbarrando frequentemente com ela, além de seu interesse pessoal, já mencionado. E, assim, sua literatura abunda referências à religião, o que tem possibilitado analisar o tema com farta riqueza de detalhes. O presente capítulo se propõe a examinar a religião na perspectiva do pensamento de Freud como encontrado em sua literatura.

1.1 A RELIGIÃO NA LITERATURA FREUDIANA

Considerando a limitação do espaço reservado à análise da religião na literatura freudiana, a presente dissertação não poderá ocupar-se de toda a literatura em que a temática da religião aparece. Limitar-se-á às principais obras que tratam mais especificamente da religião. Muito elucidativa seria a análise da sua farta correspondência pessoal, especialmente

aquela trocada com alguns interlocutores privilegiados. No entanto, tal empreendimento extrapolaria em muito o espaço disponível, razão pela qual o autor obrigou-se a delimitar a presente análise aos textos onde Freud aborda a religião especificamente.⁴ Os textos são examinados obedecendo a ordem cronológica, com exceção de *O futuro de uma ilusão*, que foi examinado por último, recebendo uma especial atenção em função de sua importância à temática desenvolvida nesta dissertação.

1.1.1 *Atos obsessivos e práticas religiosas, 1907*

Os escritos de Freud do período próximo a 1907 testemunham a formação de sua teoria relacionada à sexualidade, especialmente a das crianças. Ele se dá conta de que a sexualidade está na base de muitas ações humanas que nunca foram consideradas relacionadas com ela, em especial os atos obsessivos. Em função da importância que Freud atribuiu às pulsões sexuais, ele tem sido acusado de ter sexualizado ou erotizado excessivamente a existência, especialmente no que diz respeito às suas primeiras fases.

No entanto, o que interessa a esse trabalho é a relação que ele estabeleceu, neste texto, entre atos obsessivos e as práticas religiosas. O presente texto é o que se poderia chamar de “o *debut* de Freud sobre assuntos relacionados à psicologia da religião”.⁵ Freud afirma haver uma grande semelhança entre os atos obsessivos e as práticas religiosas, especialmente demonstrada pela presença de um cerimonial, tanto nos atos obsessivos quanto nas práticas religiosas. Ele entendia que isto apontava para uma relação bastante profunda, que de certa forma dava à neurose um caráter religioso, e à religião um caráter neurótico: “Em minha opinião, entretanto, essa semelhança não é apenas superficial, de modo que a compreensão interna (*insight*) da origem do cerimonial neurótico pode, por analogia, estimular-nos a estabelecer inferências sobre processos psicológicos da vida religiosa”.⁶

⁴ O autor é consciente de que a presente delimitação acarreta uma perda enorme em relação ao conteúdo relacionado à temática. No entanto, faz-se absolutamente necessária, razão pela qual o autor assume o prejuízo como inevitável.

⁵ MENEZES, M. C. *Gênese da religião segundo Freud*, p.69.

⁶ FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 121.

Os cerimoniais neuróticos se apresentam como algo destituído de qualquer sentido. Normalmente o paciente não os reconhece como tal, muito embora seja incapaz de renunciá-los, e pode manifestar clara ansiedade diante de sua omissão exigindo de si mesmo uma espécie de reparação e ratificação do mesmo. Eles “consistem em pequenas alterações em certos atos cotidianos, em que pequenos acréscimos, restrições ou arranjos que devem ser sempre realizados numa mesma ordem, ou com variações regulares”.⁷ A razão pela qual não são percebidos é que nos casos menos exacerbados, eles parecem ser meras intensificações de hábitos que contribuem para uma vida mais ordenada e, portanto, plenamente justificáveis. Freud lembra que “é a especial consciência que cerca sua execução e a ansiedade que surge com qualquer falha que lhe dão o caráter de ato sagrado” e que, em geral, “se suporta mal qualquer interrupção no cerimonial, sendo quase sempre excluída a presença de outras pessoas durante sua realização”.⁸

Quanto à semelhança entre cerimoniais neuróticos e rituais sagrados, o pai da psicanálise afirma ser fácil perceber que se encontra nos escrúpulos de consciência quanto à negligência dos mesmos. Podem ser percebidos na exclusão de todos os demais atos enquanto são praticados, não permitindo interrupções, bem como no cuidado extremo com as minúcias. No entanto, existem diferenças óbvias e

algumas tão gritantes que tornam qualquer comparação um sacrilégio: a grande diversidade dos atos cerimoniais (neuróticos) em oposição ao caráter estereotipado dos rituais (as orações, o curvar-se para o leste, etc.), o caráter privado dos primeiros em oposição ao caráter público e comunitário das práticas religiosas, e acima de tudo o fato de que, enquanto todas as minúcias do cerimonial religioso são significativas e possuem um sentido simbólico, as dos neuróticos parecem tolas e absurdas.⁹

Pelo fato de que nos cerimoniais neuróticos, frequentemente, se ignora o significado das minúcias, faz com que “pareça uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular”. Essa diferença, no entanto, não é definitiva. Freud afirma que ela desaparece mediante uma análise mais profunda do significado dos atos obsessivos, mediante

⁷ FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 122.

⁸ Loc.cit.

⁹ Ibidem, p. 123.

a técnica da psicanálise.¹⁰ Não se pode esquecer que os atos obsessivos servem para expressar ideias inconscientes, o que pode parecer afastar-se ainda mais dos rituais religiosos. A isto, Freud argumenta que “em geral também o indivíduo normalmente piedoso executa o cerimonial sem ocupar-se de seu significado”. Trata-se de significado simbólico, conhecido pelo sacerdote, mas, “para os crentes, entretanto, os motivos que os impelem às práticas religiosas são desconhecidos ou estão representados na consciência por outros que são desenvolvidas em seu lugar”.¹¹

Uma clara semelhança pode ser percebida, especialmente no sentimento de culpa do neurótico obsessivo, que tem o seu correlato na sensação que os piedosos abrigam de serem, no íntimo, miseráveis pecadores. À semelhança dos cerimoniais obsessivos, os piedosos costumam preceder cada ato cotidiano, especialmente empreendimentos não habituais, com devoções especiais, como as orações e as invocações.¹²

Tanto a religião quanto os atos obsessivos baseiam-se igualmente na supressão e na renúncia dos impulsos dos instintos. Menezes resume bem o que aqui se afirma, com as seguintes palavras:

A repressão dos instintos é condição indispensável na formação da neurose religiosa, quanto da neurose obsessiva. Desta forma, tanto os cerimoniais religiosos quanto os obsessivos representam uma proteção contra as tentações vindas dos instintos recalçados que insistem em se apresentar, apesar do recurso da repressão.¹³

O religioso e o neurótico suprimem seus impulsos na sua manifestação original, mas precisam manifestá-los de alguma forma. No caso das neuroses, o instinto suprimido é o sexual, manifestado disfarçadamente nos atos obsessivos; no caso da religião, trata-se dos instintos egoístas, onde o piedoso renuncia a agressão em favor da convivência social mediada pelo amor ao próximo.

¹⁰ FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 123.

¹¹ *Ibidem*, p. 126.

¹² *Ibidem*, p. 127.

¹³ MENEZES, M. C. *Gênese da religião segundo Freud*, p. 71.

O sentimento de culpa está presente em ambos os casos. Na religião, ele aparece como resultado do temor da punição divina pela recaída constante no pecado. O grande problema é que a supressão dos instintos revela-se inadequada, pois “na realidade as recaídas totais no pecado são mais comuns entre os indivíduos piedosos do que entre os neuróticos, dando origem a uma nova forma de atividade religiosa: atos de penitência, que têm seu correlato na neurose obsessiva”.¹⁴ Nesta mesma direção, Menezes acrescenta que:

O neurótico obsessivo tem excesso de culpa, seu superego é profundamente exigente, não lhe perdoando nenhuma falta cometida. Um paralelo se estabelece. Tal como um fervoroso crente, sente-se oprimido ante as exigências pulsionais e profundamente culpado diante do seu desejo de transgredi-las. Um conflito se instala entre o desejo e a culpa. Dúvidas e pensamentos obsessivos ocorrem, somados a rituais que procuram amenizar a sua angústia. Na religião, rituais purificadores, promessas, sacrifícios são também realizados, objetivando perdão para os pecados e alívio da culpa generalizada. Os crentes estão divididos entre desejo e culpa, tanto quanto os neuróticos. [...] Como se vê, a associação culpa neurótica e culpa religiosa têm suas raízes na história dos primórdios.¹⁵

Todo esse processo se dá mediante o que Freud denominou de deslocamento. Algo maior em sua origem é substituído por algo menor, que carregará o significado daquilo que substitui. No caso da neurose, de forma disfarçada, os atos obsessivos escondem o significado daquilo que foi suprimido do instinto sexual; na religião, de forma simbólica, são repetidos nos rituais o que foi suprimido dos instintos egoístas.

A título de conclusão, Freud sumariza o que veio defendendo ao longo de todo o seu artigo. Com algumas de suas mais conhecidas palavras acerca da religião, assevera que diante dos paralelos e analogias até aqui expostos, “podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva como o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal”. Não somente isso, mas esclarece que a “semelhança fundamental residiria na renúncia implícita à ativação dos instintos constitucionalmente presentes”, enquanto que a principal diferença

¹⁴ FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 129.

¹⁵ MENEZES, M. C. *Gênese da religião segundo Freud*, p. 59.

"residiria na natureza desses instintos que na neurose são exclusivamente sexuais em sua origem, enquanto na religião procedem de fontes egoístas."¹⁶

Freud entendia que a renúncia aos instintos era necessária para a convivência social, e que a renúncia progressiva aos instintos é responsável pelo desenvolvimento da civilização humana. Não somente isso, mas que parte da repressão instintual é efetuada pelas religiões, ao exigirem do indivíduo que sacrifique à divindade o seu maior prazer. Um exemplo disso é a vingança, que sendo abandonada pelo indivíduo, podia ser praticada pela divindade.¹⁷

1.1.2 *Totem e tabu*, 1913

O princípio que norteia toda a sua teoria, que serve de pano de fundo para *Totem e tabu*, é a explicação dos primórdios da religião em termos do complexo de Édipo. Ele parte de pesquisas etnológicas em povos considerados vivendo em forma primitiva de vida, com uma organização social muito simples e, por analogia, tenta reconstruir o que seria a vida em seus primórdios. Freud acreditava que a psicologia dos homens primitivos apresentava vários pontos de concordância com a psicologia dos neuróticos. Neste sentido, considerava que a psicanálise poderia lançar luz para novas compreensões do que poderia ter acontecido com o homem primitivo.¹⁸

Seu principal referencial são as hipóteses de Darwin e Atkinson, de que os primitivos viviam em hordas, sob o domínio de um macho poderoso que detinha todas as fêmeas para si, proibindo os outros machos de possuí-las. Com isso eram expulsos da horda original, indo procurá-las em outras hordas.

Partindo desta teoria, Freud propõe o seu “mito científico”, através do qual deriva toda a sua explicação do surgimento da vida social e da religião. Trata-se do assassinato do pai primevo, segundo o qual, os filhos que se viam submetidos pelo pai dominador, começam a invejá-lo pelo poder que detém e os privilégios que goza. Além do mais, ele possui a mãe,

¹⁶ FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 130.

¹⁷ Loc. Cit.

¹⁸ FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 21.

objeto do amor dos filhos, e todas as fêmeas do clã. Tal atitude desenvolve um sentimento ambivalente nos filhos para com o pai todo-poderoso: por um lado o admiram pela força e poder; por outro, odeiam-no por privá-los dos mesmos privilégios. E assim, o pai era visto como inimigo e ideal ao mesmo tempo.

Certo dia, os irmãos combinam entre si matar o pai e devorá-lo, já que a antropofagia era normal naquele estágio de desenvolvimento. O que não se sentiam capazes de fazer sozinhos, veem como possibilidade realizando juntos. A fragilidade dos irmãos no sentido de tomar o lugar do pai, vai levá-los ao crime e a posterior união grupal, "inventando a primeira relação de solidariedade, reconhecendo o outro enquanto outro e enquanto semelhante, esses seres podem se reconhecer como irmãos".¹⁹

As consequências desse ato foram muitas. Entre elas, o fim da horda patriarcal e o início do clã fraterno. Depois do pai morto, os irmãos percebem que haviam desencadeado um processo interminável, e que todos estavam sujeitos ao mesmo fim do pai, pelas mesmas razões. Foi o desejo de ser como o pai que uniu os irmãos no crime. No entanto, foi necessário desistir de tal intento: "De futuro, ninguém poderia nem tentaria atingir o poder supremo do pai, ainda que isso fosse o objetivo pelo qual todos tinham-se empenhado".²⁰ A solução foi desistir de ocupar o lugar do pai através de um pacto de não agressão entre si. Aqui termina a horda patriarcal e começa uma nova fase na história da humanidade: a do clã fraterno de Robertson Smith, um dos principais referenciais de Freud quanto ao totemismo.

Finda a ditadura do pai, os filhos precisam garantir que não se repita o que ele fez. "Matar o pai todo-poderoso detentor das mulheres é, ao mesmo tempo, instaurar a lei contra esta onipotência; o assassinato cria um pacto contra a volta desta onipotência, cuja expressão privilegiada consiste miticamente no fato das mulheres pertencerem a um só".²¹

Aqui marca o início dos tabus, como imposição mútua para resguardar a ordem social. O principal deles é representado por aquilo que Freud chama de horror ao incesto: "Vemos então que estes selvagens têm um horror excepcionalmente intenso ao incesto, ou são

¹⁹ ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado*: Psicanálise do vínculo social, p. 330.

²⁰ FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 151.

²¹ BOONS, M. C. apud: ROCHA, Z. Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo. In: *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, 9-11, jan-jun. 2010, p. 142.

sensíveis ao assunto num grau fora do comum”.²² Esta proibição implica a renúncia à mãe. A lei contra o incesto aparece como a outra face do assassinato do pai.

Outra consequência do assassinato do pai primitivo foi a instituição do totemismo. Seguindo Wundt, Freud compartilha com aqueles que acreditam que a cultura totêmica se constituía em uma fase preliminar no desenvolvimento de uma civilização, constituindo-se uma transição entre a fase primitiva e a era dos heróis e deuses.²³

O totem,

via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos.²⁴

O totem do clã era reverenciado por todos. Além disso, cada um chamava a si próprio pelo nome do totem, acreditando possuírem um só sangue com ele. O totem era o ancestral comum de quem todos descendiam, estando ligados por obrigações mútuas, numa relação que Freud caracteriza como religiosa: “O totemismo, assim, constitui tanto uma religião como um sistema social. Em seu aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e seu totem...”²⁵

Freud vê na instituição do totem, uma substituição do pai. A principal questão é explicar como o animal totêmico chegou a assumir o lugar do pai assassinado. Para Freud, o animal impressionou os filhos como substituto natural e óbvio do pai. Agora os filhos poderiam tentar apaziguar o sentimento de culpa através de uma relação melhor com esse pai substituto. Foi uma espécie de reconciliação com o pai, um novo pacto, onde o totem lhe

²² FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 25.

²³ *Ibidem*, p. 109.

²⁴ *Ibidem*, p. 22.

²⁵ *Ibidem*, p. 112.

prometia tudo o que uma imaginação infantil poderia esperar do pai, e receberia, em contrapartida, a preservação da vida, não repetindo o que causara a destruição do pai real.²⁶

A outra questão semelhante à anterior é como o pai consegue retornar com tamanho prestígio. Em relação a ela Freud argumenta que

após um longo lapso de tempo, o azedume contra o pai, que os havia impulsionado à ação, tornou-se menor e a saudade dele aumentou, tornando-se possível surgir um ideal que corporificava o poder ilimitado do pai primevo contra quem haviam lutado, assim como a disposição de submeter-se a ele.²⁷

Com a nostalgia do pai, estabelece-se o totem como seu substituto, tornando-o sagrado com a restrição de matá-lo: é o clã procurando se reconciliar com o pai morto, que agora ressurgiu mais forte do que quando vivia, na figura do totem. É como se o clã tentasse se redimir pela obediência não praticada. Em suma: uma confissão de culpa. Para Zeferino Rocha, “na reconstrução do assassinato do pai primitivo, nós consideramos o tempo do desmentido e da retratação como sendo marcados por um profundo sentimento de culpa em relação ao pai assassinado. A religião totêmica foi criada para apaziguar tal sentimento, que esmagava os filhos assassinos”.²⁸

Freud não hesita em identificar o sentimento de culpa como a origem da religião. “A religião totêmica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada”.²⁹ Ele não se limita em identificar apenas a religião totêmica como resultado da culpa, mas afirma que “todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema”.³⁰

A antiga ambiguidade em relação ao pai sobrevive em relação ao totem. Por um lado ele devia ser adorado e respeitado, por outro, era preciso garantir que a antiga tirania do pai

²⁶ FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 148.

²⁷ *Ibidem*, p. 151.

²⁸ ROCHA, Z. Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo. In: *Estudos de Religião*, v. 24, nº 38, 9-11, jan./jun. 2010, p. 148.

²⁹ FREUD, S. *Op. Cit.* p. 148.

³⁰ *Loc. Cit.*

não se reinstalasse. A solução veio na forma da proibição da matança do animal totêmico, e o estabelecimento da “refeição ou banquete totêmico”, celebração anual em que todo o clã mata e come o animal totêmico ritualmente, fazendo-se participante de suas características, e renovando sua identificação com ele. A finalidade do parricídio foi a tentativa de identificação com o pai, ser como ele, o que agora eles realizam ritualmente na refeição totêmica.

Também a ambivalência não se limita à religião totêmica, mas Freud a identifica como preservada e inalterada nas religiões que lhe precedem.

[...] descobrimos que a ambivalência implícita no complexo-pai persiste geralmente no totemismo e nas religiões. A religião totêmica não apenas compreendia expressões de remorso e tentativas de expiação, mas também servia como recordação do triunfo sobre o pai. A satisfação por esse triunfo levou à instituição do festival comemorativo da refeição totêmica, no qual as restrições da obediência adiada não mais se mantêm. Assim tornou-se um dever repetir o crime de parricídio muitas vezes, através do sacrifício do animal totêmico, sempre que, em consequência das condições mutantes da vida, o fruto acalentado do crime - a apropriação dos atributos paternos - ameaçava desaparecer. Não nos surpreenderá descobrir que o elemento filial também surge nos produtos posteriores da religião, frequentemente sob os mais estranhos disfarces e transformações.³¹

Para Freud, com o crime coletivo, criaram-se os primeiros vínculos sociais e restrições morais, os quais aparecem em forma de tabus. Estes preceitos são morais e sagrados em sua natureza e fazem aparecer as primeiras manifestações religiosas nas ações humanas. Não é por menos que os dois principais tabus se relacionam com preceitos morais e religiosos presentes em todas as religiões: não matar o totem, que corresponde a não matar, principalmente o pai; não possuir a mãe, que corresponde a não cometer incesto. Em princípio a proibição de não matar era restrito ao totem, no entanto, muito tempo depois, a proibição foi ganhando novas elaborações, até assumir a forma simples do “Não Matarás”.³²

Em *Totem e tabu*, Deus nada mais é do que o pai glorificado, uma criação do indivíduo profundamente relacionado com o complexo paterno.

³¹ FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 148.

³² *Ibidem*, p. 149.

A psicanálise dos seres humanos de per si, contudo, ensina-nos com insistência muito especial que o deus de cada um deles é formado à semelhança do pai, que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado.³³

Freud lembra que na mitologia, frequentemente, os deuses estão relacionados com algum animal que lhe é consagrado, podendo assumir sua forma em certas ocasiões. Para ele isto parece significar que o próprio deus era o animal totêmico que se desenvolveu numa fase posterior do sentimento religioso.³⁴

Para Freud, o pecado original só pode ter sido o homicídio do pai primevo. "Se Cristo redimiu a humanidade do peso do pecado original pelo sacrifício da própria vida, somos levados a concluir que o pecado foi um homicídio". Como argumento ele usa a lei de talião que estabelece que um homicídio só poderia ser expiado pela morte de outra vida. A conclusão a que chega é que o crime que Jesus estava expiando só podia ser a morte do pai primevo. Na doutrina cristã, Freud vê os homens reconhecendo, da maneira mais indisfarçada, a culpa do ato primevo, ao sentir-se plenamente expiado através do sacrifício do filho a Deus-Pai.³⁵ Não somente isso, mas afirmava que o rito da comunhão cristã guardava relação com a refeição totêmica: "A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo".³⁶ Ela guarda os elementos essenciais da refeição totêmica: relembrar a morte, introjectar suas qualidades e identificar-se com o pai.

Freud acreditava numa mente coletiva, através da qual os processos psíquicos eram continuados de geração em geração. Esses processos não eram transmitidos, mas herdados. Ele considerava que a comunicação direta e a tradição não tinham força suficiente para explicar tais processos.³⁷ Tal entendimento possibilitava ver em manifestações posteriores meras manifestações de memórias arcaicas. Nesse sentido, a morte de Jesus foi uma repetição do assassinato do pai primevo, a comunhão eucarística uma repetição da refeição totêmica,

³³ FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 150.

³⁴ *Ibidem*, p. 150-151.

³⁵ *Ibidem*, p. 156.

³⁶ *Loc. Cit.*

³⁷ *Ibidem*, p. 159-160.

cujas memórias passadas de geração em geração são reeditadas, como uma forma de retorno do recalado.

Freud acreditava no assassinato do pai primordial como um evento histórico? Há fortes indícios que sim. No entanto, parece que Freud tinha um entendimento peculiar sobre o que é o “histórico”. Talvez ele acreditasse na historicidade do ato, tanto quanto se pode entender que a narrativa mitológica corresponde a uma realidade. Zeferino Rocha argumenta que "tal cena se passa em uma temporalidade mítica, na qual podemos distinguir três tempos constitutivos: o tempo da realização do ato do assassinato, o tempo da sua retratação e arrependimento e o tempo de sua repetição no decurso do desenvolvimento histórico."³⁸

1.1.3 *O mal-estar na civilização, 1929-1930*

A propósito de seu texto *O futuro de uma ilusão*, Freud fora questionado se teria captado corretamente as origens da religiosidade. Em resposta, ele propõe um novo texto. Trata-se de *O mal-estar na civilização*. Este texto data de 1929-1930, tempo em que Freud já sentia os efeitos da enfermidade que lhe acarretara sérias limitações, conforme relata Peter Gay em seu livro *Freud: uma vida para o nosso tempo*.³⁹ Muito provavelmente o texto tenha sido afetado por suas circunstâncias pessoais, pois, nitidamente, ele encerra um tom pessimista. Apenas três anos se passaram desde a publicação de *O futuro de uma ilusão*, e Freud já não parece tão certo quanto à ciência trazer um futuro melhor do que a religião foi capaz de fazer pela humanidade.

Seu amigo, o romancista francês Romain Rolland, sugeriu a Freud que a origem da religiosidade está relacionada a “uma sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’, por assim dizer”.⁴⁰ Freud argumenta que o sentimento oceânico é expressão da persistência do sentimento primário do ego, quando este ainda não havia se separado do mundo externo, concebendo tudo como parte de si mesmo. Em algumas

³⁸ ROCHA, Z. Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo. In: *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, 9-11, jan./jun. 2010, p. 139.

³⁹ GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*, p. 500.

⁴⁰ Freud, S. *O mal-estar na civilização*, p. 73.

peessoas, após o ego fazer a separação entre si e o mundo externo, persiste a sensação de estar ligado a tudo o mais, sentindo-se vinculado ao universo.⁴¹ No entanto, a origem da religiosidade se encontra naquilo que já afirmara em *O futuro de uma ilusão*: no sentimento de desamparo infantil. Freud afirma não ter qualquer dúvida quanto a esta questão:

A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do destino. Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai.⁴²

Partindo desta constatação, reafirma que “a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil”.⁴³ Os sistemas religiosos apresentam explicações sobre os enigmas do mundo, garantem que uma Providência irá cuidar de suas vidas, bem como recompensá-los numa existência futura. Para o homem comum, essas promessas só podem ser cumpridas por uma providência que se apresente sob a figura de um pai engrandecido. Freud acha tudo isso pateticamente infantil, e estranha que mesmo as pessoas percebendo que este tipo de religião é insustentável, tentam defendê-la e são incapazes de superar essa visão de vida.

Freud concede à religião um papel ou função: oferecer ao homem um propósito à vida. A vida com sua dureza proporciona muitos sofrimentos e decepções e “a fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas”.⁴⁴ Para enfrentar a dureza da existência, apela-se para o que ele chama de ‘construções auxiliares’: atribui-se as desgraças aos poderes supra-humanos; arranja-se satisfações substitutas, o que a psicanálise chama de sublimação; e apela-se para o uso de tóxicos, insensibilizando-se em relação à dor.⁴⁵

⁴¹ Freud, S. *O mal-estar na civilização*, p. 77.

⁴² *Ibidem*, p. 80.

⁴³ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁵ *Loc. Cit.*

Freud pergunta pelo propósito da vida dos homens, o que eles desejam alcançar. Ele não tem dúvidas de que o que eles desejam seja ser feliz. Esse desejo deriva do programa do princípio do prazer, princípio que domina o aparelho psíquico do ser humano. No entanto, ele surpreende ao afirmar que mesmo assim, não há possibilidade alguma de que tal desejo seja realizado, ou que o programa do princípio do prazer venha a ser executado, e isto porque “todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘criação’.”⁴⁶ Freud parece deixar claro que o ser humano está fadado ao descontentamento, e assim justifica o título de seu livro, pois crê que paira sobre a civilização certo mal-estar. A civilização é ameaçada a partir de três direções. De um lado, não pode livrar-se da dissolução e da decadência a que o corpo está condenado; de outro, é ameaçada pelas forças impiedosas do mundo externo; e, de forma ainda mais penosa, sofre com as desventuras dos relacionamentos pessoais.

Para lidar com o mal-estar, Freud aponta a técnica do deslocamento da libido. Se lida com as forças dos instintos deslocando-as para outras atividades que ofereçam uma satisfação, ainda que mais branda, sublimando as forças instintivas. Freud recomenda a criação artística e a intelectual como as mais eficientes na sublimação: “Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual. Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós”.⁴⁷

Argumento interessante do ponto de vista religioso é apresentado quando fala sobre aqueles que, não suportando a realidade, tentam recriar um outro mundo. Aqueles que assim procedem introduzem seus desejos de forma delirante na realidade e, assim, tentam obter felicidade e proteção pela reformulação delirante da realidade. Freud caracteriza as religiões como uma forma de delírio de massas desse tipo. Os indivíduos que dele participam jamais o reconhecem como tal.⁴⁸

Freud encerra seus argumentos quanto aos mecanismos que a civilização lança mão para lidar com a infelicidade, acusando a religião como algo que restringe o jogo da escolha, impondo seu próprio caminho a todos como forma de aquisição da felicidade. Com isso, a religião torna-se culpada por “depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de

⁴⁶ Freud, S. *O mal-estar na civilização*, p. 84.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 89.

maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência”. E isto não é tudo: Freud entende que a religião arrasta o indivíduo a um infantilismo psicológico. Consegue livrá-lo de uma neurose individual, mas não consegue cumprir a promessa da felicidade constante. Quando o crente se rende aos ‘desígnios inescrutáveis’ de Deus está admitindo que seu último consolo é a submissão incondicional.⁴⁹

Freud não ignora as conquistas da ciência, mas está incerto se isto fez a civilização mais feliz ou aumentou sua satisfação prazerosa. Ele está inclinado a aceitar que a ciência trouxe inúmeras facilidades ao homem de seu tempo, porém, ele não se sente confortável na civilização atual. Resta saber se os homens foram mais felizes em épocas anteriores.

Freud, ambíguo como sempre foi, reconhece que onde a religião se acha presente, ali florescerá um alto nível de civilização. No entanto, não se furta a indicar o absurdo dos mandamentos do amor ao próximo e aos inimigos, presentes não somente no cristianismo, mas nas religiões em geral.

Freud identifica o mal-estar na civilização com o sentimento de culpa. A vida civilizada exige que os instintos sejam reprimidos. A repressão gera um déficit de prazer, onde o princípio do prazer é substituído pelo princípio da realidade, trocando satisfação por segurança. Neste processo, o ser humano se torna um ser inibido, com sentimento de culpa por desejar o que deve ser inibido. O sentimento de culpa é produto da civilização.

Neste texto Freud desenvolve uma teoria já insinuada em textos anteriores: a pulsão de morte, uma espécie de instinto de agressão e autodestruição. É a contrapartida da pulsão de vida. Seu pessimismo deixa em suspenso quem vencerá esta batalha: *Eros* ou *Thanatos*.

1.1.4 *Moisés e o monoteísmo*, 1939

Segundo Ernest Jones, *Moisés e o monoteísmo* é a “última contribuição de Freud ao assunto da religião”, que coincidentemente foi também “seu último esforço criativo”.⁵⁰

⁴⁹ Freud, S. *O mal-estar na civilização*, p. 92.

⁵⁰ JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*, p. 356.

É fácil perceber que Moisés era um personagem especialmente caro ao pai da psicanálise. Ele reservava uma admiração especial pelos grandes líderes, dos quais Moisés se sobressaía como “o grande homem”. Cucci lembra que “Freud fala de Moisés nos termos de uma figura onipresente e inquietante, com a qual não consegue nunca verdadeiramente fechar as contas”.⁵¹

Sua relação conturbada com Moisés aparece em 1901, quando vai a Roma e visita a estátua de Moisés esculpida por Michelangelo. Ele relata suas impressões em um pequeno ensaio com o título de “*O Moisés de Michelangelo*”, e deixa transparecer a estranha influência exercida sobre ele:

[...] porque nunca uma peça de estatuária me causou impressão mais forte do que ela. Quantas vezes subi os íngremes degraus que levam do desgracioso Corso Cavour à solitária piazza em que se ergue a igreja abandonada e tentei suportar o irado desprezo do olhar do herói! Às vezes saí tímida e cuidadosamente da semiobscuridade do interior como se eu próprio pertencesse à turba sobre a qual seus olhos estão voltados – a turba que não pode prender-se a nenhuma convicção, que não tem fé nem paciência e que se rejubila ao reconquistar seus ilusórios ídolos.⁵²

Segundo Cucci, Freud teria voltado à igreja de São Pedro in Vincoli um mês inteiro, todos os dias, contemplando como que hipnotizado a estátua. Tal atitude tem sido interpretada como uma obsessão pela “questão Moisés”. Quando o amigo E. Jones se dirigia a Roma, ele lhe escreve uma carta nestes termos: “Invejo-te porque verás Roma tão cedo e tão jovem. Expressa a Moisés a minha mais profunda devoção e escreve-me sobre ele”. E. Jones teria respondido: “A primeira coisa que fiz na minha chegada a Roma foi levar a tua mensagem a Moisés e tive a impressão que sua ira diminuiu um pouco”.⁵³

Em sua correspondência com o amigo A. Zweig, falando do processo de escrita de *Moisés e o monoteísmo*, ele menciona o fato de ter tentado se esquivar de Moisés, mas era como se ele o perseguisse a vida toda: “Quanto à produção está agora como na análise. Se nela se reprime um tema particular, não vem outro no seu lugar. O campo visual permanece

⁵¹ CUCCI, G. S. J. Freud e Moisés. In: *Cultura e fé*, p. 446.

⁵² FREUD, S. *O Moisés de Michelangelo*, p. 219.

⁵³ CUCCI, G. S. J. Op. Cit. p. 446.

vazio. Assim fiquei fixado sobre Moisés, segregado e com isso não posso fazer mais nada”.⁵⁴ Esta mesma obsessão ele confessa em *Moisés e o monoteísmo*, cuja obra ele teria decidido abandonar, o que não foi possível, pois segundo suas palavras: “ela me atormentou como um fantasma insepulto”.⁵⁵

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud retoma a questão deixada em suspenso em *Totem e tabu*: a realidade histórica do fenômeno religioso. Em 1913 ele elabora teoricamente a gênese da religião, ou o que é chamado de filogênese, como algo acontecendo em tempos imemoriais; aqui ele deseja demonstrar como sua teoria operou historicamente com o surgimento do monoteísmo. Em todos os aspectos, é um livro curiosamente estranho, de formatação inverossímil, de avanços e retrocessos, algo sem paralelo em seus escritos. Cucci sugere que “ele não conseguia estar em paz em face de um problema até agora evitado: fechar as contas uma vez por todas com Moisés”.⁵⁶

No primeiro ensaio (*Moisés egípcio*), Freud desconstrói a base histórica do relato bíblico sobre Moisés. Do confronto do relato bíblico com lendas de heróis da antiguidade, conclui que Moisés era uma figura histórica, porém não era hebreu, mas egípcio. Ele pertenceria a uma família aristocrática, que esteve em contato com as reformas de Amenófis IV, que implantara a primeira experiência monoteísta, com o propósito de universalizar não somente o governo egípcio, mas também a sua religião. O monoteísmo imposto aos hebreus por Moisés é o ressurgimento da velha religião de Aten preterida depois da morte de Amenófis IV. Em carta escrita a Lou-Andreas Salomé, ele afirma:

Moisés não era hebreu, mas um nobre egípcio, alto dignitário, sacerdote, talvez um príncipe da dinastia real, um zeloso discípulo da fé monoteísta que faraó Amenófis IV impôs, em torno de 1350 a.C., como religião de estado. Quando, pela morte do faraó, esta religião foi abolida e a 18ª dinastia se extingue, aquele homem ambicioso, movido por grandes objetivos, tinha perdido todas as suas esperanças e decide deixar a pátria para criar um novo povo, que ele quer educar para a grandiosa religião de seu mestre [...]. Com a eleição e o dom da nova religião ele criou o hebreu.⁵⁷

⁵⁴ Carta de 13 d3 Junho de 1933, ao amigo A. Zweig, apud: CUCCI, G. S. J. *Freud e Moisés*. In: *Cultura e fé*, p. 449.

⁵⁵ FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*, p. 117.

⁵⁶ CUCCI, G. S. J. *Freud e Moisés*. In: *Cultura e fé*, p. 449.

⁵⁷ Carta de 06 de Janeiro de 1935 a SALOMÉ, L. A., apud: CUCCI, G. S. J. *Freud e Moisés*. In *Cultura e fé*, p. 450.

Freud estranha que outros estudiosos tenham percebido que seu nome era egípcio e nunca tenham perguntado pela razão de ser desse fato. Para ele, a causa de nenhum deles ter tirado a conclusão óbvia de que ele era egípcio, era que a excessiva reverência pela tradição bíblica não pôde ser ultrapassada por esses estudiosos.⁵⁸ Jones argumenta que Freud “cuja mente não era inibida por qualquer influência desse tipo, fez essa dedução direta”⁵⁹, concluindo que Moisés tinha nome egípcio pelo simples fato de que ele próprio era egípcio.

Moisés teria vivido durante a XVIII dinastia, por volta de 1375 a.C. Neste período Amenófis IV impõe uma religião estritamente monoteísta: a religião de Aten. Depois de sua morte, sua religião foi proscrita, fato que leva Moisés a desiludir-se com o Egito. Ele sentira que o Egito não tinha mais nada a lhe oferecer, já que havia abandonado a religião que lhe era tão cara. Por causa de sua natureza enérgica, “Moisés sentia-se melhor com o plano de fundar um novo reino, de encontrar um novo povo, a quem ele apresentaria, para adoração, a religião que o Egito desdenhara”.⁶⁰ Motivado por tal intento, ele sai do Egito com alguns seguidores, entre os quais, os que serão posteriormente chamados de Levitas, e une-se a algumas tribos nômades do deserto do Sinai.

O Moisés egípcio, como retirante se torna inútil para o Egito que não o menciona; como estrangeiro inútil para os hebreus que acabam assassinando-o posteriormente. Para solucionar esse impasse, ele divide Moisés em duas personagens: o Egípcio e o de Madian. O primeiro teria sido o herói do êxodo que impôs a religião de Aten. Freud o identifica como um líder enérgico, de natureza irascível, com a tendência de “encolerizar-se facilmente, tal como quando, indignado, matou o brutal feitor. [...] ou quando, em sua ira pela apostasia do povo, quebrou as tábuas da Lei”.⁶¹ Moisés egípcio foi assassinado pelo povo em uma rebelião no deserto; o segundo, sacerdote de Javé e genro de Getro, que viveu cerca de duas gerações depois, nada sabia de Aten e nem do Êxodo.

Com duas tradições, a de Aten e a de Javé, Freud as reúne em uma conciliação em Cades. A conciliação conserva a circuncisão trazida do Egito e a rigidez da religião de Aten. No entanto, Aten perde sua identidade ao ser fundido com o deus Javé, um deus vulcânico,

⁵⁸ FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*, p. 19.

⁵⁹ JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*, p. 357.

⁶⁰ FREUD, S. Op. Cit. p. 41.

⁶¹ *Ibidem*, p. 45.

adorado por tribos árabes vizinhas dos madianitas. Baseando-se em Eduard Meyer, Freud afirma que o caráter do deus Javé pode ser reconstruído: “era um demônio sinistro e sedento de sangue, que vagueava pela noite e evitava a luz do dia”.⁶²

A religião de Javé distanciava-se cada vez mais da religião de Aten. Tornava-se ritualista dando grande ênfase nos poderes mágicos dos seus rituais. Javé tornou-se um deus duro e severo, mais adequado a um povo que precisava conquistar seu território. O povo judeu adquiriu a crença de ser o seu povo escolhido. Freud pondera que

pode não ter sido fácil ao povo reconciliar uma crença em ser preferido por seu deus onipotente com as tristes experiências de seu infeliz destino. Mas eles não se deixaram abalar em suas convicções; aumentaram seu próprio sentimento de culpa a fim de sufocar suas dúvidas a respeito de Deus, e pode ser que, por fim, tenham apontado para os ‘inescrutáveis desígnios da Providência’, como as pessoas piedosas fazem até hoje.⁶³

Não foi só a religião de Moisés que o povo judeu reprimiu, mas também o assassinato de seu líder. Mas, como tudo o que é reprimido está destinado a retornar, a religião de Moisés egípcio retorna na pregação dos profetas exortando o povo a apegar-se à justiça e à verdade, abandonando o ritualismo. Além disso, a esperança de um Messias pode apontar para o desejo de ressuscitar Moisés.

Freud avança na sua argumentação quanto ao retorno do reprimido, atingindo um ponto interessante, onde identifica o cristianismo como o retorno do reprimido no judaísmo. O povo judeu tinha sido tomado pelo sentimento de culpa por haver assassinado Moisés, seu pai primevo. Mas um judeu, Paulo de Tarso, fez desligar-se do judaísmo uma nova religião: a cristã. Retomando suas teorias de *Totem e tabu*, faz uma construção engenhosa com a ideia de pecado original, assassinato do pai primevo e a morte de Jesus Cristo, com as seguintes palavras:

Paulo, um judeu romano de Tarso, apoderou-se desse sentimento de culpa e o fez remontar corretamente a sua fonte original. Chamou essa fonte de ‘pecado original’;

⁶² FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*, p. 47.

⁶³ *Ibidem*, p. 77.

fora um crime contra Deus, e só podia ser expiado pela morte. Com o pecado original, a morte apareceu no mundo. Na verdade, esse crime merecedor de morte fora o assassinato do pai primevo posteriormente deificado. Mas o assassinato não era recordado; ao invés, havia uma fantasia de expiação, e, por essa razão, essa fantasia podia ser saudada como uma mensagem de redenção (evangelium). Um filho de Deus se permitira ser morto sem culpa e assim tomara sobre si próprio a culpa de todos os homens. Tinha de ser um filho, visto que fora o assassinato de um pai.⁶⁴

Freud identifica a religião judaica como uma religião do pai enquanto que o cristianismo é identificado como uma religião do filho. Cristo, o Filho tomou o lugar do Pai, como todo filho sempre desejou fazer, numa alusão ao complexo de Édipo.

Para Freud, o cristianismo consiste em uma regressão quanto ao judaísmo. O judaísmo, com seu monoteísmo estrito, sua proibição de representar a divindade com qualquer figura, deu um salto de intelectualidade. Já o cristianismo não perseverou no alto nível das coisas da mente, nem se manteve estritamente monoteísta, pois além de aderir rituais simbólicos de povos circunvizinhos, “restabeleceu a grande deusa-mãe e achou lugar para introduzir muitas das figuras divinas do politeísmo, apenas ligeiramente veladas, ainda que em posições subordinadas”.⁶⁵

Cumprindo o objetivo de aplicar as teorias de *Totem e tabu* ao surgimento do monoteísmo, Freud identifica o alegado assassinato de Moisés e o de Jesus Cristo a uma reedição do assassinato do pai primevo. Da mesma maneira que o assassinato primordial fez nascer a religião, o assassinato de Moisés está ligado ao nascimento do judaísmo e o de Jesus Cristo, ao nascimento do cristianismo. Freud confere “um fragmento de verdade histórica na ressurreição de Cristo, pois ele foi o Moisés ressurreto e, por trás deste, o pai primevo retornado da horda primitiva, transfigurado e, como o filho, colocado no lugar do pai”.⁶⁶

Os judeus, além de serem odiados por todos, por se declararem o filho primogênito e favorito de Deus, tiveram que arcar com a culpa de terem matado o Deus cristão. Para Freud, porém, tanto judeu como cristãos, cada um por sua vez, matou a Deus, já que Deus não é outra coisa senão o pai glorificado.

⁶⁴ FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*, p. 100-101.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 103.

Freud busca inúmeras tentativas de explicar e harmonizar o monoteísmo hebreu, a partir das descobertas da psicanálise. Ele não parece satisfeito com o resultado de tão esmerada busca. Seu livro permaneceu inconcluso, e ele sem achar explicação para várias questões por ele mesmo levantadas com sinceridade. Freud não consegue entender como Israel permanece com Javé apesar de todo sofrimento e perseguição que sua religião lhe trouxe na história. Em *O futuro de uma ilusão*, afirmou que os homens buscam a religião como uma satisfação ilusória, mas com Israel não funcionou assim. Ao contrário, Javé parece não corresponder às expectativas de Israel, e nem por isso ele procede como os povos costumam fazer: abandonar seus deuses quando estes não correspondem suas expectativas. No caso de Israel, quanto mais sofre, mais leal se torna a Javé, mesmo quando é desterrado e vai para o exílio, não acusa Javé de desampará-lo, mas se reconhece em falta e desagradando seu Deus. Mais uma vez Freud não consegue fechar as contas com Moisés.

1.2 A RELIGIÃO EM *O FUTURO DE UMA ILUSÃO*(1927)

Freud permaneceu fiel ao critério de procurar entender todas as coisas a partir da psicanálise. Muito embora sempre afirmar que a psicanálise não estava inaugurando uma nova *Weltanschauung*⁶⁷, mas valia-se da *Weltanschauung* da ciência, a psicanálise era para Freud chave de leitura, através da qual procurou ler todos os processos do desenvolvimento humano. A religião, como elemento fundamental da vida humana, foi submetida ao crivo da teoria psicanalítica. Na presente obra, Freud procura mostrar como a *Weltanschauung* religiosa consegue impor sua força entre os crentes, contra o que os apelos da ciência se mostram pouco atraentes, para não dizer fracos, apesar de seus fundamentos mais seguros.

O futuro de uma ilusão tornou-se uma de suas obras mais polêmicas e, por isso, também uma das mais lidas e criticadas. No entanto, o próprio Freud, com seu estilo exigente e impiedoso consigo mesmo, refere-se a ela como obra com conteúdo analítico muito ralo e de pouco valor em outros aspectos.⁶⁸ Peter Gay vê na sua atitude crítica e desagradada, em

⁶⁷ Termo alemão, cujo significado literal é 'visão de mundo', mas que quase nunca se traduz, na intenção de se preservar seu sentido original.

⁶⁸ GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*, p. 476.

relação a *O futuro de uma ilusão*, o reflexo de seu estado de saúde, pois vivia um momento existencial doloroso, em que o câncer do palato castigava-o com dores terríveis e privações insuportáveis, por conta de uma prótese que não se ajustava bem ao seu organismo. Com isso, Freud baixou seu rendimento intelectual, o que lhe era intolerável. Parece que Freud vive nesta época uma forte depressão, convivendo com o pressentimento de proximidade da morte⁶⁹. Diante do elogio de um amigo, ele teria dito que era o seu pior livro, ‘obra de um velho’, lamentando que seu poder de penetração havia se perdido, e que o autêntico Freud estava morto.⁷⁰ Apesar disso, ainda manifesta certo otimismo quanto à ciência, que poucos anos mais tarde parece ter arrefecido. Pelo menos é o que parece testemunhar *O mal-estar na civilização*.

Em *Totem e tabu*, Freud quer deslindar a psicogênese da religião. Portanto são os seus primórdios que ele busca resgatar. Aqui, Freud parte de princípios já sustentados em *Totem e tabu*, e se aventura em analisar qual será o futuro da religião como entendida pela psicanálise. No entanto, ele não entra imediatamente tratando da religião. Ao invés disso, antecipa algo do que tratará em *O mal-estar na civilização (1929/1930)*, e analisando a questão da cultura, insere a religião como um dos elementos fundamentais, sobre o qual se ocupará na presente obra.

O autor está consciente das dificuldades que envolvem o julgar o futuro. Ele admite que somente quando o presente se torna passado, torna-se um ponto de observação para julgar o futuro. Por essa razão, é sempre um risco, para qualquer pessoa, fazer projeções ou ceder à tentação de “emitir uma opinião sobre o provável futuro de nossa civilização”, e aquele que se aventurar a fazê-lo, “fará bem em se lembrar das dificuldades que acabei de assinalar, assim como da incerteza que, de modo bastante geral, se acha ligada a qualquer profecia”.⁷¹

É consenso entre os críticos de Freud, que ele herdara de seus influenciadores intelectuais um pessimismo bastante expressivo, especialmente relacionado ao ser humano. Alguns sustentam que ele tinha, em relação a eles, certo desprezo e agora, influenciado pela sua situação existencial, sua opinião sobre o ser humano vai aparecer de forma mais clara. Ele vai falar do homem como inimigo virtual da civilização, que apesar de não saber existir só,

⁶⁹ GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*, p. 476.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 77.

⁷¹ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 15.

assume com resistência os custos da vida civilizada, entendendo-os como “um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária”.⁷²

Não se pode negar que a humanidade tenha efetuado grandes avanços no controle da natureza, podendo esperar que tais conquistas se multipliquem no futuro. Apesar dos avanços, Freud não compartilha da ideia de que eles se verifiquem na mesma intensidade nos relacionamentos humanos. Sua suspeita quanto a isso ficou registrada nestas palavras: “não é possível estabelecer com certeza que um progresso semelhante tenha sido feito no trato dos assuntos humanos”.⁷³ Freud argumenta que o homem civilizado carrega consigo características que demonstram não ter se adaptado suficientemente à civilidade desenvolvida. Uma destas características, é que ele não é espontaneamente amante do trabalho, desenvolvendo-o somente sob a pressão da necessidade; outra característica é que as paixões ainda têm preponderância sobre os argumentos racionais, o que demonstra resistência quanto a fazer as necessárias renúncias aos instintos que a vida civilizada exige.⁷⁴

É verdade que Freud chama as ideias religiosas de ilusões. No entanto, isso é fruto de sua análise da origem de tais ideias, longe de expressar atitude de desprezo para com as mesmas. Como fruto da experiência humana, ele as considerava o “que talvez constitua o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização”.⁷⁵ Ele sabe da força que tais ideias exercem sobre a pessoa humana. E é neste contexto que ele pergunta: “Em que reside o valor peculiar das ideias religiosas?” Sua resposta não é simples, e é desenvolvida com um progressivo raciocínio quanto à maneira de o homem lidar com a natureza, para desembocar na inserção dos deuses nessa relação homem/natureza.

Para Freud, a principal razão da civilização é nos defender contra a natureza. Pois ela parece escarnecer de qualquer controle humano. Refere-se ele ao poder de destruição dos tremores de terra, das tempestades que devastam, da água que inunda e afoga tudo, e das doenças não dominadas. É claro que não se pode esquecer-se da morte, para o que provavelmente nunca chegemos a encontrar algum remédio.⁷⁶ Referindo-se aos avanços da

⁷² FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 16.

⁷³ Loc. Cit.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 24.

civilização, Freud aponta o fato de que se atribuí força pessoal aos elementos da natureza, pois contra elementos impessoais nada podemos fazer, mas se, por outro lado, eles se encontram investidos de forças pessoais, movidos por uma vontade, podemos reagir e lidar com elas: “Contra esses violentos super-homens externos podemos aplicar os mesmos métodos que empregamos em nossa própria sociedade: podemos conjurá-los, apaziguá-los, suborná-los e, influenciando-os assim, despojá-los de uma parte de seu poder”.⁷⁷ Neste sentido, quando o homem atribui divindade a alguma força ou manifestação da natureza, não está fazendo outra coisa do que tentar domesticá-la através da atribuição de características pessoais; a atribuição de características antropomórficas aos deuses pode obedecer à mesma lógica: tornar possível manipulá-los.

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud amplia seu conceito da origem da religião. Aqui ela não é mero fruto do complexo de Édipo, do sentimento ambíguo de amor e ódio, de veneração, medo e culpa, mas é aprofundado o conceito como originado no desamparo infantil. Pode-se dizer que Freud deu um passo adiante: da ambiguidade à nostalgia do pai. Quando o homem se encontra em situação de desamparo, em relação às forças da natureza, esta não é uma situação nova para ele. Na realidade, ele já se encontrou assim quando criança, em relação aos seus pais. Sua tendência é, da mesma maneira que atribuía onipotência de poderes ao seu pai, fazê-lo quando adulto em relação à natureza:

Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com quem pode associar-se com seus iguais – pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele –, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo nisso, como já tentei demonstrar, não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético.⁷⁸

Com o desamparo do homem, herdado da criança, permanece com ele o seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes entram na história adulta do homem para substituir a presença e os poderes do pai onipotente da criança, agora ausente. Os deuses, na vida adulta, portanto, cumprem uma tríplice missão: “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos

⁷⁷ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 26.

⁷⁸ Loc. Cit.

sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs”.⁷⁹ Neste sentido, os deuses têm a função de recompensar o indivíduo pelas renúncias aos instintos que ele é chamado a fazer, amenizando os sofrimentos causados pela civilização. Nisso já se pode perceber o papel da religião como cimento da sociedade.

Partindo desse entendimento, o autor conceitua a religião como construção mental articulada pelo homem em defesa de si próprio, bem como da vida civilizada. Ele assim sumariza os desenvolvimentos até aqui elaborados:

Foi assim que se criou um cabedal de ideias, nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo, e construído com o material das lembranças do desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana. Pode-se perceber claramente que a posse dessas ideias o protege em dois sentidos: contra os perigos da natureza e do Destino, e contra os danos que o ameaçam por parte da própria sociedade humana.⁸⁰

Toda a linha de argumentação do autor caminha no sentido de que os deuses são criações humanas, que para tornar a dureza da vida mais suportável atribui as qualidades desejáveis aos seus benfeitores. Com a construção mental, de que há uma vontade benevolente no controle do universo, os homens creem que

tudo o que acontece neste mundo constitui expressão das intenções de uma inteligência superior para conosco, inteligência que, ao final, embora seus caminhos e desvios sejam difíceis de acompanhar, ordena tudo para o melhor – isto é, torna-o desfrutável por nós. Sobre cada um de nós vela uma Providência benevolente que só aparentemente é severa e que não permitirá que nos tornemos um joguete das forças poderosas e impiedosas da natureza.⁸¹

Segundo Freud, partindo da experiência de vida civilizada, o indivíduo atribui ao governo do universo as mesmas leis morais que estabeleceu para sua civilização. A condução dos destinos do universo conta, porém, com a vantagem de ser mantida por “uma corte suprema incomparavelmente mais poderosa e harmoniosa”, fonte de segurança e certeza de que está sujeito a uma vontade onipotente e justa, que ao final, “todo bem é recompensado e

⁷⁹ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 26.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁸¹ *Loc. Cit.*

todo o mal punido, se não na realidade, sob esta forma de vida, pelo menos em existências posteriores que se iniciam após a morte”⁸²

Numa passagem do politeísmo para o monoteísmo, Freud pondera que, com a condensação de todas as figuras divinas em um único Deus, os homens podiam recuperar a intimidade perdida do relacionamento do filho com o pai, do que essa ideia é reflexo. Numa referência clara ao judaísmo, ele assevera que o realizador dessa façanha, como recompensa pelos seus serviços em benefício do pai, autoproclamou-se o filho favorito e Povo Escolhido do Pai. Freud encerra essa sessão afirmando que as ideias religiosas no sentido mais amplo “são prezadas como o mais precioso bem da civilização, como a coisa mais preciosa que ela tem a oferecer a seus participantes”.⁸³

De acordo com o sistema de pensamento do autor, “a civilização cria as ideias religiosas”. Diante da objeção de que essa afirmação causa estranheza, Freud contrapõe o argumento de que isso se deve ao fato de as ideias religiosas serem apresentadas como revelação divina, algo próprio do sistema religioso. É em função desta atribuição que o homem religioso resiste em aceitar que elas tenham uma origem humana, e reafirma:

Acredito antes que, quando o homem personifica as forças da natureza, está mais uma vez seguindo um modelo infantil. Ele aprendeu, das pessoas de seu primeiro ambiente, que a maneira de influenciá-las é estabelecer um relacionamento com elas; assim, mais tarde, tendo o mesmo fim em vista, trata tudo o mais com que se depara da mesma maneira por que tratou aquelas pessoas.⁸⁴

Para Freud, a ideia de que a religião deriva da sensação de desamparo está em sintonia com a ideia desenvolvida em *Totem e tabu*. Ali, a religião foi identificada como tendo origem no contexto do complexo paterno, o que está de acordo com o sentimento de desamparo agora apontado pela psicanálise: “Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores”, e também “empresta a esses poderes as características

⁸² FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 28.

⁸³ Loc. Cit.

⁸⁴ Ibidem, p. 31.

pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção”.⁸⁵

Sobre a significação psicológica das ideias religiosas, Freud dá o seguinte conceito: “As ideias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença”. Portanto, são uma tentativa de explicar o inexplicável, construções mentais que ajudam o indivíduo dar conta daquilo que sua razão não consegue explicar. Pelo fato de elas estarem relacionadas com aquilo que é fundamental para a existência humana “elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos”.⁸⁶

Quais as provas da veracidade dos ensinamentos religiosos? A esta pergunta, três respostas têm sido oferecidas, que, segundo Freud se harmonizam excepcionalmente mal umas com as outras: “os ensinamentos merecem ser acreditados porque já o eram por nossos primitivos antepassados; [...] possuímos provas que nos foram transmitidas desde esses mesmos tempos primevos; [...] é totalmente proibido levantar a questão de sua autenticidade”.⁸⁷

Freud não aceita tais argumentos e pondera que nossos ancestrais eram muito mais ignorantes do que nós, eles acreditavam em coisas que hoje reputamos como absurdas, e as doutrinas da religião bem podem pertencer a essa classe de verdades. Por outro lado, as alegadas provas também podem ser relativizadas, pois “estão registradas em escritos que, eles próprios, trazem todos os sinais de infidedignidade. Estão cheios de contradições, revisões e falsificações, e mesmo quando falam de confirmações concretas, elas próprias acham-se inconfirmadas”. Quanto a se reivindicar que tais conteúdos são fruto da revelação divina, isto também não dá a eles credibilidade, “porque essa asserção é, ela própria, uma das doutrinas cuja autenticidade está em exame, e nenhuma proposição pode ser prova de si mesma.”⁸⁸ E, assim, a verdade das doutrinas não pode ser provada. Mesmo aqueles que as formularam

⁸⁵ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 33.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁸⁸ *Ibidem*. 35-36.

tenham as mesmas dúvidas que nós e, só não as expressaram por causa das pressões, ou por se acharem na obrigação de nelas acreditar. Na intenção de tentar prová-las, duas tentativas foram feitas:

A primeira é o ‘credo quia absurdum’, do primeiro Padre da Igreja. Sustenta que as doutrinas religiosas estão fora da jurisdição da razão – acima dela. Sua verdade deve ser sentida interiormente, e não precisam ser compreendidas. Mas esse Credo só tem interesse como autoconfissão. [...] Acima da razão não há tribunal a que apelar. [...] A segunda tentativa é a efetuada pela filosofia do ‘como se’.”⁸⁹

A mencionada filosofia do ‘como se’, defende que suas ideias devem ser mantidas devido a sua importância para a civilização. Ainda que não sejam racionalmente convincentes, elas devem ser mantidas ‘como se’ a gente nelas acreditasse. Segundo o autor, essa atitude tem sido sustentada em relação às afirmações de fé.

Depois de percorrido todo esse trajeto teórico, Freud chega a um momento, cujas afirmações se tornaram uma das mais conhecidas e citadas de toda a sua literatura sobre a temática religiosa. Ele as introduz com uma questão fundamental: “Onde reside a força interior destas doutrinas e a que devem sua eficácia?” A resposta que ele dá à questão é emblemática em relação às suas ideias sobre a religião, e é conveniente que seja citada na íntegra, apesar da sua extensão:

São ilusões, realizações dos mais antigos desejos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – proteção através do amor -, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização humana; o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão.⁹⁰

⁸⁹ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 37.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 39.

A filosofia de Feuerbach tinha grande influência no tempo de Freud, e parece que ao formular seus conceitos sobre religião recorreu a ele. O excerto acima citado parece depender das ideias de Feuerbach, o qual, em *Essência do cristianismo*, retrata a religião como a condição infantil da humanidade, uma ilusão a partir da alienação do homem com relação a si mesmo e ao seu mundo, segundo a qual ele projeta num deus todas as qualidades de que ele mesmo carece.⁹¹

Através da religião o homem realiza o desejo de proteção contra os males do mundo externo, bem como das agitações psicológicas do mundo interior.⁹²

Morano declara que a garantia que a religião proporciona se relaciona com a satisfação de desejo que torna possível de ser obtida, mas nos alerta de que, ignorando a realidade, aproxima-se de uma ilusão com característica infantilizante e corre o risco de ser situada nas proximidades do delírio.⁹³

De posse de seu conceito acerca da crença religiosa, é importante entendê-la como era entendida pelo próprio Freud. Para isso, é preciso perguntar o que são ilusões, no pensamento de Freud: “Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro. [...] O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos”. Uma ilusão não precisa ser necessariamente falsa, nem mesmo irrealizável, ou algo que está em contradição com a realidade. Quando é que uma crença se caracteriza como uma ilusão? “Podemos, portanto chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade...”⁹⁴ Para Freud, esse é o caso das doutrinas religiosas, são todas elas “ilusões e insuscetíveis de prova. Ninguém pode ser compelido a achá-las verdadeiras, a acreditar nelas”⁹⁵, e podem ser comparadas com delírios. Cucci explica que a religião, no pensamento

⁹¹ LIBÓRIO, L. A. O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano. In: *Horizonte*, v. 7, n° 13, p. 151.

⁹² CHAVES, W. C., GONÇALVES, R. H. N. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos “O futuro de uma ilusão” e “O mal-estar na cultura”. In: *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza – vol.VIII, n° 2, jun/2008, p. 458.

⁹³ Loc. Cit.

⁹⁴ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 39-40.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 40.

de Freud, é uma ilusão, “porque ela se ocupa de coisas indemonstráveis, inatingíveis pela experiência, que tem como única plausibilidade a ligação com o desejo humano de receber resposta e conforto face à crueza da vida”.⁹⁶ Segundo o autor, tem-se a tendência a acolher as ilusões porque elas poupam sentimentos desagradáveis. No entanto, quando se lança mão da ilusão como forma de satisfação, não se pode reclamar quando, em choque com a realidade, elas se desfazem.

Ao fazer tais afirmações, Freud não está ingenuamente pensando que a ciência dá conta de todas as questões relacionadas à existência humana. Ele sabe que a ciência ainda não tem resposta a muitas questões, mas entende que somente o trabalho científico pode levar a um conhecimento da realidade externa a nós mesmos. É verdade que a religião tem oferecido esperança para a existência de muitas pessoas, e esse valor das ideias religiosas não pode ser refutado. Isso, no entanto não é argumento suficiente para acreditar nelas. Em nenhuma outra questão, uma pessoa sensata aceitaria tão débeis fundamentos, “é apenas nas coisas mais elevadas e sagradas que se permite fazê-lo”.⁹⁷ O que está em questão, para o autor, é a falta de fundamentos para as ideias religiosas. De certa forma, até que “seria muito bom que existisse um Deus que tivesse criado o mundo, uma Providência benevolente, uma ordem moral no universo e uma vida posterior”. O que faz dessa crença uma ilusão, é o “fato bastante notável que tudo isso seja exatamente como estamos fadados a desejar que seja.”⁹⁸ Em outras palavras: essas crenças são exatamente o que gostaríamos que fosse, o que as caracterizam como ilusões nascidas dos desejos.

Quanto à objeção de que não se deve despojar a humanidade das ideias religiosas, por serem elas o único consolo que muitas pessoas têm, e que “só conseguem suportar a vida com o auxílio delas”, Freud sustenta que “a civilização corre um risco muito maior se mantivermos nossa atual atitude para com a religião do que se a abandonarmos”.⁹⁹ Isso não significa que a religião não tenha beneficiado a civilização. Freud concede que ela tenha desempenhado importantes serviços no processo de civilização, especialmente no sentido de domar os instintos sociais. Mesmo assim, ela não fez o suficiente. Levando em consideração o longo

⁹⁶ CUCCI, G. S. J. Freud e Moisés. In: *Cultura e fé*, p. 445.

⁹⁷ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 41.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 44.

tempo em que dominou a sociedade humana, alcançou poucos resultados no sentido de tornar um grande número de pessoas mais felizes. Se houvesse conseguido reconciliar o homem com a existência, certamente não haveria o desejo de alterar a realidade. Nem mesmo é possível sustentar que o estado de infelicidade humana se deva ao abandono de tais ideias, pois não se pode dizer que em tempos de predomínio das ideias religiosas os indivíduos tenham sido mais felizes, nem mesmo mais morais. E é perfeitamente compreensível que diante do fraco desempenho das ideias religiosas se considere a possibilidade de abandoná-las, pois

Se as realizações da religião com respeito à felicidade do homem, suscetibilidade à cultura e controle moral não são melhores que isso, não pode deixar de surgir a questão de saber se não estamos superestimando sua necessidade para a humanidade e se fazemos bem em basearmos nela nossas exigências culturais.¹⁰⁰

A religião perdeu seu poder de influência, e a causa principal para isso é que as pessoas estão menos críveis com o aumento do espírito científico. A própria crítica tem contribuído para isso desautorizando textos sagrados e demonstrando seus erros. Quanto mais o espírito científico se instala entre os homens trazendo-lhes os tesouros do conhecimento, mais eles se afastam da crença religiosa. Esse processo é irreversível, e não há como interrompê-lo, “perante os assuntos religiosos, ele se detém um instante, hesita, e, finalmente, cruza-lhes também o limiar”. É bem verdade que a princípio somente os aspectos obsoletos e objetáveis entram em questão, mas finalmente também seus postulados fundamentais são postos em cheque pela razão.¹⁰¹

Freud argumenta que revestimos nossas regulamentações sociais de ordem divina, na tentativa de autorizá-la mais fortemente. Ao fazê-lo corremos o risco de tornar sua observância dependente da crença em Deus. Por isso mesmo, “constituiria vantagem indubitável que abandonássemos Deus inteiramente e admitíssemos com honestidade a origem puramente humana de todas as regulamentações e preceitos da civilização”.¹⁰² De fato Deus desempenhou um papel importante na gênese do mandamento “não matarás”, visto ele estar relacionado com o assassinato do pai primevo, o qual constitui a imagem original de

¹⁰⁰ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰² *Ibidem*, p. 50.

Deus. Traçando um novo paralelo com seu *Totem e tabu*, Freud reconhece um fundo de veracidade nas crenças, ainda que de maneira disfarçada. Nesse sentido, a explicação religiosa está correta, desde que seja desbastada de sua camuflagem:

Dessa maneira, a doutrina religiosa nos conta a verdade histórica – submetida embora, é verdade, a certa modificação e disfarce -, ao passo que nossa descrição racional não a reconhece. Observemos agora que o cabedal de ideias religiosas inclui não apenas realizações de desejos, mas também importantes reminiscências históricas. Essa influência concorrente de passado e presente tem de conceder à religião uma riqueza de poder verdadeiramente incomparável.¹⁰³

Tal reconhecimento, no entanto, não significa qualquer sinal de simpatia ou condescendência com a religião, mas, tão somente, uma reafirmação daquilo que já dissera em *Totem e tabu*. Na verdade, Freud está convocando as verdades da religião para que confirmem as suas próprias verdades anteriormente afirmadas.

Reportando-se ainda aos seus escritos anteriores, vale-se também de afirmações de seu primeiro escrito sobre questões religiosas, para em seguida anunciar aquilo que se pode chamar de uma profecia relacionada com o futuro da religião:

Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento.¹⁰⁴

Freud parece preocupado em demonstrar que sua atitude em relação à religião não se trata de uma cruzada contra ela, mas, apenas consequência de sua cientificidade. E, assim, por um lado reconhece seus méritos, e por outro, desfere golpes implacáveis contra ela. É o que faz ao reconhecer que a religião, como neurose universal, poupa os crentes de uma neurose pessoal, o que deve ser entendido como um valor, para logo afirmar que “nosso conhecimento do valor histórico de certas doutrinas religiosas aumenta nosso respeito por elas, mas não

¹⁰³ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 51.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 52.

invalida nossa posição”. Posição explicitada em seguida, quando reputa os “ensinamentos religiosos como relíquias neuróticas”, que devem ser substituídas pelo uso racional dos recursos do intelecto.¹⁰⁵

Freud entende que a educação religiosa é culpada em grande parte pela atrofia mental das pessoas. Certos ensinamentos a uma criança em idade prematura condicionam o desenvolvimento intelectual, impedindo seu despertar pela introdução precoce de doutrinas que ela é incapaz de compreender. Muito embora aqueles que foram doutrinados desde sua infância não possam passar sem a ilusão religiosa, aqueles que não foram por ela afetados, talvez não necessitem de seus efeitos intoxicantes. Essa experiência pode ser dolorosa, mas trará benefícios futuros.

Encontrar-se-ão, é verdade, numa situação difícil. Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não poderão mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável. Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; tem de, por fim, sair para a ‘vida hostil’. Podemos chamar isso de ‘educação para a realidade’.¹⁰⁶

No entanto, os homens não estão sem qualquer assistência: eles têm a ciência que já os ensinou muito e ainda fará mais. Quanto às vicissitudes do Destino, aprenderão a suportá-las com resignação. Freud entende que pode estar enganado, no entanto, se este for o caso, está livre para mudar de ideia, coisa que as ideias religiosas não podem fazer por seu caráter dogmático. Além disso, a possível fraqueza de sua posição não fortalece a de seus oponentes religiosos, que defendem uma causa perdida.¹⁰⁷

Retomando a questão de o homem ser dirigido muito mais pelas paixões do que pelos argumentos da razão, Freud prontamente faz concessão a essa realidade, mas contrapõe um argumento que alimenta as suas esperanças em relação ao futuro:

¹⁰⁵ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 53.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 57-61.

O intelecto do homem não tem poder, em comparação com sua vida instintual, e podemos estar certos quanto a isso. Não obstante, há algo de peculiar nessa fraqueza. A voz do intelecto é suave, mas não descansa enquanto não consegue uma audiência. Finalmente, após uma incontável sucessão de reveses, obtém êxito. Esse é um dos poucos pontos sobre o qual se pode ser otimista a respeito do futuro da humanidade, e, em si mesmo, é de não pequena importância.¹⁰⁸

Freud sabe que não se deve esperar da ciência solução imediata de todas as necessidades da civilização. Sua esperança contempla um futuro que pode não ser tão breve, porém certo: “Nosso Deus, Ananke, atenderá todos os nossos desejos que a natureza a nós externa permita, mas fá-lo-á de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível, e para uma nova geração de homens”. Também não se trata da ‘conquista do paraíso’, pois Ananke “não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida”. Trata-se, antes da fé de que “a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência”.¹⁰⁹

Enquanto o religioso está preso à servidão de ter que defender suas ideias religiosas, sob pena de seu mundo desmoronar, o cientificista está livre desse ônus. Ainda que a ciência não tenha alcançado resolver todos os problemas, já mostrou que é capaz de ainda fazer muito em favor da civilização. Não se pode esquecer que ela é ainda muito jovem, e tem muitos adversários. Admite-se a possibilidade de não conseguir realizar muitas coisas, pois “o nosso deus logos talvez não seja um deus muito poderoso, e poderá ser capaz de efetuar apenas uma pequena parte do que seus predecessores prometeram”.¹¹⁰ Se esse for o caso, pelo menos os homens saberão que terão que fazer o seu melhor para enfrentar o pior.

Freud encerra com uma declaração de fé em seu deus logos: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”.¹¹¹

O presente capítulo se propôs a conhecer as ideias religiosas de Freud a partir da sua própria literatura. Havendo passado em resenha suas principais obras que tratam da temática

¹⁰⁸ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 61.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 61-62.

¹¹⁰ *Loc. Cit.*

¹¹¹ *Ibidem*, p. 63.

religiosa, e especialmente *O futuro de uma ilusão*, chega-se ao fim desta primeira parte com uma questão em aberto, e a exigir uma resposta. A questão é se Freud estava certo ao prever profeticamente o desaparecimento da religião mediante o triunfo da razão. A segunda parte deste texto buscará responder a esta questão, examinando a trajetória da religião no período pós-freudiano.

2 O RELIGIOSO NO PERÍODO PÓS-FREUDIANO

A primeira parte desta dissertação salientou uma questão que permaneceu solicitando resposta. A referida questão gira em torno do que teria acontecido com as previsões freudianas quanto ao futuro da religião. Hoje, quase cem anos depois, já se pode analisar a questão com alguma margem de objetividade, favorecido pelo testemunho histórico. Apoiando-se nas palavras do próprio Freud¹¹², aquilo que para ele era o futuro em 1927, é agora o passado, e já se tornou um ponto de observação privilegiado. Hoje, falar daquilo que para ele era o futuro, é falar do passado tendo como aliado o testemunho histórico dos acontecimentos, os quais ele só podia tentar prevêê-los.

Em vista da questão pendente, esta segunda parte se ocupará em verificar os caminhos percorridos pela religião no período pós-freudiano. No entanto, será conveniente que se faça um recuo no tempo, conectando Sigmund Freud com o período a que pertenceu: a modernidade, da qual Freud é um eminente filho. Depois de examinar a sobrevivência do religioso na modernidade, num segundo momento, se buscará examinar como o religioso se reconfigura na pós-modernidade. Com este propósito em vista, alguns fenômenos ligados a esses dois momentos serão apreciados, para o que será dada a palavra aos autores que deles se ocuparam.

¹¹² *O futuro de uma ilusão*, p. 15.

2.1 A SOBREVIVÊNCIA DO RELIGIOSO NA MODERNIDADE

Greuel define a pré-modernidade como um período que foi caracterizado por uma visão conceitual denominado de doutrina da providência; a modernidade se caracterizou pelo primado da razão como agente do progresso; e a pós-modernidade se caracteriza por uma radicalização da modernidade, bem como o fim das esperanças alicerçadas nos princípios iluministas.¹¹³

Na pré-modernidade imperava a doutrina da providência. Acreditava-se que a história avançava em linha reta para um fim específico. E, já que ela era supervisionada por Deus, não havia lugar para qualquer movimento cíclico na história, pois ela caminhava rumo a um objetivo final, já delineado por Deus, onde os homens dançavam sua dança sem, contudo, serem os sujeitos livres da história.

No entanto, o cenário estava para mudar com a chegada das novas luzes. Maraschin é da opinião de que "a modernidade desenvolveu-se com o apoio do iluminismo que exaltou a razão e fez do *homo rationalis* o ideal de ser humano. Suas raízes remontariam, então, à filosofia grega, no mundo antigo, ao tomismo, na Idade Média e a Descartes, no início da Idade Moderna".¹¹⁴ Com o fim da visão teocêntrica, a modernidade começa a gestar uma visão de mundo antropocêntrica. Nesta nova visão de mundo, o ser humano é colocado como fundamento e medida de todas as coisas. O primado da razão é afirmado pela sua elevação a único critério de progresso técnico-científico. A cosmovisão da modernidade, portanto, é a da racionalidade técnico-científica, como único meio de transformação da realidade. Greuel sintetiza esse processo afirmando que:

O surgimento de uma cosmovisão científica fez a humanidade acreditar que a capacidade criadora do ser humano, emancipado de Deus, poderia promover um avanço maior e mais rápido. A frustração do projeto pré-modernista com a providência divina acabou não gerando o progresso esperado e fez com que a razão humana tomasse o lugar da intervenção divina como agente do progresso. A razão se propôs a conduzir a humanidade para a superação da incerteza e da ambivalência,

¹¹³ GREUEL, S. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 8-12.

¹¹⁴ MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 11.

libertando-a das trevas da superstição e do obscurantismo, e dos ditames da religião sob a qual ela se entendia escravizada.¹¹⁵

Naturalmente, num período regido por tais princípios, a religião não ocupará um lugar de destaque, nem será determinante para a organização da sociedade. Em seu lugar, eleger-se-á a razão como fundamento. A religião já não terá primazia nas afirmações da verdade, pois seu lugar será cedido à ciência, fonte única e indiscutível de conhecimento. No projeto da modernidade, assim pensado e organizado, “não cabem nem interessam os sentimentos, nem os valores, nem a procura de sentido, nem a espiritualidade, nem as utopias. Pois a racionalidade move-se no âmbito prático, do útil e do verificável”.¹¹⁶ Em consonância com essa linha de argumentação, Crespi entende que era projeto da modernidade tudo subordinar à razão: “Com o Iluminismo, no século XVIII, a modernidade foi se afirmando como vontade de eliminar a toda forma de conhecimento e de representação da realidade que não fosse subordinada aos princípios da razão”.¹¹⁷ É claro que neste contexto, as narrações mitológicas, a religião e a teologia seriam vistas como formas arcaicas, sem qualquer fundamentação válida para o critério de verdade racional. Ernest Gellner, que se intitula adepto do racionalismo iluminista, afirma claramente o caráter opositor do racionalismo iluminista, em relação à religião. Segundo o referido autor, em questão de fé, três são os oponentes fundamentais: "O fundamentalismo religioso; O relativismo, exemplificado pela moda recente do 'pós-modernismo'; O racionalismo iluminista ou fundamentalismo racionalista".¹¹⁸

2.1.1 A secularização

Secularização é um termo eminentemente polissêmico. Entendida e teorizada com especificidades variadas pelos diversos autores, guarda relação direta com a religião, modificando-a e determinando sua relação com a sociedade. É consenso entre os sociólogos

¹¹⁵ GREUEL, S. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 9.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹¹⁷ CRESPI, F. *A experiência religiosa na pós-modernidade*, p. 11.

¹¹⁸ GELLNER, E. *Pós-modernismo e religião*, p. 12.

da religião que ela é eminente filha da modernidade. Stefano Martelli é da opinião de que modernização é sinônimo de secularização. Referindo-se ao debate estabelecido entre os anos 60 e 70 sobre a secularização, aponta como sendo o entendimento de muitos teóricos, que a crise da religião era irreversível, fruto do triunfo da racionalidade. A secularização, como consequência da racionalidade, comportava como parte do mesmo fenômeno “a marginalização social da Religião e a dessacralização, isto é, o eclipse ou, até mesmo, o desaparecimento do sagrado”.¹¹⁹ Jean-Paul Willaime¹²⁰, em entrevista concedida à revista eletrônica IHU On-Line, na mesma linha de entendimento, afirma que “diante de uma modernidade triunfante conduzida pelas ideologias do progresso, pode-se pensar que quanto mais a modernidade avançava, mais o religioso recuava”.¹²¹

Quanto à origem do termo, Morin esclarece que seu uso na filosofia e na teologia é recente. “Essa palavra pertenceu outrora ao campo jurídico e designava a passagem de um religioso para a vida leiga ou a transferência de um bem da Igreja para o Estado”.¹²² Neste sentido pertencia ao Direito Canônico. Em seguida, passou a retratar a relação da Igreja com o Estado laico. Stefano Martelli se refere ao sentido do termo, adquirido tardiamente na modernidade, como designando os processos de laicização e autonomia em relação à esfera religiosa, surgidas no Ocidente, depois da dissolução do feudalismo.¹²³

A secularização, sob o ponto de vista institucional, diz respeito às relações Igrejas/Estado, mais amplamente, as relações entre as Igrejas e as instituições públicas. O aspecto mais importante é a separação Igreja/Estado, ou seja, a autonomia respectiva do político e do religioso e tudo no que ela implica (neutralidade do Estado, implicando o tratamento igual das pessoas, sejam quais forem as suas opções religiosas ou filosóficas, liberdade de consciência e de religião, incluindo a liberdade de não se ter religião).¹²⁴

¹¹⁹ MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*, p. 271.

¹²⁰ O professor Jean-Paul Willaime é diretor de estudos da seção de Ciências Religiosas na École Pratique des Hautes Études, na França. Estuda o mundo sociológico protestante contemporâneo na sua diversidade, os cristãos ecumênicos, a evolução das religiões e o religioso nas sociedades ocidentais.

¹²¹ WILLAIME, Jean-Paul. *O cristianismo na ultramodernidade*, p. 7.

¹²² MORIN, D. Para falar de Deus, apud: LAIN, V. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*, p. 57.

¹²³ MARTELLI, S. Op. Cit. p. 275.

¹²⁴ WILLAIME, Jean-Paul. Op. Cit. p. 8.

Apropriada pela filosofia, a secularização é elevada a uma categoria hermenêutica da modernidade, que entroniza o homem como sujeito no lugar de Deus. Para a sociologia, ela atua nos processos de modernização e tecnologização determinando uma ruptura, removendo a religião como fundamento da sociedade e formadora de sentidos, relegando-a à inutilidade. A teologia vai interpretá-la como a condição de ausência de Deus e da manifestação do sagrado.¹²⁵

A secularização entra no interesse dos estudos da religião pelo fato de ela transcender o âmbito social e invadir várias instâncias da existência humana, esvaziando seus conteúdos. Franz König afirma que “a secularização é mais do que um processo socioestrutural”.¹²⁶ Ele justifica a afirmação explicando que “ela afeta a totalidade da vida e da ideação”. Sua ação abrangente “pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos na arte, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo”.¹²⁷

A ação secularizante na religião pode ser observada em dois planos: de um lado atinge a religião enquanto instituição; de outro, a religião na dimensão pessoal e individual. No dizer de José Bittencourt, “a secularização, além de ensejar a dissolução das religiões tradicionais, contribui para o isolamento, fragmentação e mesmo o esvaziamento dos ideários religiosos constitucionalizados”.¹²⁸ Peter Berger entende que “o pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e interpretações. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores e de interpretação são ‘descanonizados’”.¹²⁹ Portella registra este processo com palavras fortes: “A modernidade é corrosiva quanto à autoridade religiosa tradicional. A dúvida metódica e seu filho dileto, o ceticismo, minam as fontes tradicionais da autoridade religiosa”.¹³⁰ Afirma-se que o pluralismo, como subproduto da secularização, é responsável pela perda da plausibilidade da instituição religiosa.

¹²⁵ LAIN, V. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*, p. 59.

¹²⁶ KONIG, F. *Léxico das religiões*, p. 536.

¹²⁷ Loc. Cit.

¹²⁸ BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 29.

¹²⁹ BERGER, P; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, apud: LAIN, V. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*, p. 70.

¹³⁰ PORTELLA, R. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*, p. 36.

A secularização é a perda da plausibilidade da Religião institucional pela visão do mundo pessoal. Na sociedade moderna, que é pluralista, a definição da realidade dada pelo *sacred cosmos* (cosmo sagrado) não é mais perceptível pela totalidade da população. Para Berger, a secularização está em estreita relação com o processo de ‘pluralização’ de escolhas, isto é, com a oferta diversificada de modos de vida, tornada possível pela multiplicidade de instituições, cada qual com finalidades diferentes e normas específicas, que caracteriza a sociedade moderna.¹³¹

Berger assevera que não é só a instituição que é afetada pelo pluralismo de ofertas religiosas, mas também os indivíduos o são. A multiplicidade de escolhas causa a desorientação, não somente do indivíduo, mas também de grupos inteiros, e a desorientação do indivíduo se transformou em elemento de crítica da sociedade e da cultura. “Categorias como ‘alienação’ e ‘anomia’ são propostas para caracterizar a dificuldade das pessoas de encontrar um caminho no mundo moderno.”¹³²

Já se mencionou a polissemia do termo, o que indica não haver unanimidade quanto ao tipo de secularização de que se fala. Enest Gelner refere-se nestes termos sobre o “pluralismo de secularizações” concebidas pelos diversos autores: "As divergências quanto à extensão, homogeneidade ou irreversibilidade desta tendência são legítimas, sendo certo que a secularização assume, de fato, muitas formas variadas. Em geral, porém, parece-me razoável referir que ela é uma realidade."¹³³ O próprio Gelner lembra que o Islão é uma exceção, e falar de secularização em seu meio seria completamente falso, já que continua tão religioso como sempre foi.¹³⁴

Num balanço dos aspectos positivos e negativos da secularização, é possível encontrar diferentes entendimentos, de acordo com a perspectiva ideológica. Berger ressalta que “em círculos anticlericais e ‘progressistas’, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, tem sido combatido como ‘descristianização’, ‘paganização’ e equivalentes”.¹³⁵ Willaime defende que

¹³¹ MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*, p. 292.

¹³² Loc. Cit.

¹³³ Loc. Cit.

¹³⁴ Loc. Cit.

¹³⁵ BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 118.

a secularização é um bem precioso, pois a autonomia entre religião e política é uma regra fundamental na democracia. Pela autonomia, a política protege a sociedade das tentações teocráticas das religiões, sua propensão a querer construir a cidade de Deus sobre a terra, regendo as sociedades e as consciências segundo seus princípios. Pela autonomia, o religioso protege igualmente o político contra suas tentações absolutistas e o risco do totalitarismo. A tensão entre religião e política é fecunda, pois é benéfica tanto para o religioso quanto para o político.¹³⁶

No entanto, as opiniões quanto à secularização estão longe de serem unânimes. Enquanto alguns autores entendem que ela é responsável pela decadência da importância da religião, outros entendem que ela a beneficia, entendendo que o distanciamento do poder temporal é um ganho que compensa e abre possibilidades novas para que se articule, visando tornar-se plausível para os novos tempos e homens.

2.1.2 A dessacralização do mundo

Na modernidade, um processo que tem sido chamado de dessacralização do mundo veio lentamente sendo gestado. Ele carrega sobre si a acusação de esvaziar o mundo de seu sentido sagrado, estabelecendo em seu lugar princípios racionais que a tudo desmistifica. De certa forma, é de se esperar que, numa concepção de mundo antropocêntrica, que se orienta pelo primado da razão, seja buscado colocar todas as coisas ao alcance do domínio humano. Com o homem como medida de todas as coisas, a tendência é expulsar de seu mundo a Providência, o mistério e tudo o que aponte para a noção do sagrado. A grande consequência disso será o desencantamento do mundo. Não se pode negar que essa nova maneira de encarar o mundo trouxe seus benefícios, entre os quais o desenvolvimento técnico-científico. No entanto, ao preço de banir o sagrado de seu universo, dessacralizando-o.

Na medida em que o mundo e a natureza vão sendo compreendidos e dominados pelo saber científico, explicações de cunho religioso vão perdendo sua plausibilidade. Nesse processo, narrativas de origem do universo dão lugar a teorias consideradas de cunho científico, como a teoria da evolução; a doutrina da Providência é substituída pelas leis mecânicas e amorais em si mesmas, desatentas aos mais caros interesses pessoais. A sensação de que a razão perscruta e começa a oferecer explicações aos “mistérios”, bem como a

¹³⁶ WILLAIME, Jean-Paul. *O cristianismo na ultramodernidade*, p. 8.

desenvolver tecnologias capazes de dominar, pelo menos em parte, os poderes naturais, as doenças e uma série de males que mantinham o homem preso sob seus poderes, vai desencantando o universo.

Ernest Gellner afirma que o Racionalismo Iluminista rejeita quaisquer revelações essenciais, e recusa a absolutização característica de algumas religiões universais pós-axiais, que costumam conferir estatuto e autoridade extramundanos aos seus valores e afirmações. Ele (o racionalismo iluminista) assim procede por acreditar que as leis que regem este mundo são simétricas e mensuráveis, o que torna possível a exploração científica do universo desencantando-o, no sentido Weberiano. Nas palavras de Gellner, esta visão de mundo

dessacraliza, desestabelece, desencanta tudo o que é essencial: não existem fatos, momentos, indivíduos, instituições ou associações privilegiados. Por outras palavras, não existem milagres nem intervenções divinas, nem sessões de conjuramento de espíritos, nem conferências de imprensa, nem salvadores, nem igrejas consagradas, nem comunidades sagradas. Todas as hipóteses estão sujeitas a um exame minucioso, todos os fatos estão abertos a novas interpretações e subordinados a leis simétricas que excluem o milagroso, o momento sagrado, a intrusão do Outro na esfera do Mundano.¹³⁷

Há uma diferença básica entre dessacralização do mundo e secularização. Stefano Martelli, em diálogo com o pensamento de vários autores, esclarece esta distinção. Enquanto a secularização é a perda de plausibilidade pelas instituições religiosas, a dessacralização é a redução da difusão e o esgotamento da experiência do sagrado, do radicalmente Outro. Segundo Martelli, a dessacralização tem conexão com as condições particulares da vida na modernidade. Refere-se à industrialização, à urbanização e tecnização, condições que tornam cada vez menos possível a experiência com o sagrado.¹³⁸

Raíssa Cavalcanti em *O retorno do sagrado*, em seu primeiro capítulo, percorre o caminho pelo qual se chegou à dessacralização do mundo, com a sua conseqüente fragmentação. Segundo a autora, a dessacralização foi orquestrada pelo desenvolvimento científico, especialmente pela teoria mecanicista elaborada e proposta pela física. No seguinte

¹³⁷ GELLNER, E. *Pós-modernismo e religião*, 114-116.

¹³⁸ MARTELLI, S. *A religião na pós-modernidade: entre secularização e dessecularização*, p. 283.

excerto de sua obra, ela estabelece como a teoria mecanicista pode ser responsável pela dessacralização do mundo.

Os fundamentos filosóficos do mecanicismo foram concebidos por René Descartes. Isaac Newton, por sua vez, desenvolveu a base científica e matemática da teoria mecanicista do mundo. A teoria mecanicista forneceu poderosos argumentos em favor da separação entre a ciência e a espiritualidade e contribuiu para a perda do sentimento do sagrado da vida. Marcando profundamente a consciência do homem nos séculos XVII, XVIII e XIX, o mecanicismo instaurou uma nova ética, uma nova concepção do homem e também uma nova forma de relacionamento com o mundo.¹³⁹

Ela prossegue explicando que:

O surgimento da concepção mecanicista do universo como uma grande máquina determinou a predominância da visão racional, que em si mesma é fragmentadora, sobre a visão intuitiva e espiritual, que é sintetizadora e holística. Empregada de forma unilateral, a abordagem racional, analítica e classificatória tendeu, naturalmente, a criar mais fragmentação – o que culminou na separação entre as várias áreas do conhecimento, que passaram a ser vistas como realidades incompatíveis e essencialmente inconciliáveis. O homem moderno vive num mundo dividido, recortado, no qual a ciência, a tecnologia, a arte e o trabalho são colocados em compartimentos isolados chamados de especialidades.¹⁴⁰

Cavalcanti é convicta de que a física newtoniana contribuiu para uma concepção de mundo fragmentado, e que esta visão cartesiana favorece a dessacralização. Do ponto de vista religioso, a autora acusa os reformadores protestantes de terem contribuído neste processo. Estes, no desejo de estabelecer uma forma asséptica de cristianismo, promoveram uma pretensa “purificação” no sentido de erradicar o que chamavam de “superstições pagãs”. Neste processo foram eliminadas todas as práticas rituais e o sentimento do sagrado diante da natureza. Muitas destas práticas tinham sido incorporadas de antigas religiões pré-cristãs, as quais foram alvo de intensa perseguição pelos reformadores, sob a acusação de serem supersticiosas e idólatras.¹⁴¹ Neste sentido, o próprio cristianismo tem sua parcela de

¹³⁹ CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*, p. 10.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 28.

responsabilidade neste processo, como já se disse também o mesmo em relação à secularização e ao ateísmo.

2.1.3 A “morte de Deus” e o “fim da metafísica”¹⁴²

Nas palavras de Frederico Pieper Pires, "segundo Heidegger, de Platão a Nietzsche todos os pensadores podem ser enquadrados no que ele chama de pensamento metafísico, cuja característica mais marcante é assumir o ser como presença indefectível".¹⁴³ Não somente é uma característica sua assumir o ser como fundamento último, como este é também seu objeto maior. Segundo Baleeiro¹⁴⁴, a metafísica remete à obra de Aristóteles, onde ele a caracteriza como a ciência que se ocupa do ser em sua totalidade.

A modernidade, como época das certezas bem fundadas em virtude das novas luzes trazidas pela razão científica, compartilha desse fundamento. Westhelle sumariza a maneira como a modernidade construiu sua lógica racional, com as seguintes palavras:

Ela justifica, por exemplo a democracia na ideia de igualdade, a igualdade na ideia de liberdade, a liberdade na ideia de felicidade, a felicidade na ideia de providência, a providência na ideia de Deus, a ideia de Deus na ideia do Ser, a ideia do Ser na ideia do sujeito, a ideia do sujeito na certeza de existência, e, finalmente, a ideia da existência na própria autoconsciência (*cogito, ergo sum*).¹⁴⁵

Em toda a história da filosofia, a ideia de Deus sempre serviu de base e horizonte, se constituindo um ponto fixo e de referência ao mundo. A lógica exige a conclusão de que, se a ideia de Deus como fundamento vier a ser removida, todo o sistema de pensamento metafísico

¹⁴² Nome dado possivelmente por Andrônico de Rodes a um conjunto de obras posteriores às que tratavam da física (metà tà physiká: os livros posteriores à física).

¹⁴³ PIRES, F. P. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 95.

¹⁴⁴ BALEEIRO, C. A. S. *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo*, p. 19.

¹⁴⁵ WESTHELLE, V. Traumas e opções: teologia e a crise da modernidade. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 14.

estará comprometido. É o que Pires retrata ao dizer que, "com a morte de Deus, Nietzsche anuncia o fim de um princípio único capaz de organizar as múltiplas interpretações". E, logicamente, "se não há mais um centro organizador das interpretações, elas estão liberadas para se multiplicarem por quantas forem as vozes num mundo plural", o que significaria o fim das verdades absolutas e totalizantes, dando lugar a muitas verdades sempre fragmentadas, "sempre mantendo relações umas com as outras, mas sem lugares 'devidos' ou sem um fim (*telos*) previamente determinado".¹⁴⁶

O que parece claro, é que morte de Deus e fim da metafísica estão necessariamente ligados. É exatamente isto que Gianni Vattimo, um dos mais importantes intérpretes de Nietzsche e Heidegger defende. Para o referido autor, "o evento do 'fim da metafísica' tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus".¹⁴⁷ Assim, a superação da metafísica é também a superação do próprio Deus metafísico. No entanto, mais uma vez é necessário dizer que é somente "o Deus moral que é 'überwunden', superado, colocado de lado".¹⁴⁸ Neste sentido a morte de Deus não está relacionada a uma morte religiosa, mas, sim, a uma morte filosófica. É o Deus/fundamento filosófico que morre e não o Deus da devoção religiosa. Neste sentido, "a morte de Deus não implica na destruição da fé neotestamentária nem da experiência religiosa", e sim do uso que se fez da ideia de Deus como fundamento e verdade última.¹⁴⁹ Segundo Wilmar Luiz Barth, a secularização não pretende "eliminar Deus e a religião", mas confiná-lo em "seu novo espaço dentro do novo horizonte de compreensão. Na visão e compreensão do homem moderno, o centro do universo passa a ser ele mesmo. Deus e o mundo passam para um segundo e terceiro plano".¹⁵⁰

A razão por que a metafísica deveria ser superada, é que "para o metafísico a verdade é universal, nunca uma verdade, que pode se dar como não-verdade em outra cultura ou época".¹⁵¹ E, como ruíram os fundamentos, não há base para uma única verdade em todo

¹⁴⁶ PIRES, F. P. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 193.

¹⁴⁷ VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ BALEEIRO, C. A. S. *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo*, p. 26.

¹⁵⁰ BARTH, W. L. *O homem pós-moderno, religião e ética*, p. 98.

¹⁵¹ BALEEIRO, C. A. S. *Op. Cit.* p. 37.

tempo e lugar. Para Vattimo, o niilismo é a nossa salvação. Niilismo entendido como “aquela situação em que, como na revolução copernicana, 'o homem rola do centro para um X'. Para Nietzsche, isso significa que niilismo é a situação em que o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva de sua condição”.¹⁵² Esta é uma condição de perda de centro, condição que segundo Vattimo abre novas possibilidades para o pensamento. Como possibilidade em uma realidade onde já não há fundamentos sólidos, que viu o fim das metanarrativas, Vattimo propõe a viabilidade de um “pensamento fraco”.

Vattimo insinua que foi a necessidade de absolutizar Deus, manifestada pelos crentes, que acabou por levá-lo à morte. Morte que acabou também por decretar o fim da própria modernidade. Neste sentido, é bastante esclarecedor o seguinte excerto de sua obra:

[...] Deus 'morre', vitimado pela religiosidade, pela vontade de verdade que seus fiéis sempre cultivaram e que agora os leva a reconhecer ele próprio como um erro de que agora podem dispensar-se. É com essa conclusão niilista que se sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche. Pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento dava 'fundar': não se sairá da modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo interno à própria modernidade. Fica claro, assim, que se deve buscar um caminho diferente. É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia, um acontecimento cujos significados e cujas consequências, assim como os da morte de Deus anunciada no aforismo 125 de *Gaia ciência*, ainda não acabamos de medir.¹⁵³

2.1.4 O fim da modernidade

Apesar de não haver consenso, um grande número de críticos da modernidade entende que está em andamento uma época de transição. Apesar de ainda não se poder falar em uma nova época definida, fala-se no fim da modernidade. Vattimo é um autor que tomou partido em defesa desse entendimento. Ele acredita que tanto o anúncio da morte de Deus quanto o

¹⁵² VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, p. 115.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 173.

anúncio do fim da metafísica “possam ser tratados como maneiras genéricas de caracterizarmos a experiência do final da modernidade”¹⁵⁴

Baleeiro, com base em ideias de Gianni Vattimo, afirma que a sentença “Deus está morto”, longe de representar ou afirmar a não existência de Deus, significa a superação da metafísica. Para ele, Deus morre pelo desinteresse do homem moderno por um fundamento supremo, e tal desinteresse foi provocado pelo alto grau de desenvolvimento técnico-científico.¹⁵⁵ A modernidade foi caracterizada pelo desenvolvimento da técnica, que possibilita a alta produtividade, a qual exige alto consumo, o que acaba por moldar uma nova característica no homem que vê o fim da modernidade: o consumismo.

Vattimo, interpretando Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, assim se expressa:

[...] *Humano, demasiado humano* efetua uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem. Se a modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo que a requer e a impõe como única forma de vida - se assim é, então não se poderá sair da modernidade pensando-se superá-la. O recurso às forças eternizantes indica essa exigência de encontrar um caminho diferente. [...] *Humano, demasiado humano* permanece fiel, em princípio, a essa concepção de modernidade, mas não pensa mais sair dela mediante o recurso a forças eternizantes, procurando, ao contrário, produzir a sua dissolução mediante a radicalização das suas próprias tendências.¹⁵⁶

Alinhado com esta maneira de pensar, Pires pondera que "a história concebida como processo, rumo a um objetivo final não é mais possível na sociedade marcada pela pluralidade. A ironia é que a própria modernidade provocou o seu crepúsculo".¹⁵⁷ Aquilo que a caracterizou foi o mesmo que provocou a sua dissolução. Segundo Baleeiro, Deus foi substituído pela técnica, e morre por já não ser mais necessário.¹⁵⁸ Deus, o fundamento

¹⁵⁴ VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*, p. 20.

¹⁵⁵ BALEEIRO, C. A. S. *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo*, p. 25.

¹⁵⁶ VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, p. 171-172.

¹⁵⁷ PIRES, F. P. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 188.

¹⁵⁸ BALEEIRO, C. A. S. Op. Cit. p. 26.

último, foi superado pela razão técnica, filha diletta da modernidade. Tal superação removeu os fundamentos de todas as certezas que caracterizavam a modernidade, decretando o seu ocaso.

Na perspectiva de Vattimo, com a superação da metafísica, três fundamentos perdem força. Os fundamentos referidos são os que sustentam a modernidade e podem ser resumidos por ideia de razão forte, ideia de história como progresso e ideia de sujeito como centro. Uma vez enfraquecidos, desapareceu todo *Grund* (fundamento) que sustentava a modernidade, e assim nasce a pós-modernidade no vácuo dos fundamentos que se perderam.¹⁵⁹

2.2 A RECONFIGURAÇÃO DO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE

Ao finalizar a seção anterior ficou claro que o cenário da modernidade era favorável ao declínio da religião, e isto em função da derrocada dos fundamentos que a sustentavam. No entanto, mudanças consideráveis e imprevistas surgiram no horizonte da modernidade tardia. Era de se esperar que o declínio da religião se tornasse um movimento irremediável. Nada parecia indicar a possibilidade de um ressurgimento do religioso. Mesmo Freud, que ensinou ao mundo que o reprimido sempre retorna, não foi capaz de prevê-lo, ao contrário previu o fim da religião. A grande ironia é que as mesmas forças que causaram seu declínio também abriram caminho para seu retorno reconfigurado. Pires afirma que a própria "morte de Deus, a dissolução da concepção moderna de sujeito, o fim da história, superação da metafísica e o niilismo abrem novas possibilidades para o pensamento e para a religião."¹⁶⁰

A religião desalojada e fragmentada buscou novas moradas, sua fragmentação, ao invés de suprimi-la, acabou por multiplicá-la sob diferentes formatações. Já não se pode falar da religião que um dia fora, mas de uma religião com novos arranjos e função social. "Há uma

¹⁵⁹ BALEEIRO, C. A. S. *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo*, p. 38.

¹⁶⁰ PIRES, F. P. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião. In: MARASCHIN, Jaci; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 187.

recomposição da religião sob novas formas, mas com a perda de controle dos grandes sistemas religiosos que abarcavam o todo social”.¹⁶¹

Esse ressurgimento da religião vem à luz como parte de uma nova condição de existência do homem. Condição que vem sendo amplamente debatida no meio acadêmico, sem, contudo, haver um consenso sobre o que ela seja ou signifique. Este texto se propõe investigar essa nova condição, buscando entender como a religião nela se reconfigura.

2.2.1 Características da pós-modernidade

Ao denominar a condição da existência humana de pós-moderna, o autor não ignora o debate sobre a questão, nem mesmo o caráter problemático da tarefa de nomear as profundas mudanças na contemporaneidade. Tal dificuldade é exemplificada pela falta de consenso entre os autores que se propõem teorizar sobre o conjunto de transformações que alteraram profundamente o presente estilo de vida, fazendo emergir um novo sujeito. Vanderlei Lain dá uma ideia de como é complexo lidar com o conceito: “A partir do estudo de alguns destes pensadores verificamos como é complexa e problemática a configuração, em particular, dos conceitos ‘modernidade’ e ‘pós-modernidade’, já que existem diferentes e contrárias arguições acerca do tema”. E, em função da polissemia do conceito, afirma que a pós-modernidade “torna-se uma categoria de arriscada análise em sua elaboração devido à polêmica definição do que é ou do que não é moderno ou pós-moderno, já que existem antagonismos sobre a sua abordagem na literatura atual, tornando a aceção imprecisa”.¹⁶² Evilázio Teixeira, ao falar da imprecisão ao conceituar o presente momento, pondera que

vivemos numa época que não tem condição de dar-se um nome. Para alguns, estamos ainda na época da modernidade, com o seu triunfo do sujeito burguês. Para outros, vivemos num tempo de nivelamento de todas as tradições, esperando uma espécie de retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido. Para outros, ainda

¹⁶¹ PORTELLA, R. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*, p. 37.

¹⁶² LAIN, V. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*, p. 39.

vivemos um momento pós-moderno, onde a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus.¹⁶³

Grandes são as divergências quanto ao caráter e ao nome que, com justiça, se poderia atribuir às novas condições de existência. No entanto, há consenso que transformações profundas e rápidas estão ocorrendo, mais rápidas do que a capacidade dos teóricos em compreendê-las em sua evolução. E assim,

[...] diferentes autores dão diferentes nomes de batismo a esse mesmo conjunto de transformações (às vezes, um mesmo autor dá mais de um): revolução das tecnologias da informação (Castells, 2000), pós-modernidade ou pós-modernismo (Lyotard, 1979, Vattimo, 1985, Jameson, 1991, Bauman, 1998, 2001, Harvey, 1989, Eagleton, 1996), modernidade líquida (Bauman, 2001), capitalismo tardio (Jameson, 1991), capitalismo flexível (Sennett, 1998, Bauman, 2001) etc. Essas diferenças de nomenclatura refletem, ao menos em parte, as divergentes ênfases dadas por esses analistas aos vários aspectos que fazem parte do atual processo de mudança.¹⁶⁴

Contudo, a despeito das controvérsias em torno da terminologia, um grande número de autores tem insistido no uso do termo “pós-modernidade” para referir-se ao conjunto das transformações pelas quais a contemporaneidade vem passando. O autor do presente texto toma partido entre estes, esclarecendo entendê-lo como caracterizado por Silva, devendo (no âmbito deste texto) ser tomado no sentido por ele exposto:

O termo pós-moderno é uma chave que abre universos diversos, convergências e divergências históricas em vários setores, desencadeia as mais multifacetárias posições e inquietações, seja na arte, no saber, nas formas sociais, na economia, na cultura, na política, no ensino, nos valores e até na religião.¹⁶⁵

¹⁶³ TEIXEIRA, E. *Pós-modernidade e niilismo* – um diálogo com Gianni Vattimo, p. 209.

¹⁶⁴ NICOLACI-DA-COSTA, A. M. A passagem interna da modernidade para a pós-modernidade. *Revista Psicologia ciência e profissão*. Brasília, v.24, n. 1, jan/mar. 2004, p. 83, apud: LAIN, V. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*, p. 39-40.

¹⁶⁵ SILVA, J. P. da. A pós-modernidade como condição. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 37.

A origem do termo está relacionada primeiramente com a pintura, depois com a arquitetura e, como Silva esclarece, "logo a seguir, ampliou-se a todas as esferas da arte". No entanto, não se pode entendê-lo, como desejam alguns, apenas como algo que se dá no universo da arte e da arquitetura, alterando apenas o estético, pois como argumenta Silva, "não demorou muito para que extrapolasse a arte e chegasse na teoria, na política, na vida econômica, plasmando cosmovisões, alterando direções e sentidos, mudando a forma e os hábitos das pessoas..."¹⁶⁶

Wilmar Luiz Barth corrobora o conceito tomado de empréstimo de Silva, acentuando que a pós-modernidade se relaciona com uma gama de fatores em diversas áreas. Dentre estes, enumera a crise da industrialização, a massificação dos meios de comunicação, a informática, a eletrônica, a telemática. Além disso, a pós-modernidade está intimamente relacionada com as mudanças sociais marcadas pelo desenvolvimento econômico e a crise do mercado. Menção especial deve ser feita à dissolução e crise das instituições sociais e ao processo de urbanização, que fez surgir as megalópoles. Não se pode deixar de mencionar as convulsões sociais caracterizadas pelos protestos e lutas sociais e a consequente alteração de papéis sociais. No âmbito do pensamento, passa pela crise do racionalismo, a eliminação de mitos, a quebra de tabus e preconceitos. Barth nomeia ainda entre os fatores relacionados à pós-modernidade a secularização, um retorno ao sentimento, e aquele que é o aspecto mais caro a esta dissertação: "a explosão religiosa e a um novo comportamento diante do mundo, do outro, de si mesmo e de Deus. Em poucas palavras, do 'moderno' nasce a modernidade e esta foi transformada em 'pós-modernidade'."¹⁶⁷

Segundo Vattimo, "pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche".¹⁶⁸ Vattimo chega a sustentar que Nietzsche pode ser considerado como o primeiro a deixar a modernidade. Ela é a consequência da frustração da modernidade. Nasce pelo fato de o ideal de felicidade prometido pelo iluminismo, caracterizado pelo domínio da natureza e a construção de uma sociedade igualitária, dominada pela razão científica, já não provocar as certezas de outrora. Não é por acaso que se assiste hoje a um processo de reevangelização do mundo, retornando à religião como busca de proteção ao

¹⁶⁶ SILVA, J. P. da. A pós-modernidade como condição. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 41.

¹⁶⁷ BARTH, W. L. *O homem pós-moderno*, religião e ética, p. 90.

¹⁶⁸ VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, p. 170.

desamparo humano. O homem em desespero, submetido a um “mundo desencantado, onde as ideologias redentoras não têm mais qualquer apelo existencial, o desamparo do sujeito se recoloca, assumindo formas vigorosas e desesperantes”. Nesta condição de falta de alternativas, “a busca de proteção face à angústia se empreende pelas formas de religiosidade que se apresenta como novas ofertas de salvação”.¹⁶⁹

Willaime, usando o termo “ultramodernidade” para o que chamamos de pós-modernidade, afirma que “hoje, nós estamos numa outra situação na qual a modernidade desmistificadora se encontra ela própria desmistificada”. Se, por um lado, “a modernidade consistiu em mudanças e certezas”, por outro, “a ultramodernidade consistiu em mudanças e incertezas”.¹⁷⁰ Pode-se dizer que uma ‘nova razão’ foi instalada na pós-modernidade:

Em oposição ao cogito cartesiano, determinante das certezas oferecidas pela matemática (e, portanto, pela ciência), Pascal sugeriu a possibilidade de outra razão ‘que a razão desconhece’, chamada por ele de ‘razão do coração’. A Pós-Modernidade prefere esse tipo de razão sem, no entanto, desprezar a outra.¹⁷¹

Parece que a atitude mais coerente, em relação à pós-modernidade, não é colocá-la em contradição com a modernidade, nem mesmo percebê-la como uma “época nova em relação à anterior”. Antes, “ela representa a radicalização da modernidade, pois aquela inclui todos os elementos desta e as tendências daquela nada mais são do que o prolongamento desta”.¹⁷² E assim é que “o conflito entre emoção e razão que perpassa a experiência moderna no Ocidente, parece dar lugar a uma nova relação onde razão e coração andam juntos”.¹⁷³ Esta parece ser uma marca distintiva do homem pós-moderno.

Barth enumera o que ele considera como as ideologias presentes no homem pós-moderno. Em sua lista figuram o materialismo, como fator de reconhecimento social baseado

¹⁶⁹ CASTIÑEIRA, A. A experiência de Deus na pós-modernidade, p. 54-55, apud: GREUEL, S. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 33.

¹⁷⁰ WILLAIME, Jean-Paul. *O cristianismo na ultramodernidade*, p. 10.

¹⁷¹ MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 11.

¹⁷² ROUANET, P. S. *As razões do iluminismo*, p.267-268, apud: GREUEL, S. *A religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 12.

¹⁷³ STEIL, C. A. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*, p. 124.

no ato de ter acima do ser; o hedonismo, que elege como lei máxima o prazer a qualquer preço. Prazer fugaz e descomprometido, que faz do outro objeto de satisfação; o permissivismo, que torna qualquer coisa boa desde que o faça sentir-se bem; o relativismo, que torna tudo relativo, e onde a subjetividade dita as regras, e vale a ética do consenso; o consumismo, onde se vive para consumir, o que vai definir sua imagem e estabelecer uma cultura do desperdício; e, finalmente, o niilismo, uma espécie de paixão pela liberdade total, pelo nada que leva ao vazio.¹⁷⁴ Finalmente, ele acaba por se transformar no que Libânio chama de filhos de uma geração “que começaram a sentir enorme vazio e insatisfação existencial. Filhos cansados e desiludidos da sociedade da abundância, do desperdício, da festa burguesa”.¹⁷⁵

Afinado com Barth, Greuel define o homem pós-moderno como um indivíduo "consumista, hedonista e narcisista", dado à multiplicidade de experiências, que "sobrevoa sobre tudo e não aterrissa em nada". Em função de seu individualismo, “é transformado em um sujeito autocentrado e apaixonado por si mesmo”, seu cotidiano é caracterizado pelo descartável. Todas as coisas são consideradas pela satisfação que possa lhe trazer e, "sem que perceba é manipulado pelo espírito da época", pois como resultado da sua arte de tudo manipular e descartar, acaba por manipular e descartar as próprias pessoas de suas relações.¹⁷⁶ Birman aponta para as consequências no campo da sexualidade, que perdendo seu sentido de troca mútua e prazerosa entre ambos os parceiros, torna-se mais uma experiência egoísta, transformando amante em predador e manipulador: "o autocentramento se evidencia no registro sexual, nas formas corriqueiras pelas quais o indivíduo realiza a predação do corpo do outro. [...] a manipulação do outro como técnica de existência para a individualidade, maneira privilegiada para a exaltação de si mesmo".¹⁷⁷ Faus, invocando Vattimo, assevera que “o niilismo é a transformação do valor de uso em valor de troca”, o qual reduz as pessoas a simples mercadoria: "e por isso é a suprema redução dos demais em mercadoria, incluindo todo esse fetichismo da mercadoria que Marx descreveu; mas sem que essa adoração

¹⁷⁴ BARTH, W. L. *O homem pós-moderno, religião e ética*, p. 94-96.

¹⁷⁵ LIBÂNIO, J. B. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, p. 79.

¹⁷⁶ GREUEL, S. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 14-16.

¹⁷⁷ BIRMAN, J. Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação, p. 166, apud: GREUEL, S. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 19.

fetichista seja outra coisa senão de 'mercadoria' e, por isso, não seja na realidade adoração, mas idolatria".¹⁷⁸

Já se disse neste texto que a pós-modernidade não deve ser entendida como uma nova época distinta da modernidade. E, para Gonzalez Faus, ela também não deve ser considerada como uma nova filosofia: "a pós-modernidade, antes que filosofia ou sistema racional é uma experiência e um estado de ânimo."¹⁷⁹ Não sendo filosofia, "o pós-modernismo desembarcou na filosofia dos anos 60 com uma mensagem demolidora na mochila: a desconstrução do discurso filosófico ocidental, da maneira como o ocidente pensa (e age)". E, assim, "o pós-modernismo está associado à decadência das grandes ideias, valores e instituições ocidentais - Deus, Ser, Razão, Sentido, Verdade, Totalidade, Ciência, Sujeito, Consciência, Produção, Estado, Revolução, Família"¹⁸⁰

A pós-modernidade, como apresentada pelos autores que dela se ocupam, não parece se caracterizar pela construção de algo novo. Antes, porém, parece caracterizar-se como um período de desconstrução, de desmanche de tudo o que caracterizava a modernidade. Um processo de fragmentação que incluiu qualquer coisa que pretendesse abarcar tudo, em caráter totalizante, incluindo a ciência e a religião. Silva não tem dúvidas de que "a condição pós-moderna já se instalou de forma irreversível em nosso meio". Um dos claros sinais de sua presença, é que "o destino das metanarrativas do pensamento iluminista numa era de alta tecnologia globalizada se desmanchou. A ciência está longe de ser uma viga mestra da emancipação humana. O saber científico não é todo o saber".¹⁸¹

¹⁷⁸ GONZALEZ FAUS, J. I. *Desafio da pós-modernidade*, p. 86.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁸⁰ SANTOS, J. F. *O que é pós-moderno*, p. 71-72.

¹⁸¹ SILVA, J. P. da. A pós-modernidade como condição. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*, p. 45.

2.2.2 A ressacralização do mundo¹⁸²

Um dos aspectos que abriu caminho para o retorno do sagrado foi o que vem sendo denominado como um processo de ressacralização do mundo. Trata-se de um processo de aproximação entre ciência e espiritualidade. Já Ernest Haeckel, eminente defensor do monismo, defendia com ardor esse laço entre ciência e espiritualidade, conquanto fosse materialista. Na reprodução de um parágrafo de sua pequena obra *Monismo: laço entre a religião e a ciência*, pode-se perceber como concebia o mundo em sua totalidade, restando à contemporaneidade, apenas, a tarefa de tornar a revesti-lo de caráter sagrado.

Insistimos na unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica: esta última começou relativamente tarde a evoluir da primeira. Não podemos mais traçar um limite exato entre esses dois domínios principais da natureza, nem tampouco podemos estabelecer uma distinção absoluta entre o reino animal e o reino vegetal, ou entre o mundo animal e o mundo humano. Consequentemente, consideramos também toda a ciência humana como um único edifício de conhecimentos, e rejeitamos a distinção corrente entre a ciência da natureza e a ciência do espírito. A segunda constitui apenas uma parte da primeira ou, reciprocamente, ambas constituem apenas uma ciência.¹⁸³

Se, por um lado, foi a física que liderou a adoção da visão mecanicista e fragmentada do mundo (Newton), por outro, foi ela também quem protagonizou a adoção de uma visão mais integradora e totalizante, através da física quântica. Esta nova visão abandonou a noção compartimentada do universo pela noção de complementaridade e totalidade (Einstein).¹⁸⁴ Cavalcanti vê no esforço de vários cientistas, uma ação que possibilita uma ressacralização do mundo. Segundo a autora, cientistas e teóricos estão atualmente empenhados em “uma tentativa conjunta de corrigir a visão mecanicista e racionalista que, causando a fragmentação do conhecimento e a perda da concepção sagrada da vida”, acabou também marcando

¹⁸² No presente tópico, o autor depende diretamente da obra *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*, de Raïssa Cavalcanti.

¹⁸³ HAECKEL, E. *O monismo: laço entre a religião e a ciência*, p. 15-16. E-book disponível em: <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/didaticos/O_Monismo.htm>. Acesso em: 05 de Dez. de 2011.

¹⁸⁴ CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*, p. 65-88.

“profundamente a psique ocidental e determinou a relação predatória do homem com o meio ambiente e consigo mesmo”.¹⁸⁵

Cavalcanti perfaz os caminhos percorridos pela ciência, que acaba introduzindo uma nova visão de mundo, especialmente liderada pela física e suas descobertas, que lentamente se encaminha para uma visão unificada do mundo. Esse processo culmina com o surgimento do paradigma holístico, que contribui para a ressacralização do mundo.¹⁸⁶ A autora segue retratando como se desenvolveu este processo dentro da psicologia. Segundo ela, a psicologia nasce comprometida com uma visão dualista, que a partir de Jung começa a mudar, especialmente com o surgimento da psicologia transpessoal e com a psicologia sagrada. O processo se dá numa conjugação da sabedoria ocidental com a sabedoria oriental, com especial atenção à todas as grandes tradições religiosas.¹⁸⁷

A referida autora descreve a gênese do paradigma holístico que, segundo ela, muito tem contribuído para a ressacralização do universo.

Jan Christian Smuts, filósofo, general e estadista, foi o precursor do paradigma holístico atual. A palavra holismo - derivada do grego hólos, totalidade - foi concebida por Smuts como a atividade sintética, organizadora e reguladora do universo, que explica todos os agrupamentos e sínteses estruturais nele existentes, desde o átomo e as estruturas físico-químicas até a personalidade humana, passando pelas células, pelos organismos e pela mente dos animais. No livro *Holism and Evolution* (1926), procurou definir a natureza da evolução com base na existência de um princípio subjacente - ou tendência holística integradora - fundamental no universo. O impulso de síntese da natureza é dinâmico, evolucionário e criativo e progride no sentido da complexidade, de uma integração e um aprofundamento espiritual cada vez maiores.¹⁸⁸

Esta nova concepção tem se tornado importante por quebrar barreiras antes intransponíveis, unindo "ciência à espiritualidade, a matéria ao espírito, o corpo à mente, o Oriente ao Ocidente, o lado direito ao lado esquerdo do cérebro". E, assim, “ela reinveste a natureza de seu aspecto sagrado, vê o cosmo como vivo e o mundo como um todo unificado e

¹⁸⁵ CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*, p. 9.

¹⁸⁶ *Ibidem*, capítulo 4.

¹⁸⁷ *Ibidem*, capítulos 5-6.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 98.

interdependente".¹⁸⁹ É nesse terreno fertilizado pela pós-modernidade, mediante o desapontamento com o racionalismo, que o sagrado e o religioso fecundaram em proporções inimaginadas, como alternativa para um indivíduo que perdera seu centro e fundamentos: o indivíduo pós-moderno. O paradigma holístico prestou o serviço de preparar um contexto extremamente favorável à proliferação religiosa, especialmente ao tipo de religiosidade proposto pelo movimento Nova Era, que comporta sínteses religiosas de toda natureza, em sintonia com a visão integradora proposta pela visão holística. Além disso, holismo e religião pós-moderna têm em comum o interesse ecológico, revestido com um especial sentido sagrado.

2.2.3 Sagrado, religião e religiosidade

Uma questão importante à abordagem da temática proposta nesta dissertação é a definição de termos, pois é amplo o seu universo semântico. Por isso, nos próximos parágrafos, se fará uma tentativa de explicitar a terminologia usada.

Mircea Eliade, historiador das religiões, em seu conhecido livro *o sagrado e o profano: a essência das religiões* define o sagrado de maneira bastante simples e concisa: como aquilo que se opõe ao profano. Para ele, o sagrado se manifesta, se revela. As religiões, tanto as mais primitivas como as mais elaboradas, são constituídas pelas hierofanias: manifestações do sagrado, algo que não pertence ao nosso mundo natural ou profano.¹⁹⁰ Umberto Galimberti, à semelhança de Eliade, faz uso da noção de oposição sagrado-profano, a qual se relaciona com a noção de uma esfera do bem e outra do mal, de puro e impuro e da antítese entre os polos positivo e negativo.¹⁹¹ Galimberti entende que o sagrado, especialmente na cultura grega, mantém um sentido ambíguo: Dionísio é visto como o ‘mais terrível’ e o ‘mais doce’ dos deuses, os quais podem fulminar ou dispensar favores. E, assim, *sacer* pode ser traduzido ora por ‘sagrado’ ora por ‘maldito’.¹⁹² Uma mesma atitude, quando

¹⁸⁹ CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*, p. 107.

¹⁹⁰ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, p. 17.

¹⁹¹ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 12.

¹⁹² *Ibidem*, p. 17.

realizada por um humano é considerada maldita; quando realizada pelos deuses, pode ser considerada sagrada.

Rudolf Otto, autor que tem se tornado referência para a maioria daqueles que consideram o tema do sagrado, descreve-o como uma categoria complexa, que escapa a tudo o que se pode chamar de racional, constituindo-se em algo de inefável. Como tal, pertence ao domínio da religião. Originariamente, não havia nenhum elemento moral associado. Relacionado ao sagrado, encontra-se o termo bíblico *Qadoch*, ao qual corresponde *Hagios* e *Sanctus*, ou ainda, *Sacer*.¹⁹³ Otto define referir-se à manifestação do sagrado como o *numinoso*. O *numinoso* é o que está acima de toda a criatura, perante o que toda criatura se abisma no seu próprio nada e desaparece mediante o *sentimento do estado de criatura*.¹⁹⁴

Otto considera que, uma vez que o *numinoso* não é racional, não pode ser explicado por conceitos, devendo ser compreendido pelos sentimentos provocados pelo seu contato, que se revela como *mysterium tremendum* e *mysterium fascinans*. Em nota de rodapé, Trias esclarece:

Esse autor conceitua 'o sagrado-e-o-santo' como o referente de uma experiência de radical alteridade, relativa ao "Grande Outro" (*Ganz Anderes*). Trata-se de uma alteridade radical que se encontra encerrada no "mistério" ou que mantém algo escondido e encerrado, ou enclausurado (*mýstes*, o encerrado em si). Tal mistério dá lugar à dupla experiência do *mysterium fascinans* (aspecto encantador e fascinante do sagrado) e do *mysterium tremendum* (aspecto terrível e ameaçador do sagrado). Ambas as dimensões encontram-se intimamente vinculadas.¹⁹⁵

O sagrado, portanto, trata-se de algo que amedronta e ao mesmo tempo seduz, é o que Otto chama de o mistério que causa arrepios¹⁹⁶, exemplificado pelo 'terror de Javé' (Êxodo 23.27) que penetra nos homens causando paralisia e que, ao mesmo tempo, "é algo que exerce uma atração particular, que cativa, *fascina* e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum*,

¹⁹³ OTTO, R. *O sagrado*, p. 13-14.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁹⁵ TRÍAS, E. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: O seminário de Capri*, p. 121.

¹⁹⁶ OTTO, R. *Op. Cit.* p. 22.

uma estranha harmonia de contrastes”.¹⁹⁷ É neste mesmo sentido que Umberto Galimberti o entende. Em suas palavras, “o homem tende a manter-se distante do sagrado, como sempre acontece diante do que se teme, e ao mesmo tempo é por ele atraído, como se pode ser com relação à origem de que um dia nos emancipamos”.¹⁹⁸

É importante tentar compreender de que maneira a religião e a religiosidade se relacionam com o sagrado. Usando os termos religião, religiosidade e fé, Libânio conceitua a religião como sendo “a dimensão institucional e organizada do campo religioso por meio de espaços, tempos, ritos, símbolos, doutrinas, liturgias, autoridades, práticas, tradições, comunidades, mitos, artes, etc”. Já, o termo religiosidade, “com seus afiliados espiritualidade, mística, sentimento, piedade e outros denota a dimensão do ser humano de abertura para o mistério, sua inclinação para as realidades religiosas. As religiões buscam alimentá-la com seus produtos”.¹⁹⁹ A fé relaciona-se com a abertura humana para a acolhida da Palavra de Deus, enquanto uma revelação transcendente e inquestionável. Trata-se, portanto, de um ato pessoal de aderência àquilo que se crê ser uma autocomunicação de Deus.

Usarski divide o conceito de religião em quatro elementos:

Primeiro, religiões constituem sistemas simbólicos com plausibilidades próprias. Segundo, do ponto de vista de um indivíduo religioso, a religião caracteriza-se como a afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, algo extra-empírico, algo maior, mais fundamental ou mais poderoso do que a esfera que nos é imediatamente acessível através do instrumentário sensorial humano. Terceiro, religiões se compõem de várias dimensões: particularmente temos de pensar na dimensão da fé, na dimensão institucional, na dimensão ritualística, na dimensão da experiência religiosa e na dimensão da ética. Quarto, religiões cumprem funções individuais e sociais. Elas dão sentido à vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso possui a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos.²⁰⁰

¹⁹⁷ OTTO, R. *O sagrado*, p. 49.

¹⁹⁸ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 11.

¹⁹⁹ LIBÂNIO, J. B. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, p. 72-73.

²⁰⁰ USARSKI, F. Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma, p. 125-126, apud: LIMA, C. M. A. R. Inteligência artificial e religião: ciberespaços para o sagrado. In: LAIN, V. (Org.). *Mosaico religioso: faces do sagrado*, p. 68-69.

Na modernidade secularizada, religião ganhou novo sentido. Antes entendida “como recurso ao dogma, à ortodoxia e à disciplina normativa institucional”²⁰¹, na modernidade

não é tanto uma substância que depende de formulação e fidelidade institucional, nem mesmo de uma apreensão do sagrado como algo *extra nos*, existente por si e apreensível pelo viés de certos ritos e mitos disseminados pelas religiões institucionais. Prefiro falar da religião como um ‘fundo mágico-religioso’, daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades. Aquilo que opera significativamente na vida das pessoas dando-lhes sentido, nomos, seja pelo viés da ética ou obediência a um ser divino, de uma incorporação a mitos e ritos que ordenem o seu cosmos particular, seja através de manipulações que constriam o sagrado à eficácia simbólica que a pessoa deseja.²⁰²

A religiosidade deve ser entendida como algo mais amplo do que a religião. Neste sentido, não deve ser visto como simples subproduto da religião. A religião é um *locus* escolhido para a expressão da religiosidade.²⁰³ A religião, como algo institucionalizado, torna-se estável, menos sujeita a mudanças, enquanto que a religiosidade permite intercambiar várias espiritualidades, pois não encerra o elemento de pertença presente na religião. Neste sentido, a religiosidade permite certo grau de criatividade, que acaba por moldar uma espécie de religiosidade dentro de uma religião tradicionalmente estruturada.²⁰⁴

É importante mencionar o termo superstição, usado para caracterizar religiosidades diferentes daquela que se aderiu como a sua. Superstição é a religiosidade do outro. Em religião, há a necessidade da afirmação de que a sua própria é a verdadeira religião, relegando as outras à categoria das falsas. O termo “*superstitio*, foi adotado por advogados, leguleios²⁰⁵ e burocratas como o reverso negro (condenado e rejeitado) pela *religio* romana, única forma de religião que consideravam legítima”.²⁰⁶ Com o termo nomeavam as formas orientalizantes e exóticas de religião em contraste com a *religio* oficial. A gênese do termo determina até

²⁰¹ PORTELLA, R. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*, p. 37-38.

²⁰² Loc. Cit.

²⁰³ LIMA, C. M. A. R. Inteligência artificial e religião: ciberespaços para o sagrado. In: LAIN, V. (Org.). *Mosaico religioso: faces do sagrado*, p. 69.

²⁰⁴ Ibidem, p. 71.

²⁰⁵ Do lat. *leguleius*, cumpridor exato das formalidades legais – Aulete Digital.

²⁰⁶ TRÍAS, E. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: O seminário de Capri*, p. 110.

hoje o seu uso: sempre em referência àquilo que é diferente e estranho à religião desposada por aquele que a analisa.

2.2.4 O retorno do sagrado

Cavalcanti menciona uma conferência em Moscou (1990), quando mais de mil cientistas e líderes religiosos de 83 nações reuniram-se para discutir sobre esforços globais no sentido de salvaguardar o meio ambiente. No final da conferência, mais de cem líderes religiosos juntaram-se para saudar o que chamaram de ‘um momento e uma oportunidade sem paralelo no relacionamento entre a ciência e a religião’.²⁰⁷ Exemplos como este revelam uma reaproximação que, necessariamente, vem acontecendo entre a ciência e a religião. O abismo, aprofundado em anos anteriores, começa a ficar cada vez menor, e já não é visto sumariamente como intransponível pelos homens da ciência. Mesmo na medicina, há quem considere religião e fé como aliados valiosos no processo de cura.

Portella vê operando na modernidade e pós-modernidade um poder paradoxal e ambíguo, conjugando “secularização da sociedade e, ao mesmo tempo, revitalização do universo religioso”. Estas seriam “duas faces de uma mesma moeda cuja lógica está na inteiração dialética do moderno que desabriga a religião e, neste desabrigar, lhe possibilita novas moradas, conquanto mais esparsas e menos institucionais e influenciáveis no todo social”.²⁰⁸ Em coerência com a discussão feita sobre a secularização, pode-se dizer que “secularização não é um processo de menos religião, mas de menos instituição, de menos regulação institucional, de menos influência das tradições no seio da sociedade, do Estado, dos indivíduos. Religião é o que não falta na sociedade atual”.²⁰⁹

Para Steil, o retorno do sagrado que está em operação na pós-modernidade, não se trata “da volta a um sagrado fundante do social, mas de uma recriação de um mundo que, embora autônomo em sua base estrutural, está habitado por deuses, forças, energias,

²⁰⁷ CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*, p. 62.

²⁰⁸ PORTELLA, R. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*, p. 41.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 47.

mistérios, magias”.²¹⁰ Se na modernidade o mundo fora desencantado e desmagizado (em sentido weberiano), na pós-modernidade ele volta a ser palco desses poderes que o sacralizam. Barth entende que o retorno do sagrado é também um retorno “ao esotérico, ao demoníaco e o culto do mal. [...] Formas religiosas e credences consideradas ultrapassadas e infantis retornaram com novas forças e novos ares”.²¹¹

De um ponto de vista mais filosófico, Vattimo justifica o ressurgimento religioso considerando que o fim - ou pelo menos a crise - da modernidade “trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois marxista”. E, com a dissolução destas teorias, “hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião”.²¹² Ele continua explicando que

o mesmo fenômeno de retorno da religião da nossa cultura parece hoje ligado à enormidade e aparente insolubilidade, para os instrumentos da razão e da técnica, de muitos problemas que se colocaram ultimamente ao homem da modernidade tardia: questões que dizem respeito à biotécnica, sobretudo, da manipulação genética às questões ecológicas e, ainda, a todos os problemas ligados à explosão da violência nas novas condições de existência da sociedade massificada.²¹³

Uma das razões que tem sido apresentada para o ressurgimento religioso é a própria crise da razão, que já não consegue oferecer explicações que satisfaçam o homem pós-moderno. Vattimo, no artigo que contribuiu para o relatório do Seminário de Capri²¹⁴ sobre a religião, levanta esta possibilidade:

Naturalmente - e esta também é uma ideia difundida - pode ser que a nova vitalidade da religião dependa justamente do fato de a filosofia e o pensamento crítico em

²¹⁰ STEIL, C. A. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*, p. 124.

²¹¹ BARTH, W. L. *O homem pós-moderno, religião e ética*, p. 102.

²¹² VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*, p. 17.

²¹³ *Ibidem*, p. 13.

²¹⁴ Seminário realizado na ilha de Capri, entre 28 de Fevereiro e 1º de Março de 1994, onde reuniram importantes filósofos para discutir acerca da religião. O resultado foi publicado em livro com artigos da contribuição dos participantes.

geral, por terem abandonado a própria noção de fundamento, já não conseguem fornecer à existência aquele sentido que se busca, por conseguinte, na religião.²¹⁵

Vattimo não corrobora pura e simplesmente esta solução para o retorno do religioso por ser reducionista. Antes, arrisca a descrição de um quadro conjuntural em que se poderia justificar o retorno do religioso.

De um lado, com presença mais patente na cultura comum, o retorno religioso (Como exigência, como vitalidade de igrejas, seitas, como busca de doutrinas e práticas outras - a "moda" das religiões orientais, etc.) é, antes de mais nada, motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade. Começou-se logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética. Outro medo, também bastante difundido, ao menos nas sociedades mais avançadas, é o da perda de sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo.²¹⁶

No entanto, a despeito do que pensa Vattimo, Trias afirma sem qualquer dúvida que, "tudo isso tem por marco e horizonte uma crise geral que afeta a ideia ou ideal de razão que o Ocidente, desde o Iluminismo, tem forjado e estabelecido". E que "essa razão proclamada por nossos antepassados ilustrados foi cega em relação a tais substratos religiosos que agora surgem com inusitada força e vigor".²¹⁷ Nesta mesma direção, Libânio vê no retorno do sagrado o retorno da religiosidade recalcada na modernidade: "A modernidade ocidental tecnológica, secularizada, ateia recalçou o lado religioso". E como consequência, "pessoas que viveram esse longo inverno secularizado aspiram a uma primavera religiosa florida. Cansaram-se do silêncio imposto pela racionalidade e vibram com o frescor novo das experiências religiosas."²¹⁸

²¹⁵ VATTIMO, G. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: O seminário de Capri*, p. 93.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 92-93.

²¹⁷ TRÍAS, E. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: O seminário de Capri*, p. 109.

²¹⁸ LIBÂNIO, J. B. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, p. 80.

É difícil o consenso sobre as causas do retorno do sagrado, no entanto, todos concordam que há um ressurgimento, ou pelo menos uma intensificação do religioso sem precedentes. Rubem Alves retrata esta experiência com palavras vívidas: "Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso". E isso em uma escala "que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado".²¹⁹

2.2.5 Características do religioso na contemporaneidade

As pesquisas na área da religião apontam uma realidade atribuída ao processo de secularização, já discutido neste texto: um encolhimento das grandes tradições religiosas. No entanto, isso não significa que o homem pós-moderno se tornou menos religioso, pois enquanto a instituição religiosa encolhe, cresce a religiosidade, manifestada por uma multiplicidade de pequenas expressões religiosas. No dizer de Debray, "abandonamos uma religião para encontrar religiosidade".²²⁰

Rodrigo Portela, referindo-se ao ressurgimento da religião, pondera que ela "ressuscita diferente, outra. Sim, a mesma, mas outra. Esta é uma característica da (pós) modernidade – ou da modernidade avançada: a religião não deixa de ser o que ela é, mas já não é o que ela foi". E, ele explica que "não se trata de uma contradição em termos ou lógica. Mas de um paradoxo, como tantos de uma sociedade cada vez mais complexa."²²¹

Steil, considerando a fragmentação religiosa, que segundo ele é decorrência da secularização, lembra que a sociedade, de uma perspectiva estrutural, tornou-se arreligiosa. Mas, em relação à esfera da cultura e da construção de sentidos, ela tornou-se politeísta. No entanto, é justamente por ser arreligiosa que ela pode abrigar todas as expressões religiosas ao mesmo tempo. Neste sentido, a secularização, ao fragmentar a religião, ao invés de expulsá-la

²¹⁹ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 36.

²²⁰ DEBRAY, R. *O fogo Sagrado: funções do religioso*, p. 309.

²²¹ PORTELLA, R. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*, p. 34.

da sociedade, multiplicou os universos religiosos criando uma formidável diversidade.²²² Régis Debray, ao discorrer sobre a diferença entre o antigo e o novo aderente da religião, retrata esta diversidade ao dizer que ele

já deixou de acreditar no Deus de quando ainda vestia calções, mas acredita agora em Lenine, no Führer, no Dalai-Lama, em Lacan, no proletariado, no horóscopo, na República, em Sião, Mao, Umma, Zidane, na Nike, ou na Disney, ou mesmo no Céu outra vez, e a lista dos altíssimos está longe de estar encerrada.²²³

A situação da religião na pós-modernidade tem sido assim retratada: “o que existe é a formação do ‘coquetel religioso’. O homem pós-moderno vive religião ‘à la carte’, de tipo ‘self-service’, numa mistura de vários aspectos que mais interessam e satisfazem as exigências e necessidades momentâneas”.²²⁴ Pensando ainda na ideia de coquetel religioso, João Batista Libânio apresenta o sujeito pós-moderno como alguém “que mistura ateísmo com religião, conjuga fé com superstição, goza hedonisticamente do gosto místico do transcendente”²²⁵, deixando os sociólogos da religião completamente desarmados. Além disso, a onda de consumo religioso provoca a igreja no sentido de tornar-se uma agência de fornecimento religioso para as subjetividades individualizadas.²²⁶

O religioso pós-moderno privilegia “mais o polo sensorial na produção de sentidos do que o polo ideológico”. O que lhe importa é que a religião lhe ofereça sentido simbólico. “Os crentes hoje, quer estejam no campo das religiões ‘nova era’, quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades de fé”.²²⁷

Steil, tomando Ari Pedro Oro como referência, alista três características da reconfiguração do religioso na contemporaneidade. A primeira é a privatização do religioso,

²²² STEIL, C. A. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*, p. 116.

²²³ DEBRAY, R. *O fogo Sagrado: funções do religioso*, p. 16.

²²⁴ BARTH, W. L. *O homem pós-moderno, religião e ética*, p. 102.

²²⁵ LIBÂNIO, J. B. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, p. 63.

²²⁶ *Ibidem*, p. 76.

²²⁷ STEIL, C. A. *Op. Cit.* p. 123.

onde o indivíduo molda a sua própria religião apropriando-se de fragmentos de diversos sistemas religiosos, fabricando uma religiosidade de bricolagem. Uma segunda característica é o trânsito religioso. Este traço consiste no deslocamento entre vários espaços sagrados e/ou crenças religiosas simultaneamente. Para estes que se orientam neste tipo de prática, as diversas religiões não estão em confronto, mas se completam. Para o autor, há uma visão na cultura popular de que as instituições religiosas não conseguem esgotar as forças do sagrado, pois haveria algumas dimensões do sagrado “que só se realizam para além das fronteiras institucionais. Uma espécie de ‘sagrado selvagem’ que não cabe dentro da ordem ou dos limites que as instituições procuram estabelecer na distinção entre o sagrado e o profano”. E, uma terceira característica, seria a ampliação e deslocamento do sagrado. Ou seja, a religião alargou as suas fronteiras, avançando para setores que antes eram “avessos ou impermeáveis ao religioso”. Refere-se ele à mixagem entre religião, filosofia, medicina, psicologia e ecologia, que já foi chamada de “*nebulosa das heterodoxias*”²²⁸ por Jacques Maître.²²⁹

A religião na pós-modernidade ampliou seus domínios. Libânio, considerando a invasão do religioso no momento atual, assinala que agora há um grito que soa dizendo: “tudo é religião!”²³⁰ Portella, fiel ao seu conceito de religião, acrescenta que “a religião é aquilo que confere sentido, ordem, plausibilidade, benefícios e eficácia ao sujeito ou ao grupo”. Portanto, “mesmo projetos ou atitudes ‘não sacras’ – conforme a convenção de que o sagrado/religioso estaria ligado a uma religião institucional e a seus elementos próprios -, inclusive ateias, podem se inscrever como religião, em sentido amplo.”²³¹ Para corroborar suas palavras, Portella evoca Weber ao afirmar que “pode-se falar de religiões substitutivas, sem referência a deuses, mas que conferem sentido ao cotidiano humano, porém sem estruturar o social”.²³²

Tem se constatado que, “as práticas das religiões populares estão de um modo geral relacionadas com questões terapêuticas que se configuram, em alguma medida, como parte de um sistema de cura”. Trata-se de rituais, que podem ser massivos ou individualizados, “mas

²²⁸ Steil refere-se ao título da obra de Jacques Maître de 1987.

²²⁹ STEIL, C. A. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*, p. 118-122.

²³⁰ LIBÂNIO, J. B. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, p. 65.

²³¹ PORTELLA, R. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*, p. 39.

²³² *Ibidem*, p. 40.

em ambos os sistemas religiosos, há que se ressaltar o lugar preferencial da cura, na medida em que buscam resgatar um sentido para o corpo que ultrapassa as explicações reducionistas das ciências positivas”.²³³

Uma característica marcante da religiosidade pós-moderna é o pluralismo religioso. Para isso, coopera o processo de globalização, o qual provoca grandes processos migratórios em todo o planeta, obrigando diferentes culturas, com diferentes sistemas simbólicos fazerem trocas de experiências, na urgência de diálogos interculturais e convivência pacífica em espaços geográficos comuns. A consequência disso, é que “sistemas religiosos, que secularmente deram plausibilidade a diferentes culturas, algumas vezes hostis entre si, têm que conviver em um mesmo espaço geográfico, produzindo um cenário cada vez mais pluricultural”.²³⁴

É verdade que na história se assistiu a construção de grandes tradições religiosas, mas agora, inaugura-se um momento em que surge uma multiplicidade de pequenas iniciativas religiosas. Algumas delas nascidas atreladas e afinadas com a atual cultura de mercado, operando com o aparato de empreendimento empresarial, o que possibilita uma rápida expansão. O fenômeno neopentecostal tem fecundado um tipo de religiosidade de arranjo pessoal, em que o fiel bricola à revelia do disciplinamento institucional, fazendo-se sacerdote de si mesmo, sem um forte sentimento de pertença a qualquer grupo.²³⁵ Conforme Debray, em “tempos de ‘pensamento fraco’ correspondem organicidades frouxas: laços pouco estritos, comunidades de contornos imprecisos e território móvel”.²³⁶ E, assim, o sujeito pós-moderno procura dar algum sentido à sua passagem pelo planeta. Para tanto, nada melhor do que a constelação do sagrado. Nesta constelação, “ele viaja à vontade, de um planeta a outro, sem constrangimento, porque sua participação é branda, desprovida do antigo sentido de filiação e engajamento. Tudo é a curto prazo”.²³⁷

²³³ STEIL, C. A. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*, p. 125.

²³⁴ LAIN, V. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*, p. 11.

²³⁵ FOLLMANN, J. I. O mundo das religiões e religiosidades: alguns números e apontamentos para uma reflexão sobre novos desafios. In: SCARLATELLI, C. C. S.; STRECK, D. R.; FOLLMANN, J. I. (Org.). *Religião, cultura e educação*, p. 12-13.

²³⁶ DEBRAY, R. *Fogo sagrado: funções do religioso*, p. 323.

²³⁷ QUEIROZ, J. J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade. In: QUEIROZ, J. J. (Org.). *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*, p. 19.

Um índice que vem sempre aumentando em pesquisas sobre adesão religiosa é o daqueles que se dizem sem religião. Analistas de pesquisas alertam para o fato de que não significa que sejam ateus, mas simplesmente religiosos de arranjo pessoal, como os descritos acima, que por não se verem vinculados a qualquer instituição religiosa, se autoneameiam sem religião.

Greuel lembra que "a pós-modernidade herdou homens e mulheres vitimados pelo desencanto em relação à vida e ao futuro. [...] Quanto maior for o desencanto, maior parece ser a produção religiosa com o objetivo de reencantar a vida em suas diferentes dimensões".²³⁸ Mesmo aquilo que fascina o homem pós-moderno, o consumismo, pode transformar-se em desencanto que acaba por reclamar a religião como geradora de sentido. Libânio, neste sentido, afirma que:

As camadas de posse, que embarcam na espiral consumista, experimentam também horrível tédio da falta de sentido de uma vida alta e bonita, como as Torres Gêmeas, mas que, em poucos minutos, desabam com terrível fragor. Nos interstícios de tanta frustração, tédio, angústia, a religião penetra.²³⁹

Ao longo de todo o segundo capítulo desta dissertação, procurou-se acompanhar os movimentos da religião, desde a modernidade até àquilo que se poderia chamar de contemporaneidade. Sumarizando, pode-se afirmar que a religião na modernidade sofreu um declínio de importância como fundamento da sociedade, especialmente pelo processo de dessacralização do mundo e de secularização. No entanto, tais processos não aniquilaram a religiosidade, podendo-se afirmar que a modernidade tardia é um tempo de menos instituição religiosa. Todo esse processo se deu sob os auspícios do racionalismo e de sua filha diletta: a cientificidade técnica. Na filosofia, o espírito dos tempos foi interpretado por Nietzsche e Heidegger, anunciando, respectivamente, a morte de Deus e a superação da metafísica: dois lados de uma mesma moeda.

Na prática, o homem da modernidade tardia enfastiou-se com o consumismo de novas tecnologias. A razão científica começou a mostrar certo cansaço e desencanto produzido por

²³⁸ GREUEL, S. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*, p. 33.

²³⁹ LIBÂNIO, J. B. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, p. 69.

excesso de consumo e vazio interior. O sujeito que daí emergiu bebe de todas as fontes, inclusive da religião, em busca de sentido para a vida. O sujeito da pós-modernidade aliou à razão científica a razão do coração. Amante da liberdade, niilista e relativista, sua nova religiosidade é bricolada ao gosto pessoal, sem qualquer adesão incondicional com instituições religiosas. É o retorno do sagrado, o ressurgimento religioso, que se reconfigura, se reinventa, mas não sai de cena.

Começou-se este capítulo com uma questão exigindo uma resposta: Freud estava certo ao vaticinar o desaparecimento da religião mediante a supremacia da razão? A resposta para tal questão é óbvia, pois o mundo é hoje mais religioso do que era em 1927. Prova disso é o ressurgimento de muitas práticas de religiosidade pagã, que se julgava ultrapassadas. No entanto, apreciar tal conclusão é tarefa reservada a outro momento deste texto.

Num terceiro momento, partindo de uma perspectiva teológica, se buscará um diálogo entre a teologia e Freud.

3 A TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM FREUD

“A religião é o sol que gerou o mais belo florescer da arte e a colheita mais rica da mentalidade ética. Toda arte magnífica e portentosa é oração e oferta perante o altar de Deus... Os grandes avanços da ética não são devidos aos cientistas, mas aos fundadores de religiões.” Oskar Pfister²⁴⁰

Durante os dois primeiros capítulos desta dissertação, foi levada a efeito uma apreciação da temática proposta numa perspectiva interdisciplinar, na qual desfilaram autores das diversas disciplinas que tomam a questão religiosa como objeto de reflexão. Neles, tomou-se contato com as principais ideias religiosas de Freud e sua crença em relação ao futuro da religião; procurou-se seguir o percurso da religião no período pós-freudiano, assinalando sua sobrevivência e o inesperado ressurgimento na contemporaneidade. Espera-se ter ficado suficientemente claro que as previsões freudianas quanto ao futuro da religião não se confirmaram, em absoluto. Neste terceiro capítulo, tem-se a intenção de buscar amarrar as diversas pontas, fazendo uma reflexão a partir da teologia. Neste capítulo, portanto, a teologia toma a palavra para considerar a relação conflituosa entre fé e psicanálise, estabelecer o lugar de cada interlocutor neste debate, analisar o ateísmo desposado por Freud e interpelá-lo em algumas questões pontuais de sua literatura.

²⁴⁰ PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 51.

3.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS

Sob o título de “Considerações Gerais”, duas questões serão abordadas. Num primeiro momento, algo será dito sobre a relação entre fé e psicanálise, para, em seguida, considerar sobre a interdisciplinaridade da religião enquanto temática de estudo. Estas duas questões são fundamentais e preliminares na análise das ideias religiosas de Freud.

3.1.1 A relação entre fé e psicanálise

No dizer de Leonardo Francischelli, “Deus e psicanálise não casam bem”²⁴¹ e, portanto, uma tensão permanente haverá entre ambos. “Evidentemente, a interpretação feita por Freud do fato religioso provocou, desde o início, uma das mais ácidas polêmicas intelectuais da época. Sabemos quão facilmente são provocados os 'a favor' ou 'os contra' a religião”.²⁴² E Morano entende que “nada disso é de estranhar, se levarmos em conta o que a própria psicanálise revelou: são muitas e profundas as funções psíquicas e sociais relacionadas com a experiência religiosa”.²⁴³

Mas, será que é impossível qualquer aproximação amigável, qualquer contato que possa ser benéfico para ambas? Segundo Eduardo Mascarenhas, “o próprio freudismo não apresenta hoje em dia sua fúria antirreligiosa. Não estamos mais, como estava Freud no início do século, às turras com os conflitos entre religião e ciência. Nem estamos na euforia cientificista nem no obscurantismo do passado”.²⁴⁴ Consequentemente, “para sermos científicos não precisamos mais cuspir em Deus ou blasfemar contra os santos”.²⁴⁵ E assim, autores de ambos os lados, envolvem-se em um debate fecundo e promissor. Um exemplo deste tipo de debate é empreendido por Carlos Domingues Morano.

²⁴¹ FRANCISCHELLI, L. *Deus e a psicanálise não casam bem*, p. 14.

²⁴² MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 83.

²⁴³ Loc. Cit.

²⁴⁴ MASCARENHAS, E. A minha geração e Deus. In: *Hélio Pellegrino: A-Deus*, p. 20.

²⁴⁵ Loc. Cit.

O referido autor destaca dois tipos de discursos. De um lado estão aqueles que “habitando em terras psicanalíticas”, refletem sobre sua fé. Estes geralmente têm levado adiante uma reflexão com profunda repercussão. De outro lado estão aqueles que “das terras teológicas”, abordam a teoria psicanalítica. “Neste caso, a impressão chega a ser muitas vezes desalentadora. Os mecanismos defensivos pareciam brotar de modo automático e - quase poderíamos dizer - compulsivo.”²⁴⁶

Que tipo de relação deveria surgir desse encontro entre psicanálise e fé? Morano responde que não pode ser do tipo servil. Ela não pode ser uma submissão forçada ante o tribunal de Freud ou da psicanálise: “Não se trata de fazer a fé servilmente prestar contas de si mesma diante de algo que, do exterior, a force por uma espécie de terrorismo intelectual”.²⁴⁷ Ao contrário, “trata-se, antes de qualquer coisa, de uma fé que preste conta de si mesma no âmago de uma sociedade e de uma cultura - na qual a própria fé deve ser exposta e proclamada - que depois de Freud, pensa a si mesma de um outro modo”.²⁴⁸

Tendo consciência de que a teologia e a psicanálise se interpelam na qualidade de duas hermenêuticas distintas, é preciso, de um lado, resguardar o fato de que a psicanálise “não deve ser considerada 'um saber que sabe o que acontece' na religião; não é um inquisidor que, a partir de uma posição de superioridade, se apresenta para averiguar o sentido e a verdade oculta que se esconde sob a nossa experiência”. E isto porque “a psicanálise não tem, e nem deve ter, mensagens ou intenções”. De outro, “também a fé, por sua vez, não tem que saber 'o que acontece' com a psicanálise”.²⁴⁹ Não é de sua competência o situar-se

aprioristicamente diante desta experiência de abrir-se ao que emerge do inconsciente, como também não tem o direito a repetir (parafraseando o discurso reducionista que Freud às vezes adotou sobre a religião) a afirmação de que a psicanálise 'não é nada mais que...’²⁵⁰

²⁴⁶ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 29.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁴⁸ *Loc. cit.*

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 98.

²⁵⁰ *Loc. Cit.*

Morano segue buscando situar justamente este encontro e, sem diluir nenhum dos dois discursos, assevera que “em última instância, o diálogo psicanálise-fé encontra seu justo espaço no confronto, sempre duro e arriscado, da dupla experiência de se sentir habitado por um discurso de fé e por um discurso inconsciente”.²⁵¹ O autor não tem ilusões de um relacionamento fácil entre psicanálise e fé. Ele chega a afirmar a impossibilidade de uma síntese entre a psicanálise e experiência religiosa. No entanto, isso não significa que esse encontro seja menos profícuo, pois se trata de uma "síntese impossível que aceita as parcialidades das duas experiências e dos dois discursos delas derivadas”. E é exatamente aí “onde todo o diálogo se situa numa permanente e mútua interrogação que não alcança nunca uma resposta unitária e definitiva”²⁵², mas que vai alimentando o diálogo e clarificando tanto uma quanto a outra. É neste fazer-se contínuo da psicanálise e da experiência da fé “que se poderá ir elaborando as respostas, sempre fragmentárias e provisórias que psicanálise e fé poderão oferecer uma à outra”²⁵³, sem pretender resposta global e definitiva de nenhuma parte.

Do ponto de vista da Igreja Católica, pode-se dizer que uma nova atitude de diálogo se estabeleceu. O marco dessa abertura é o próprio Vaticano II, no seu todo. Enquanto no Vaticano I prevaleceu uma atitude de afirmações dogmáticas, já no Vaticano II o espírito é o da busca do debate e do diálogo. Nas palavras de Faus, "o grande significado epocal do Vaticano II era a proposta de uma reconciliação profunda entre a Igreja católica e a modernidade"²⁵⁴, mais especificamente, com a racionalidade moderna. Ou seja, uma demonstração de que a fé cristã aceita dialogar com a racionalidade. Este mesmo espírito de diálogo permeia a encíclica *Fides et ratio*, onde o pontífice recomenda uma sólida fundamentação filosófica, portanto racional, no fazer teológico (*Fides et ratio*, n. 5,6). Tal recomendação é, antes de tudo, uma recomendação para que a fé não se feche sobre si mesma, mas busque se clarificar no confronto com outros saberes. Assim, o momento é propício para que psicanálise e fé continuem fecundando-se mutuamente.

²⁵¹ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 98.

²⁵² *Ibidem*, p. 97.

²⁵³ *Ibidem*, p. 103.

²⁵⁴ GONZALEZ FAUS, J. I. *Desafio da pós-modernidade*, p. 53.

3.1.2 A interdisciplinaridade do tema da religião

A religião, enquanto tema de investigação, tem despertado sempre maior interesse. A razão para isto, é que ela interfere em todas as instâncias da vida. No âmbito do indivíduo, ela está relacionada com a sua subjetividade, e pode ser tão somente de foro íntimo. Neste caso é objeto de investigação da psicologia, onde a psicanálise se situa de maneira privilegiada. Mas, ela ganha uma importância social quando extrapola a esfera do individual, influenciando nas relações interpessoais, tornando-se cimento da sociedade e objeto de estudo da sociologia. Uma religião pode tornar-se um elemento importante da cultura de um povo, moldando modos e jeitos, gerando ritos e costumes, neste momento é do interesse da antropologia. Em todos os casos, a religião é fornecedora de sentidos para a existência humana. E como tal é objeto do interesse de duas disciplinas: de um lado, da filosofia, que procura pensá-la com argumentos racionais; de outro, da teologia, que busca clarificar os conteúdos revelados da fé, com o auxílio da razão.

É facilmente perceptível que, uma temática com consequências em todas as dimensões da existência, não pode ser apropriada por um único saber: ela exige uma abordagem interdisciplinar. Enquanto objeto de estudo, ela deve ser considerada cientificamente, como qualquer outro, já que se trata de uma experiência universal. Se o que se deseja é uma visão séria da questão, necessário será recorrer ao estudo interdisciplinar, já que nenhuma disciplina o esgota. Quanto a isso, Drogueff chega a ser dramático ao afirmar que aquele que pretender esgotá-lo apenas por um ângulo de estudo ou é incompetente, ou procura defender-se da angústia que a complexidade de um tema que resiste a todo reducionismo ou simplificação pode produzir.²⁵⁵

Quando a teologia e a psicanálise, enquanto disciplinas se ocupam da mesma temática, é necessário algum entendimento quanto à relação das duas disciplinas. Drogueff entende que é necessário passar do confronto e da controvérsia a uma ação interdisciplinar, que pressupõe o diálogo e a inclusão. No entanto, neste processo de diálogo e inclusão, “não dá para seguir pensando que os enunciados de Freud são blasfêmias”.²⁵⁶ É preciso levá-lo a sério,

²⁵⁵ DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 31-32.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 17.

reconhecendo que não dá para assumir atitude de avestruz com as questões por ele levantadas. Faz-se necessário, entretanto, estar atento ao perigo da intransigência de ambos os lados. Se por um lado os ‘crentes antipsicanálise’, que acham que ela destrói a religião, assumem uma atitude defensiva, negando-se a reconhecer que a psicanálise tenha algo a ver com a religião; de outro, psicanalistas ateus também manifestam suas próprias angústias. Droggett aprofunda a questão em relação ao ateísmo psicanalítico, alertando para o fato de que ele pode esconder desdobramentos mais complexos:

Há muitos ateus que, a julgar por suas reações, parecem perseguidos por Deus, como se, não tendo sustentada sua problemática religiosa inconsciente, dedicassem-se a atacar o Deus dos demais, em lugar de enfrentar-se com aquele que levam reprimido em seu próprio inconsciente. A forma mais simples de evitar a complexidade do problema é negá-lo: ‘todo fenômeno religioso é uma forma de neurose’. Com isto já está resolvido o problema. Já não há necessidade de confrontar-se com a questão religiosa.²⁵⁷

O que o autor está a sustentar é que a má vontade em conceder plausibilidade à religião e constituí-la como uma interlocutora que poderá ter o que dizer, pode estar relacionada à sua problemática pessoal. Os perigos são reais em ambos os lados, e a grandeza do tema está a exigir contribuição humilde e respeitosa de todas as disciplinas que tem a religião como objeto de investigação. Não só da teologia e da psicanálise, mas também das demais disciplinas que abordam a religião como tema fundamental.

Franco é da opinião de que cabe à psicanálise a tarefa de apontar os componentes neuróticos da religião, e decifrar suas relações com o desejo ou o ódio. No entanto, lembra que a tarefa da psicanálise é clínica, e deve se restringir à investigação da experiência religiosa enquanto prática com consequências psicológicas sobre o indivíduo. Não é de sua competência pronunciar-se sobre o estatuto epistemológico da religião, sobre sua validade ou não, emitindo juízo de valor. Franco entende que o elaborar *Weltanschauungen* deve ser deixado aos filósofos.²⁵⁸

“É verdade que Freud fez descobrimentos que implicaram um radical questionamento no pensamento do ser humano; mas teve suas limitações devidas ao tempo, ao espaço e à sua

²⁵⁷ DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 30-31.

²⁵⁸ FRANCO, S. G. Os escritos religiosos de Freud: uma introdução. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 68-69.

própria problemática pessoal.”²⁵⁹ Sua crítica à religião permaneceria consistente se não extrapolasse o âmbito da psicanálise. “Porém, quando passa para o terreno metafísico ou filosófico, Freud sai de sua competência. Esta foi sua falha: querer passar para o terreno da reflexão teológico-metafísica, campo que não só desconhecia, mas que, enquanto psicanalista, não era de sua alçada”.²⁶⁰

A interdisciplinaridade exige que cada investigador respeite os limites de sua própria disciplina, e quando interpelar a outra o faça desde a sua, alimentando um debate que, com a justa contribuição de cada saber, tenda a sempre clarificar-se mais a si mesmo e a produzir maior inteligência.

3.2 O ATEÍSMO DE FREUD

O ateísmo de Freud tem sido de interesse frequente por aqueles que se aproximam de suas ideias. Freud parece querer fazer crer que foi criado sem qualquer encaminhamento religioso por parte de sua família. Neste sentido, em uma carta enviada à Associação B’nai B’rith de Viena, que o homenageou por seu 70º aniversário, escreve: “Sempre fui um descrente, e fui educado sem nenhuma religião, embora não sem respeito pelo que se denomina de padrões ‘éticos’ da civilização humana”.²⁶¹

Hans Küng, considerando sobre o que teria influenciado Freud quanto ao seu ateísmo, relaciona os avanços pioneiros da ciência médica, especialmente a anatomia e a fisiologia, como responsáveis por favorecer o que se pode chamar de materialismo da medicina. Küng lembra que o próprio Feuerbach considerava que o médico era, por natureza, um materialista.²⁶² Não se pode esquecer que Freud, ao ingressar na Faculdade de Medicina, fez passagem pela fisiologia, onde encontrou pessoas que respeitou por toda a vida e pôde adotá-los como modelos.

²⁵⁹ DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 85.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 86.

²⁶¹ FREUD, S. *Discurso perante a sociedade dos B’NAI B’RITH* (1926). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XX. p. 315.

²⁶² KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 13-14.

No entanto, Küng não acredita que Freud teria sido educado sem religião, e mesmo que seu principal biógrafo tenha registrado a observação de que Freud cresceu “sem nenhuma fé em um Deus ou na imortalidade, e não parece que isso lhe tenha feito qualquer falta”²⁶³, Küng insiste que “o ateísmo pessoal de Freud não é original, mas sim adquirido”.²⁶⁴ Ao contrário do que Ernest Jones afirma Freud, aos sete anos de idade, recebia lições de sua mãe e se familiarizava com a Bíblia de Phillipson (edição bilíngue (hebraico-alemão) produzida especialmente para os judeus emancipados do século XIX). Mesmo que Freud pareça querer ignorar e silenciar seu relacionamento com a Bíblia e, portanto com a religião, seus escritos revelam grande familiaridade com ela. Citações constantes, mesmo que com conotação negativa, revelam que recebera instrução religiosa que de alguma maneira ficara registrada em sua memória. Pfrimmer estima que há "cerca de quatrocentas referências à Bíblia na obra de Freud, em sua correspondência e nos relatórios das sessões da Sociedade Psicanalítica de Viena."²⁶⁵

Pensando ainda no impacto que a Bíblia deve ter causado em Freud, Rizzuto faz o seguinte relato:

A partir daí fui levada de surpresa a surpresa. Encontrei uma carta do Freud adolescente para seu amigo Eduard Silberstein imitando inteiramente o estilo e o conteúdo do livro de Jó. Descobri que até a disposição do escritório e do consultório de Freud se assemelhava a de uma ilustração de sua Bíblia. Tais descobertas indicavam o profundo impacto da Bíblia em sua imaginação.²⁶⁶

Parece inevitável a conclusão de Küng de que o ateísmo de Freud não é original, mas adquirido. Rizzuto defende a ideia de que Freud rejeitou o Deus de seu pai. Ela aponta como razão para isso, a sua tese de que “a religião perpetua a ilusão infantil de estar protegido por um pai bondoso”. Por outro lado, espera-se dos adultos maduros que se libertem do anseio da infância por esse pai. Rizzuto entende que Freud “considerava que a renúncia madura aos

²⁶³ JONES, E. Apud: KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 14.

²⁶⁴ KÜNG, H. Op. cit. p. 112.

²⁶⁵ PFRIMMER, T. Freud, leitor da bíblia. Rio de Janeiro, p. 36, apud: MACIEL, K. D. S. A. *O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades*, p. 26.

²⁶⁶ RIZZUTO, A. M. *Porque Freud rejeitou a Deus: uma interpretação psicodinâmica*, p. 13.

desejos infantis e o realismo prático eram razões suficientes para sua rejeição inflexível do Deus de seu pai”.²⁶⁷

Wondracek sumariza os vários fatores condicionantes da questão religiosa e do ateísmo de Freud elencando-os como segue: “O ambiente familiar judaico, a babá católica, a *naturphilosophie* na juventude, passando pela ausência de experiência religiosa pessoal séria e a restrição do contato com o religioso ao material dos pacientes”. Além destes, inclui ainda “a frequência às missas com a babá, a vida numa pequena comunidade judaica, a ligação filial com o professor de religião judaica, Samuel Hammerschlag, a leitura da Bíblia de Phillipson na tenra idade”.²⁶⁸

A forte influência de Feuerbach sobre Freud é praticamente um consenso. Libório afirma que Freud aceitou a tese de Feuerbach de que a religião é uma construção humana, uma ilusão. E, por assim pensar (Feuerbach), considerava seu dever desmascará-la revelando suas raízes puramente mundanas. Segundo Libório, “a doutrina e o método de Feuerbach tinham o propósito de formar ateístas, resgatar a verdadeira essência da religião e também queriam destruir a ilusão da religião”.²⁶⁹ Os postulados de Feuerbach, e sua semelhança com a teoria da religião de Freud, podem ser facilmente constatados em sua tão conhecida obra *A essência do cristianismo*.²⁷⁰

A literatura de sua lavra, testemunha que Freud foi ateu até o fim de sua vida. Eduardo Mascarenhas vê seu ateísmo como uma consequência de seguir o figurino cientificista de sua época, para o qual renegar Deus era moda. Além disso, “uma parte de sua obra dedica-se ao estudo da sexualidade e sua repressão, a qual, quando era excessiva, gerava neurose”. E assim, para Freud, Deus “pertencia à banda da repressão, pois era em seu nome que os pais e professores intimidavam as crianças, e as autoridades a sociedade como um todo. Deus estava assim do lado da doença, e não da saúde”.²⁷¹

²⁶⁷ RIZZUTO, A. M. *Porque Freud rejeitou a Deus: uma interpretação psicodinâmica*. p. 14.

²⁶⁸ WONDRAČEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embata com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 177-178.

²⁶⁹ LIBÓRIO, L. A. O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano. In: *Horizonte*, v. 7, nº 13, p. 151.

²⁷⁰ FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

²⁷¹ MASCARENHAS, E. A minha geração e Deus. In: *Hélio Pellegrino: A-Deus*, p. 15-16.

Sérgio Gouvêa Franco alerta para o fato de que, para se fazer uma boa leitura de Freud, é preciso reconhecer e estar atento aos movimentos internos de seu pensamento. Não dá para entender Freud sem conhecer o que vem antes e o que vem depois, pois seus escritos são ressignificantes, dialéticos. “O que vem antes é lido e reinterpretado pelo que vem depois, a cronologia vai para frente e vai para trás”.²⁷² No entanto, o que soa estranho é que, somente quando o assunto é religião, estas características estão ausentes.

Para Droguett, há duas estranhezas no tratamento que Freud dá ao assunto religião. A primeira diz respeito à forma apaixonada como ele trata o assunto. Freud sempre se mostrou muito ponderado e equilibrado em suas afirmações em todos os temas, menos com o religioso. Parece que este tema o ‘tira do sério’, o que aponta para uma atitude reativa para com uma questão pessoal não resolvida. A segunda (já apontada por Franco), é que a característica básica dos pensamentos de Freud é estar sempre em aberto, em transformação contínua, o que não acontece com a questão religiosa. Sua teoria está em constante transformação e reformulação. No entanto, seu pensamento acerca do religioso é questão fechada desde 1897, e se torna uma espécie de eixo que governará seus pensamentos até o final sem qualquer mudança profunda. Ao contrário de sua teoria, o pensamento religioso não evolui.²⁷³

No entanto, há consenso de que a psicanálise não é ateísta por natureza. Freud teve o cuidado de resguardá-la disso, e de assumir seu ateísmo como sua visão pessoal. É de conhecimento público que seu ateísmo

não é compartilhado por muitos dos seus amigos que com ele compartilham importantes e profundas convicções psicológicas. E também muitos de seus próprios discípulos, que assumiram integralmente seu método psicanalítico, não assumiram seu ateísmo, como ele próprio confessa. Desse modo o ateísmo de Freud permanece uma atitude básica inteiramente pessoal, que em si nada tem a ver com a psicanálise.²⁷⁴

²⁷² FRANCO, S. G. Os escritos religiosos de Freud: uma introdução. In: WONDRAČEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 64-65.

²⁷³ DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 91-92.

²⁷⁴ KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 75.

Apesar de que alguns de seus aliados (que depois vieram a separar-se dele) tivessem divergências quanto à sua crítica à religião, não foi essa divergência a principal causa da separação (o exemplo mais típico é o de C. Jung). Em outra situação, também bem conhecida, uma relação de amizade e respeito foi sustentada, sempre temperada pelo debate e confronto, durante aproximadamente trinta anos, com Oskar Pfister, pastor da Igreja Reformada da Suíça em Zurique, e principal interlocutor de Freud na questão religiosa.

Morano argumenta que muitos posicionamentos teóricos na obra de Freud são anteriores e marginais à psicanálise, mas que vieram a condicionar sua posição antirreligiosa.²⁷⁵ E, pelo que consta, Freud foi um homem com fortes preconceitos antirreligiosos. Segundo E. Jones, tais preconceitos antecederam suas descobertas psicanalíticas e a sua crítica religiosa. Razão pela qual, Droguett pensa que seu ateísmo radical pode ter condicionado previamente sua análise do fenômeno religioso, e que ele o analisou com uma postura e uma posição já tomada: “a negação do valor objetivo da religião”.²⁷⁶ Küng também se alinha com esta forma de pensar. Ele afirma: “Do ponto de vista histórico e biográfico não pode existir mais qualquer dúvida: desde seus tempos de estudante Freud era ateu. Ele já era ateu muito antes de ser psicanalista. O ateísmo de Freud, portanto não se baseia em sua psicanálise, mas é anterior a ela”.²⁷⁷

Küng insinua que Freud desprezou a questão histórica dando crédito à ‘hipóteses’ e ‘suposições’, e isto pelo fato de que,

o que lhe importava antes de tudo, como vimos, era uma teoria preestabelecida sobre a religião, que então ele tentou comprovar com material proveniente da história das religiões. Antes de pesquisar seriamente as fontes da religião primitiva, ele já havia, em seu artigo sobre Leonardo da Vinci (1910), antecipado o resultado de sua interpretação psicanalítica da religião.²⁷⁸

Mesmo que assim tenha sido, para uma teologia disposta a sempre reler a si mesma, em confronto e debate com as novas questões que vão surgindo, o ateísmo de Freud não

²⁷⁵ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 89.

²⁷⁶ DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 87-88.

²⁷⁷ KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 64.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 38.

invalida automaticamente sua crítica da religião. Aliás, sua crítica não deve ser vista como algo de que se livrar rapidamente antes, porém, deve permanecer como um alerta, uma espécie de advertência que deve acompanhar a fé em Deus²⁷⁹, preservando-a de transformar-se em um ‘*credo quia absurdum*’.

Segundo Vattimo, algo mudou em relação ao ateísmo como opção de visão de mundo depois do esgotamento da metafísica. Segundo ele, não foi só a metafísica que esgotou a possibilidade de dar uma representação coerente e única “das estruturas estáveis do ser”, mas, “também se esgotou toda e qualquer possibilidade de se negar filosoficamente a existência de Deus”.²⁸⁰

No entanto, não é hora para euforias ingênuas da parte da teologia. Face ao ceticismo acerca da ciência e da tecnologia, Küng alerta que é preciso ter cautela e não considerá-lo como uma declaração de fé em Deus. “Os teólogos precisam conscientizar-se de que existem hoje muitas pessoas que rejeitam uma ideologia da ciência como explicação para a realidade universal, mas que veem com ceticismo também a fé em Deus”. Atesta isto o fato de que “hoje são poucos os cientistas que, como Freud, prestam contas publicamente de sua descrença. Mas também não existem muitos que publicamente deem testemunho de sua fé”.²⁸¹

Depois das considerações feitas sobre o ateísmo de Freud, o próximo tópico propõe considerar algumas questões pontuais sobre as ideias religiosas de Freud, como encontradas em sua literatura examinada no primeiro capítulo desta dissertação.

3.3 CONSIDERAÇÕES PONTUAIS SOBRE AS IDEIAS RELIGIOSAS DE FREUD

Há material suficiente para uma dissertação inteira sobre a análise das ideias religiosas de Freud. Material que não poderá ser analisado nesta dissertação, em função do espaço. Apenas algumas questões pontuais serão consideradas, mais como exemplo das possibilidades de a teologia dialogar com esse pensador que imprimiu marcas indelévels no pensamento

²⁷⁹ KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 76.

²⁸⁰ VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*, p. 24.

²⁸¹ KÜNG, H. Op. Cit. p. 71-72.

ocidental contemporâneo. Procurou-se acomodar as várias questões pontuais das ideias religiosas de Freud em poucas categorias, esperando conseguir-se um pouco mais de organização na apresentação das mesmas.

3.3.1 Quanto às bases

Independentemente de toda e qualquer crítica que se faça a Freud, é impossível negar sua genialidade. Lacunas, contradições e questões não resolvidas devem ser creditadas ao seu pioneirismo. No entanto, não há exagero em afirmar que Freud deixou amplos espaços para seus críticos atuarem, e muito especialmente quando o assunto é a religião. Já se fez menção anteriormente à maneira inusitada com que ele tratou a questão religiosa, levantando a suspeita de teorizar sobre a religião de maneira comprometida. Morano o acusa de agir guiado por suas intuições psicanalíticas e, com isso, “frequentemente se precipitou, apresentando o que não era mais do que simples intuições como teses de caráter geral”²⁸², comprometendo suas conclusões.

Quando se lê Freud criticamente, é necessário separar aquilo que é próprio da psicanálise daquilo que pertence a outros domínios. Freud aventurou-se em diversas disciplinas, lançando mão do que lhe convinha. É certo que teólogos fazem o mesmo, e essa é a tendência da pesquisa interdisciplinar. A questão é que Freud se utilizou de disciplinas que não dominava, e o fez de modo arbitrário, manejando-as a seu modo, conforme os seus interesses.

Ao considerar a análise da religião na obra de Freud, Morano sustenta que ela apresenta um conjunto de contradições e problemas irresolvidos. Entre eles, cita a carência de suficiente fundamento das bases sociológicas e biológicas usadas em *Totem e tabu*. Outra questão questionada é a existência da “horda primitiva”, lugar do assassinato do pai primevo, cuja verdade parece hoje insustentável. Aliada a esta, pode-se acrescentar o próprio totemismo e o “banquete totêmico” com todas as significações religiosas sustentadas por Robertson Smith. A própria “herança dos caracteres adquiridos” é rejeitada pelos próprios psicanalistas e desprezada pela biologia contemporânea, além do assassinato do pai primevo,

²⁸² MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 84.

o qual Freud parece querer sustentar como fato histórico. A obra *Moisés e o monoteísmo*, como obra histórico-exegética deve ser rejeitada e atribuída a romance histórico, à maneira de ficção, pois a origem egípcia de Moisés e do monoteísmo, bem como o assassinato de Moisés está longe de ser demonstrada, sem mencionar a cronologia do Êxodo. Desejar que *Moisés e o monoteísmo* seja convertido em explicação histórica é um desfavor ao prestígio de intelectual exigente de Freud. Outra questão problemática é a atribuição a Paulo a paternidade do conceito de pecado original.²⁸³

3.3.2 Quanto às generalizações

Reiteradas vezes se atribuiu a Freud a crítica de que ele manifesta uma forte tendência para as generalizações. Várias ideias suas apontam para esse traço característico de seu gênio criativo. Acreditava que o indivíduo repetia a experiência da coletividade. E, assim, no complexo de Édipo do indivíduo, ele repete a experiência da horda primitiva, narrada em seu mito científico do parricídio; dos poucos relatos de tribos que apresentavam evidência do sistema totêmico, generalizou-o como estágio comum pelo qual todos passaram em algum tempo. O próprio banquete totêmico é de pouquíssimas ocorrências, mas ele o torna frequente, pois ele é necessário para dar consistência ao seu mito científico.

Generalizações podem trazer consequências bem mais sérias, especialmente, quando aplicadas a questões mais importantes do ponto de vista teológico. É o caso de quando se refere a Deus como projeção, à religião como ilusão, ou como manifestação de infantilidade emocional.

Küng reconhece que os fatores apontados pelos mais famosos ateus (Feuerbach, Marx e Freud) exercem influências sobre a religião e o conceito de Deus. No entanto, é preciso dizer que, mesmo que a religião tenha se tornado um ópio em muitos casos, isto não quer dizer que sempre o seja; e, ainda que a religião tenha sido muitas vezes mera ilusão, expressão neurótica ou mera projeção, não significa que sempre o é. O fato de se projetar o pai da infância na ideia de Deus, não é prova de sua inexistência: “Também todo aquele que ama projeta necessariamente sua própria imagem sobre a pessoa amada. Mas significaria isso que

²⁸³ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 85-89.

a pessoa amada não exista, ou mesmo que essencialmente ela só exista como ele a vê e a imagina?” A resposta é óbvia, e Küng acrescenta: “[...] ao desejo de Deus – assim argumentamos também contra Feuerbach – pode perfeitamente corresponder um Deus real.”²⁸⁴

O Deus real dos cristãos "é, por excelência, o inefável: o que não pode ser proferido, e o impensável: o que não pode ser pensado".²⁸⁵ É o Deus que se revela como “o Eu sou o que Sou” ou “o que É” ou “o que Existo” (Êxodo 3, 14). Sua revelação afirma que ele é, mas não revela como ele é. Toda ideia que dele se fizer será sempre analogia e metáfora, tentativa de falar o inefável, dizer o indizível, nomear o inominável e pensar o impensável. No entanto, ainda que a ideia que dele se faça jamais corresponda exatamente à sua realidade, a precariedade da ideia não compromete a realidade a que ela remete.

Erich Fromm, assim como Freud, reconhece a relação existente entre neurose e religião, e afirma que o psicanalista, na qualidade de observador, descobre que quando investiga a neurose está, ao mesmo tempo, investigando a religião.²⁸⁶ Apesar de saber dessa relação estreita, Fromm não pensa que a religião seja, sempre, sinônimo de doença e alienação. Como experiência, ela está sujeita à duplicidade de papéis:

a religião pode conduzir no sentido da destruição ou do amor, da dominação ou da fraternidade; pode desenvolver os poderes racionais ou paralisá-los. [...] A grande questão não é a presença ou ausência da religião, mas sim a espécie de religião; é saber se a religião escolhida concorre realmente para o desenvolvimento das potencialidades humanas ou, ao contrário, para a sua paralisação.²⁸⁷

Uma teologia lúcida reconhece que há processos adoecidos em muitas experiências religiosas, mas sabe também que a religião, não raras vezes, opera no sentido de estabilizar emocionalmente o indivíduo, gerando saúde e bem-estar. João Carlos Moura afirma que "Jung, sempre muito criativo, mostrou que a religião também pode ser estruturante", e que ela

²⁸⁴ KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 66-67.

²⁸⁵ CRESPI, F. *A experiência religiosa na pós-modernidade*, p. 66.

²⁸⁶ FROMM, Erich. *Psicanálise e religião*, p. 37.

²⁸⁷ *Ibidem*, 35.

“surge da necessidade do *re-ligara* com a sua mais antiga e desejada pertinência com o cosmo, e que lhe dá chão e céu.”²⁸⁸

Pfister, que também era teólogo, em sua crítica ao *Futuro de uma ilusão*, demonstra disposição de concordância com seu mestre, especialmente naquilo em que toda a teologia está de acordo: “Quando Freud acusa a religião de confusão alucinatória, sem dúvidas tem razão em relação a algumas, sim, a muitas de suas formas.” Mas, sente-se com liberdade para questioná-lo e indicar sua tendência generalizante: “No entanto, será que isto vale para todas as configurações da religiosidade? Não penso assim. Novamente parece que o grande mestre tem perante seus olhos formas bem definidas e as generaliza.”²⁸⁹

Tem-se dito que Freud foi prisioneiro da epistemologia que adotara. Como pensador sistemático, aquilo em que acreditava lhe tirava a flexibilidade, obrigando-o a conclusões que pareciam necessárias à coerência do seu sistema de ideias. Morano chama a atenção para isto na questão da sublimação. Em *O mal-estar na civilização*, Freud assevera que, em função da renúncia aos instintos, o homem adquiriu uma espécie de infelicidade interior, o que procura sublimar através do trabalho artístico e científico.²⁹⁰ Morano reclama o fato de Freud não ter incluído a religião como forma de sublimar o mal-estar da civilização, e atribui isto aos seus condicionantes epistemológicos:

Torna-se inevitável pensar que a dificuldade de conceder à experiência religiosa a possibilidade de sublimação, na mesma medida ou em medida semelhante a que concedeu à experiência artística e científica, é em grande parte fruto de seus preconceitos antirreligiosos. Os condicionantes de suas posições epistemológicas determinaram em grande medida que a religião fosse geralmente descartada no momento de decidir os valores culturais capazes de possibilitar a sublimação.²⁹¹

²⁸⁸ MOURA, J. C. *Hélio Pellegrino: A-Deus*, p. 28.

²⁸⁹ PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 34.

²⁹⁰ Freud, S. *O mal-estar na civilização*, p. 87.

²⁹¹ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 91.

Como se sabe, Freud foi influenciado pela filosofia comtiana, que concebia a trajetória da cultura humana como uma sequência de três fases: a pré-história ou mítica, a religiosa, e a científica. Cada etapa sucede e supera a anterior em desenvolvimento e maturidade. A consequência lógica que se tira desse sistema de pensamento é que religião é sinônimo de imaturidade, e que, qualquer um que tenha atingido maturidade psicológica, deve estar pronto a renunciar o consolo oferecido pela religião e a arcar com a angústia derivada de tal renúncia. Neste sentido, para Freud, o ateu é alguém que não sente necessidade do apoio e do consolo da religião.²⁹² Este é o eco presente em *O futuro de uma ilusão*.

No entanto, a objeção que se faz a Freud é que o fenômeno do ateísmo não é prova suficiente da maturidade de uma pessoa, segundo alguns pretendem fazê-lo crer. O importante é como cada um vive seu ateísmo ou sua religião.²⁹³ Pfister testemunha que frequentemente se encontra ateus “cuja descrença era uma camuflada eliminação do pai”²⁹⁴, e não fruto de maturidade e estabilidade emocional. Religião pode, sim, conviver com a imaturidade emocional tanto quanto o ateísmo o pode. Generalizar que religião é sinônimo de imaturidade, enquanto que o ateísmo é sinônimo de maturidade é, no mínimo, desprezo por aquilo que a realidade pura e simples tem a revelar.

3.3.3 Outras questões

Uma das questões mais presentes na crítica que se faz a Freud, quanto à religião, é que ele, influenciado por Feuerbach, fala da religião como ilusão. Ele tem o cuidado de deixar claro que uma ilusão não é necessariamente um erro. A característica principal das ilusões é derivar dos desejos mais fortes e profundos da humanidade.²⁹⁵ Neste sentido, religião é uma ilusão por representar o desejo do crente de que haja uma providência, um Deus benevolente. Por desejar que tal realidade exista, ele a cria de tal maneira que corresponda aos seus anseios.

²⁹² DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 88.

²⁹³ *Ibidem*, p. 30.

²⁹⁴ PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRAČEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 27.

²⁹⁵ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 39.

Deus, neste caso, é produto do esforço por manter viva a onipotência narcísica infantil, uma demonstração de imaturidade racional do adulto infantilizado que se recusa à realidade criando um Deus onipotente e absoluto capaz de bancar suas demandas impossíveis. Morano²⁹⁶ entende que Freud tem razão em ligar a origem do Deus onipotente aos desejos e temores da infância. Esse Deus, filho do desejo de onipotência narcísica, é um Deus eminentemente utilitário. Historicamente Deus tem sido usado como instrumento de imposição e conquista, do que o fundamentalismo religioso é o mais emblemático exemplo. No entanto, ele não serve apenas aos grandes empreendimentos, pois, frequentemente é solicitado nas pequenas causas pessoais, quando indivíduos se confrontam com as forças adversas.

No entanto, ele lembra que este não é o Deus de Jesus. Enquanto o Deus da criança é um Deus da “Providência mágica”, o Deus de Jesus “remete de volta à realidade”. Enquanto o Deus da criança “explica tudo” e tem todas as respostas, o Deus de Jesus chama a viver na esperança e na arriscada opção da fé. Acima de tudo, o Deus de Jesus é um Deus que se faz frágil, *kenotizado*. Ele não vem em demonstração de força, mas em fraqueza. Ao humanizar-se se faz solidário com a relatividade humana. E assim, não corresponde à imagem do Deus infantil, criado para organizar o mundo a seu favor, e não corresponde aos anseios de onipotência narcísica.

A ilusão pode ser entendida como uma forma de lidar com as demandas interiores do ser humano:

A palavra ilusão é formada por in+ludere do latim e significa ‘jogar dentro’, a ilusão como um jogo que ocorre dentro de si, como uma brincadeira, um brinquedo. A palavra ilusão é um jogo interno que o homem faz para manifestar seu desejo, para melhor viver e enfrentar seu desamparo, por isso ninguém vive sem ilusões.²⁹⁷

O que se torna difícil de entender, e que parece apontar para preconceito antirreligioso, é que somente a religião perde a sua validade por oferecer satisfação aos desejos humanos. E o que dizer da ciência? Birman relativiza a afirmação de Freud de que a religião se configura

²⁹⁶ Cf. MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 131-139.

²⁹⁷ SLAVUTZKY, A. A ilusão tem futuro. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 112.

como ilusão por se caracterizar pelo oferecimento de satisfação dos desejos humanos, afastando o homem da realidade. Segundo ele, se esta afirmação freudiana for levada a sério, a própria medicina não pode ser considerada ciência, uma vez que promete a cura fomentando a ilusão e o desejo de imortalidade.²⁹⁸

Não há necessidade de negar-se a existência do elemento desejo na experiência religiosa. No entanto, também não é legítimo exigir que, pelo fato de que alguém desejou que existisse Deus, ele não exista ou que ele seja mera ilusão. É possível que alguém deseje algo, e esse algo exista para corresponder ao seu desejo. A teologia cristã afirma o desejo do homem por Deus, ao mesmo tempo em que afirma a existência de Deus para corresponder ao desejo humano.

Uma das consequências de reduzir a religião à mera ilusão é o esvaziamento de sua realidade objetiva. E isto leva à outra questão que transparece no pensamento freudiano: a religião como mera subjetividade ou realidade psíquica.

Maciel, considerando a concepção de religião encontrada no pensamento de Freud, afirma:

Acreditamos, e o próprio Freud demonstra, que ele concebia a religião apenas sob o aspecto psíquico, ou seja, tal experiência estava na ordem de uma experiência psicológica, com toda riqueza simbólica e jogo pulsional que nela atuam. A concepção freudiana da religião não ultrapassa o plano da realidade psíquica. Em nenhum momento Freud acena como para uma perspectiva transcendente, na qual o homem aparece estruturalmente constituído pelo corpo, alma (psiquê) e espírito. Em vez de inspirar-se em uma metafísica da transcendência, a metapsicologia freudiana vê o homem como um ser constituído, apenas, de corpo e aparelho psíquico.²⁹⁹

Droguett alerta para o perigo de supervalorizar o sujeito da fé, a ponto de relegar a experiência religiosa à mera subjetividade, negando-lhe “uma realidade objetiva e transcendente que caracteriza uma verdadeira experiência religiosa”, caindo assim em um ‘subjetivismo religioso’, ou mero ‘psicologismo religioso’.³⁰⁰ A religião, assim entendida por

²⁹⁸ BIRMAN, J. Desejo e promessa, encontro impossível: o discurso freudiano sobre religião. In: MOURA, J. C. (Org.). *Hélio Pellegrino: A-Deus*, p. 126-128.

²⁹⁹ MACIEL, K. D. S. A. *O percurso de Freud no estudo da religião*, p. 61.

³⁰⁰ DRGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 28-29.

Freud, foi valorizada somente pela função desempenhada, e segundo ele, mal desempenhada. Função essa, que se resume em domar os instintos.

Pfister reage à ideia de Freud de que a religião serviu apenas para domar os instintos associativos dos homens. Ela não tem apenas uma atribuição de “fornecer focinheiras ou algemas para as massas antissociais”. Ao contrário, lhe é reservada tarefa mais nobre: “desencadear as mais sublimes forças intelectuais e de caráter, fomentar as realizações mais elevadas na arte e na ciência”. Cabe-lhe ainda a tarefa de “preencher a vida de todos, também dos mais nobres, com os bens máximos da verdade, da beleza e do amor, ajudar a vencer as aflições reais da vida, abrir caminho para novas formas mais substanciais e autênticas de vida social”.³⁰¹ No entender de Pfister, a religião tinha um papel a exercer com visibilidade social, cabendo-lhe uma realidade que transcende a mera subjetividade ou realidade psíquica. Nisso, ele bem representa a teologia cristã, para a qual a verdadeira religião se caracteriza por transcender convicções interiores, encarnando atitudes práticas com consequências concretas e palpáveis na existência humana.

³⁰¹ PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 40.

CONCLUSÃO

Ao finalizar este trabalho, permanece a certeza de que não está concluído. E isso até pelo caráter do fenômeno que ele examina cuja dinamicidade o faz atualizar-se constantemente. No entanto, é necessário que se faça algumas considerações finais, em caráter de conclusões provisórias.

Conforme a proposta inicial, foi possível conhecer um pouco das ideias religiosas de Freud, ainda que não tenha sido examinada toda a sua literatura. De forma sucinta pode-se dizer que Freud concebe a religião como originada da ambiguidade do relacionamento com o pai. Mais especificamente, deriva do complexo de Édipo. Temor e reverência estão na base do sentimento de culpa que caracteriza a devoção a Deus. A religião cuja gênese se deve a tais processos nasce neuroticamente comprometida. Nenhuma religião saudável pode proceder daí. Em consequência, Freud vai concebê-la como neurose coletiva, e seus ritos nada mais são do que a sublimação dos instintos associais recalçados.

Em *O futuro e a ilusão*, Freud avança da ambiguidade ao desamparo infantil, e Deus passa a ser a versão adulta do pai glorificado, para lidar com as demandas da existência frente aos poderes incontroláveis da natureza. Se a ideia de Deus é produto da mente adulta racionalmente infantilizada, decorre que na maioria racional os deuses e a religião serão descartados. É esse raciocínio que leva Freud a vaticinar o desaparecimento inevitável da religião, já que ele vivia num momento de emergência da racionalidade, a qual se fazia crer competente para tudo subjugar a si e ao seu critério empírico. A lógica de Freud se insere neste contexto.

A pesquisa sobre os caminhos do religioso no período pós-freudiano revelou que algo desta lógica não funcionou. O inesperado e o impensável engendraram outra realidade, e o que se vê na contemporaneidade é um formidável ressurgimento do religioso. O que teria

acontecido com Freud, que ensinou ao mundo o retorno do reprimido? Estaria ele tão ideologizado e consumido pelo seu ateísmo, que não lhe ocorreu que o mesmo princípio poderia atuar na questão religiosa? A modernidade racionalista reprimiu a religião tão fortemente, que era de se esperar que, passado o período de latência, ela retornasse, ainda que modificada, mas sempre ela. Este ensino é recolhido do próprio Freud, e é extremamente estranho que ele não tenha contado com isso.

O retorno do sagrado na contemporaneidade invalida os prognósticos freudianos quanto ao futuro da religião. Não há dúvidas de que Freud falhou enquanto profeta. No entanto, ele não invalida a realidade apontada pela psicanálise, de que muita manifestação religiosa é marcadamente neurótica. Segundo o filósofo francês Paul Ricoeur, “o freudismo já reforçou a fé dos descrentes, porém na verdade mal começou a purificar a fé dos crentes”.³⁰² É por entender que Freud tem algo a dizer sobre religião que precisa ser levado a sério pelos crentes, que a teologia deve manter-se aberta ao diálogo com a psicanálise, buscando possíveis interfaces que possam tornar a inteligência da fé sempre mais clarificada.

Morano teve a coragem de formular a pergunta: o que significa crer depois de Freud? Sua resposta sintetiza os termos da relação que deve se estabelecer entre fé e psicanálise, bem como os resultados que podem decorrer dessa relação.

Crer depois de Freud significa, portanto, crer. Sem diluir nem mutilar conteúdos com o objetivo de estabelecer ‘concordâncias’. Mas, tendo passado pelo saber do inconsciente, essa fé será também inevitavelmente uma fé experimentada de maneira radicalmente nova e, na medida em que tenha alcançado esse saber, também será pensada e dita de uma forma nova.³⁰³

Acreditando que o diálogo entre a teologia e as ideias religiosas de Freud tem o potencial de contribuir para que a vivência religiosa se torne cada vez mais autêntica e consciente, é desejável que a teologia e a psicanálise sejam capazes de manter e alimentar um diálogo que permita ir criando interfaces capazes de intercambiar a sabedoria de ambas as disciplinas, sem subserviência e sem comprometer a autonomia como saberes que pensam a religião. A teologia, por um lado deve resguardar sua autonomia; por outro, deve manter-se na

³⁰² RICOEUR, P. Apud: KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p.77.

³⁰³ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 336.

posição sóbria de quem sempre está a caminho, sem nunca chegar ao ponto final. Morano recomenda que se assuma uma disposição que reconhece a provisoriedade das conclusões.

E se um sentido é proclamado não será tampouco para alçar-se com a soberba pretensão de haver encontrado 'a resposta'. Muitas interrogações pungentes permanecerão para sempre. Desse modo, pois, somos convidados à saudável ascética de renunciar às sínteses totais. A fé que se confronta com a psicanálise aprende a viver e a permanecer na modéstia das formulações provisórias.³⁰⁴

Como alguém que persevera em crer, numa espécie de “santa obstinação”, é oportuno o registro das palavras de Faus, o qual referindo-se ao poema de Casaldàliga, “Dou-lhes tudo o que creio, que é mais do que eu sou”, afirma: "Essa é a grandeza da Igreja: aquilo que ela crê é maior do que ela é. E isso pode devolver ao nosso mundo pós-moderno a audácia para voltar a acreditar na utopia."³⁰⁵

³⁰⁴ MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 335.

³⁰⁵ GONZALEZ FAUS, J. I. *Desafio da pós-modernidade*, p. 122.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papiros, 1988.

A CASA DE VIDRO. *Freud e a religião*, p. 1. Disponível em: <http://acasadevidro.wordpress.com>.

BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *O retorno da religião na época da superação da metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo*. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

BARTH, Wilmar Luiz. O homem pós-moderno, religião e ética. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, Mar. 2007.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA. Português. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BIRMAN, Joel. Desejo e promessa, encontro impossível; O discurso freudiano sobre religião. In: MOURA, João Carlos (Org.). *Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 116-143.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

CAVALCANTI, Raïssa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2000.

CHAVES, Wilson Camilo; GONÇALVES, Rita Helena. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos “O futuro de uma ilusão” e “O mal-estar na cultura”. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. VIII, n. 2, p. 453-473, Jun. 2008.

CUCCI, Giovanni S. J. Freud e Moisés. *Cultura e Fé*, n. 127, ano 32, p. 443-455.

CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Bauru, SP: Edusc, 1999.

DEBRAY, Régis. *O fogo Sagrado: funções do religioso*. Porto/Portugal: Ambar, 2005.

DROGUETT, Juan Guillermo. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Trad. Teresa Cristina Carreiro e Jacyra Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

FOLLMANN, José Ivo. O mundo das religiões e religiosidades: alguns números e apontamentos para uma reflexão sobre novos desafios. In: SCARLATELLI, Cleide C. da Silva; STRECK, Danilo R.; FOLLMANN, José Ivo. (Org.). *Religião, cultura e educação*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. Coleção Humanitas, p. 11-29.

FRANCISCHELLI, Leonardo. *Deus e a psicanálise não casam bem*. Entrevista concedida à IHU On-Line. São Leopoldo, 04 de Dezembro de 2006. Disponível em: <<http://WWW.ihu.unisinos.br>>.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Os escritos religiosos de Freud: uma introdução. In: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião* (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 59-72.

FREUD, Sigmund. *Discurso perante a sociedade dos B'NAI B'RITH* (1926). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *Moisés e o monoteísmo*, (1939). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. *O Futuro de uma Ilusão*, (1927). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O mal-estar na civilização*, (1929/1930). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *O Moisés de Michelangelo*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIII – 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *Totem e Tabu*, 1913. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIII – 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FROMM, Erich. *Psicanálise e religião*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1966.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GONZALEZ FAUS, José Ignácio. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995.

GREUEL, Sigolf. *Religião e religiosidade na pós-modernidade*. 2008. 65 f. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Teologia). Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 2008.

HAECKEL, Ernest. *O monismo: laço entre a religião e a ciência*, p. 15-16. E-book disponível em <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/didaticos/O_Monismo.htm>.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica Fides et Ratio. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_po.html>. Acessado em 11/10/2011.

JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*, V. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

KONIG, Franz. *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998.

KÜNG, Hans. *Freud e a questão da religião*. Campinas, SP: Versus, 2006.

LAIN, Vanderlei. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*. Recife: Libertas, 2008.

LIBÂNIO, João Batista. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectiva Teológica*, n. 34, p. 63-88, 2002.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 143-160, dez. 2008.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo. *O Percurso de Freud no Estudo da Religião: Contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades*. 2007. 110 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica)- Departamento de Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, 2007.

MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pieper (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1996.

MENEZES, Maria Célia de. *Gênese da religião segundo Freud*. 2003. 178 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

MORANO, Carlos Domingues. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.

MORIN, Dominique. *Para falar de Deus*. São Paulo: Loyola, 1993.

MOURA, João Carlos (Org.). *Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005.

PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião* (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 17-56.

PIRES, Frederico Pieper. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião. In: MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pieper (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 187-216.

PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p.33-53.

QUEIROZ, José J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade. In: QUEIROZ, José J. (Org.). *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*. São Paulo: PUC-SP/Olho D'Água, 1996, p. 09-22,

RIZZUTO, Ana Maria. *Porque Freud Rejeitou a Deus?* Uma interpretação psicodinâmica. São Paulo: Loyola, 2001.

ROCHA, Zeferino. Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, p. 129-154, jan./jun. 2010.

SANTOS, Jair Ferreira. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SILVA, Jessé Pereira da. A Pós-Modernidade como condição. In: MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pieper (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 37-59.

SLAVUTZKY, A. A ilusão tem futuro. In: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, p. 11-118.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição transformações do campo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p.115-129, Out. 2001.

TEIXEIRA, Evilázio. Pós-modernidade e niilismo – um diálogo com Gianni Vattimo. *Alceu*, v. 7, n.13, p. 209-224, Jul./Dez. 2006.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a Religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A Religião: O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 109-124.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

_____. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. O Vestígio do Vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A Religião: O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-107.

WESTHELLE, Vitor. Traumas e opções: teologia e a crise da modernidade. In: MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pieper (orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 13-35.

WILLAIME, Jean-Paul. *O cristianismo na ultramodernidade*. Entrevista concedida à IHU On-Line, ano 4 - nº 128, em 20 de Dezembro de 2004. Disponível em: WWW.ihu.unisinos.br.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. Freud, Pfister e suas ilusões: que ciência? Que religião. In: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião* (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 167-200.