

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
DOUTORADO EM TEOLOGIA

CLAUDIO NILCON LEITES MIRANDA

**RELIGIÃO E MAL-ESTAR A PARTIR DO PENSAMENTO DE FREUD E DE  
TILLICH:**

INTERPELAÇÕES E APONTAMENTOS NA ATUALIZAÇÃO DO DIÁLOGO  
ENTRE TEOLOGIA E A PSICANÁLISE

Porto Alegre

2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

CLAUDIO NILCON LEITES MIRANDA

**RELIGIÃO E MAL-ESTAR A PARTIR DO PENSAMENTO  
DE FREUD E DE TILLICH:  
INTERPELAÇÕES E APONTAMENTOS NA ATUALIZAÇÃO  
DO DIÁLOGO ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia, Área de concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre

2023

## Ficha Catalográfica

M672r Miranda, Claudio Nilcon Leites

Religião e mal-estar a partir do pensamento de Freud e de Tillich :  
Interpelações e apontamentos na atualização do diálogo entre a  
teologia e a psicanálise / Claudio Nilcon Leites Miranda. – 2023.  
312 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin.

1. Freud. 2. Mal-estar. 3. Psicanálise. 4. Religião. 5. Tillich. I. Susin,  
Luiz Carlos. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

CLAUDIO NILCON LEITES MIRANDA

**RELIGIÃO E MAL-ESTAR A PARTIR DO PENSAMENTO  
DE FREUD E DE TILLICH:  
INTERPELAÇÕES E APONTAMENTOS NA ATUALIZAÇÃO  
DO DIÁLOGO ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia, Área de concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prpf. Dr. Luiz Carlos Susin

Aprovada em 30 de março de 2023

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS (Orientador)

---

Prof. Dr. Angelo Brandelli Costa – PUCRS

---

Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos - UFS

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS

Dedico esta hora e esta tese aos meus saudosos pais,  
Augusto Miranda e Maria Leite Miranda  
Na simplicidade de homem e mulher da roça,  
Criaram filhos para um mundo que não era o deles,  
Preparando-os à conquistas jamais sonhadas para si mesmos  
Na piedade de quem ignora as letras,  
Ensinaram “o temor do Senhor” como o princípio da sabedoria  
Nas mãos calejadas, carregavam as marcas da vida dura  
No coração, a fé invergável de quem tem esperança  
Na vida, o Deus a quem amavam acima de tudo

## AGRADECIMENTOS

A satisfação de concluir uma tese suscita sentimentos de gratidão a todos que, a uma certa distância, ainda assim estiveram perto como o necessário apoio no processo. Mesmo correndo o risco da injustiça, alguns não poderão deixar de ser mencionados: em especial, à PUCRS, aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Teologia. Meu agradecimento à Capes pelo financiamento da pesquisa.

Em especial, ao Dr. Susin, que como orientador mostrou-se acessível, zeloso, competente e sempre instigador. Aos leitores, que dedicaram seu tempo a ler e analisar meu texto, contribuindo com sugestões; ao revisor da ortografia e tradutores dos resumos, Waterloo do Evangelho Brum e Pr. José T. R. Lima. Todos estes contribuíram diretamente para melhorar o texto final.

À minha Comunidade de fé, a ADCachoeirinha, lugar onde alimento minha alma e restauro minhas forças; aos meus colegas de ministério (e esposas), pastores dedicados com os quais me identifico plenamente, que me acolhem, me afirmam e renovam minha alegria, fazendo dos desafios ministeriais uma aventura prazerosa entre amigos: jamais serei suficientemente grato por vocês. A lista é grande: Mauro dos Santos, Jerônimo dos Santos, André Mross, Fabiano Sábio, Alexandre Sábio, Wilson Amaral, Elias Romão, Filipe Mittmann, Vinícios Scheffer, Fabian dos Santos, Jean Ferreira, Daniel Nunes, Wagner Cardoso e uma pequena multidão de colaboradores.

Uma lembrança especial: obrigado ao amigo Levi Genro por seu incentivo em uma hora decisiva.

Minha gratidão ao Seminário Teológico Batista Independente do Sul e ao Seminário Teológico Nils Taranger, pela oportunidade de compartilhar o que vim aprendendo no caminho.

Meu especial agradecimento à minha família, a família que todos gostariam de ter: irmãs e irmãos que se gostam e se respeitam sempre. Jamais poderei retribuir tanto carinho e amor.

E, como esquecer aquela que compartilha comigo a vida e os sonhos, minha querida Kátia: obrigado por se fazer tão única e tão essencial à minha vida. E, sobretudo, a Deus, a quem derramo minha vida como uma libação de aroma suave junto às narinas do Altíssimo.

## RESUMO

No centro do interesse desta pesquisa está o tema do mal-estar e religião. As ciências sociais e humanas constataam um mal-estar que existe como condição na existência do sujeito contemporâneo. Aquilo que a teologia cristã sempre conheceu como consequência da “existência caída” do ser humano é agora reconhecida pela filosofia da existência como condição existencial e, portanto, insuperável. A concordância da presença de um “estar mal” na existência, no entanto, não significa concordância quanto à origem deste mal. A psicanálise freudiana tem sido considerada uma lente privilegiada na leitura e análise de tal condição, especialmente em função de sua especial descoberta: o inconsciente. Por esta razão, ela tem sido colocada, nesta pesquisa, como companheira de diálogo e debate com a teologia. A pesquisa foi mediada pelas ideias de Sigmund Freud, do ponto de vista psicanalítico, e de Paul Tillich, do ponto de vista teológico. Ambos os autores se mostraram fundamentais para a análise da temática: Freud, em função de suas pesquisas sobre a psicologia do profundo; Tillich, em função de sua especial sensibilidade filosófica e teológica, que lhe possibilitou uma percepção profunda da condição humana. A Parte I da pesquisa foi dedicada às questões preliminares, onde se oferece uma breve biografia do itinerário intelectual de ambos os autores; também, delimitou-se o uso que se faz dos termos **mal-estar** e **religião** ao longo da pesquisa. Na Parte II procurou-se dar a palavra a Freud, na intenção de conhecer os conceitos de mal-estar e religião do ponto de vista do autor, tendo as lentes da teoria psicanalítica como princípio hermenêutico. A Parte III foi reservada ao mesmo percurso, considerando os conceitos do ponto de vista de Paul Tillich, refletidos a partir da filosofia e da teologia, tendo como princípio hermenêutico a sua “Teoria da Correlação”. Nas partes II e III, o texto se conserva mais sintético do que analítico, reservando um procedimento mais crítico nas partes IV e V. Na Parte IV, buscou-se atualizar o debate sobre teologia e psicanálise, quanto ao tema mal-estar e religião, bem como considerar as bases em que este diálogo pode se dar. Por fim, na Parte V, faz-se algumas interpelações e apontamentos para o futuro deste diálogo. Neste sentido, fomenta-se a possibilidade de um novo campo de pesquisa que abrigue ambos os saberes, teologia e psicanálise, considerando que a amplitude do tema exige uma abordagem que seja multi/inter/trans/disciplinar.

**Palavras chaves:** Freud. Mal-estar. Psicanálise. Religião. Teologia. Tillich.

## ABSTRACT

At the centre of interest of this research is the malaise and religion theme. The human and social sciences note a malaise that exists as a condition in the existence of the contemporary human being. The subject that the Christian theology has always recognised as a consequence of “fallen existence” of the human being is now recognised by the philosophy of existence as an existential condition and, as such, insuperable. The agreement about the presence of a “being ill” in the existence, however, does not mean an agreement about the origin of this evil. The Freudian psychoanalysis has been considered a privileged lens in the reading and analysis of such condition, especially in due to its special discovery: the unconsciousness. For this reason, it has been put, in this research, as a companion of dialogue and debate with the theology. The research has been mediated by the ideas of Sigmund Freud, from the psychoanalytic point of view, and Paul Tillich, from the theological point of view. Both authors proved to be fundamental for the analysis of the theme: Freud, due to his research on psychology of the depth, Tillich, due to his special philosophical and theological sensitivity, which enabled him to have a deep perception of the human condition. Part I of the research was dedicated to preliminary questions, where a brief biography of the intellectual itinerary of both authors is offered; also, the use made of the terms **malaise** and **religion** throughout the research was delimited. In Part II we tried to give the floor to Freud, with the intention of getting to know the concepts of malaise and religion from the author's point of view, having the lens of psychoanalytic theory as a hermeneutic principle. Part III was reserved for the same route, considering the concepts from Paul Tillich's point of view, reflected from philosophy and theology, having as hermeneutic principle his “Correlation Theory”. In parts II and III, the text keeps being more synthetic than analytical, reserving a more critical procedure in parts IV and V. In Part IV, we sought to update the debate on theology and psychoanalysis, regarding the subject of malaise and religion, as well as considering the bases on which this dialogue can take place. Finally, in Part V, some questions and notes are made for the future of this dialogue. In this sense, we suggest the possibility of a new field of research that encompasses both knowledge – theology and psychoanalysis –, considering that the breadth of the theme requires an approach that should be multi/inter/trans/disciplinary.

**Keywords:** Freud. Malaise. Psychoanalysis. Religion. Theology. Tillich.



## ZUSAMMENFASSUNG

Im Zentrum des Interesses dieser Forschung steht das Thema Unwohlsein und Religion. Die Sozial- und Geisteswissenschaften stellen ein Unwohlsein fest, das als Bedingung für die Existenz des zeitgenössischen Subjekts existiert. Was die christliche Theologie immer als Folge des „gefallenen Daseins“ des Menschen erkannt hat, wird nun von der Existenzphilosophie als Existenzbedingung und damit als unüberwindbar anerkannt. Die Einigkeit über das Vorhandensein eines „Krankseins“ bedeutet jedoch nicht Einigkeit über den Ursprung dieses Übels. Die Freudsche Psychoanalyse gilt als bevorzugte Linse beim Lesen und Analysieren dieses Zustands, insbesondere aufgrund ihrer besonderen Entdeckung: des Unbewussten. Aus diesem Grund wurde es in dieser Forschung als Begleiter für den Dialog und die Auseinandersetzung mit der Theologie eingesetzt. Die Forschung wurde durch die Ideen von Sigmund Freud aus psychoanalytischer Sicht und von Paul Tillich aus theologischer Sicht vermittelt. Beide Autoren erwiesen sich als grundlegend für die Auseinandersetzung mit dem Thema: Freud aufgrund seiner tiefenpsychologischen Forschung; Tillich aufgrund seiner besonderen philosophischen und theologischen Sensibilität, die ihm eine tiefe Wahrnehmung der *conditio humana* ermöglichte. Teil I der Recherche war einleitenden Fragen gewidmet, in denen eine kurze Biografie des intellektuellen Werdegangs beider Autoren angeboten wird; Außerdem wurde die Verwendung der Begriffe **Unwohlsein** und **Religion** in der gesamten Untersuchung abgegrenzt. In Teil II haben wir versucht, Freud das Wort zu erteilen, mit der Absicht, die Konzepte von Unwohlsein und Religion aus der Sicht des Autors kennenzulernen, mit der Linse der psychoanalytischen Theorie als hermeneutischem Prinzip. Teil III war dem gleichen Weg vorbehalten, der die Konzepte aus der Sicht von Paul Tillich betrachtete, reflektiert von Philosophie und Theologie, mit seiner „Korrelationstheorie“ als hermeneutischem Prinzip. In den Teilen II und III ist der Text eher synthetisch als analytisch und behält sich in den Teilen IV und V ein kritischeres Vorgehen vor. In Teil IV haben wir versucht, die Debatte über Theologie und Psychoanalyse auch im Hinblick auf das Thema Unwohlsein und Religion auf den neuesten Stand zu bringen als Überlegungen zu den Grundlagen, auf denen dieser Dialog stattfinden kann. Schließlich werden in Teil V einige Fragen und Anmerkungen für die Zukunft dieses Dialogs gemacht. In diesem Sinne fördert es die Möglichkeit eines neuen Forschungsfeldes, das sowohl Wissen, Theologie als auch Psychoanalyse umfasst, wenn man bedenkt, dass die Breite des Themas einen multi/inter/trans/disziplinären Ansatz erfordert.

**Schlüsselwörter:** Freud. Unwohlsein. Psychoanalyse. Religion. Theologie. Tillich.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>14</b>
<b>PARTE I – QUESTÕES PRELIMINARES</b>	<b>19</b>
<b>1 SOBRE FREUD E TILICH</b>	<b>20</b>
1.1 Freud, um pensador da cultura: apresentação e dados biográficos	20
1.2 Tillich, um teólogo da cultura: apresentação e dados biográficos	30
<b>2 DELIMITANDO O USO DO TERMO “MAL-ESTAR”</b>	<b>38</b>
<b>3 DELIMITANDO O USO DO TERMO “RELIGIÃO”</b>	<b>44</b>
3.1 Definição de termos	46
3.1.1 Sagrado, religião e religiosidade	46
3.1.2 O conceito de religião	50
3.2 Contribuição da religião no processo civilizatório	52
3.2.1 A religião e o recalçamento da agressividade	52
3.2.2 A pergunta pela importância das ideias religiosas	53
3.2.3 Religião e desenvolvimento intelectual	54
3.3 Religião e cultura	55
3.4 Origem e desenvolvimento da religião	56
3.4.1 Evolução das ideias religiosas	57
3.4.2 A ideia de alma	58
3.4.3 O sagrado no processo civilizatório	61
3.4.4 Religião e imagens primordiais	63
3.5. Experiência religiosa	65
3.5.1 Religião como fenômeno coletivo	65
3.5.2 A irrefutabilidade da experiência religiosa	66
<b>PARTE II – MAL-ESTAR E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE FREUD</b>	<b>68</b>
<b>1 O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO SEGUNDO FREUD</b>	<b>70</b>
1.1 O mal-estar nos textos freudianos	72
1.1.1 Mal-estar e civilização	73
1.1.1.1 Civilização como fonte de mal-estar	75

1.1.1.2 Civilização e felicidade	78
1.1.1.3 Civilização e o amor	81
1.1.2.1 A sexualidade neste jogo	86
1.1.2.2 A pulsão de morte: princípio do prazer X princípio de realidade	88
1.1.3 Amarrando as pontas	92

## **2 O LUGAR DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO FREUDIANO 94**

2.1 A origem da religião no pensamento freudiano	96
2.2 Complexo de Édipo e ambivalência	100
2.3 A problemática do pai	101
2.4 A condição de desamparo humano	104
2.4.1 Desamparo e angústia	106
2.4.2 A criação dos deuses	107
2.5 Religião e neurose	110
2.6 A religião e o sentimento de culpa	115
2.7 A religião e a ilusão dos desejos	119

## **PARTE III – MAL-ESTAR E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE PAUL TILlich 124**

### **1 O MAL-ESTAR HUMANO NA TEOLOGIA DA PAUL TILlich 125**

1.1 Um pouco de ontologia para começar	128
1.2 A queda como transição	131
1.3 A alienação como condição	136
1.3.1 Pecado e alienação	138
1.3.2 Conceitos que descrevem a alienação humana	139
1.3.3 Alienação como destino universal do homem	143
1.3.4 O pecado como mal	144
1.3.5 Alienação e salvação	145
1.4 A ambiguidade como condição	148
1.4.1 Ambiguidade e religião	151
1.4.2 A pergunta pela vida sem ambiguidades	154
1.4.3 O amor em sua relação com as ambiguidades	155
a) As muitas formas de amor	156
b) Amor sem ambiguidade	159
1.5 A finitude como condição	162
1.5.1 A finitude como a causa da angústia	164
a) A angústia e o medo	166
b) A angústia de ter que morrer	166
c) Ansiedade como possibilidade de não-ser	167

d) Angústia existencial e angústia patológica	169
1.5.2 Coragem ontológica	170
1.5.3 Jesus e a angústia	172
<b>2 A RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE PAUL TILlich</b>	<b>173</b>
2.1 Religião e linguagem	177
2.1.1 Religião e linguagem simbólica	178
2.2 O conceito de Deus em Tillich	182
2.2.1 O conceito de Deus pessoal	184
2.3 O conceito de fé em Tillich	186
2.3.1 Fé e a psicologia analítica	187
2.3.2 Fé e razão	189
a) Conflito entre fé e razão	190
b) A fé requer a razão	191
c) Fé e cognição	192
d) A fé e o ateísmo	193
<b>PARTE IV – ATUALIZANDO O DEBATE ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE</b>	<b>196</b>
<b>1 A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E PSICANÁLISE</b>	<b>197</b>
1.1 Modelo de relação entre ciência e religião	201
1.2 Conflitos em torno da <i>Weltanschauung</i> religiosa e a psicanálise	205
1.3 A objetividade científica em questão	210
1.4 A mútua fecundação entre psicanálise e teologia	212
1.5 A abertura tillichiana ao diálogo	217
1.6 Interpelação ao conceito religioso freudiano	221
1.7 O ateísmo de Freud em análise	224
<b>2 ENCONTROS E DESENCONTROS</b>	<b>232</b>
2.1 É possível um encontro amigável?	234
2.2 Que tipo de diálogo?	239
2.3 Religião: saúde ou doença?	244
2.3.1 Religião e disfunção cognitiva	247
2.3.2 A ambivalência da experiência religiosa	250
<b>PARTE V – INTERPELAÇÕES E APONTAMENTOS PARA O DIÁLOGO ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE</b>	
<b>1 O CRISTIANISMO E O DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE</b>	<b>255</b>
<b>2 INTERPELAÇÕES ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE</b>	<b>259</b>

2.1 Quanto às bases	259
2.2 Quanto às generalizações	261
2.3 Outras questões	266
2.3.1 Religião como mera ilusão dos desejos	267
2.3.2 Religião como mera realidade psíquica	269
2.3.3 Angústia neurótica confundida com a angústia existencial	270
<b>3 ARTICULAÇÕES PARA UM DIÁLOGO EFETIVO</b>	<b>273</b>
3.1 Articular teologia e psicanálise?	274
3.2 Pavimentando uma via comum de pesquisa	280
3.3 Acolhendo o sagrado no encontro psicanalítico	285
3.4 Apontamentos de possíveis temas articuláveis	289
<b><i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i></b>	<b>297</b>
<b><i>REFERÊNCIAS</i></b>	<b>300</b>

## INTRODUÇÃO

Mal-estar e religião: dois termos que, por natureza, parece exigir permanecer separados. No entanto, as ciências sociais e humanas sugerem uma espécie de onipresença de ambos, onde quer que se encontre a presença humana. O mal-estar como condição primária da existência é uma afirmação de Freud, que Tillich está pronto a confirmar. No entanto, Tillich conhece uma dimensão de bondade essencial do ser, que Freud não está pronto a reconhecer. Para Tillich, esta é uma condição adquirida ao entrar na dimensão da existência, mediante a efetivação de seu ser. Desde então, esta é a condição em que ele passa a existir.

Quais as consequências retiradas destes pressupostos? São muitas. Com base neles, Tillich afirmará a ambiguidade da vida, mas também a possibilidade de transcender, ainda que fragmentariamente, através da experiência religiosa, ao ser possuído por uma preocupação última. Naturalmente, aqui terminam as concordâncias tillichianas e freudianas, quanto ao mal-estar. E, é justamente a questão religiosa que causa esta separação no entendimento de ambos; mais especificamente a questão de uma ontologia. Justifica-se, portanto, que um diálogo entre estes autores parta exatamente daqui: da questão do mal-estar e da religião.

À pergunta sobre a motivação pessoal para uma pesquisa como a que se propõe, *Religião e mal-estar a partir do pensamento de Freud e de Tillich: interpelações e apontamentos na atualização do diálogo entre a teologia e a psicanálise*, respondemos que corresponde à uma composição múltipla de interesses. Primeiro, a teologia é a disciplina de origem do autor, de onde as suas reflexões sempre partem. E sabe-se que as questões que dizem respeito ao sujeito contemporâneo são de profundo interesse ao teólogo. A situação ideal à reflexão teológica, parece ser que as questões de fé possam ser articuladas com as preocupações do ser humano concreto. Mal-estar e religião, como duas questões que se imbricam na existência, parecem justificar o fato de serem estudadas juntas.

Outra justificativa que pode ser apresentada é que a teologia, pela natureza de seus estudos, precisa oferecer uma reflexão a um tema tão presente na vida contemporânea. As ciências do comportamento atestam que o mal-estar aumentou em muito com o vazio de sentido do sujeito pós-moderno. A teologia cristã precisa articular responsabilmente as necessidades do ser humano com uma reflexão da fé e, assim, oferecer um conforto que seja coerente com essas necessidades. Essa reflexão deve ser repetida em cada geração, confrontando os males próprios de cada uma delas. Este deve ser um compromisso do teólogo cristão que, em comunhão com sua comunidade de fé, reflita as questões cruciais de sua geração, com a finalidade de devolver esta reflexão à comunidade eclesial como um instrumento que possa servir de base às suas ações.

A teologia, cada vez mais, se torna consciente de que a tarefa de pensar a condição humana não pode ser feita unilateralmente. Deverá ser um empreendimento comum entre diferentes disciplinas. Por isso, se alia a diferentes saberes. Nenhuma disciplina é capaz de esgotar uma reflexão tão complexa como esta, que diz respeito a como o ser humano se sente na existência. E assim a pesquisa, de forma especial, entra em diálogo com a psicanálise. Se reconhece hoje, que a pesquisa psicanalítica tem reunido um conjunto de conhecimentos sobre o agir humano, que transcende a todas as demais disciplinas. Tillich afirmou ser impossível pensar o ser humano sem considerar o conjunto de conhecimento da psicologia profunda.<sup>1</sup> Birman a enumera como o saber mais consistente, no ocidente, para indagar sobre o conturbado sujeito contemporâneo.<sup>2</sup> Tudo isso faz da psicanálise a natural parceira da reflexão teológica, exercendo um papel de hermenêutica da existência humana. Neste sentido, seus aportes se fazem de inestimável proveito à teologia.

Os principais limites que a pesquisa enfrentou são representados por questões como a existência de pouca produção acadêmica de fôlego em diálogo com a psicanálise, muito especialmente a partir da teologia. No entanto, cada vez mais o interesse por esse diálogo vem aumentando. Ocorre que, a abertura para

---

<sup>1</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005, p. 683.

<sup>2</sup> BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 26.

tal diálogo passa por vencer o obstáculo de considerar os enunciados de Freud como blasfêmias;<sup>3</sup> bem como por ultrapassar a tentação de se colocar a favor ou contra, atitude comum quando se põe a questão psicanálise e religião.<sup>4</sup> Outra dificuldade encontrada foi a falta de acesso a obras importantes, por questão de idioma. O acesso ao maior número de obras é fundamental, e esta é sempre a ambição do pesquisador, especialmente em uma pesquisa eminentemente bibliográfica como esta. Contudo, foi realizada uma suficiente revisão bibliográfica. Consideramos que o conjunto de informações obtidas deram conta de suportar adequadamente a reflexão proposta à esta tese.

Trabalhou-se com a pergunta sobre a possibilidade de articular esses dois saberes, psicanálise e teologia. Neste sentido, constituiu-se em um exercício no sentido de vencer as barreiras epistemológicas existentes entre as diferentes disciplinas. A pesquisa carrega a ambição de fomentar a pavimentação de um campo comum de pesquisa: uma via de trabalho que possa ser levada a efeito respeitando as fronteiras de cada saber; um confronto duro e respeitoso que se traduza numa mútua interpelação, e na busca de uma mútua fecundação com frutos benéficos para ambos.

O texto é construído com uma estrutura de cinco partes principais. Ele obedece a uma lógica que nos pareceu a mais adequada para acolher o conjunto de dados recolhidos e analisados durante a pesquisa.

A Parte I está reservada às questões preliminares. Nelas se incluiu uma sessão biográfica dos dois autores principais, Freud e Tillich, oferecendo as principais informações que se julgou importante sobre cada um deles. Também se achou necessário enquadrar as duas questões principais de pesquisa, mal-estar e religião. Fez-se um pequeno percurso sobre cada uma delas, delimitando o sentido como deviam ser entendidas no contexto desta tese.

Na Parte II aborda-se o mal-estar, a partir do pensamento de Freud, e o lugar que a religião ocupa em seu pensamento, especialmente em conexão com sua teoria psicanalítica. Nesta parte, a palavra é dada a Freud, deixando-o falar, na

---

<sup>3</sup> DROGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 17.

<sup>4</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 83.



intenção de tocar aquilo que se poderia chamar de o seu pensamento sobre ambos os conceitos. A crítica aos mesmos aparecerá em outro momento do texto.

Conseqüentemente, a Parte III repete o mesmo percurso, desta vez, porém, considerando os conceitos à luz do pensamento de Tillich. A exposição que se faz, da teologia de Tillich, não é exaustiva, mas limita-se àquilo que se entendeu necessário à compreensão da temática que seria desenvolvida nesta tese. A teologia de Tillich, de modo geral, é muito mais abrangente e complexa, não cabendo no escopo de um texto como este. Daí, a escolha pela delimitação que o texto apresenta.

As partes IV e V alteram o tom: deixam de ser uma abordagem sintética, para se tornarem mais analíticas. É aqui que o diálogo crítico pretende acontecer. Considerou-se que nas partes II e III ficou claro como a teologia e a psicanálise se preocupam de uma temática comum, propondo, cada uma a seu modo, respostas à mesma. O que se pretende nas partes seguintes é fomentar, a partir da contribuição de vários autores que repercutiram Freud ou Tillich, um diálogo que seja capaz de fecundar a ambas as disciplinas. Para esta tarefa procurou-se ampliar a discussão, de modo que não se limita a Freud e Tillich, mas inclua uma gama variada de autores que contribuam para a atualização e o fomento do diálogo.

A Parte IV pretende atualizar o diálogo e o debate. Procurou-se trazer para o debate autores que, de alguma forma, veem um ganho positivo no diálogo, sem, contudo, desejar a subserviência de qualquer dos saberes.

Finalmente, na Parte V apresenta-se algumas interpelações, bem como alguns apontamentos para o futuro do diálogo. Questões que precisam ser devidamente debatidas. Acredita-se que, de forma respeitosa, mas firme, cada um dos saberes deve levar seu problema ao outro, estabelecendo uma mútua interpelação, para que desse confronto proceda uma mútua fecundação. Aqui é defendido, como sonho possível para o futuro, uma maior articulação entre os saberes, e até a possibilidade da criação de um novo campo de pesquisa, na base da pesquisa multi/inter/trans/disciplinar. Neste sentido, aponta-se alguns temas que podem ser articulados entre os dois saberes, um exercício que se acredita poder revelar os ganhos do possível trabalho em comum.

Finalmente, desejamos afirmar que esta tese já é um exercício daquilo que ela propõe: um diálogo respeitoso com a psicanálise, sem negar o lugar de onde

ela fala: a reflexão teológica. Para tal tarefa chamou-se para o diálogo autores das várias disciplinas que se ocupam em pensar a condição humana. Humildemente, procurou-se estabelecer aquilo que Caon chamou de “diálogos à beira de abismos”, ou ainda de “um duelo de tolerâncias”. Uma experiência que só pode ser feita mediante “uma aliança de sobreviventes à busca de algumas esperanças divisadas bem além do abismo intransponível”.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> CAON, J.L. Diálogos à beira do abismo entre Freud e Pfister: a propósito da correspondência entre Freud e Pfister. *In*: WONDRAČEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ Vozes, 2003, p. 230.

## **PARTE I – QUESTÕES PRELIMINARES**

## 1 SOBRE FREUD E TILLICH

### 1.1 Freud, um pensador da cultura: apresentação e dados biográficos

É justo que comecemos apresentando alguns dados da vida e obra do autor que desejamos conhecer. Tanto a partir de suas próprias obras, quanto a partir daquilo que dele disseram, é possível nos aproximarmos um pouco, a fim de buscar compreendê-lo melhor. O exame da literatura de sua lavra possibilita recolher, aqui e ali, detalhes úteis para a composição de um relato mais justo sobre o autor. Além disso, em razão daquilo que ele trouxe à luz, como resultado de seu labor intelectual, muito se tem dito acerca dele e de sua obra. Tanto aqueles que, com avidez, aderiram e passaram a defender suas ideias, quanto aqueles que se tornaram raivosos adversários intelectuais, têm contribuído, igualmente, para uma melhor compreensão do autor. Como todo pioneiro, ele ganhou adeptos e adversários, igualmente zelosos em defesa de suas posições. De alguma forma, o movimento surgido a partir de suas teorias, tornou-se um dos campos mais discutidos, e considerado, por muitos, como a mais relevante descoberta recente nos domínios das humanidades. Não por acaso, o nome de Freud é frequente no âmbito das mais calorosas demandas intelectuais da atualidade.

Seu nome completo era Sigmund Schlomo Freud<sup>6</sup>, nascido na cidade católica de Friburgo, na Morávia, em 06 de maio 1856. Era o filho primogênito de Jakob Schlomo Freud, e de sua esposa Amalie Freud. Filho de descendentes de

---

<sup>6</sup> Sobre a biografia de Freud, o autor já havia tratado em sua pesquisa de Mestrado, *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e a reconfiguração do religioso na contemporaneidade*, a partir da p. 10, depositada no banco de teses e dissertações da PUCRS.

judeus galegos, dedicavam-se ao comércio de lã. Com a falência do empreendimento comercial, em 1859, a família passa a residir, primeiramente em Leipzig (Alemanha) e, em 1860, Viena, na Áustria, a qual se tornou em lar definitivo para a família Freud. Ali Freud viveria, praticamente, a vida toda. Apenas ao final da vida, em junho de 1938, ele é obrigado a fugir para a Inglaterra, por causa da invasão da Áustria por Hitler. Freud morreria em Londres, depois de muitos anos lutando contra um câncer no palato que lhe infligiu muitas dores, em 23 de setembro de 1939.

De fato, Freud tem sido descrito como alguém que fora judeu de nascimento, segundo a origem de seus progenitores; austríaco pela língua e cultura, em função do ambiente no qual se desenvolvera e vivera a maior parte de sua vida; burguês pelo estilo de vida. Quanto à concepção de ciência e prática de investigação, foi positivista. Desejou fazer da psicanálise uma ciência reconhecida, para a qual reivindicava uma rigorosa investigação científica da dimensão cerebral. Mezan o qualifica como um puritano em sua vida particular, apesar das frequentes acusações recebidas pelos que não entenderam suas teorias da sexualidade<sup>7</sup>. Pfister, que o conhecera profundamente, o considerou um cumpridor anônimo do evangelho, chamando-o de um servo de Deus, por se devotar ao amor.<sup>8</sup>

Mezan observa, no entanto, que paradoxalmente a obra de sua vida acabou por destruir radicalmente tanto o positivismo quanto o puritanismo. Refere-se ele ao fato de que provou que a maior parte da vida humana não é governada pela razão, mas pelos instintos, os quais escapam ao controle racional do indivíduo. Quanto ao puritanismo, provou que as melhores ações humanas não passam de ações sexuais em sua origem, que foram desviadas em suas finalidades, e canalizadas para ações socialmente mais aceitáveis. Com estes conceitos, provou-se que o ser humano não é um ser bondoso em sua origem: a bondade humana é

---

<sup>7</sup> MEZAN, R. Freud, *pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 25.

<sup>8</sup> PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRAČEK, K.H.K, *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 18.

o resultado dos instintos domados, ou seja: da repressão dos instintos e da sublimação, como adaptação necessária à vida em sociedade.

Freud se sabia predestinado a fazer uma grande contribuição à ciência. Seu labor incansável, finalmente, o tornou célebre no mundo científico em função da descoberta do inconsciente, e a elaboração de sua especial disciplina: a psicanálise. Tornou-se o sistematizador de uma nova forma de compreender as ações humanas, e mediante uma ampla produção de textos interessou, dividiu e polemizou o pensamento científico, não só na psicanálise, mas também nas disciplinas que pensam o comportamento humano. O termo “psicanálise” teria sido usado pela primeira vez em 1896. Mezan identifica o ano de 1897 como o ano de nascimento e batismo da psicanálise.<sup>9</sup> O seu primeiro reconhecimento no mundo universitário veio da Holanda (Leiden), através da obra sobre a teoria dos sonhos, e só aconteceu quatorze anos após a sua publicação. Este fato causou uma certa euforia em Freud, pois, em função da radicalidade de suas teorias, havia atraído sobre si e suas ideias a fúria da intelectualidade, que neste tempo cobria-se com o manto da hipocrisia vitoriana. E, assim, por volta da Primeira Grande Guerra, Freud e seus seguidores ainda eram considerados como “pervertidos sexuais”. Termos como psicopatas obsessivos ou paranoicos eram usados para caracterizá-los, e eram considerados perigosos para a sociedade.<sup>10</sup>

Como já se disse, Freud viveu a maior parte de sua vida em Viena. No entanto, Mezan identificou em Freud a presença ambivalente de um certo ódio por Viena. Certamente em razão dos embates constantes que precisou empreender, para fazer sua nova disciplina cientificamente reconhecida, e das incontáveis resistências neste gueto da cientificidade europeia de então. A razão para tal ódio tem sido atribuída ao fato de seus concidadãos se simpatizarem com um prefeito que foi profundamente antissemita.<sup>11</sup> Por outro lado, tinha um amor imenso por Roma, especialmente a Roma Antiga. Em relação à Roma cristã, nutria uma repulsa igualmente imensa. Na Roma medieval-renascentista, ele via o poder que

---

<sup>9</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 180.

<sup>10</sup> JONES, E. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 453.

<sup>11</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 50.

humilhava os judeus. Quando ele, finalmente, vai a Roma, ele não consegue apreciar os monumentos cristãos daquela que impetrou “miséria nos homens, mas olha orgulhosamente ao céu como salvadora da humanidade”.<sup>12</sup>

De personalidade marcante, Freud conseguia causar uma forte impressão em quem entrava em contato com ele. Assim foi com Pfister, e conta-se que em seu primeiro encontro com Jung, teria sustentado uma longa conversa de treze horas.<sup>13</sup> Desde sempre, Freud demonstrou uma capacidade especial de formular conceitos com palavras vívidas. Ainda muito jovem, em 1874, em carta ao amigo Silberstein, por ocasião do aniversário do Imperador Franz Josef I, e a declaração da maioria do príncipe herdeiro, fez um comentário mordaz, afinado com seu estilo, afirmando que as coisas mais inúteis deste mundo se encontravam nesta ordem: colarinhos, filósofos e monarcas.<sup>14</sup> Aqui aparece pela primeira vez sua implicância em relação à filosofia.

Como intelectual, nutria um apetite voraz pela leitura. Em carta, também a seu amigo Silberstein, alista como uma de suas maiores satisfações poder aumentar sua pequena e querida biblioteca.<sup>15</sup> Mais tarde, aos seus colaboradores da causa psicanalítica, sempre cobra que lhe seja enviada as suas produções textuais. Como cientista, defendia uma ciência nos moldes positivista, e se ressentia das acusações que lhe faziam, de que suas conclusões eram derivadas de sua consciência interior. Quanto a isto, sempre afirmou que seu *modus operandi* era recolher dados derivados da experiência, e não de intuições interiores.<sup>16</sup>

Já se mencionou como sua obra acabou por solapar parte daquilo em que ele mesmo acreditava. É possível perceber uma alteração na rota intelectual de Freud, uma mudança que altera, inclusive, os rumos de sua pesquisa. Freud foi um

---

<sup>12</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 118.

<sup>13</sup> GAY, P. *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 195.

<sup>14</sup> FREUD, S. *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein* (Org. Walter Boehlich. Rio de Janeiro: Imago, 1995, carta n. 27, p. 71.

<sup>15</sup> FREUD, S. *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*, Carta N. 34, p. 98.

<sup>16</sup> JONES, E. *Vida e a obra de Sigmund Freud*, p. 466.

verdadeiro *Aufklärer*, mas também foi um crítico desse movimento. Como um filho da modernidade, foi também um de seus maiores críticos, especialmente ao revelar ao mundo que tanto as pessoas sadias quanto as doentes mentais não são guiadas e controladas pela força da “razão”, mas por pulsões interiores sobre as quais não exercem controle. Tal descoberta lhe custou a crítica da ciência estabelecida sobre a sua nascente psicanálise. Freud subverteu a luz da razão, ao mostrar que a vida é dominada por instâncias sombrias do psiquismo humano muito mais do que pelo feixe de luz da razão.<sup>17</sup>

A evolução no pensamento de Freud parece ter-se operado entre os anos 1913 e 1920. Birman vê um afastamento de Freud do discurso da ciência a partir de 1915, quando parece ter desistido de tornar a psicanálise uma ciência, e investido em um discurso mais especulativo. Parece que a obra *Totem e tabu* (1913) é o cerne de uma reflexão muito maior, sobre a natureza humana e sua relação com os instintos, que podem somente ser domados e sublimados, mas nunca eliminados. No centro desta reflexão está o conceito de mal-estar, como algo originário e existencial, que jamais poderia ser completamente vencido. Birman interpreta que, até os anos 20, Freud acreditava no discurso cientificista iluminista, acreditando em corretivos. A partir de então, Freud percebe a contradição, especialmente com a 2ª teoria das pulsões, que não deixa lugar à reformas. Desde então se torna crítico da modernidade, cujo ápice é a obra *O mal-estar na civilização*.<sup>18</sup> Esta atitude teria sido, ainda, responsável pela inclusão na psicanálise, daquilo que Freud denominou, numa clara referência à teoria das pulsões, de “Especulações” e a “Mitologia” da psicanálise, especialmente representada em sua segunda fase por *Pulsão de morte* (1925) e por *Novas Conferências de psicanálise* (1932). Com este discurso, Freud toma distância do discurso da ciência.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades*. Departamento de psicologia, Universidade Católica de Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, 110 f., 2007, p. 42.

<sup>18</sup> BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, pp. 39-42.

<sup>19</sup> BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, p. 41.



Ao longo de décadas de produção textual, Freud demonstrou uma incrível criatividade. Estima-se que 90% dos conceitos psicanalíticos sejam de origem freudiana. Tal dado revela tanto a grandeza de sua criatividade como a extensão de sua obra. Por outro lado, o fato de que pouco se avançou depois de Freud no desenvolvimento conceitual da psicanálise, limitando-se a aprofundar os conceitos freudianos, pode indicar que o próprio Freud se tornou refém e vítima de uma “ortodoxia freudiana”. Morano acusa a *International Psychoanalytical Association* de ter exercido o papel de zelosa guardiã da ortodoxia, guardando “o depósito da fé” dos possíveis “desvios” ou “heresias”.<sup>20</sup>

Justifica-se a tarefa de empreender uma investigação sobre religião relacionada ao nome de Freud, em função daquilo que ele trouxe à luz. Depois de Freud, algumas questões não puderam deixar de ser consideradas seriamente por quem pensa teologia. Morano, diante da tarefa da proclamação da fé, admite que esta permanece e deve ser proclamada, mas que, “depois de Freud, pensa a si mesma de um outro modo”.<sup>21</sup>

Sobretudo, a psicanálise, trouxe à luz o conhecimento de que a maior parte das ações na existência humana é influenciada pelo inconsciente. Ou seja: o homem ignora a maior parte das razões de suas atitudes e comportamentos. Esta revelação que a psicanálise trouxera fez Freud considerar-se o causador da terceira e mais profunda ferida no narcisismo humano. Copérnico já havia causado a primeira ferida narcísica, na chamada revolução copernicana, com a descoberta de que a terra não é 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 que somos apenas um elo perdido na corrente evolucionária de nossa espécie, identificados como “meros descendentes dos primatas, macacos melhorados”; finalmente, a própria psicanálise faz a revelação ao homem de que “o ego não é rei em sua própria casa”, que a maior parte das ações e do comportamento humano é guiado por

---

<sup>20</sup> MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 17.

<sup>21</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 30.

impulsos inconscientes, dependentes de pulsões biológicas, e que, portanto, não é guiado pela razão.<sup>22</sup>

Esta revelação afeta diretamente pressupostos religiosos, quanto à ideia de Deus e da própria validade da religião. Além disso, Freud vai sustentar que muito daquilo que os crentes consideram religiosidade, não passa de mera neurose. Mais problemática ainda, é a afirmação de que a ideia de Deus não tem realidade específica, mas apenas uma realidade psicológica, uma criação da necessidade da demanda interior do homem em sua infância emocional.

Percebe-se facilmente que tal conclusão é ateuísta em sua origem. Muito embora alguns prefiram chamá-lo de antirreligioso, ele se dizia ateu, vangloriando-se de ser um judeu sem Deus e sem religião<sup>23</sup>, posição que sustentou até o fim de sua vida. Isto não significa que não se interessasse por religião, pois sabia que esta ocupava um lugar como cimento nas ações humanas, embora considerasse o fato religioso, em termos negativos, “como sinônimo de má saúde psicológica e mental”.<sup>24</sup>

Essa estranha relação, entre ateísmo e interesse profundo pela religião, tem sido objeto de reflexão para muitos autores. Alguns veem nela apenas um interesse por um dado de pesquisa, algo que se mostrou extremamente importante, uma vez que constatou que a religiosidade, ao lado da sexualidade, era o tema mais recorrente no *setting analítico*. Mas outros autores entendem que, por trás de seu ateísmo, e de seu interesse pela religião, há outros elementos que jogam grande importância.

Levanta-se a questão se seria possível que Freud fosse judeu e, mesmo assim, não sofresse influências da espiritualidade constituinte do judaísmo, uma vez que se diz criado sem religião. De fato, alguns dados conhecidos desmentem esta afirmação. Palmer afirma que Freud considerava-se inserido na cultura

---

<sup>22</sup> FREUD, S. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 178.

<sup>23</sup> LIBÓRIO, L. A. O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 143-160, dez 2008, p. 144.

<sup>24</sup> CUCCI, G. S. J. *Freud e Moisés*. cultura e fé, v. 32, n. 127 (pp. 443-455), p. 444.

judaica, à qual denominava "judaísmo de afirmação da vida".<sup>25</sup> É fato que ele se considerava um homem universal, um *Aufklärer*, herdeiro das luzes. E, dessa forma, sua relação com o judaísmo deve ser buscada na sua identificação com a origem e a cultura judaica, e não na espiritualidade e na mística.<sup>26</sup>

Para alguns autores, todavia, esta não é a verdade toda. Há outra pergunta que deve ser feita: Freud teria desejado reprimir seu judaísmo? Rizzuto parece entender que sim. Ela aponta como argumento o fato de que a coleção de antiguidades de Freud foi se tornando, em grande parte, cada vez mais, egípcia; Moisés foi tornado por ele um príncipe egípcio; o monoteísmo uma invenção egípcia, ao invés de revelação do Deus de Israel. Com seu hábito de subverter fatos e frases, fez o Egito pagão o doador do Deus de Israel. Ela o acusa de que, o que ele não conseguia reverter de suas memórias de infância, sentia-se compelido a comprar na loja de antiguidades.<sup>27</sup>

Rizzuto nomeia a descoberta de que, em uma carta ao amigo Silberstein, Freud imitara o estilo do livro de Jó; a disposição de seu consultório, surpreendentemente, imitava uma ilustração da Bíblia que ganhara de seu pai. Esta coincidência acusa o impacto que a Bíblia causara nele, apesar de sua insistente argumentação de que fora criado sem influência religiosa.<sup>28</sup> Também, pode-se nomear aqui a abundância de referências a textos bíblicos em sua obra. Além disso, sabe-se que sua babá o levava à missa, e que ficara impressionado com a argumentação do professor Brentano sobre temas religiosos. ele admitiu que tais argumentos tornaram-se um desafio a ser refutado. Numa sequência de cartas ao seu amigo, queixava-se por ser incapaz de refutá-lo, coisa que planejava fazer quando reunisse mais conhecimento. Reconheceu, no entanto, que no momento não havia nada a fazer contra os argumentos irrefutáveis do prof. Brentano, que

---

<sup>25</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 17.

<sup>26</sup> BURCHARDT, G. Freud e a abordagem racionalista das religiões. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 207, p. 12-21, 04 de dez 2006, p. 13.

<sup>27</sup> RIZZUTO, A. M. *Por que Freud rejeitou a Deus? Uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 123.

<sup>28</sup> RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou a Deus? Uma interpretação psicodinâmica*, p.13.

fazia parecer que todas as ciências requeriam a existência de Deus, deixando-o sem ação por hora.<sup>29</sup>

Mezan analisa *Moisés e o monoteísmo*, dentro do momento agudo político-ideológico que cercava a vida de Freud. Este momento singular teria exercido sobre ele um processo em que, cada vez mais, Freud se afasta de sua identidade alemã. Sem poder se refugiar no judaísmo tradicional, cria uma “construção formidável, em que a fantasia e a conceitualização religiosa se mesclam sem cessar”. Seu fascínio por Moisés joga uma grande importância neste processo.<sup>30</sup> Já se acusou Freud de se ver como um novo Moisés, que através de sua descoberta, guiaria a humanidade à liberdade. Não se pode negar seu fascínio pelos grandes vultos históricos. Era imensamente atraído por personalidades que deixaram uma grande marca na existência, como Napoleão Bonaparte, Leonardo da Vinci. Goethe foi citado constantemente por ele. Mas, entre estes, parece que Moisés se tornou uma espécie de obsessão maior. Isto pode ser facilmente percebido em seu artigo *O Moisés de Michelangelo*, de 1914.<sup>31</sup>

Descartada a possibilidade de que tivesse sido criado sem qualquer influência religiosa, o que o teria levado a rejeitar a religião de seu pai? Rizzuto aponta como uma das razões para Freud descrever da Providência Divina, a sua própria experiência de desamparo. O fato de que todos os adultos com os quais ele teria contado tivessem falhado de alguma forma com ele, o levou a sentir “que tinha que tomar conta dele mesmo”, pela simples razão de que “não havia nenhuma Providência para prestar atenção nele”.<sup>32</sup>

É considerado certo de que seu ateísmo fora adquirido, com base em crenças adotadas a partir da adolescência. Fromm afirma que as bases das ideias religiosas usadas por Freud não são originalmente freudianas, e que elas já haviam

---

<sup>29</sup> FREUD, S. *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*, et al.

<sup>30</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 440.

<sup>31</sup> FREUD, S. *O Moisés de Michelangelo*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XIII, 1995, pp. 249-280.

<sup>32</sup> RIZZUTO, A.M. Por que Freud rejeitou a Deus? In: *IHU ON-LINE*. Ed. 207, pp. 15-16 – São Leopoldo 04/12/2006, p. 16.

sido usadas por John Dewey.<sup>33</sup> Parece haver consenso, entre os autores, que preconceitos tiveram papel importante nas teorias freudianas da religião. Os condicionamentos epistemológicos foram determinantes, especialmente no momento de decidir quais valores culturais seriam capazes de possibilitar a sublimação. Enquanto a experiência artística e a científica ganham destaque, como portadoras de poderes sublimatórios, a religiosa foi descartada, acusada de causar dependência e infantilizar o indivíduo no processo.<sup>34</sup>

Freud não parece haver esclarecido suficientemente a seus biógrafos sobre o processo de aquisição dos seus conceitos religiosos. No entanto, isto não significa que tenha ficado completamente oculto. Rizzuto argumenta que aquilo que Freud não explicitou aos seus biógrafos, a respeito da evolução de seus conceitos religiosos, apareceu e pode ser lido em sua formulação teórica sobre a formação da crença religiosa. Suas teorias sobre a religião são uma espécie de psicobiografia não propositada, de sua própria transformação em “um judeu sem Deus”.<sup>35</sup> Se, como cria, a religião perpetua a ilusão infantil de proteção paterna, adultos maduros deveriam abrir mão do anseio por esse pai da infância, o que significaria rejeitar a religião. Com isso, para Freud, a renúncia ao Deus de seu pai era uma demonstração e necessidade da maturidade e do realismo prático<sup>36</sup>.

Questões como estas encantam pesquisadores, que tentam fechar as contas entre os escritos freudianos e suas crenças. No entanto, parece que o próprio Freud saiu de cena sem fechar as contas com suas crenças e as perguntas que o atormentavam como pensador da cultura. Sempre se nomeia uma aparente contradição entre as teses de suas duas obras: *O futuro de uma ilusão* e *Moisés e o monoteísmo*. Esta última, claramente publicada por teimosia, mas sem contentar a ele mesmo como autor. O fim da existência se aproximava, e parece que ele não conseguiu admitir que a obra não fosse concluída e publicada, ainda que de forma

---

<sup>33</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1956, p. 19 – nota de rodapé nº 11.

<sup>34</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 91.

<sup>35</sup> RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou a Deus? Uma interpretação psicodinâmica*, p. 255.

<sup>36</sup> RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou a Deus? Uma interpretação psicodinâmica*, p. 14.

insatisfatória para si mesmo. A aparente contradição reside na previsão do abandono da religião, que não aconteceu, no caso de Israel, mesmo quando parecia haver sido abandonado por seu Deus. Antes, declara-se culpado, buscando uma conversão ainda mais radical ao seu Deus.

Por tudo, parece se sustentar que a questão religiosa é mesmo uma conta que nunca foi fechada para ele. O câncer do palato tornara a vida insuportável, e sua existência foi encerrada com a ajuda de seu médico pessoal, em 23 de setembro de 1939, em Londres, conforme já informado.

É com estes apontamentos sobre a vida e a obra de Freud que se procederá uma investigação pontual sobre o mal-estar e a religião, conforme o que se encontra em seus textos. Conceitos psicanalíticos serão apreciados somente enquanto informação que elucide o objeto de pesquisa de interesse desta tese. Não é o objetivo fazer uma exposição exaustiva sobre os mesmos, mas somente na proporção em que nos permita entender a temática proposta por esta tese.

## 1.2 Tillich, um teólogo da cultura: apresentação e dados biográficos

Tillich tem sido considerado um dos mais importantes pensadores do século XX. Segundo Elton Toda, tanto nos EUA quanto na Alemanha, não existe círculo das ciências humanas que não conheçam, pelo menos em parte, o pensamento tillichiano. Essa realidade não se repete no Brasil. Seu reconhecimento por aqui está restrito aos círculos teológicos, e isso de forma bastante limitada. Muito provavelmente seja assim em função da característica conservadora da teologia no Brasil.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> TODA, E. Prefácio. In: TODA, E., SOUZA, V.C. (Orgs.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 16.

Paul Johannes Tillich nasceu na Alemanha, na cidade de Starzddel, em 20 de agosto de 1886. De origem da classe privilegiada, escolheu se identificar com uma classe inferior em seu grupo social, negando-se inclusive a ser um burguês.<sup>38</sup> Era luterano e filho de pastor. Sua formação em filosofia e teologia se deu em Berlin, Tübingen e Halle, e foi contemporâneo de Karl Barth e Rudolf Bultmann. Sua tese de livre-docência foi dedicada à filosofia de Schelling. Em 1912 foi ordenado pastor, e em 1914 segue para o *front* de batalha da primeira Guerra Mundial, como capelão.

Inicia sua trajetória na docência em Berlim, 1919-24. Em Marburg, 1924-25, onde foi contemporâneo de R. Otto, M. Heidegger e R. Bultmann. Com passagem por Dresden e Leipzig, chega a Frankfurt, onde irá substituir Max Scheler em 1929. Aí ele desempenharia importante papel na fundação da Escola de Frankfurt. Tillich reuniu aquilo que ficou conhecido como “o pequeno círculo”, formado por um grupo de intelectuais que incluía Karl Mannheim, Max Horkheimer, e Theodor Adorno, este, seu orientando e assistente durante seu doutorado (1931).<sup>39</sup> Em Frankfurt, seu livro *A decisão socialista*, foi proibido pelo regime de Hitler, e tornou-se o motivo de sua demissão da Universidade, e da perda total de seus direitos. Com o fim de seus sonhos de poder viver seguro na Alemanha, sua opção foi o exílio para os EUA, em fins de 1933, a convite de seus amigos, os irmãos Reinhold e Richard Niebuhr.

Nos EUA, Tillich lecionou de 1933 a 1955 no *Union Theological Seminary* e na Universidade *Colúmbia* (ambas em Nova Iorque), primeiro como professor visitante, depois como efetivo. Em 1955 ele é convidado a lecionar na prestigiada universidade de *Harvard*.<sup>40</sup> Mueller nos conta que ali ele “fez parte de um seletíssimo grupo de *University professors*, professores ligados diretamente à reitoria e não vinculados formalmente a nenhum departamento; tinham carta branca

---

<sup>38</sup> TILLICH, P. *No limite*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016, pp. 23,24.

<sup>39</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 28.

<sup>40</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia. *Memorandum*, n. 18 (pp. 68-83), abril 2010, pp. 68-70.

e podiam lecionar o que quisessem, sendo convidados pelas mais diferentes faculdades e institutos”.<sup>41</sup>

Após aposentar-se em *Harvard*, em 1962, sua atenção se volta ao diálogo inter-religioso. Na companhia de Mircea Eliade, apresenta seminários sobre o tema, e viaja ao Oriente, onde discute com líderes religiosos de diversas tradições. Tillich morre no dia 22 de outubro de 1965, em Chicago, em consequência de um ataque cardíaco.<sup>42</sup>

Tillich tinha uma vocação para o diálogo interdisciplinar, e uma sensibilidade aguda para ler a condição do homem de seu tempo. Uma permanente atenção à situação intelectual e espiritual, tanto quanto à política econômica e social do ocidente rendeu-lhe uma sintonia fina para compreender com sensibilidade o perfil antropológico do homem moderno. E, isto, tanto de suas conquistas quanto de suas carências. Esta análise acabou por influenciar o seu modo de fazer teologia, cuja maior consequência foi seu Método da Correlação, que moldou sua *Teologia Sistemática*.<sup>43</sup>

O próprio Tillich escolheu o conceito de “Fronteira”, como aquele que caracteriza a sua trajetória intelectual.<sup>44</sup> Sua opção por viver e operar na fronteira permitiu dialogar a partir de diferentes disciplinas. Em suas próprias palavras, diria: “Como teólogo, tentei continuar a ser um filósofo, e vice-versa”.<sup>45</sup> Sua formação acadêmica, que inclui doutorado em Filosofia e em Teologia, pode ser vista como

---

<sup>41</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 34.

<sup>42</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 37.

<sup>43</sup> PIKAZA, Xabier, em resenha do livro “A criação do criado. Criação, liberdade e queda no pensamento de Paul Tillich”, de Pedro Castelão, in: <<<https://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/505911-acisaodocriadocriacaoliberalidadeequedanope>>>, acessado em 06/09/2022).

<sup>44</sup> TILLICH, P. *No limite*, p. 3.

<sup>45</sup> TILLICH, P. *No limite*, p. 67.



um reflexo dessa realidade. Ambas as teses foram desenvolvidas sobre o pensamento de Schelling, o qual se tornou uma influência duradoura sobre ele.

O que ele nomeou como um “viver na fronteira” se caracteriza por habitar nesse limite entre teologia e filosofia, entre a religião e a cultura, entre a Igreja e a sociedade, entre o luteranismo e o socialismo e, por que não dizer: entre EUA e Alemanha.

Ele mesmo definiu a sua identidade intelectual como alguém que foi nutrido pelo idealismo alemão, e em dívida com Kant.<sup>46</sup> Carvalhaes define Tillich como alguém que estava teologicamente adiante de seu tempo, e já fazia teologia em um ambiente marcado pela condição pós-moderna.<sup>47</sup> Tillich sabe que a teologia não pode basear-se em nenhuma teoria científica. No entanto, entende que ela deve relacionar sua compreensão de ser humano com uma compreensão da natureza universal, já que o ser humano é parte da natureza.<sup>48</sup>

Tillich cria não haver verdadeiro conflito entre teologia e filosofia. Dirá que “todo filósofo criativo é um teólogo latente”, podendo, às vezes, ser um teólogo declarado.<sup>49</sup> Reforça este argumento afirmando que todo filósofo de importância, na história da filosofia, unia “a paixão existencial (preocupação última) e o poder racional (obediência ao *lógos* universal)”. O valor da verdade de uma filosofia estaria ligado à união desses dois elementos: “Assim, não há conflito entre teologia e filosofia, e tampouco há síntese – exatamente pela mesma razão que assegura não haver conflito. Falta uma base comum”.<sup>50</sup> Isto significa dizer que a justa convivência entre teologia e filosofia é uma convivência que guarda divergências e convergências entre si. Mas tais divergências e convergências não existem em função de se tratar de dois campos diferentes, a filosofia olhando para o profano,

---

<sup>46</sup> TILLICH, P. *No limite*, p. 93.

<sup>47</sup> CARVALHAES, C. Uma crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich. *Correlatio*, n. 3, 2003, p. 87.

<sup>48</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 471.

<sup>49</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 41.

<sup>50</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 43.

enquanto a teologia olharia para o sagrado. Ross dirá que “a diferença está no olho de quem vê”, uma vez que tanto a filosofia quanto a teologia perguntam pelo ser. Apenas, a filosofia trata da “estrutura do ser em si mesmo”, e a teologia trata do “sentido do ser para nós”.<sup>51</sup>

Tillich se ressentia da cisão que se estabeleceu entre fé e cultura. A produção de sua *Teologia sistemática* se deu em função da convicção de que “o evento que deu origem ao cristianismo possui um significado central para a humanidade tanto antes como depois dele”. Por isso, uma fé que se tornou inaceitável para a cultura, e uma cultura que se tornou inaceitável para a fé tornou-se inaceitável para ele. A única alternativa que lhe sobrou foi procurar interpretar os símbolos da fé com expressões da própria cultura.<sup>52</sup> E, assim, tem sido chamado de teólogo da cultura. A ideia de uma teologia da cultura aparece bem cedo em sua produção de textos. Em seu período em Berlim, 1919, surge pela primeira vez uma de suas mais famosas frases: “cultura é a forma da religião; religião é a substância da cultura”.<sup>53</sup> Seu interesse pela cultura não reside na cultura em si, mas naquilo que nela se constitui uma função simbólica plasmada no espírito humano e apontando para o fundamento último, que para ele, pelo fato de apontar para o fundamento do ser como uma busca por transcendência, já é religião manifesta como a dimensão da profundidade e a substância da cultura. É nesse valor simbólico que ele situa a validade de uma teologia da cultura.

Jorge Pinheiro afirma que para Tillich, depois da I Guerra Mundial, era preciso abandonar aquele Deus que a teologia do século XIX havia concebido “e fazer o cristianismo responder aos problemas e às exigências contemporâneas.” Era preciso repensar o cristianismo para oferecer respostas mais coerentes com

---

<sup>51</sup> ROOS, J. A relação entre a teologia e a filosofia no pensamento de Paul Tillich. *In*: MUELLER, E. R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, pp. 153,154.

<sup>52</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 470.

<sup>53</sup> CALVANI, C. E. Vida e obra de Paul Tillich a partir de seu contexto. *In*: TODA, E., SOUZA, V.C (Orgs.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, pp. 71,72.

os novos tempos.<sup>54</sup> Desta necessidade de pensar uma teologia mais dialogal, Tillich sente que o método histórico-crítico não era adequado para tal diálogo. Era preciso transcender tal método, da mesma forma que era preciso transcender ao Deus do teísmo, que o transformara em um ser ao lado de outros seres. Sua solução foi propor o seu *Método da Correlação*, e uma teologia que ele mesmo define, claramente, como uma teologia em que optou por se desviar do habitual emprego da linguagem bíblica, e da base de uma “teologia bíblica”, fundada no método histórico-crítico. Ao invés disso, optou por conceitos filosóficos e psicológicos e teorias científicas. Nem por isso é menos bíblica. A influência bíblica é predominante em cada parte do sistema.<sup>55</sup>

O sistema teológico tillichiano se funda sobre três fundamentos: o método da correlação, a especificidade da linguagem religiosa e o princípio protestante. Disso advém "(1) a correlação da mensagem com a situação existencial, (2) o aspecto simbólico da linguagem religiosa que evita a apropriação, dogmatismo e idolatria, (3) e o princípio protestante, que define a justiça como incondicionalidade, expressa como uma busca humana".<sup>56</sup> Estes três elementos são fundamentais para toda a sua reflexão. A especificidade da linguagem religiosa permitiu a Tillich ler os relatos bíblicos como símbolos que falam à condição humana moderna, quando devidamente interpretados; o princípio protestante, da justiça como incondicionalidade, lhe possibilitou pensar a possibilidade de transcendência, importante para os conceitos de alienação, ambiguidade e finitude humanas, fundamentais em seu sistema teológico.

Mas é seu *Método da Correlação* que irá moldar definitivamente sua teologia. O *Método da Correlação*, proposto por Tillich, consiste em correlacionar as perguntas implícitas na existência humana com as respostas implícitas na revelação. Ou seja: correlação entre existência humana e revelação divina. Perguntas e respostas não estão separadas. Ele afirma: “O ser humano é a

---

<sup>54</sup> PINHEIRO, J. Prefácio. in: TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 13.

<sup>55</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 470.

<sup>56</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 22,23.

pergunta que ele formula a respeito de si mesmo”. Ser humano, para ele, significa formular perguntas acerca de si mesmo, e viver sob o impacto das respostas que consegue encontrar. Neste sentido, a vida humana é dialética, onde novas respostas geram novas perguntas, que impactam o modo de vida do sujeito, gerando novas questões, e alimentando o processo do desenvolvimento humano.<sup>57</sup> O próprio fazer teológico exige que filósofos e teólogos trabalhem em correlação, pois tanto a análise da existência quanto a formulação das perguntas implícitas na existência, constitui-se uma tarefa filosófica, e isto, mesmo quando realizada por um teólogo.<sup>58</sup> A teologia sistemática de Tillich, como um todo, é uma grande tentativa de correlação entre teologia e filosofia.<sup>59</sup> Seguindo o modelo imposto por sua teoria da correlação, pode-se dizer que uma boa compreensão da teologia de Tillich inclui entender que a realidade humana se apresenta como a pergunta, enquanto a realidade do Cristo é apresentada como a resposta para a condição humana.<sup>60</sup>

Sobretudo, o pensamento de Tillich foi ungido pela influência de dois movimentos: a psicologia do profundo, entendida como a psicanálise, e o existencialismo. Sobre estes dois, algumas considerações ainda devem ser feitas. Tillich sustenta que o existencialismo é muito importante para a teologia por haver provocado que a condição humana fosse colocada no centro do pensamento teológico. Assim, o existencialismo, Freud e seus seguidores são aliados providenciais da teologia cristã. A importância do existencialismo e da psicanálise se impusera, no sentido de que ofereceram chaves hermenêuticas para revelarem o desespero, os conflitos e o irracional da existência humana.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 76.

<sup>58</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 77.

<sup>59</sup> ROOS, J. *A relação entre a teologia e a filosofia no pensamento de Paul Tillich*, p. 159.

<sup>60</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 82.

<sup>61</sup> SILVA, G.V. e HOLANDA, A.F. *As Fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 71.

Tillich define o existencialismo assim: “É a expressão da ansiedade da insignificância, e da tentativa de incorporar esta ansiedade à coragem de ser como si próprio”<sup>62</sup>. Ele identifica a finitude humana como sendo o verdadeiro tema do existencialismo. De fato, ele usa o termo em dois sentidos: como escola de pensamento situada no século XX, tendo suas principais ideias formuladas por Schelling, Kierkegaard e Marx, na década de 1840, como crítica ao racionalismo dominante dos hegelianos, sucedidos por Nietzsche e Dilthey, sendo atribuída como uma criação especificamente alemã,<sup>63</sup> e de forma ampla como se referindo à ruptura entre os dois níveis da realidade: o essencial e o existencial. Neste sentido, entendia que ele estava presente em Platão, Aristóteles, na escolástica, no iluminismo e em Hegel.<sup>64</sup>

De singular interesse para essa tese é sua relação com a psicanálise. Sobre ela, Tillich teria dito: “Penso que hoje não é possível desenvolver uma doutrina cristã da pessoa sem utilizar o imenso material que a psicologia profunda trouxe à luz”.<sup>65</sup>

Pode-se dizer que a reflexão teológica, levada a efeito por Tillich, manteve-se serva de seu *Método da Correlação*. Este, por sua vez, foi a conjugação de um exercício de análise da condição humana, usando as lentes do existencialismo e da psicologia do profundo, com o oferecimento de uma resposta a partir dos símbolos da revelação bíblica. Esta foi a solução encontrada em substituição ao método histórico-crítico que, segundo ele, já não conseguia dialogar de forma pertinente com o homem moderno.

Por fim, uma palavra que define que espécie de teólogo era Tillich. Ele pondera que o teólogo tem seu trabalho determinado por uma norma, que é produzida pela vida espiritual da Igreja. Por isso, ele nunca produz em separado dela, pois dela recebe toda herança que lhe serve de parâmetro. E isto de tal forma

---

<sup>62</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 102.

<sup>63</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 143,123.

<sup>64</sup> ROOS, J. *A relação entre a teologia e a filosofia no pensamento de Paul Tillich*, p. 147.

<sup>65</sup> TILLICH, P. *Autobiographisch Betrachtungen*, p. 74, apud WONDRAČEK, K.H.K. A teologia de Tillich e a psicanálise. *Correlatio*, nº 6, nov/2004, (pp. 104-120), p. 107.

que, mesmo quando se ocupa em protestar, ainda revela sua ligação a ela. “A Igreja é o lar do teólogo sistemático [...] sem dúvida, ela é seu lugar mesmo que trabalhe e protesta contra ela. Protesto é uma forma de comunhão”.<sup>66</sup> O exemplo mais representativo, em seu próprio labor teológico, foi seu apego contínuo ao que chamou de “princípio protestante”, que denuncia inequivocamente o lugar de onde falava.

## 2 DELIMITANDO O USO DO TERMO “MAL-ESTAR”

Alguns autores, das diversas disciplinas que se ocupam em pensar sobre o homem, especialmente aqueles com origem de matrizes existencialistas, apontam para a existência de algo identificado como sendo um enorme desconforto interior no homem civilizado. Um outro grupo, mais otimista em relação à condição e desenvolvimento humano, especialmente aqueles de matrizes humanistas, não fazem a mesma leitura do primeiro grupo de autores. Este sentimento ganhou uma identidade definitiva, a partir do título de uma obra de Sigmund Freud, publicada no ano de 1930: *O mal-estar na civilização*. Desde então, este é o nome que o desconforto humano recebeu, e tem sido refletido por uma quantidade enorme de estudos provenientes das mais variadas origens, por todos aqueles que se interessam pela condição do homem contemporâneo.

Em terras brasileiras, Guimarães Rosa retratou de forma vívida esta mesma experiência humana, colocando nos lábios da personagem Riobaldo Tatarana, de *Grande Sertão: Veredas*, a frase emblemática: “Viver é um negócio perigoso”.

Nos domínios psicanalíticos, Renato Mezan, se valendo da linguagem dos mitos, como é muito próprio à psicanálise, retrata a vida “como palco da luta entre

---

<sup>66</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 63.

*Eros e Thânatos*".<sup>67</sup> Freud usa o conceito de *Eros* no exato sentido platônico, portanto representa o promotor da vida, que em sua teoria identificou com a pulsão de vida, enquanto *Thânatos* em tudo se identifica com a pulsão de morte, ou instinto de agressividade. E, assim, entende-se o que Mezan quer dizer ao identificar a vida como palco onde a luta entre *Éros* e *Thânatos* é travada, e de onde procede o estado de espírito que habita o ser humano, o qual se convencionou chamar de mal-estar.

Retomando um pouco de contexto, recuamos à segunda metade do século XIX, período em que Freud gestou as bases do que serão seus pensamentos. A segunda metade do século XIX foi caracterizada como sendo de espírito de "esplendor nervoso", "decadentista" e "intelectualista".<sup>68</sup> Na sociedade vienense, onde Freud viveu a maior parte de sua vida, sob os figurinos e ideais da Era Vitoriana, imperava a rigidez dos costumes, da moral religiosa e da repressão sexual feminina, enquanto se tolerava hipocritamente a permissividade sexual masculina. Essa hipocrisia das condutas sociais gerou uma incidência de histeria feminina sem precedentes. Freud lidou com isso muito de perto. Suas pesquisas levaram a constatação de que a causa da histeria das classes economicamente privilegiadas era a insatisfação sexual, a que as esposas eram submetidas.

Com o fim da Era Vitoriana, o século XX foi submetido a experiências inusitadas, com as novas formas de se fazer a guerra. O desenvolvimento industrial e tecnológico aumentou a capacidade de matar e com ela as mutilações em níveis jamais vistos. A bomba atômica mergulhou as populações dos pós II Guerra no medo, de tal maneira que mereceu a expressão de a "Era da Ansiedade". Rollo May, uma década depois do final da II Guerra, dizia que o século XX vivia mergulhado em ansiedade, mais do que qualquer outro período desde a Idade Média. A Idade Média vivia sob o medo da morte e da danação, enquanto o século XX vive sob o medo da destruição atômica. Traçando um paralelo entre seu tempo (1953) com a Idade Média, aponta a ansiedade como a forma contemporânea do

---

<sup>67</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 450.

<sup>68</sup> COSTA, E. J. *Radio et Fides no pensamento de Sigmund Freud. Fides Reformata*, vol. XI, n. 2, 2006, p. 56.

que chamou de “a peste branca”, a qual qualificou como “a maior destruidora da saúde e do bem-estar humanos”.<sup>69</sup>

Com o fim da guerra fria, e a atenuação da ameaça de um holocausto nuclear, gestaram-se novas modalidades de mal-estar, que se ampliaram ao final da segunda metade do século XX, numa espécie de ressaca de uma população que havia perdido suas utopias relacionadas com o milagre tecnológico que a razão científica lhe oferecera. Este processo gerou o atual desconforto, expresso na falta de sentido que habita o homem contemporâneo. Pode-se nomear a depressão, a ansiedade e o pânico. Deprimidos e panicados, assevera Sonoda, ocupam hoje o lugar das histéricas do período vitoriano, e são tão incômodos quanto aquelas.<sup>70</sup>

E o quadro segue se agravando. Rosa acusa a Psiquiatria de multiplicar as patologias, de tal forma que qualquer variação ou dificuldade vira anormalidade. E isso com tal gravidade, que não foi deixado qualquer espaço para mau humor, ou períodos de crise em que a produtividade diminua. Segundo a autora, aquele que não atende à exigência de ser feliz e competente é submetido à medicamentação do mal-estar psíquico. Para cada estado de espírito, temos um medicamento: “a tristeza combate-se com antidepressivos; a ansiedade, com tranquilizantes, a desatenção e a dispersão, com ritalina.” O fato de que o homem não está encontrando recurso para elaborar suas experiências e impasses existenciais coloca-o vulnerável diante das estratégias mercadológicas de “uma farmacologia apoiada no dogma cientificista”, que a legitima fazendo crer que tudo “o que sentimos e pensamos deriva, em última instância, da dança intracerebral dos nossos neurônios e das substâncias que ali passeiam”.<sup>71</sup> Em tom de protesto contra esta forma de lidar com o mal-estar psíquico, Rosa nos fornece um quadro de como ele se configura nos meios médicos, e a forma como molda o modo de

---

<sup>69</sup> MAY, R. *O homem a procura de si mesmo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986, pp. 30-32.

<sup>70</sup> SONODA, K.D. Atualidade e produção de mal-estar. *Revista Mal-Estar e Subjetividade* – Fortaleza – vol. XIII (3-4), set/dez. 2013, p. 651.

<sup>71</sup> ROSA, B.P.G.D.; WINOGRAD, M. Sobre o mal-estar hoje: Do cérebro à pulsão de morte. *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. XII, n. 1-2, pp. 46-80, mar/jun 2013, pp. 59,60.



viver do homem civilizado, que desde a década de 80 dispõe da “pílula da felicidade”, embalada sob o nome de *Prozac*.

Segundo os dados da *Organização Mundial da Saúde*, o Brasil é o segundo país que mais sofre com a depressão, com 5,8% de sua população, só perdendo para os Estados Unidos, com 5,9%. Quando se fala de ansiedade, o Brasil aparece como o país mais ansioso do mundo. A *OMS* relata um número de 800.000 pessoas que se suicidam por ano no mundo. No Brasil, esse número chega perto dos 13.000 a cada ano. A depressão é responsável pelo maior número de afastamentos do trabalho por doenças, e é a principal doença entre jovens de 19 a 29 anos.<sup>72</sup>

No quadro acima, não foi mencionado o flagelo das drogas. Estas ocupam uma posição ambivalente, ora sendo vista como causa de mal-estar, ora sendo vista como consequência do mal-estar que se instalou na vida civilizada. Esta é uma discussão que não cabe no escopo deste texto, apenas registramos a trágica presença deste mal-estar que se faz acompanhar da violência incontável, gerando vítimas tanto no tráfico quanto no combate ao mesmo, ampliando as estatísticas do mal-estar e desconforto humanos, especialmente nos grandes centros. Os grandes centros, aliás, vivenciam o mal-estar de forma extremamente complexa. Sua origem não se limita apenas às drogas, mas a fontes muito mais sutis, gerando o que Bauman denomina de os dois lados do estranhamento da cidade pós-moderna: o dos que dizem “não vou entrar”, e o daqueles que dizem “não posso sair”.<sup>73</sup>

O existencialismo, como movimento filosófico, foi quem forneceu a maior parte dos pensadores com grande sensibilidade para esta condição e forma humana de existir. Tillich aponta o existencialismo como aquele movimento que trata do mal-estar, ou o vazio e falta de sentido. Experiência que ele identifica como algo que começa como experiência de finitude, traduzida em angústia. Uma

---

<sup>72</sup> Dados recolhidos em 26/01/2021, disponível em: [https://www.google.com/search?q=dados+sobre+a+depress%C3%A3o&rlz=1C1GCEA\\_enBR912BR912&oq=dados+sobre+a+depress%C3%A3o&aqs=chrome..69i57.6527j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=dados+sobre+a+depress%C3%A3o&rlz=1C1GCEA_enBR912BR912&oq=dados+sobre+a+depress%C3%A3o&aqs=chrome..69i57.6527j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8).

<sup>73</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 41.

experiência que abarca a alienação da pessoa em relação ao seu próprio ser e seu mundo, e inclui a grande ameaça do não-ser em todas as dimensões, desde a culpa até a morte. Esta é a leitura da condição humana, tanto no existencialismo, como na psicologia do profundo.<sup>74</sup> Tillich conceitua o existencialismo como “a expressão da ansiedade da insignificância, e da tentativa de incorporar esta ansiedade à coragem de ser como si próprio”.<sup>75</sup> Não por acaso, o existencialismo tem sido criticado por um excessivo pessimismo. Crítica que se faz justa em relação à uma lista de autores, entre os quais são listados Schopenhauer e Kierkegaard. A justificativa se torna óbvia e se constata pela terminologia amplamente usada: “não-ser”, “falta de sentido” e “desespero”.<sup>76</sup>

Os grandes profetas de nossa era, segundo May, podem ser considerados Kierkegaard, Nietzsche e Kafka. E isto pelo fato de terem captado de maneira sensível a alma humana atravessada pelo mal-estar, que em seu tempo já se anunciava, e se agravou enormemente depois da segunda metade do século XX. No entanto, se estes devem ser considerados os profetas de nossa era, May defende que encontramos os intérpretes desta condição humana em Paul Cézanne, na arte, Henrik Ibsen, na literatura e Sigmund Freud na ciência da natureza humana.<sup>77</sup> Segundo o mesmo autor, não é por acaso que a obra de cada um deles é a mais importante produzida em sua área.

Cucci, falando da importância de Freud como fundador da psicanálise, caracteriza sua contribuição como algo que permanece ao mesmo tempo fascinante, complexa e discutida.<sup>78</sup> As questões levantadas, as respostas oferecidas, através de vias abertas a futuros desenvolvimentos, fizeram de sua especial disciplina um saber privilegiado no estudo de questões relacionadas à natureza humana e seus sofrimentos psíquicos. Como um arqueólogo da mente inconsciente, em busca das respostas que justifiquem as atitudes humanas, se

---

<sup>74</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 167.

<sup>75</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 102.

<sup>76</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 323.

<sup>77</sup> MAY, R. *O homem em busca de si mesmo*, p. 45.

<sup>78</sup> CUCCI, G. *Freud e Moisés*, p. 443.

esforça no sentido de caracterizar este “animal de cultura”. Birman afirma que “a psicanálise ainda é o saber mais consistente, construído no Ocidente, para indagar as relações conturbadas do sujeito com o desejo”, o que acontece nos limiares da morte, do gozo e da violência.<sup>79</sup> Em suma, para analisá-lo em seu mal-estar.

Freud, ao lado dos existencialistas, também tem sido acusado de ser profundamente pessimista. Ele não alimenta esperanças de que o homem seja capaz de vencer totalmente sua angústia e ansiedade. Rosa lembra que este posicionamento decorre do fato de que, partindo da teoria da sexualidade, Freud afirma o caráter degenerado como fazendo parte da condição humana, como sendo uma característica universal. Para Freud, no homem, o mal é originário.<sup>80</sup> Nem por isso Freud tornou-se indiferente ao sofrimento e mal-estar humanos. Ele defendia que seria um grande ganho se se conseguisse transformar o sofrimento em uma infelicidade comum, no sentido de atenuada, pois acreditava que era possível se alcançar uma condição melhor frente à infelicidade.<sup>81</sup>

Fascinado por desvendar o que teria acontecido nas brumas do passado humano, o arqueólogo do inconsciente vai em busca de respostas, através de investigações sobre o processo civilizacional. Nesse processo, tornou-se convicto de ter encontrado indícios suficientes para afirmar que a civilização, por tudo o que representa para o estado atual da existência, o infelicitou de forma irreversível. O texto *O mal-estar na civilização* é o produto maduro deste processo dialético de construção de seu pensamento. Esta é a razão por que esta tese parte dele (do texto *O mal-estar na civilização*), em diálogo com seus demais textos para situar o debate.

---

<sup>79</sup>BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade*, p. 26.

<sup>80</sup> ROSA, B.P.G.D.; WINOGRAD, M. *Sobre o mal-estar hoje*, p. 65.

<sup>81</sup> FREUD, S. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 363.

### 3 DELIMITANDO O USO DO TERMO “RELIGIÃO”

A nobreza da vida espiritual no homem eleva-o acima do animal em estado de pura natureza. Valle refere-se a este estado da experiência humana como aquele em que a espiritualidade "assume o corpo e permite que o homem ultrapasse o nível biológico emocional de suas vivências, mesmo das mais elevadas e sublimes", dando um significado e profundidade a todas as experiências feitas neste que poderíamos chamar de o estado da humanação.<sup>82</sup>

A investigação de diversos autores levou a apontar a religião como algo colado ao estado de humanidade. Mas, qual é o fundamento para se considerar religião e humanidade algo inseparável? Esta intuição decorre do exame da origem da religiosidade. Portanto, torna-se inevitável indagar sobre onde se situa a origem do sentimento religioso. Se colocarmos a origem do sentimento religioso como algo que se dá na fronteira da ruptura do estado de natureza para a entrada na humanidade, então facilmente poderíamos dizer que "religiosos são todos os que trazem em si a marca da separação, a cicatriz da humanação", fazendo assim de cada humano um religioso.<sup>83</sup> Neste sentido, o sentimento religioso se imporia como universal. Onde quer que houvesse um ser humano, ali haveria um religioso.

De certa forma, a religião está sempre tentando se legitimar, tentando mostrar que existe um lugar que lhe seja próprio na existência. No entanto, Tillich defende que esta busca é desnecessária. A religião não necessita buscar este lugar, uma vez que ela já o possui. Ela já possui este lugar em todas as funções da vida espiritual humana, pois é a dimensão de profundidade na totalidade do espírito humano. E, assim, a religião dá-se conta de que não precisa buscar um lugar para

---

<sup>82</sup> VALLE, E. R. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus 2005, p. 102.

<sup>83</sup> SCHÜLER, D. O futuro de um diálogo. In: WONDRACEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2003 (pp. 11-16), p. 12.

habitar, pois "já possui seu lugar em todos os lugares".<sup>84</sup> Ora, a vida sem religião empobrece imensamente a existência, a qual passa a ser percebida por uma visão bidimensional, sem a noção de profundidade. É a religião que possibilita ao ser, que já adentrou na vida verdadeiramente humana, perceber o quanto ele se distancia das outras formas de vida. Não é por acaso que somente na dimensão da existência humana tem-se a percepção de algo para além da materialidade, ou aquilo que chamamos de consciência de si, condição para a autopercepção de si como si mesmo e do outro como outro (alteridade). Não somente isso, mas também, aquilo a que chamamos de a possibilidade de transcendência.

Onde se situa a experiência religiosa? Para além daquilo que pensa Tillich, é justa a indagação sobre se há para ela um lugar que lhe seja próprio. Meneses lembra da fórmula "do mito ao lógos", de Aristóteles; do anterior ao começo de tudo, tematizado pela filosofia como "o nada". A autora arrisca a afirmar que é aí onde o crente pressente a existência de Deus, como experiência primordial, exatamente nas fronteiras da natureza e da cultura, demarcando a constituição do sujeito, da sociedade e da história".<sup>85</sup>

Fromm, em sintonia com Freud, afirma não existir no homem um impulso ao progresso, ou à perfeição. Mas, como "expulso do paraíso", tornou-se exposto à contradição, e é desafiado a superá-la. É este desafio de superação que o tornou caminheiro, exemplificado em Odisseu, Édipo, Abraão e Fausto. Todos impelidos a conhecer o desconhecido, à procura da explicação de si mesmo e do sentido da sua própria vida.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 44.

<sup>85</sup> MENEZES, M. C. D. *Gênese da religião segundo Freud*. Goiânia, GO: Departamento de filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás – Mestrado de Ciências da Religião, 178 f., 2003, pp. 137-138.

<sup>86</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 23.

### 3.1 Definição de termos

Uma questão importante e que merece algumas palavras, é a definição de termos nesse amplo universo semântico que o religioso se tornou na contemporaneidade. Refere-se à religião de maneira bastante genérica, sem considerar algumas especificidades, que para uma clara compreensão se faz necessária.

#### 3.1.1 Sagrado, religião e religiosidade<sup>87</sup>

Uma das definições mais simples e concisa que podemos encontrar sobre a religião, nos vêm de Mircea Eliade. Em seu bem conhecido livro *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, o historiador irá defini-la como aquilo que se opõe ao profano. O autor fala do sagrado como uma manifestação, como revelação. Mircea entende o sagrado como algo que não pertence ao mundo natural e profano. As religiões, de modo geral, tanto as primitivas como as mais elaboradas, são constituídas pelas hierofanias. Ou seja: manifestações do sagrado. Próximo a este conceito, Umberto Galimberti recorre à noção de oposição entre sagrado e profano, mas já relacionando à noção de esferas opostas do bem e do mal. E, as antíteses se multiplicam em puro e impuro, polos positivo e negativo. Galimberti lembra que mesmo a noção de sagrado se mantém ambígua, especialmente na cultura grega, onde os deuses são essencialmente ambíguos. O caso mais representativo é o de Dionísio, o qual pode ser visto como o mais doce e o mais terrível dos deuses,

---

<sup>87</sup> Algumas questões aqui desenvolvidas já foram tratadas pelo autor em sua pesquisa de mestrado, e podem ser acessadas em *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e a reconfiguração do religioso na contemporaneidade*, a partir da p. 72, disponível no banco de teses e dissertações da biblioteca da PUCRS.

podendo dispensar favores ou fulminar os homens. Outro exemplo nos vêm do termo “*Sacer*”, o qual pode ser traduzido por maldito ou por sagrado. Mesmo em religiões mais desenvolvidas, como o judaísmo ou o cristianismo, uma mesma atitude pode ser considerada das duas maneiras: a ira, como uma atitude humana, é considerada inapropriada mas, “A ira de Javé” é considerada uma atitude de santidade, uma reação que realça seu elevado padrão moral.

Um entendimento que se tornou uma referência quando se estuda questões relacionadas à religião, é o que procede de Rudolf Otto. Este autor desvincula o conceito de sagrado de quaisquer elementos ou noções morais, apresentando o sagrado como uma categoria complexa que, como tal, foge à apreensão racional. Para Otto, o sagrado pertence aos domínios da religião, mas é algo inefável. Ele irá recorrer ao termo bíblico *Qadoch*, relacionado a *Hagios* e *Sanctus*, ou ainda *Sacer*. Estes termos referem-se à manifestação do sagrado como o *numinoso*. Otto define o *numinoso* como o que está acima de toda criatura. É aquilo perante o que toda criatura se abisma, reconhecendo a sua condição de criatura, ou aquilo que se poderia chamar de o seu próprio nada. Para o autor, como o *numinoso* escapa ao racional, é incapaz de ser apreendido ou explicado conceitualmente. Neste caso, ele só pode ser compreendido através da experiência, especialmente pelos sentimentos provocados, que podem ser manifestos. Trias reverbera Otto com as seguintes palavras:

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.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> TRÍAS, E. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 121.

As considerações anteriores parecem deixar claro que o sagrado carrega elementos ambíguos. Ele pode amedrontar ou seduzir. É o que Otto chama de mistério que causa arrepios, e que ele exemplifica com o “terror de Javé” (Êxodo 23.37). Este tem o poder de penetrar nos homens causando o medo e a paralisia, mas, também “é algo que exerce uma atração particular, que cativa, fascina e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contrastes”. Quando o homem é exposto ao sagrado, fica sujeito a reações ambíguas, podendo sentir um efeito amedrontador ou uma forte atração; podendo manter-se distante daquilo que o amedronta e teme, ou ser atraído pelo mistério.<sup>89</sup>

De que forma a religião e a religiosidade se relacionam com o sagrado? Libânio pode nos ajudar na compreensão destes conceitos. Em *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*, ele usará os termos religião e religiosidade juntamente com o termo fé. Ao conceituar a religião, ele a apresenta como “a dimensão institucional e organizada do campo religioso por meio de espaços, tempos, ritos, símbolos, doutrinas, liturgias, autoridades, práticas, tradições, comunidades, mitos, artes, etc”. Aqui ele ressalta o aspecto institucional, que pode se apresentar como oferta à possíveis aderentes. Freud já havia observado que a religião apresenta uma vocação para o público e coletivo. Por outro lado, para Libânio, 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”.<sup>90</sup> Diferente disso é o que ele entende como fé. Esta está relacionada com uma atitude de abertura humana no sentido de acolher, num ato de aderência pessoal, àquilo que acredita ser uma autocomunicação, ou uma revelação inquestionável da parte de Deus para si. Neste sentido, tanto a religiosidade quanto a fé parece tenderem a uma vocação mais subjetiva e, portanto, individual.

---

<sup>89</sup> GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 11.

<sup>90</sup> LIBÂNIO, J. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectiva Teológica*, n. 34, 2002, pp. 72,73.



As mudanças de entendimento sobre o sentido de religião se deram, especialmente, com a modernidade secularizada. O que se entendia “como recurso ao dogma, à ortodoxia e à disciplina normativa institucional”, passou por uma profunda ressignificação, especialmente na modernidade tardia. Nela a religião não desaparece, mas ganha uma quase total autonomia, com feições subjetivas. Neste novo entendimento, perde a importância questões de centralidade institucional, mediação de sacerdotes, e ganha a característica de “um fundo mágico-religioso”, que dá conta de prover sentido e significar simbolicamente a vida do indivíduo. Algo que pode incluir uma ética, uma obediência a seres divinos, escassez ou abundância de ritos que serão encaminhados no sentido de atrair o sagrado, e sempre no âmbito do pessoal.<sup>91</sup>

A religiosidade se apresenta como algo mais amplo do que a religião, e apresenta-se com uma vocação mais flexível do que ela. A religião pode ser caracterizada como um *lócus* para a expressão da religiosidade, portanto algo institucionalizado, estável e que resiste à mudança em nome de sua identidade. A religiosidade, por outro lado, apresenta uma elasticidade que permite, inclusive, intercambiar diferentes espiritualidade ao mesmo tempo. Ela não exige fidelização e o elemento de pertença do indivíduo, como acontece na religião. Pode-se dizer que a religiosidade, devido sua natureza mutante, é mais criativa, moldando espiritualidades específicas que, inclusive, podem sobreviver dentro da própria religião estruturada.<sup>92</sup>

Uma expressão que aparece neste universo semântico é o termo superstição. Este é um termo carregado de sentido negativo, sempre aplicado em relação à religião do outro. Ninguém caracteriza como superstição a sua própria religião. Este é um termo reservado para desqualificar a religião do outro, relegando-a à categoria de falsa religião, enquanto afirma a sua própria como a verdadeira. O termo “*superstitio* foi adotado por advogados, *leguleios* e burocratas

---

<sup>91</sup> PORTELLA, R. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, MG, v. 11, n. 1 e 2, pp. 37,38.

<sup>92</sup> LIMA, C.M.A.R. Inteligência artificial e religião: ciberespaços para o sagrado. *In: LAIN, V. (Org.). Mosaico religioso: faces do sagrado*, p. 69,71.

como o reverso negro (condenado e rejeitado) pela *religio* romana, única forma de religião que consideravam legítima”.<sup>93</sup> No Império Romano usava-se o termo para referir-se a religiões orientais, consideradas exóticas em relação à *religio* oficial. O termo permanece fiel à sua gênese, sempre referindo-se a religiões diferentes daquela que se aderiu para si mesmo.

### 3.1.2 O conceito de religião

Uma pergunta que pode surgir é o que pode ser considerado religião. De um lado se diz que religião só pode ser identificada com divindades, seres espirituais, ritos de sacrifícios e orações; de outro, fala-se de religião que não reporta a deuses ou qualquer transcendência. Durkheim mantém que os fenômenos religiosos estejam referidos a duas categorias fundamentais, sendo uma delas as crenças e a outra os ritos. As crenças relacionam-se com as representações do sagrado, enquanto os ritos se relacionam com modos de ação para entrar em relação com o sagrado.<sup>94</sup>

Esta tese dá ao pensamento de Paul Tillich um lugar especial. Por isso, sua definição daquilo que entende por religião é bastante importante neste contexto. Em uma de suas mais representativas obras, *Teologia da cultura*, ele a conceitua da seguinte forma: "A religião, no sentido básico e mais abrangente da palavra, é 'preocupação suprema' (*ultimate concern*), manifesta em todas as funções criativas do espírito bem como na esfera moral na qualidade de seriedade incondicional que essa esfera exige".<sup>95</sup> A expressão "seriedade incondicional", no contexto tillichiano, tem uma importância para além do sentido de dicionário. Algo que se eleve à

---

<sup>93</sup> Do Lat. *Leguleius*, cumpridor exato das formalidades legais – Aulete Digital.

<sup>94</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 67.

<sup>95</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 44.

importância de seriedade absoluta já é religião, por haver se tornado preocupação última.

Tillich, preocupado em evitar um dualismo entre religião e cultura, descreve a religião como preocupação suprema. Como tal, ela é a substância da cultura. Ele concebe a cultura como a forma que expressa a preocupação suprema que é a religião. Ele resume assim: "Religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião".<sup>96</sup>

Temos usado os termos religião e fé de maneira intercambiável, mais ou menos com o mesmo sentido. No entanto, não ignoramos que há uma diferença, e que alguns autores fazem questão de mantê-la clara. O próprio Lutero a sustentava claramente. Para ele, a fé não poderia ser redutível a qualquer esquema racional. Qualquer coisa que fosse discernido racionalmente não se trataria da fé, pois esta, sendo fruto da ação do Espírito Santo, permanece como loucura para a sabedoria do mundo, fazendo uso da linguagem paulina. A religião, no entanto, é fruto do espírito humano. Como produto da cultura humana, é também sabedoria humana e "discernível e transformável pelo esforço da racionalidade". Dessa forma, fé e religião são absolutamente distintas numa visão luterana.<sup>97</sup> Nesta tese, porém, é dada centralidade ao conceito tillichiano de religião, que não é produção da cultura, antes, porém, a cultura é a forma e expressão da religião. Há uma semelhança entre o conceito de fé e religião em Tillich: enquanto religião é preocupação suprema, a fé é o ato de ser tomado por uma preocupação suprema. E assim, use-se os termos de forma intercambiáveis, somente sinalizando a especificidade quando necessária. Religião, em Tillich, vem primeiro, a cultura é a tentativa de transcendência e expressão daquela. A arte é uma espécie de caminho de transcendência e expressão religiosa. Na escultura ou na pintura, busca-se a transcendência das formas para alcançar o belo; na poesia, na oração, no mantra,

---

<sup>96</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 83.

<sup>97</sup> PAULY, E.L. Psicanálise da igreja e da religião: o pastor e psicanalista Pfister: a alma da cura d'almas. In: WONDRACEK, K.H.K. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 162.

na profecia, busca-se transcender os sentidos próprios de dicionário das palavras, na tentativa de expressão do racionalmente inexprimível. Talvez a música seja a expressão máxima na tentativa de unir vocabulário, sons e movimentos que beira a apoteose. Em todas essas manifestações culturais encontra-se a busca pelo que é último, por isso são expressões religiosas. Prova disso, é que toda essa produção do espírito humano se encontra presente nos ritos e nos cultos religiosos.

Na leitura de *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na civilização*, percebe-se que, de alguma forma, civilização e religião são quase sinônimos exatos, ambas desenvolvendo-se mediante o recalque dos desejos instintuais.<sup>98</sup>

### 3.2 Contribuição da religião no processo civilizatório

Reconhecer que a religião trouxe contribuições importantes ao processo civilizacional, não significa negar acusações que ela recebe como elemento negativo neste processo. Significa reconhecer que, no cômputo geral, ela exerceu contribuições significativas, que justificam seu papel preponderante na cultura. É certo que historicamente se pode apontar coisas horríveis praticadas em nome da religião. No entanto, isto não invalida sua contribuição ao processo civilizatório. Neste sentido, considere-se:

#### 3.2.1 A religião e o recalque da agressividade

A despeito do que quer que se atribua à religião, reconhece-se o dever de

---

<sup>98</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião* p. 51.

gratidão do ser humano a ela. Ela, indubitavelmente, prestou um serviço inestimável à civilização, no sentido de inibir os sentimentos agressivos inatos no homem. Essa agressividade que a religião ajudou a domesticar no ser humano refere-se aos três maiores desejos que foram recalcados, e são representados pelo desejo de incesto, do canibalismo, bem como da sede de matar.<sup>99</sup> Aqui temos o reconhecimento, de dentro da própria psicanálise, sobre o valor e papel da religião no desenvolvimento da civilização. O mesmo Freud, que tinha tanto a dizer no sentido de desqualificar a religião no processo de desenvolvimento do indivíduo, acusando-a de o infantilizar e torná-lo dependente, paga esse tributo à religião, reconhecendo que ela foi um elemento fundamental na domesticação dos instintos de agressividade.<sup>100</sup>

### 3.2.2 A pergunta pela importância das ideias religiosas

Há um dado inegável no processo de desenvolvimento dos grupamentos humanos: a constatação da importância que as ideias religiosas exerceram no processo civilizatório. Uma questão se renova na mente de cada estudioso da religião. Durkheim (1912), antecipa a pergunta que será feita por Freud em *O futuro de uma ilusão* (1927), sobre a permanência das ideias religiosas: “De onde poderia vir-lhes sua força de resistência?”.<sup>101</sup> Mesmo quando Freud nega à religião um papel importante como meio de sublimação, ele não está negando o papel que ela teria exercido no processo civilizatório. A questão freudiana é sua opinião de que, no atual nível de civilização, o ser humano deveria deixar a religião de lado, como forma de romper amarras limitantes e infantilizantes, para seguir amadurecendo como ser que assumiria cada vez mais o controle da natureza, conforme promessas

---

<sup>99</sup> MENEZES, M.C.D. *Gênese da religião segundo Freud*, p. 115.

<sup>100</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 47.

<sup>101</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 120.

cientificistas, mediante o domínio das luzes. Porém, ele mesmo situa a religião como resultado do processo de socialização, decorrente de seu tão fundamental mito do parricídio primordial, fazendo da religião uma fase no processo de desenvolvimento humano, seguindo Kant. Seu problema com a religião está relacionado com sua permanência no estado atual de desenvolvimento, uma vez que ele entendia que, assim como o adulto abandona o pai, o indivíduo maduro deve abandonar a religião, tornando-se capaz de entender-se com a realidade dura, sem as promessas da proteção de um pai todo poderoso. Aliás, isto é o que Freud entende como maturidade. Como ele sentia que a humanidade vivia uma mudança epocal, na qual o cientificismo lentamente assumiria o protagonismo, profetiza a iminência do abandono da religião pelo homem como algo inexorável e próximo.

### 3.2.3 Religião e desenvolvimento intelectual

A religião joga um papel de profundo significado na história da civilização. Questiona-se se a própria evolução teria sido possível, e se a cultura teria conseguido atingir os níveis sempre crescentes de desenvolvimento, sem a concorrência da religião. É possível que o próprio transcendentalismo que envolve a religião, no sentido de ligação a seres imateriais, provocando a aquisição do pensamento abstrato, tenha contribuído "para o desenvolvimento de nosso cérebro, produzindo assim saltos crescentes de inteligência e criatividade".<sup>102</sup>

Fromm tem uma visão positiva da atuação humana no processo de organizar sua própria vida. Menciona esta trajetória como um feito digno de nota. Ao exaltar o feito civilizatório do ser humano, Fromm considera que, à semelhança de Deus

---

<sup>102</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura". *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. VIII, n. 2, p. 453-473, jun 2008, p. 445.

ao final da criação, o homem também pode concluir satisfeito haver realizado uma grande obra: a organização social da vida humana. Entretanto, sua pergunta é se ele poderá igualmente se orgulhar de ter alcançado a perfeição pessoal, como ser potencialmente feito à imagem de Deus. Freud já havia observado que os relacionamentos humanos eram a fonte mais pesada, de onde surgia a maior parte dos sofrimentos humanos. E Fromm assinala que, justamente neste quesito, parece que o ser humano não alcançou as alturas necessárias para pacificar-se a si mesmo, e harmonizar seus relacionamentos interpessoais.<sup>103</sup>

À pergunta se a religião, efetivamente, contribui para o desenvolvimento humano, deve-se oferecer a lembrança daquilo que Freud sustentava como o objetivo do desenvolvimento humano: conhecimento, amor fraternal, redução do sofrimento e independência com responsabilidade. Fromm argumenta que todos estes objetivos coincidem com o núcleo ético básico de todas as grandes religiões, e aos respectivos ensinamentos de seus fundadores.<sup>104</sup> Se isso é verdade, então só há uma conclusão a se chegar, a de que, sim, a religião contribui efetivamente para o desenvolvimento e o processo civilizatório do ser humano.

### 3.3 Religião e cultura

Quando se entende a função da cultura em relação ao indivíduo, fica mais fácil de apreciar o valor da própria religião nesse jogo. A tarefa da cultura é proteger os indivíduos contra a supremacia da natureza. A religião, como componente da

---

<sup>103</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 3.

<sup>104</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, pp. 17-18.

cultura, joga aí importante papel, uma vez que a sua promessa é compatível com aquilo que a cultura procura realizar: alívio e recompensa.<sup>105</sup>

A conclusão à qual chegou Durkheim é que quase todas as mais importantes instituições sociais nasceram da religião. Sua afirmação é de que, se a religião foi capaz de dar origem a tudo o que se tornou essencial na forma de vida coletiva, então não há como negar a religião como a forma eminente de vida, e que a ideia de sociedade é a alma da religião.<sup>106</sup>

A importância da religião, no processo civilizatório, pode ser vista no fato de que, se retirarmos do homem os avanços alcançados pela aquisição de cultura, tais como a linguagem, as artes e as crenças relacionadas ao agir moral, especialmente aquelas presente na religião, nós o veremos a recair ao nível da animalidade.<sup>107</sup> Neste sentido, humanidade e religiosidade coabitam na civilização. Freud já havia observado que onde a religião estivesse presente, ali floresceria um alto nível de civilização, sendo as ideias religiosas o mais alto nível cultural produzido pelos seres humanos.<sup>108</sup>

### 3.4 Origem e desenvolvimento da religião

A religião, como parte do processo de desenvolvimento do próprio ser humano, participa desse processo se autodesenvolvendo juntamente com a cultura, como a tentativa de responder às perguntas que surgem juntamente com este desenvolvimento. Ela não aparece pronta, da mesma forma que não

---

<sup>105</sup> FRANCO, S. G. Os escritos de Freud: uma introdução. In: WONDRAČEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 68.

<sup>106</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 496.

<sup>107</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 517.

<sup>108</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 102.



permanece estática, mas se modifica no processo, e é isso que justifica a pesquisa sobre a origem da religião.

### 3.4.1 Evolução das ideias religiosas

A pesquisa sobre a origem da religião, necessariamente, se ocupa com os processos de desenvolvimento das ideias religiosas. Durkheim está convencido de que o grande deus tribal é uma evolução da ideia de espírito antepassado que ganhou eminência; os espíritos antepassados já haviam evoluído da ideia de almas, e estas, por sua vez, são a representação primitiva de forças impessoais. Esse parece ter sido o processo de evolução destas ideias religiosas, segundo esse mesmo autor.<sup>109</sup>

A pergunta sobre a origem das ideias religiosas suscita pelo menos duas diferentes teorias, contraditórias entre si. Enquanto alguns pensam que o animismo teria sido a forma mais primitiva de religião, e o naturismo uma forma secundária dele derivado, outros entendem que o naturismo, representado pelo culto da natureza teria sido o ponto de partida, e o animismo, representado pelo culto dos espíritos seria apenas uma forma particular de culto. Essas duas teorias são, de fato, as duas únicas formas de explicação racional do surgimento do pensamento religioso.<sup>110</sup>

Quando Freud sinaliza que o homem primitivo teria sido fortemente impressionado pelas forças da natureza, personificando-a e dotando-a de poderes espirituais, para em seguida apaziguá-los, ou suborná-los com oferendas, ou lidar com eles através de conjurações, como se faz às pessoas (1927), estas mesmas ideias já haviam sido expressas por Durkheim (1912), ao dizer que, sob a forte

---

<sup>109</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 358.

<sup>110</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, pp. 80-81.

impressão dos poderes naturais, o homem povoou o mundo com seres sobrenaturais, buscando aliar-se a eles para evitar ser esmagado pelos mesmos.<sup>111</sup> Ambos estão de acordo ao afirmar que os poderes naturais foram transformados em seres sobrenaturais, que ganham almas e na sequência se busca intercâmbios com elas, mediante os recursos da religiosidade primitiva.

De onde surgiu a devoção religiosa? Os adeptos da teoria do naturismo sugerem que ela teria surgido da admiração da beleza natural, que teria impressionado o homem primitivo. Mas Durkheim discorda que assim tenha sido. Segundo ele, o primitivo estava rodeado da exuberância natural, acostumado demais a ela para se impressionar. Seria mais provável que ele tenha sido impressionado pelas forças atuantes da natureza, e que elas tenham atuado na concepção do divino.<sup>112</sup> Ou seja: a religião, muito provavelmente, teria surgido do medo frente à inexorabilidade das forças naturais. Neste sentido, Freud teria mesmo a razão. Pode-se, portanto, afirmar que a construção da noção do divino parece ter surgido a partir das sensações que os fenômenos naturais despertaram no homem primitivo. Isto se adapta tanto para os defensores do animismo quanto aos do naturismo. Enquanto para os animistas tais fenômenos eram de cunho biológico, em especial os sonhos, para os naturistas, tratava-se de fenômenos físicos, como manifestações cósmicas. Estes teriam sido o ponto de partida para o surgimento dos sentimentos religiosos.<sup>113</sup>

### 3.4.2 A ideia de alma

A ideia de “almas” tornou-se extremamente útil ao homem primitivo,

---

<sup>111</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 220.

<sup>112</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 121.

<sup>113</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 124.

constituindo-se em auxiliar para explicar uma série de estados, como inspiração, possessão e toda sorte de influências que podem ser explicadas pela presença de espíritos. No entanto, à medida que a ideia de "alma" vai ganhando preponderância, também vai influenciando os seus próprios criadores, que acabam por cair na dependência das imaginadas forças espirituais, apesar de ser ele o criador de tais forças.<sup>114</sup> Ou seja, bem cedo o homem começa a ser vítima de suas próprias crenças. Foi assim que a alma foi transformada de princípio vital, animador do corpo, em gênio e espírito do bem ou do mal. Desde sempre a alma está ligada à morte, cuja bondade ou maldade corresponde a como seu portador era visto em vida. Fica fácil entender como o primeiro culto teria sido dirigido às almas dos antepassados; os primeiros sacrifícios estariam ligados a oferendas no sentido de agradar a alma dos mortos. Neste sentido, Durkheim assevera que os primeiros ritos teriam sido ritos funerários, e os primeiros altares, os túmulos.<sup>115</sup>

Para Freud a religião só poderá arrogar-se de origem divina se aceitar a interpretação psicanalítica de Deus.<sup>116</sup> Freud entendia que a ideia de Deus foi uma evolução da idealização do pai da horda primitiva, de cujo assassinato surgiu toda a complexidade do sentimento religioso, sempre explicado pelo Complexo de *Édipo*. Para Freud, conquanto a sensação de eternidade e de associação com o universo venham a se ligar à religião, eles não são suficientemente fortes ao ponto de substituir o objeto de culto do homem comum: um pai glorificado, que cuida dele e vai recompensá-lo na vida futura por seus sofrimentos.<sup>117</sup> Freud sempre defendeu que a maior necessidade que o ser humano podia sentir está representada pelo desamparo frente à natureza e à necessidade de se sentir seguro mediante um pai

---

<sup>114</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 84.

<sup>115</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 85.

<sup>116</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, 1932. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 204.

<sup>117</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 56.

protetor. Neste sentido, alia os terrores frente aos poderes naturais ao desamparo humano, sempre representado no complexo de *Édipo*.

Freud preconiza um tempo em que não havia religião nem deuses. Esta época nós a conhecemos como a fase animista. Uma época em que o mundo era povoado por seres espirituais semelhantes aos homens, aos quais denominamos de "demônios". Neste tempo os homens valiam-se da magia para conseguir os efeitos que desejavam da natureza. Ex: a chuva, pela imitação. A magia foi a mais antiga precursora da tecnologia. A crença na sua eficácia repousa na "onipotência dos pensamentos", que sobrevive nos pacientes neuróticos obsessivos. A atribuição de poderes mágicos às palavras foi assumida (mais tarde) pela religião, e pode ser percebida no "haja luz! E houve luz". Segundo Freud, também a filosofia conservou um aspecto essencial do pensamento animista: a valorização da magia das palavras, segundo a qual, o mundo segue o rumo ditado pelos pensamentos: todo avanço tecnológico é precedido por ideias, que depois se tornam concretas em alguma tecnologia. A religião, por seu lado, manteve da ideia dos demônios do animismo, a ideia do "espírito do mal".<sup>118</sup> Fromm esclarece dizendo que, quanto mais o homem consegue compreender e controlar a natureza, menos dependerá da explicação mágico-religiosa. Aquilo que ele passa a controlar, desaparece de suas preces. Isto é representado pelo controle das epidemias, onde os remédios vão substituindo as mandingas, e o médico ao pajé. Ele postula que é somente este sistema mágico-religioso que encontra oposição do progressivo desenvolvimento do conhecimento científico, e não a genuína devoção religiosa.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, 1932, pp. 200-202.

<sup>119</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 85.

### 3.4.3 O sagrado no processo civilizatório

A discussão sobre a origem da religião é sempre atual. Várias explicações têm sido tentadas, e muitas teorias já foram desenvolvidas sobre ela. Freud, como já mencionado, a coloca no início da civilização, mas ainda como uma consequência da ambivalência dos sentimentos dos filhos em relação ao Pai, depois do parricídio. Neste sentido, é uma criação humana, parte da cultura e criatividade humana. Mas não há unanimidade nesta construção dos começos do sentimento religioso. Eliade afirma algo diverso acerca do sagrado. Para ele, o sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma mera fase histórica nela. Quanto mais recuado no tempo, mais a vida se reveste de significado religioso, fazendo do trabalho, da vida sexual e da alimentação um ato sacramental. De fato, ser humano, para ele, significa ser religioso.<sup>120</sup> Diante da tendência de sacramentar a vida, quanto mais ela recua no tempo, poder-se-ia argumentar com Freud, dizendo que, como estes atos (pelo menos a alimentação e a sexualidade), são anteriores a qualquer possível acontecimento em circunstâncias semelhantes a por ele narrado como sendo o que teria acontecido no mito do assassinato primordial, fica claro que quem quer que participasse de tal ato já teria vindo para ele com um histórico religioso, uma vez que a alimentação e a sexualidade, necessariamente, já fazia parte de seu modo de vida. Durkheim vai mais longe do que Eliade. Pensando no contexto da organização totêmica, argumenta que o âmbito das coisas sagradas se estende bem além dos mitos, compreendendo toda a vida do clã primitivo. “Uma vez que não existe nada de conhecido que não seja classificado em um clã e debaixo do totem, não existe, igualmente, nada que não receba, em graus diversos, algum reflexo de religiosidade”.<sup>121</sup> Percebe-se que toda a vida primitiva era investida de religiosidade. É o desenvolvimento e o domínio sobre áreas da existência que foram emancipando-as da influência religiosa. Se

---

<sup>120</sup> ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I, v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 13.

<sup>121</sup> DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 199.

este argumento é válido, quanto mais recuado no tempo, mais religiosa seria a sociedade humana.

Talvez se pudesse arriscar uma pergunta: Qual é a época mais recuada no tempo que a história pode retratar como humanidade propriamente dita? Eliade aponta os *paleantropídeos* como sendo esse momento. Ele afirma que o "*Homo faber* era igualmente *homo ludens, sapiens e religiosus*".<sup>122</sup> Ou seja: a religiosidade viaja no tempo juntamente com a humanidade e a civilização, sendo parte integrante dela; onde houver humanidade, aí haverá religião; e, onde houver religião, aí haverá civilização. Aliás, nisto é Freud quem nos ensina, ao dizer que as ideias são o aspecto mais elevado da civilização. E, entre as ideias elevadas da atividade humana, estão as ideias religiosas (também as filosóficas e políticas). Onde as ideias religiosas se encontram em operação, ali se encontrará um alto nível de civilização, um alto nível de desenvolvimento humano.<sup>123</sup>

A prática de sepultamento dos mortos é um dos indicativos de desenvolvimento humano que sempre é evocado. E não somente é indicativo de desenvolvimento humano, como também é um indicativo da presença de crenças religiosas. É somente quando o homem passa a se preocupar com o pós-morte que se irá identificar a prática de enterramento dos mortos. Tal prática parece estar bem recuada no tempo. Tudo indica que entre 70.000 a 50.000 anos já podemos falar com segurança sobre a existência de sepulturas, o que indica preocupação religiosa.<sup>124</sup>

A questão da morte estará sempre presente como preocupação maior do que a própria existência. Tal preocupação fica clara ao perceber que culturas, que não se preocuparam em construir habitações que resistissem ao tempo, revelaram uma suprema preocupação com a construção de câmaras mortuárias que prevalecessem ao tempo. Muito especialmente, isso pode ser testemunhado na Europa, até aos países baixos, especialmente com os complexos megalíticos, dos

---

<sup>122</sup> ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I, v. 1, p. 25.

<sup>123</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 102.

<sup>124</sup> ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I, v. 1, p. 26.

quais *Stonehenge* e *Carnaque* são exemplos.<sup>125</sup> Os complexos megalíticos, na Europa ocidental, são um testemunho da religiosidade no Período da Pedra Polida. Estudos têm levado a concluir que tais monumentos estão ligados ao culto dos antepassados – são construções de caráter religioso.

O que se poderia dizer quanto ao relato bíblico acerca das primeiras manifestações propriamente religiosas? Primeiro, os estudos bíblicos revelam que os primeiros onze capítulos de Gênesis (onde se acham registradas as primeiras manifestações religiosas, propriamente ditas, do livro sagrado dos judeus), são mais recentes do que os relatos posteriores. Eles foram colocados ali como uma espécie de introdução à história dos Patriarcas e ao Pentateuco. Segundo, isto não significa que não mereçam crédito. Eliade é da opinião de que isto não se constitui problema, uma vez que os conteúdos dos relatos são arcaicos, refletindo concepções mais antigas do que a saga de Abraão.<sup>126</sup> Os relatos podem ser recentes, mas referem-se a crenças recuadas, e dir-se-ia até, perdidas nas brumas do tempo.

#### 3.4.4 Religião e imagens primordiais

Jung, diferente de Freud, não postula que a religião tenha sua origem em neuroses. Ele usa o conceito de imagens primordiais, portanto arquetípicas da humanidade. Assim, ela nem mesmo tem origem no inconsciente pessoal, mas no coletivo, e dessa forma, necessariamente universal. Neste sentido, a religião vem ao indivíduo como algo anterior a ele, vindo das experiências passadas da coletividade. No entanto, isso não significa que a religião não possa ter uma origem

---

<sup>125</sup> ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I, v. 1, p. 143.

<sup>126</sup> ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I, v. 1, p. 194.

neurótica, em alguns casos, mas não necessariamente.<sup>127</sup> Tudo vai depender de o indivíduo conseguir ou não fazer a integração desta experiência entre consciente e inconsciente.

O conceito freudiano de que Deus é a projeção de um pai todo-poderoso é desconstruído por Jung através do conceito arquetípico de Deus Pai. A partir de Jung, pode-se afirmar que, de fato, Deus não é concebido como um substituto do pai, senão que o pai aparece como o primeiro substituto de Deus, que é aquele que antecede como portador da imagem de todo pai.<sup>128</sup> Ou seja: em Jung a ordem é alterada, e Freud é subvertido. Em Freud Deus é uma criação humana, do indivíduo orfanado de seu pai humano; em Jung, o indivíduo carrega arquetipicamente a imagem de um Deus, que humanamente melhor representamos como pai. Ou seja, o pai humano é uma criação a partir da ideia do Pai arquetípico que se impõe na subjetividade do sujeito. O conceito de Deus como sendo uma imagem arquetípica, portanto primordial, traz algumas consequências. A principal, é que não seria possível criar nenhuma imagem potente de Deus conscientemente, já que imagens primordiais têm sua origem no inconsciente.<sup>129</sup> Dessa forma, Deus não pode ser uma criação da mente humana, mas algo que se impõe a ela. Outra consequência seria poder-se dizer que o normal é que o ser humano creia em Deus naturalmente, em função dessa imagem arquetípica que se impõe a ele desde o inconsciente coletivo. Logo, o ateísmo seria antinatural e adquirido e não o contrário, como às vezes se quer provar, que se alguém for criado sem ensino religioso não terá qualquer tendência a acreditar em Deus, que sentimento religioso é adquirido pela iniciação religiosa. Freud reclama a experiência de educar as crianças sem iniciação religiosa, para que elas tenham a oportunidade de aprenderem a se haverem com a vida sem o recurso aos deuses e à religião, o que ele nomeia como uma educação para a realidade.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, pp. 144,145.

<sup>128</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 165.

<sup>129</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 171.

<sup>130</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 58.



### 3.5. Experiência religiosa

O estudo da religião é uma tarefa ampla, que nunca pode ser realizado por uma única via, em função dos variados *links* que a temática suscita. A complexidade se dá muito em função da subjetividade que a envolve. Especialmente, porque envolve uma experiência, que tanto é pessoal como pode ser coletiva, e mesmo quando coletiva, ainda permanece pessoal.

#### 3.5.1 Religião como fenômeno coletivo

Jung fez uma declaração que se torna importante por causa de seu contexto: "as feras e demônios dormitam no fundo de cada indivíduo".<sup>131</sup> Ele a disse quando discorria sobre a maneira como os homens são influenciados pela moral da multidão, ativando dentro de si comportamentos adormecidos no indivíduo, mas que no coletivo ganham movimento. Jung fala deles se transformando em turbas desordenadas, capazes de pôr em curso dinamismos profundos do homem coletivo, que na condição de indivíduos jamais seriam capazes. Mais significativo ainda, é o fato de esse comentário aparecer em sua obra relacionada com a religião: *Psicologia e religião*.

A capacidade de o espírito humano se unir a outros, em ritos coletivos, tem motivado diferentes grupos a darem às suas atividades um caráter religioso, como acontece com as "tribos urbanas".

Freud já havia descrito a religião como uma prática coletiva e pública, no que ela se diferenciava dos rituais neuróticos. É claro que isto não exclui a possibilidade

---

<sup>131</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 17.

de práticas religiosas individuais, mas mesmo quando assim praticada, ela é uma expressão ligada à religiosidade de seu grupo. É recorrente a fé nas crenças ancestrais, e a perpetuação dos ritos culturalmente herdados. Mesmo em uma religião bem desenvolvida, como a do Antigo Testamento, este elemento de religião coletiva aparece frequentemente, onde Deus é apresentado como “o Deus de nossos pais, Abraão, Isaque e Jacó”.

### 3.5.2 A irrefutabilidade da experiência religiosa

Uma experiência religiosa pode ser questionada por outrem? Há quem diga que a experiência religiosa é algo absoluto, no sentido de que não é possível discutir acerca disso. Qualquer pessoa pode alegar não compreender por nunca haver tido uma experiência desse gênero, mas sempre haverá a possibilidade da resposta de quem a teve: "Lamento muito, mas eu a tive", com o que se porá termo a toda discussão.<sup>132</sup> Dessa forma poderia ter encerrado a discussão entre Freud e seu amigo, sobre o "sentimento oceânico". É aceitável, ainda que discutível, que Freud nunca tivesse tido tal experiência, mas o fato de que ele não a tenha experimentado não invalida essa mesma experiência de outro indivíduo, que de fato, não é a mesma, senão que uma experiência única para cada indivíduo. Talvez seja exatamente aí que reside o fato de esta experiência não poder ser de toda domesticada. Afinal, dentro da semântica tillichiana, a religião e a fé se dão num ato em que o ser é tomado por uma preocupação última; não é algo do qual o ser se apropria, mas algo de que o ser é apropriado.

Palmer descreve a forma como Jung entende religião, de modo semelhante a R. Otto: a religião como experiência do *numinosum*. O *numinosum* é descrito como um agente dinâmico, que não pode ser produzido a partir da vontade do indivíduo. Ao contrário, ele se apossa do sujeito humano, que neste caso é sempre mais uma

---

<sup>132</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 111.

vítima do que o causador, é mais controlado do que aquele que controla a experiência.<sup>133</sup> Não se pode deixar de perceber a proximidade com o conceito de Tillich sobre religião, que também tem este caráter de ser possuído por uma preocupação última.

Em Jung, a ideia de que a ausência da religião é um indicativo de doença aparece com grande ênfase. Ele postula que, quando o indivíduo não consegue articular imagens de Deus, adocece, neurotizando e ficando incapaz de equilíbrio e integração do inconsciente e o consciente.<sup>134</sup> Lembremos que ele é o teórico da integração. A partir desse seu argumento, é a ausência da religião que neurotiza, e não a sua presença.

Palmer, sempre criterioso, discutindo o conceito junguiano de "Deus como arquétipo do inconsciente coletivo", afirma que a psicologia não pode demonstrar a existência de Deus; mas, através da imagem arquetípica de Deus, ela pode afirmar a religião como uma atividade fundamental da *psique* humana, e é "uma expressão necessária do nível mais profundo do nosso ser inconsciente, o inconsciente coletivo".<sup>135</sup>

Até aqui, procurou-se apresentar vários aspectos introdutórios sobre a religião, como encontrada na literatura relacionada ao tema. E, isto, porque ao lado do mal-estar, ela será considerada, especificamente, a partir do pensamento dos autores fundamentais para esta tese: Freud e Tillich. Muito embora alguns aspectos epistemológicos acerca da religião aparecerão, e poderão ser discutidos ao longo do texto, o principal interesse desta tese se volta para a religião como uma experiência subjetiva. Interessa, especialmente, a religião como um recurso e fundamento criador de sentido para a existência humana. Diante da constatação do mal-estar como condição, o que se busca é investigar que papel a religião pode desempenhar neste jogo, e como ela pode representar um importante recurso à sublimação do mal-estar na existência.

---

<sup>133</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 176.

<sup>134</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 205.

<sup>135</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 180.

## **PARTE II – MAL-ESTAR E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE FREUD**

Neste momento da investigação, se buscará dar a palavra a Freud, deixá-lo falar e aclará-lo através de outros autores que refletiram sua teoria, buscando encontrar aquilo que se poderia chamar de seu pensamento quanto ao mal-estar que gera o desconforto interior do homem civilizado; e, na sequência, considerar quais são as suas ideias quanto à questão religiosa. Em outros momentos, haverá oportunidade para a interpelação crítica, mas não nesta sessão. Aqui, o que se pretende é tocar o pensamento freudiano sobre o mal-estar a partir de seus textos. Depois disso, considera-se importante conhecer qual a importância que a religião joga neste contexto nos pensamentos de Freud, com vistas ao diálogo proposto por esta tese.

Tillich entende que a psicanálise, ao se relacionar com a teologia, se mostra intimamente ligada ao movimento existencialista do século XX.<sup>136</sup> Lacan é da opinião de que “não há apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana”.<sup>137</sup> No que interessa à temática desta tese, a obra de Freud é, sem dúvida, impossível de ser ignorada. Sua importância para a reflexão teológica pode ser percebida por obras que ostentam títulos como: “Crer depois de Freud” ou “Orar depois de Freud”.<sup>138</sup> São obras que reconhecem a marca indelével deixada por Freud, ao ponto de que algo sobre a piedade cristã deva ser repensada, em vista do que ele tem revelado através de suas pesquisas. Com isto, vê-se como justificado oferecer-lhe a palavra, deixá-lo estabelecer a temática, para só então depois interpelá-lo, já que a questão religiosa é uma questão fundamental no escopo desta discussão. O próprio Freud dá essa relevância à questão religiosa, ao tratá-la longamente em diversos de seus textos. É com esses esclarecimentos

---

<sup>136</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 162.

<sup>137</sup> LACAN, J. *Nomes do pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 11.

<sup>138</sup> Ambas as obras são de autoria de Carlos Dominguez Morano, e publicadas no Brasil pela Edições Loyola.

que se passará à discussão do desconforto humano, conforme se encontra nos textos freudianos.

## **1 O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO SEGUNDO FREUD**

Mezan faz justiça a Freud, chamando-o de um Pensador da Cultura, e dando este título à sua tese.<sup>139</sup> Sempre demonstrou um profundo interesse por compreender como se deu o desenvolvimento da civilização humana. Interesse que o levou a refletir sobre uma gama ampla de acontecimentos que, segundo entendia, teria exercido influência profunda e decisiva no processo evolutivo. Nesse sentido, escreveu vários textos, tratando de diferentes ângulos e questões, que são de extrema relevância para esta tese. Temas que tratam da origem e do desenvolvimento do ser humano, eventos que moldaram a trajetória humana. Alguns destes, diretamente relacionados ao sentimento de mal-estar; outros que, segundo pensava, determinaram o aparecimento do sentimento religioso, que acabou ganhando importância capital na existência humana, e não menos nos escritos freudianos.

Algumas conquistas e avanços foram vistos por ele como de importância epocal no desenvolvimento. O ato de ficar em pé, por exemplo, teria alterado significativamente a sexualidade, deslocando da predominância do olfativo para a predominância do visual<sup>140</sup>, alterando definitivamente a sexualidade humana. E, como a sexualidade é um aspecto importante da civilização, este evento ganha relevância. A aquisição do fogo é outro acontecimento que teria exercido grande importância neste processo. O domínio de tecnologias que lhe fornecem

---

<sup>139</sup> Renato Mezan deu à sua tese em filosofia o título de Freud, pensador da cultura. A obra foi publicada no Brasil pela editora Brasiliense, em 1985.

<sup>140</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 106. Especialmente a nota de rodapé nº 1.

instrumentos de trabalho tem o poder de transformar o homem em “um Deus de prótese”<sup>141</sup>, aumentando seu domínio sobre as forças da natureza.

Ele irá perguntar pela origem dos *totens* e dos *tabus*, o porquê do horror ao incesto, o abandono da *antropofagia*, a origem das leis, e, é claro, da religião<sup>142</sup>. Lhe interessa, sobretudo, saber sobre a origem do monoteísmo.<sup>143</sup> Não lhe escapa o interesse (num diálogo com Einstein) do “Por que a guerra?”.

Todos estes assuntos, e uma infinidade de outros não listados aqui, revelam seu interesse sobre assuntos culturais. Muitos foram os textos em que busca desvendar os caminhos percorridos pelo ser humano para tornar-se o que se tornou. É claro que não há consenso e aceitação plena de todas as suas reflexões sobre esses assuntos. Freud é um filho de seu tempo, e muito do que defendeu ou rejeitou reflete o estado das pesquisas de sua época, algumas das quais já superadas. Permanece, no entanto, seu esforço por compreender e explicar a experiência humana, como um ser desejante, que age sobre seu mundo de forma consciente ou inconsciente, mas sempre guiado por seus desejos, mesmo quando não se dá conta de que assim seja, já que, para Freud, a maior parte das nossas ações e reações tem uma causa inconsciente. Discorrendo sobre o que ficou conhecido como as “três feridas narcísicas do ego”, ele define o indivíduo como um senhor que não é dono nem mesmo de sua própria casa, uma vez que a maior parte das coisas que o habitam são inconscientes.<sup>144</sup>

Neste contexto, se destaca em importância – especialmente para esta tese – aquilo que Freud irá descrever como um desconforto ou mal-estar do ser humano em relação à própria civilização. Por mais ambíguo que isso possa parecer, o homem luta bravamente para avançar num modo de vida cada vez mais civilizado, ao mesmo tempo em que aumenta seu desconforto pessoal. Parece haver uma equivalência entre os benefícios para o coletivo e o desconforto para o indivíduo,

---

<sup>141</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 99.

<sup>142</sup> Estes temas são desenvolvidos em *Totem e tabu*, um texto de 1913

<sup>143</sup> Um de seus últimos textos publicados foi *Moisés e o monoteísmo*, publicado em 1939.

<sup>144</sup> FREUD, S. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, p. 178.

que a produção da cultura acaba engendrando. E Freud percebe como a cultura vai deixando um rastro de desconforto enquanto civiliza, e essa história vai sendo contada numa variedade de textos, enquanto desenvolve sua teoria e vai gestando sua ciência psicanalítica. Na sequência, será feita uma tentativa de encontrar este relato através de tais textos.

### 1.1 O mal-estar nos textos freudianos

Já foi mencionado como Freud espalha pelos seus textos os sinais do desconforto humano. Muito cedo aponta para o fato de que a civilização carrega o preço da repressão dos instintos. A presença da agressividade na natureza humana é logo percebida, e isto desde o berço dos infantes. Já em 1897, Freud declara que o incesto é antissocial e que a civilização implica em uma renúncia a ele. E em 1898, afirma que a civilização pode ser culpada pela neurastenia. Em 1905, ele já percebe a civilização como um entrave ao livre desenvolvimento da sexualidade.<sup>145</sup>

Vários textos vão tratando disso, mas é em *O mal-estar na civilização* que teremos um tratamento mais amplo e direto, reunindo tudo o que já havia sido apontado anteriormente. Este é o texto maduro, em que Freud sistematiza o que está pulverizado por toda a sua produção textual. Depois de 1922, quando publicara *Além do princípio do prazer*, ele entende que finalmente as pontas foram amarradas, e já é possível arriscar uma exposição mais sistematizada acerca do desconforto humano. Portanto, em *O mal-estar na civilização*, estamos diante da análise mais completa sobre o tema. Esta é a razão por que será o ponto de partida para apresentar o mal-estar segundo Freud. Partindo dele, se buscará harmonizar

---

<sup>145</sup> Apresentação da obra *O mal-estar na civilização*, p. 68.



a temática com seus demais textos, bem como com autores que se ocupam em elucidar o pensamento freudiano sobre essa temática.

A obra foi publicada em 1930, e seu título original, escolhido por Freud, foi *A infelicidade na civilização*, que traduz *Das unglück in der Kultur* (alemão). O nosso título em português segue a solução francesa na tradução, que foi considerada melhor do que a inglesa *Civilization and its discontents*.<sup>146</sup> Dois grandes temas constituem o cerne principal do texto: a culpa como o principal problema no desenvolvimento da civilização; e, o instinto de destruição.

### 1.1.1 Mal-estar e civilização

Talvez a melhor maneira de começar seja aclarando o significado de civilização para Freud. De fato, Freud não faz diferença entre os termos civilização e cultura. A obra que conhecemos como *O Mal-Estar na Civilização* recebera o termo *Kultur* em seu título em alemão. No sentido freudiano, tanto cultura como civilização devem ser entendidos como termos que descrevem “a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais”.<sup>147</sup> Em português, preferencialmente se usa a palavra civilização, e aponta para o desenvolvimento e os progressos alcançados na evolução humana.

Mas está longe de significar mero progresso técnico. Este é um conceito sofisticado, que Freud revestiu de significados mitológicos, profundamente enraizados na cultura. E, assim, o processo civilizatório é descrito por Freud como “uma modificação que o processo vital sofre sob a influência de uma tarefa que lhe

---

<sup>146</sup> Nota de esclarecimento sobre o título, na apresentação da obra em português: *O mal-estar na civilização*, p. 67.

<sup>147</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 97.

é atribuída por *Eros* e incentivada por *Ananke*".<sup>148</sup> Freud faz, portanto, de *Eros* e *Ananke* (amor e necessidade) os verdadeiros pais da civilização. De um lado, *Eros* tem a grande tarefa de unir os indivíduos isolados em uma grande comunidade, e isto ligados por vínculos libidinais. Afinal, *Eros* é uma forma de amor; por outro lado, essa tarefa é incentivada por *Ananke*, pois é a necessidade de unir-se para o trabalho e a proteção que possibilita a tarefa de *Eros*.<sup>149</sup>

Dessa forma, temos o propósito para a civilização: proteger o homem contra a natureza, e ajustar nos relacionamentos mútuos. Tarefa que só aparentemente é fácil. Freud concebe a natureza como uma ameaça que se ergue contra nós com força "majestosa, cruel e inexorável", como algo que "nos destrói, fria, cruel e incansavelmente". Acima de todos, está o "enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será". E Freud afirma: "foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização".<sup>150</sup> A civilização, neste sentido, se configura como o sentimento de um estar mal irremediável na existência. Uma vez que o fim invariável é o fim da existência, torna o mal-estar algo onipresente e universal na experiência humana.

O segundo propósito da civilização é nos proteger nos relacionamentos. É preciso lembrar que Freud defende que a civilização começou com o trágico "assassinato do pai primordial". Foi esse evento que criou, entre outras coisas, a civilização, ou o clã fraterno. A civilização surge como necessidade de regular as relações fraternas inauguradas pela fraternidade dos irmãos que eliminaram o pai. O perigo que todo sucessor do pai correria deveria ser eliminado através de regulações sociais. Foi dessa necessidade que se criou a primeira lei: "não matar o pai", que depois se tornou no mandamento mais simples e geral que hoje conhecemos: "Não matarás"; e "não possuir a mãe", que depois se tornou em nosso mandamento "não adulterarás". Freud vê aí um arranjo social de mútua proteção para a vida em comunidade. Não somente a instituição destas duas leis, mas todas

---

<sup>148</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 145.

<sup>149</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 107.

<sup>150</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 25,26.

as inibições instintuais que desde então seriam feitas no sentido de tornar possível a convivência. Estas inibições instintuais são vistas como profundamente geradoras de mal-estar. Esta é a razão por que civilização e mal-estar se conjugam de forma irremediável, segundo Freud. Se a repressão dos instintos é uma condição básica à vida civilizada, e a psicanálise nos ensinou que o reprimido sempre retorna em alguma parcela de mal-estar, então, o mal-estar se tornou uma condição existencial onde quer que a vida civilizada se manifeste.

#### 1.1.1.1 Civilização como fonte de mal-estar

Para que se avalie o que foi dito no tópico anterior, e de que maneira isso incide sobre o homem causando-lhe mal-estar, é necessário explicitar o contexto que envolve tais afirmações freudianas. Trata-se da obra *Totem e tabu*. Nesta obra, que não deve ser lida como relato histórico, mas como obra psicanalítica, Freud propõe o seu “mito científico”. Note que não se trata de teoria, mas de um mito, e é desta forma que deve ser lido. Segundo ele, nossos antepassados viviam no que ele chamou de “horda patriarcal” (seguindo Darwin e Atkinson), subjugados por um pai dominante, o qual não permitia que seus filhos possuíssem as mulheres de sua horda, conservando-as para si. Dessa forma, os filhos, que guardavam um sentimento ambivalente pelo pai, de amor e ódio, decidem juntamente assassiná-lo, na intenção de possuírem as mulheres, especialmente a mais desejável de todas: a mãe. Depois do crime, são tomados pelo remorso, e estabelecem o interdito de possuir a mãe, de onde se originou o horror ao incesto; e de repetir o crime contra os sucessores do pai. O segundo interdito deve ter sido a causa do progressivo abandono da antropofagia, e a lei de proteção à vida do outro, à medida em que aumenta o grau de civilização. Dessa forma criaram o clã fraterno, e as primeiras leis que exigiam a repressão dos seus instintos naturais, como condição para convivência pacífica entre si, evitando que o odioso crime fosse repetido. E, assim, a civilização se torna filha da repressão dos instintos.

Sobre a discussão da validade do relato freudiano, Mezan assinala que o fascínio do “*mito científico*” de Freud, como o *Édipo* de Sófocles, é que evoca dentro de cada um, momentos subjugados e escondidos nas brumas da história de cada indivíduo. Não faz sentido procurar pelo grau de verdade verificável. Sua função é mais camuflar do que revelar sobre as coisas de que fala.<sup>151</sup> Diante das inúmeras perguntas que ficam sem respostas no mito, é preciso dizer que esta é uma característica da categoria “mito”. Ele “se sustenta pela ambiguidade, por esta zona de sombra [...] que ele dissipa apenas em parte”. Não fosse isso, estaríamos diante de uma teoria científica, e não de um mito científico.<sup>152</sup>

Freud dá a esse acontecimento a maior importância para o entendimento da civilização. Esse “ato memorável e criminoso” é postulado por Freud como sendo “o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião”.<sup>153</sup> Note-se o valor de cada uma destas “criações<sup>154</sup>” do ponto de vista da civilização. No entanto, se são importantes para criar o que se pode chamar de civilização, são igualmente geradoras de mal-estar, uma vez que são profundamente restritivas, e proíbem aquilo que mais desejavam fazer: matar o pai e possuir a mãe. A respeito desses interditos, Freud dirá que “em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas temem fazê-lo; temem porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo.”<sup>155</sup> O produto

---

<sup>151</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 353.

<sup>152</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 342.

<sup>153</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 145.

<sup>154</sup> Para Freud, a religião não é algo de fora que interpela o ser humano. Ela é cultura, mais uma criação da vida civilizada, e sua gênese aponta para o sentimento de desamparo infantil. Esta questão será amplamente considerada oportunamente.

<sup>155</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 48-49.

mais definitivo deste processo é a culpa.<sup>156</sup> Freud a considera como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização.<sup>157</sup>

Esta é a base de um dos conceitos mais fundamentais na psicanálise: o Complexo de *Édipo*. Este é visto por Mezan como universal, e é um conflito estruturante do ser humano. Em sua elaboração o indivíduo articula a vida social e a pulsional, colocando cada um a ocupar o seu devido lugar na vida psíquica.<sup>158</sup> Lembremos que um dos propósitos da civilização é nos proteger em nossos relacionamentos, a colocação de cada sujeito em seu devido lugar é fundamental. Esse processo se dá, segundo Freud, na articulação de seu Complexo de *Édipo* individual.

A civilização, neste sentido, é ambivalente: de um lado, ela é criada para proteger mediante regulação social, o que de fato faz mediante a criação de leis e interditos; de outro, esta mesma regulação implica em inibição dos instintos, o que para Freud é a principal fonte de mal-estar. Ou seja: a civilização acaba por gerar aquilo de que deveria nos proteger. Neste sentido, não somente há um mal-estar na civilização, como ela própria se constitui em fonte de mal-estar. Freud reconhece que, em geral, há má vontade dos seres humanos em relação à civilização, pelas exigências que faz e por não conseguir outorgar plena satisfação aos seus participantes<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Aqui a culpa é apenas mencionada como o produto direto desse processo determinante de tantas coisas. Em tópicos posteriores haverá muito o que se dizer sobre ela, especialmente quando se considerar a questão religiosa.

<sup>157</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 140.

<sup>158</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 458

<sup>159</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 22.

### 1.1.1.2 Civilização e felicidade

Freud não crê que haja um propósito na vida. A questão do propósito da vida é criação da religião, que precisa dele. Freud não crê numa Providência que conduz os destinos da vida a um *télos*<sup>160</sup> definido. A vida não precisa de outras explicações quanto ao seu desenvolvimento que difiram daquelas dadas à vida animal. Apenas, o ser humano, como um animal de sentidos, sofre e pergunta por um *devir*<sup>161</sup> baseado no uso que faz da aquisição de uma consciência que fez dele alguém que sofre, e sabe que está sofrendo. Esta é a base da busca pela felicidade. Mas Freud crê num propósito do indivíduo, e este é a felicidade. Neste sentido, tudo o que o indivíduo faz, ele o faz com duas, e tão somente duas intenções: evitar sofrimento e sentir prazer.<sup>162</sup> O grande propósito do indivíduo é, portanto, a felicidade.

O homem está exposto à uma tríplice fonte de sofrimentos que se interpõe entre ele e a felicidade, fazendo do sofrimento algo mais acessível do que a felicidade. Ele luta contra as limitações e fragilidades de seu próprio corpo, que nunca poderá vencer a morte; contra o mundo externo, cujos poderes são implacáveis e parecem não considerarem desejos pessoais; e, ainda, o mundo das relações pessoais, que é, na opinião de Freud, a fonte mais problemática para o sofrimento humano.<sup>163</sup> Sempre segundo Freud, sob essas pressões, os homens costumam moderar suas expectativas de felicidade. Diante delas, o próprio

---

<sup>160</sup> Termo grego traduzido por fim, meta, finalidade.

<sup>161</sup> *Devir* (do latim *devenire*, chegar) é um conceito filosófico que indica as mudanças pelas quais passamos as coisas.  
<<[https://www.google.com/search?rlz=1C1GCEA\\_enBR912BR912&sxsrf=ALeKk02xiHHjUr601JQtmt6mloWWbs8z1w:1613059349721&q=O+que+%C3%A9+o+devir+na+filosofia%3F&sa=X&ved=2ahUKÉwiPo6qsmuLuAhUzFLkGHWkhBOMQzmd6BAgREAk&biw=864&bih=556](https://www.google.com/search?rlz=1C1GCEA_enBR912BR912&sxsrf=ALeKk02xiHHjUr601JQtmt6mloWWbs8z1w:1613059349721&q=O+que+%C3%A9+o+devir+na+filosofia%3F&sa=X&ved=2ahUKÉwiPo6qsmuLuAhUzFLkGHWkhBOMQzmd6BAgREAk&biw=864&bih=556)>> acesso em 11/02/2021.

<sup>162</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 83-84.

<sup>163</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 94.

“Princípio do Prazer”<sup>164</sup> se transformou no modesto “Princípio de Realidade”.<sup>165</sup> E, assim, convocando uma das mais conhecidas ideias de Freud, o homem moderno trocou uma parcela de sua felicidade por uma parcela de segurança.<sup>166</sup> Ou seja: criou a civilização e a vida em comunidade, pagando por isso com sua mais valiosa moeda: a felicidade, uma vez que teve que abdicar, ou reprimir, muitos de seus desejos individuais em função da coletividade. Freud entende que a “substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização”. Um passo de restrição pessoal, na verdade, mas também o estabelecimento da “Justiça”, como manutenção de uma lei, mediante o sacrifício dos instintos<sup>167</sup> pessoais, mas que contempla o bem da coletividade.

Freud fala disso mencionando “duas premências”, ou necessidades, que disputam a adesão do ser humano: a premência no sentido de felicidade – que é chamada de egoísta; e a premência no sentido da união com os outros da comunidade – que é chamada de altruísta. Ele concebe esse processo como os dois giros de nosso planeta: o indivíduo participa do curso de desenvolvimento pessoal e interno, ao mesmo tempo. Assim, as forças lutam internamente sobre o indivíduo, gerando hostilidade para com a civilização<sup>168</sup>, uma vez que os interesses do indivíduo e os da civilização não coincidem. O texto freudiano deixa perceber claramente sua descrença na possibilidade de algo como uma existência feliz. A felicidade só será recebida como tal quando vivenciada “como uma manifestação episódica”; nunca como um estado.<sup>169</sup> Quando algo desejado se prolonga, “ela

---

<sup>164</sup> Este conceito será explicitado oportunamente

<sup>165</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 85.

<sup>166</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 122.

<sup>167</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 103.

<sup>168</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 145-147.

<sup>169</sup> O estado total de felicidade é completamente incompatível com a teoria freudiana. Tal estado seria ausência total de tensão, e vida é tensão. A ausência de tensão seria a morte. Portanto viver é necessariamente viver sob tensão. O que quer que a felicidade seja, deve ser algo que convive com algum grau de tensão.

produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue”.<sup>170</sup> O prolongamento de uma certa condição retira dele o poder de produzir satisfação. É a exigência do novo, do inusitado na existência. Noventa anos depois, esta exigência se agravou em níveis jamais suspeitados por Freud.

O realismo freudiano quanto à onipresença do mal-estar na existência humana, no entanto, não se trata de insensibilidade para com o ser humano. Freud reconhece que a vida dura requer medidas paliativas, construções auxiliares, a fim de suportá-la, e concede que se lance mão de derivativos poderosos, ou satisfações substitutivas: inclusive substâncias tóxicas, usadas como “amortecedores de preocupações”.<sup>171</sup> Ele descreve os caminhos de defesa usados contra o sofrimento, onde aponta o deslocamento da libido (sublimação)<sup>172</sup> como satisfação substituta.<sup>173</sup> Apesar da dureza da vida, o homem deve envidar esforços, mobilizar recursos e, até mesmo, cultivar seus jardins, se isso se revelar psiquicamente eficaz, no sentido de tornar sua vida mais suportável.<sup>174</sup>

Cabe aqui a pergunta: afinal, a civilização conseguiu outorgar maior felicidade, além dos ganhos práticos da existência? Se procurarmos resposta a esta pergunta no texto freudiano, chegaremos às seguintes considerações: a civilização inicia pelo domínio dos instrumentos de trabalho, indiscutivelmente facilitando a vida mediante o incremento de tecnologias. Estas surgem como uma espécie de aumento de seus próprios órgãos, possibilitando o aumento de sua potência frente à natureza. Através dessa potencialização de seus poderes, o homem tornou-se um “deus de prótese”, semelhante a Deus. E, considerando que o desenvolvimento está apenas começando, pode-se esperar muito mais dele. No entanto, “o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus”. Freud sabe que o homem não se sente confortável na civilização atual, e nem está seguro de que já tenha

---

<sup>170</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 84

<sup>171</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 83.

<sup>172</sup> Aqui este conceito é apenas mencionado, posteriormente haverá muito o que se dizer sobre ele.

<sup>173</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 85-89.

<sup>174</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 83.



sido mais feliz outrora.<sup>175</sup> Parece que o ser humano está irremediavelmente fadado a aceitar uma felicidade relativa em sua vida civilizada. Tal condição lhe é imposta pelo fato de que “nunca dominaremos completamente a natureza”, a qual continuará se erguendo de maneira inexorável sobre nós, além de que “o nosso próprio organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, em limitada capacidade de adaptação e realização”.<sup>176</sup>

### 1.1.1.3 Civilização e o amor

No cristianismo, sempre se coloca o amor como a maior das virtudes de uma vida verdadeiramente religiosa. Neste sentido, pode parecer estranho vê-lo ligado à civilização e não à religião. Lembremos que Freud é ateu, e essa relação, absolutamente, não existe para ele. E assim, ao fazer de Eros e Ananke (amor e necessidade) os pais da civilização,<sup>177</sup> ele estabelece uma relação completamente diferente daquela que o pensamento religioso costuma fazer.

Dizer isso, no entanto, não significa que Freud não tenha nada a dizer sobre o amor. O conceito de *Éros* é fundamental em seus escritos. Além disso, considerando não o discurso, mas a prática de vida de Freud, Pfister considerava que ele era um servo de Deus, justamente por haver lutado heroicamente pela libertação e o resgate do amor, e afirma: “jamais houve cristão melhor”.<sup>178</sup> De fato,

---

<sup>175</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 96-99.

<sup>176</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 94.

<sup>177</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 107.

<sup>178</sup> FREUD, E.; MENG, H. (orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 1998, pp. 86-87.

a psicanálise é uma busca por orientar a vida ao amor ao próximo. Neste sentido, se aproxima da religião exatamente por buscar a verdade e o amor.<sup>179</sup>

Em *O mal-estar na civilização*, defende o amor como o centro de tudo, e amar e ser amado como sendo a maior busca do ser humano, tendo no amor sexual a satisfação mais profunda.<sup>180</sup> Para ele, o instinto sexual/genital está na base de toda vida pulsional. Talvez esse seja um dos conceitos mais assustadores na leitura do pensamento freudiano. Ele defende que, na origem, todo tipo de amor é sexual, mesmo que apareça agora como inibido em sua finalidade, como no caso do amor entre pais e filhos por exemplo, ainda o é inconscientemente. O próprio amor pela humanidade é inibido em sua origem. É um deslocamento do amor genital do objeto sexual com a finalidade de proteger-se contra a possível perda do objeto.<sup>181</sup>

Por postulados como estes, Freud tem sido acusado por teóricos que não compreenderam adequadamente os conceitos da metapsicologia freudiana, de haver sexualizado demais o amor e toda a existência, fazendo derivar dele atividades artísticas, intelectuais e religiosas, através do processo de sublimação.<sup>182</sup> Não é por acaso que o próprio Freud reconheceu que a teoria dos instintos se desenvolveu penosamente. Citando Schiller, define assim o ponto de partida da civilização: é “a fome e o amor que move o mundo”. A fome está relacionada aos instintos que visam preservar o indivíduo; enquanto o amor está relacionado à busca de objetos com a finalidade de preservar a espécie. O propósito da civilização é reunir indivíduos isolados com vista à unidade da humanidade e a necessidade de trabalho comum. Para tanto, devem estar libidinalmente ligados entre si. Esta é a grande tarefa de *Éros* no processo de civilização.<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> DOYLE, Iracy, Prefácio. In: FROMM, Erich. *Psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956, p. XVII.

<sup>180</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 90.

<sup>181</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 108, 109.

<sup>182</sup> ASSIS, C.L.D. Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã. *Revista Caminhando*, v. 19, n. 2, pp. 101-116, jul/dez 2014, p. 104.

<sup>183</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 123, 128.

Por não considerar os preceitos bíblicos quanto ao amor uma revelação divina, mas um desejo do pai primevo, protótipo da crença em Deus, considera que o preceito “amarás o teu próximo como a ti mesmo” é absurdo, injusto e impraticável.<sup>184</sup> Para Freud, o mandamento “amar ao próximo como a si mesmo” é um expediente do superego cultural para a defesa contra a agressividade humana que, além de impraticável, coloca o indivíduo em desvantagem, em relação àquele a quem deve amar e às pessoas que desprezam este preceito. Mais absurdo ainda, é o mandamento para amar os inimigos. Ironizando, irá citar Heine: “Deve-se, é verdade, perdoar os inimigos – mas não antes de terem sido enforcados”.<sup>185</sup>

Freud entende que a única condição para amar ao outro como a mim mesmo seria se ele fosse semelhante a mim, e isto de tal forma que enquanto eu o amasse, estaria amando a mim mesmo. Causse reverbera a Freud: “Se o outro é meu espelho, então eu posso amar ao próximo como a mim mesmo, mas aí não é necessário um mandamento, pois isto se faz naturalmente, pelo jogo especular, pela inscrição humana no campo do narcisismo”.<sup>186</sup> Neste caso, o amor seria já um interesse narcísico. Freud irá propor que, ao invés do amor ao próximo, se promova uma ampla barreira social e cultural, a qual cumpriria o papel de limitadora da agressividade humana.<sup>187</sup> O que Freud está propondo, assim, é a cultura e o cerceamento social como uma alternativa ao amor ao próximo. Ele o justifica lembrando que os homens não são criaturas dóceis e amáveis, mas possuem uma grande dose de agressividade. Dando razão a Plauto, o homem é o lobo do homem, e os acontecimentos históricos comprovam esta opinião.<sup>188</sup>

Se o amor puder ser visto sem sua roupagem religiosa da tradição bíblica, visto apenas como um dos recursos de que a civilização lança mão para seguir adiante, necessariamente se há de admitir que Freud entendia a missão de *Éros*

---

<sup>184</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 115-116.

<sup>185</sup> HEINE, apud FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 116.

<sup>186</sup> CAUSSE, Jean-Daniel. A crítica freudiana do amor cristão. In: WONDRACEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, RJ: Vozes, 2003, p. 87.

<sup>187</sup> CAUSSE, Jean-Daniel. *A crítica freudiana do amor cristão*, p. 88.

<sup>188</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 117-118.

como um trabalho de amor pela humanidade, e Zilboorg dirá que, embora não bem compreendido, o amor *Cáritas/Ágape* foi o leitmotiv para o ideal humano e social de Freud.<sup>189</sup> Este se tornou dificilmente reconhecível porque fora despido de suas roupagens da piedade religiosa, com as quais estávamos irremediavelmente acostumados a ligá-lo.

### 1.1.2 Mal-estar e repressão dos instintos

Estamos aqui em um terreno delicado da teoria freudiana: a teoria dos instintos. O próprio Freud reconhece que esta parte de sua teoria se desenvolveu penosamente.<sup>190</sup> De fato ela, mais do que qualquer outra, revelou a maleabilidade de Freud para ir ajustando sua teoria, à medida que as pesquisas iam revelando novos dados. Sua teoria se revela uma verdadeira construção. De qualquer forma, o que encontramos em *O mal-estar na civilização* pode ser considerado o estado maduro de sua teoria dos instintos.

Em resposta a Einstein, sobre a pergunta “*Por que a guerra?*”, Freud explica a sua teoria dos instintos como sendo composta de dois tipos: “Aqueles que tendem a preservar e a unir”, que ele denomina como “eróticos” ou “sexuais”, no mesmo sentido em que Platão usa a palavra *Eros*, mas “com uma deliberada ampliação da concepção popular de ‘sexualidade’ –, e aqueles que tendem a destruir e matar”.

---

<sup>189</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969, p. 253.

<sup>190</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 123.

Estes ele denominou de “instinto agressivo ou destrutivo”.<sup>191</sup> Dentro destes dois tipos ele acomodou todas as manifestações das forças instintuais humanas.

Freud sempre sustentou que a civilização repousa sobre uma renúncia aos instintos. Ela só foi possível mediante a repressão das forças instintuais em favor da vida civilizada. Neste sentido, a civilização é uma “frustração cultural”. Ela pressupõe um não-prazer e a repressão de instintos poderosos. Freud insiste em dizer que não há como exagerar no quanto a civilização está fundamentada na repressão destes instintos, e que “não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso”.<sup>192</sup> O conceito de *sublimação* é usado para explicar o processo de deslocamento das pulsões originais dos instintos para uma atividade socialmente proveitosa, em favor da civilização. É vista como um aspecto evidente do desenvolvimento cultural, e “é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel importante na vida civilizada”.<sup>193</sup> Cada qual buscará a forma e o meio de melhor sublimar seus impulsos instintuais originais. O homem predominantemente erótico buscará sua satisfação em suas relações externas; o narcisista, com uma tendência à autossuficiência, em satisfações mentais, internas; enquanto o homem de ação se voltará ao mundo externo, onde colocará sua força em teste.<sup>194</sup>

Em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, é reafirmado o que já fora dito anteriormente, que nossa civilização repousa sobre a supressão dos instintos. E vai além: cada indivíduo precisa renunciar uma parcela de seus atributos e de seu sentimento de onipotência, de sua natural inclinação para a agressividade e sentimento vingativo. É dessa contribuição que surge o capital comum de bens culturais. Freud observa que cada renúncia foi sancionada pela

---

<sup>191</sup> FREUD, S. *Por que a guerra?* (Einstein e Freud), (carta a Freud em 30\07\1932). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1976, p. 252.

<sup>192</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 105.

<sup>193</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 105

<sup>194</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 91

religião, oferecida à divindade numa espécie de sacrifício, e é declarado “santo” todo proveito obtido pela comunidade.<sup>195</sup> Toda essa renúncia, toda essa repressão, irá gerar o que pode ser chamado de doença nervosa moderna. Esse processo carrega em si, como marca sua, a instalação do mal-estar na civilização.

#### 1.1.2.1 A sexualidade neste jogo

A sexualidade ocupa um lugar fundamental na teoria freudiana. Não por acaso, ele foi acusado de ter sexualizado excessivamente a existência. No entanto, é preciso lembrar que o conceito de sexualidade, em Freud, é bem mais amplo do que aquele popularmente referido. A psicanálise trouxe à compreensão a importância que a sexualidade joga na existência humana. Ela recobre áreas e manifestações humanas que nunca foram atribuídas a ela. E, é claro, que sendo ela tão central, não ficaria imune à repressão dos instintos. E, se a livre expressão da sexualidade significa prazer, sua repressão não significaria menor desprazer. É exatamente no contexto da discussão sobre prazer e desprazer, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, que Freud enumera o ato sexual como o maior prazer atingível.<sup>196</sup> E, em *O mal-estar na civilização*, reafirma o amor sexual como a mais intensa experiência de prazer humano<sup>197</sup>.

O raciocínio prossegue, mostrando como a pulsão instintual, originalmente de natureza sexual, foi transformada em algo em proveito da civilização. Ele afirma que grande parte das criações culturais são o resultado da repressão da excitação

---

<sup>195</sup> FREUD, S. *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, p. 19

<sup>196</sup> FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 83-84

<sup>197</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 90.

sexual, deslocada para a criatividade cultural.<sup>198</sup> Em *O mal-estar na civilização*, ele dirá que a civilização convoca os vínculos libidinais para realizar a união comunal através das relações de amizade.<sup>199</sup> Ou seja: vínculos que originalmente eram libidinais, portanto, de natureza sexual, são transformados em vínculos fraternos, de amizade, em benefício da comunidade. Neste sentido, pode-se dizer que as relações sociais são originalmente relações sexuais que foram inibidas, ou reprimidas, em função da civilização. Freud afirma que todo tipo de amor (neste caso, *filéo*) é sexual em sua origem, mesmo que apareça agora como inibido e deslocado em sua finalidade. Neste sentido, o amor pela humanidade é inibido em sua origem.<sup>200</sup> Freud vê nessa repressão uma fonte de mal-estar para a existência, uma vez que ele entende os instintos sexuais como instintos “que são difíceis de educar”.<sup>201</sup> Reprimir instintos sexuais significa vivenciar mal-estar.

Freud afirma que a civilização se tornou, cada vez mais, um assunto masculino. Como decorrência disso, as mulheres adotaram uma atitude hostil para com a civilização, e isto porque se viram relegadas a segundo plano. Toda a energia que o homem usa para intercâmbio com outras pessoas, e para a produção de cultura, é retirada da sexualidade, dos deveres de marido e pai.<sup>202</sup> Diante dessa análise, Freud conclui que a vida sexual civilizada encontra-se severamente prejudicada, parece mesmo em processo de involução quanto à sua função.<sup>203</sup> Respaldo pelo que ele encontrava na clínica, especialmente no tratamento da histeria, estabeleceu sua lógica de que, quando se reprime aquele que é considerado o maior prazer, essa repressão irá, inevitavelmente, gerar mal-estar.

---

<sup>198</sup> FREUD, S. *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, p. 194

<sup>199</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 114.

<sup>200</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 108,109

<sup>201</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 21.

<sup>202</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 110.

<sup>203</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 112

### 1.1.2.2 A pulsão de morte: princípio do prazer X princípio de realidade

Já se fez alusão ao pessimismo freudiano, em relação aos seres humanos. De fato, ele não acredita na existência de algo como um instinto de perfeição, que o motive a avançar no crescimento de boas ações e relacionamentos cada vez mais no caminho da perfeição: “não tenho fé, contudo, na existência de tal instinto interno e não posso perceber por que essa ilusão benévola deva ser conservada”.<sup>204</sup> Todo esforço humano, feito em direção à perfeição, corresponde à sublimação; é fruto da repressão de instintos transformados em atos em benefício da socialização. Neste sentido é geradora de mal-estar, uma vez que é filha da repressão, como todas as mais preciosas realizações da vida civilizada.

Freud cunhou o conceito de que diante da impossibilidade de felicidade plena, o homem contenta-se com medidas mais modestas dela. E este processo é configurado mediante a aceitação em transformar o princípio do prazer no modesto princípio de realidade, ou a substituição da felicidade ideal plena pela felicidade possível. Essa transformação é operada por experiências desagradáveis de repressão, e ocorrem com regularidade.<sup>205</sup> Um exemplo disso é a repressão dos instintos sexuais, quando é dado a eles uma satisfação menor, gerando desprazer. Freud postula que a maior parte do que poderíamos chamar de desprazer é a reação de instintos insatisfeitos.<sup>206</sup>

Há aqui um problema sério na economia dos instintos, pois “o sentimento de felicidade derivado da satisfação de um selvagem impulso instintivo”, isto é, de um instinto que ainda não foi domesticado pelo ego, “é incomparavelmente mais intenso do que o derivado da satisfação de um instinto que já foi domado”<sup>207</sup>. Essa conta está destinada a não fechar, a sempre acumular um *déficit*. Aí se encontra a

---

<sup>204</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, p. 60

<sup>205</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, p. 21.

<sup>206</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, pp. 21-22.

<sup>207</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 87.



explicação da grande atração pelas coisas proibidas, uma vez que as proibidas são sempre as renunciadas em favor de outra que oferece uma satisfação menor, mas que é compatível com os interesses da vida civilizada.

A pulsão de morte está envolta a um entendimento complexo acerca dos instintos. Um instinto é descrito como “um impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas”. Esta é uma tendência e “uma expressão da natureza conservadora da substância viva”, que tende sempre a retornar ao estado anterior.<sup>208</sup> O caráter conservador dos instintos é atribuído apenas ao que Freud chama de instintos do Ego, diferentemente dos instintos sexuais.<sup>209</sup> Este conceito é melhor elucidado evocando como verdade o fato de que “tudo o que vive, morrer por razões internas”, e “tornar-se mais uma vez inorgânico”, o que nos compele a dizer que “o objetivo de toda vida é a morte”, havendo instintos “cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte”.<sup>210</sup>

Freud postula claramente a existência de instintos de morte. Já foi mencionado a diferença entre instintos do ego e instintos sexuais. Enquanto os sexuais exercem pressão no sentido de prolongamento da vida, já que a finalidade última da sexualidade é gerar um novo ser e perpetuar a raça, os do ego o fazem no sentido da morte.<sup>211</sup> A felicidade é incompatível com a vida, uma vez que felicidade é a ausência de tensão na existência. Ora, tensão zero é ausência de excitabilidade, e a vida é mantida pela introdução de tensão no organismo.<sup>212</sup> Por mais estranho que possa parecer, há necessidade de algum nível de desprazer como condição à vida. Inada lembra que Freud escreve sobre a necessidade de uma tensão, ainda que baixa, mas constante, “porque o organismo necessita de certa quantidade de excitação para ser organismo”, lembrando que em termos freudianos, a ausência total de tensão significaria “a realização da pulsão de morte,

---

<sup>208</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, pp. 54-55.

<sup>209</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, p. 63.

<sup>210</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, pp. 56,57.

<sup>211</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, p. 63.

<sup>212</sup> INADA, J.F. Felicidade e mal-estar na civilização. *Revista Digital AdVerbum*, v. 6, n. 1, jan/jun 2011 p. 85.

ou seja, o retorno ao inanimado”. É nesse sentido que o instinto de morte tem uma natureza conservadora, buscando sempre retornar a estados anteriores da existência. E Inada conclui: “o sofrimento, portanto, consistiria num ‘efeito colateral’ da vida”.<sup>213</sup>

Em *Além do princípio do prazer*, é a primeira vez que a expressão aparece de maneira clara. Desde então, Freud entende este conceito como absolutamente necessário. Ele desconfia da capacidade humana de conseguir controlar a sua própria natureza, e manifesta a suspeita de que temos uma natureza “inconquistável” em nossa constituição psíquica.<sup>214</sup> Já em *O futuro de uma ilusão*, ele reconhece algo nela que não pode ser subjugado, e isto pelo fato de que o intelecto do homem não tem o poder da vida instintual.<sup>215</sup> Em *O mal-estar na civilização* ele dirá que “as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis”, e é só com grandes esforços que a civilização consegue “estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas”.<sup>216</sup>

Em *O mal-estar na civilização*, Freud terá muito a dizer sobre o instinto de morte, ou de destruição. Ele aparecerá ao lado de *Eros*, e com ele concorre na existência.<sup>217</sup> Ele identifica uma certa resistência em aceitar o instinto de destruição, porque gostamos de pensar no ser humano como um ser bom, criado à semelhança de Deus. Além disso, temos dificuldade de conciliar essa semelhança com Deus e a presença do mal.<sup>218</sup> Mas não, “os homens não são criaturas gentis”, dados ao amor, apenas se defendendo quando necessário, mas criaturas dotadas de instinto de agressividade. Os acontecimentos históricos (como a I Grande Guerra) comprovam esta opinião e para corroborá-la, conclama Plauto: “*Homo homini*

---

<sup>213</sup> INADA, J.F. *Felicidade e mal-estar na civilização*, p. 78.

<sup>214</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 94.

<sup>215</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 62.

<sup>216</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 11

<sup>217</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 124.

<sup>218</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 126.

*Lupus*<sup>219</sup> – o homem é o lobo do homem.<sup>220</sup> Mesmo quando os homens se unem libidinalmente, é em favor de um grupo e em detrimento de outro, como os Judeus, por exemplo.<sup>221</sup>

Freud sumariza o que chama de o presente estado do conhecimento, dizendo que “a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto subsistente, e retorno à minha opinião de que ela é o maior impedimento à civilização”. Ele define o propósito da civilização como reunir indivíduos isolados com vista a unidade da humanidade e a necessidade de trabalho comum. Para tanto, devem estar libidinalmente ligados entre si. Esta é a função de *Eros*, um dos grandes pais da civilização, ao lado de *Ananke*.<sup>222</sup> Mas o instinto de agressão se opõe a este programa.<sup>223</sup> Já se mencionou que o propósito do indivíduo é a felicidade. Este é também o programa do princípio do prazer e, muito embora se esforce em fazê-lo cumprir, não se realizará jamais, uma vez que “o seu programa” se encontra “em desacordo com o mundo inteiro”. Razão por que Freud afirma: “Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias”. E ironiza: “Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da criação”.<sup>224</sup>

O pai da psicanálise insiste no fato de que os homens têm grande dificuldade em renunciar à satisfação conseguida através da agressão.<sup>225</sup> Os requintes de crueldade de que lança mão são prova disso. E é caro o preço pago pela repressão desse instinto. A civilização exerce controle da agressividade do indivíduo, fazendo com que uma parte dele se volte contra ele próprio.<sup>226</sup>

---

<sup>219</sup> PLAUTO (254-184 a.C.) em sua obra *Asinaria* (Peça).

<sup>220</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 117

<sup>221</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 120

<sup>222</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 107

<sup>223</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 128.

<sup>224</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 84.

<sup>225</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 120.

<sup>226</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 129.

Freud inclui na discussão o tema já considerado (por Freud) em textos anteriores, que é o *sadismo* e o *masoquismo*. O *sadismo* é apontado como instinto destrutivo, de origem sexual. Trata-se da afeição substituída pela crueldade, e é dirigido para fora, para o outro; o *masoquismo* é apontado igualmente como instinto destrutivo, e igualmente ligado ao erotismo, mas este dirigido para dentro, para si mesmo.<sup>227</sup> Enquanto o *sadismo* se satisfaz em submeter o outro à dor, o *masoquismo* o faz mediante a submissão de si mesmo à dor. Tratando mais especificamente sobre as perversões sexuais, à que se remete o *sadismo* e o *masoquismo*, lembra que alguns autores preferem o termo “*algolagnia*”, que dá ênfase ao prazer na dor, à crueldade.<sup>228</sup> Nem mesmo se pode pensar em um ou outro, pois somos lembrados que *sadismo* e *masoquismo* atuam concomitantemente num mesmo indivíduo, pois “um *sádico* é sempre ao mesmo tempo um *masoquista*”.<sup>229</sup>

### 1.1.3 Amarrando as pontas

Antes que se passe a outro aspecto importante da temática, algumas palavras serão incluídas para amarrar as pontas, sumarizando o que fora dito até aqui.

Por alguma razão não explicada, o homem separou-se de seus antepassados, realizando um processo evolutivo diferenciado, em direção à hominização. Inicialmente, teve que livrar-se da liderança autoritária, que Freud chama de pai primevo. As forças instintuais que lhe habitavam, ainda livres de inibição, exigiam que fosse dado livre curso aos desejos incontrolados de sua

---

<sup>227</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 125.

<sup>228</sup> FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 159

<sup>229</sup> FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 161.

natureza não domada. A execução desse líder dominante se fez absolutamente necessária à realização desses desejos. Ao fazê-lo, estabelece o que ele chamará de clã fraterno, baseado na vida coletiva. Eugène Enriquez, em seu texto *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*, irá dizer que é a fragilidade dos irmãos que irá uni-los no crime e na posterior união grupal, inventando “a primeira relação de solidariedade, reconhecendo o outro enquanto outro e enquanto semelhante”.<sup>230</sup> Este é o início da civilização: a transição da horda patriarcal para o clã fraterno, que inaugura o social.

Mas a civilização não nascerá livre de ambiguidades. Junto com os avanços no sistema de vida, engendra males que estes seres não sabem como administrar. Freud privilegia dois fatores como determinantes. Um deles é a culpa. Este sentimento o acompanhará em quase tudo na existência. Começa com o remorso do assassinato coletivo do pai primevo, e se estenderá como sentimento presente em cada indivíduo.

Freud postula que tudo o que acontece com a raça é repetido pelo indivíduo. Este conceito é definido pelas ideias de *filogenia* e *ontogenia*. Ou seja: o assassinato do pai primevo representa uma experiência *filogenética*. Foi a raça que o praticou, é uma expressão do processo civilizatório; mas particularmente, cada indivíduo repetirá *ontogeneticamente* o crime: todo indivíduo irá matar o pai, o que acontece simbolicamente na articulação do Complexo de *Édipo* de cada indivíduo, que marca a independência do indivíduo do pai. A importância deste conceito é que a culpa, dessa forma, é instituída como um sentimento universal, uma consequência do processo de crescimento e da individuação. É importante dizer que, psicanaliticamente falando, realizar o ato, ou simplesmente ter desejado fazê-lo, tem o mesmo significado para o estabelecimento da culpa. Simbolicamente, todo indivíduo mata o pai, e sente-se culpado do mesmo jeito que se tivesse praticado materialmente tal crime. Tal culpa nem sempre é consciente, mas estará em operação inconscientemente, de tal maneira que muitos indivíduos nem sabem de que têm culpa. Eis aí a extensão universal do mal-estar na civilização.

---

<sup>230</sup> ENRIQUEZ, E. *Da hora ao estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 138.p. 330.

Outro fator determinante, apontado por Freud, é a repressão dos instintos, exigida como condição para a vida civilizada. Neste sentido, a civilização produz seres inibidos, impróprios à vida feliz. A sexualidade, como força privilegiada na natureza humana, inflige sofrimentos mediante sua repressão. Além do que, a própria natureza dos instintos que habitam este ser impede que a felicidade plena seja possível, em função da pulsão de morte.

Quando se lê os textos freudianos, de maneira mais ampla, parece ficar claro duas coisas, que devem ser escritas com temor, e lidas com cuidado: toda culpa parece remontar ao Complexo de *Édipo*, ao complexo paterno<sup>231</sup>; e, toda repressão e sofrimento psíquico à sexualidade, em algum grau.

Resumindo: a existência humana é marcada pela ambiguidade, um misto de culpa, medo e ansiedade, por haver se tornado o único ser que tem consciência de sua finitude. Freud sustenta que é em decorrência dessa experiência de finitude e desamparo que o homem produz mais uma criação de sua cultura: a religião, um competente instrumento para lidar com o apavorante na natureza. Esse é o tema para o qual está reservada a discussão do próximo tópico.

## 2 O LUGAR DA RELIGIÃO NO PENSAMENTO FREUDIANO

Poucos temas mereceram tanta atenção de Freud como a questão religiosa. O fato de se dizer um descrente educado sem nenhuma religião<sup>232</sup> não foi o suficiente para mantê-lo longe do tema. Afirma-se que cerca de quatrocentas referências a textos da bíblia podem ser encontradas na obra de Freud, nas suas correspondências e nos relatórios das sessões da *Sociedade Psicanalítica de*

---

<sup>231</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, 1913. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, v. XIII, 1976, p. 148.

<sup>232</sup> 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. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 315.

Viena.<sup>233</sup> Só isso seria suficiente para sustentar a importância do tema para o autor. Mas é preciso lembrar das obras de cunho antropológico, em que ele se debruça sobre o tema. Seu *debut*, relacionado à psicologia da religião, pode ser considerado o texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, de 1907.<sup>234</sup> Seu interesse pela temática jamais arrefeceu. No final de sua vida, ainda se debatia com um assunto religioso: a origem do monoteísmo. Ernest Jones, seu principal biógrafo, dirá que *Moisés e o monoteísmo* é “a última contribuição de Freud ao assunto da religião”, e coincidentemente também “seu último esforço criativo”.<sup>235</sup> Este foi um texto diferente de tudo o que escrevera até então. De fato, se afirmou que a questão relacionada a Moisés foi uma conta que ele jamais conseguiu fechar.<sup>236</sup> Foi aconselhado a abandonar o tema; mesmo assim, insistiu nele. Sua publicação, em um estado considerado insatisfatório, diante do padrão de seus demais escritos, foi considerada como um desserviço ao seu estilo exigente como escritor e cientista. Parece que a explicação nos é dada por ele mesmo, ao confessar que ele teria decidido abandonar a obra, o que não foi possível, pois segundo suas próprias palavras, “ela me atormentou como um fantasma insepulto”.<sup>237</sup>

Grace pondera que a relação de Freud com a religião era a de alguém que a considerava como parte do “patrimônio espiritual da cultura”, ao lado da filosofia, bem como da arte e da moral. Fazia parte do “conjunto de meios elaborados pela civilização para defender-se das tendências destrutivas dos indivíduos”.<sup>238</sup> Mesmo em relação à sua ligação com o judaísmo, era apenas uma ligação com a cultura e

---

<sup>233</sup> PFRIMMER apud MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades*. Departamento de psicologia, Universidade Católica de Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, 110 f., 2007, p. 26

<sup>234</sup> MENESES, M.C. *Gênese da religião segundo Freud*, p. 69.

<sup>235</sup> JONES, E. *A vida e obra de Sigmund Freud*, p. 356.

<sup>236</sup> CUCCI, G.S.J. *Freud e Moisés*, p. 446.

<sup>237</sup> FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*, 1939. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 117.

<sup>238</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 12.

tradição, e não com a religião. Entretanto, como afirma Maciel, “seu ateísmo não o impediu de se tornar um dos pesquisadores que mais estudou a religião”<sup>239</sup>, e a razão para isso é que, à parte de sua descrença, ele sabia perfeitamente da importância da religião para os que creem.

Maciel ressalta que o próprio Freud demonstra conceber a religião apenas em seu aspecto psíquico, e que julgava a experiência religiosa apenas como uma experiência psicológica. Uma experiência que incluía uma riqueza simbólica e jogo pulsional, mas que não ultrapassa o plano da realidade psíquica. Nada tinha a ver com uma perspectiva transcendente, já que o homem, na *metapsicologia* freudiana, era constituído, apenas, de corpo e aparelho psíquico, sem lugar para uma dimensão espiritual.<sup>240</sup> Isso não significa, no entanto, que Freud não levasse a religião a sério. Ele recomenda aos psicanalistas “ter fé nos crentes que chamam Deus de pai, tal como o *totem* era chamado de ancestral tribal”.<sup>241</sup> Ou seja: apesar de se tratar apenas de uma realidade psíquica, subjetiva, ela tem um valor real para o indivíduo, e esta é, para a psicanálise, por si só, razão suficiente para ser levada a sério.

## 2.1 A origem da religião no pensamento freudiano

Permanecendo fiel à intenção de sempre partir de *O mal-estar na civilização*, se justifica mencionar uma objeção feita a Freud. Seu amigo, Romain Rolland<sup>242</sup>, lamentou que ele não tivesse apreciado corretamente a verdadeira fonte da

---

<sup>239</sup> MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião*, p. 36.

<sup>240</sup> MACIEL, K. D. S. A. *O percurso de Freud no estudo da religião*, p. 61.

<sup>241</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 150.

<sup>242</sup> O citado amigo escreveu a Freud no ano 1927, por ocasião da publicação de *O futuro de uma ilusão*, apresentando a referida objeção.



religiosidade. O interlocutor de Freud acredita que alguém possa adotar um discurso consciente de rejeição à religião, que ele chama de crença e ilusão, mas, ainda assim, ser religioso, com base no que ele chama de “sentimento oceânico”, pelo qual é habitado. O alegado sentimento se refere à sensação de eternidade, de se estar vinculado com o todo, com o universo. Para seu amigo, o sentimento oceânico podia ser considerado como fundamento suficiente para alguém se considerar religioso. E, já que ele é, pelo menos frequente, a religiosidade também o é.<sup>243</sup>

Freud enfrenta tal objeção negando haver tido tal experiência, e afirmando não estar convencido de que ela seja de origem primária.<sup>244</sup> Em sua teoria, ele tem uma explicação melhor para este sentimento. Ao nascer, a criança não faz separação entre si e o mundo. Tudo é parte de si mesma: o seio, a mãe, e tudo o mais. Só com o surgimento do ego ela se torna um indivíduo separado de um mundo exterior a si. É quando ela percebe que o seio e a mãe não estão disponíveis o tempo todo, e então chora na esperança de que lhe seja dado o que lhe é externo. Na separação do ego do resto do mundo, cria-se a noção do “eu” e do “tu”, de sujeito e objeto. Em muitas pessoas esse sentimento de pertença ao todo pode permanecer em algum grau, gerando o tal sentimento oceânico. O sentimento oceânico, pois, remonta a uma fase primitiva do ego, à primeira infância, podendo permanecer no inconsciente e eventualmente emergir para o consciente. As fronteiras do ego não são permanentes, podendo incluir coisas pertencentes a si, como não reconhecer algo como pertencendo a si.<sup>245</sup>

Assim é explicado o tal sentimento oceânico, e descartado como origem do sentimento religioso. Freud reafirmará que as necessidades religiosas têm sua origem no desamparo do bebê e no anseio pelo pai: “Nenhuma necessidade da infância é tão intensa quanto a da proteção de um pai”.<sup>246</sup> Freud conecta-se à sua anterior corrente de interpretação da origem da religião. Ela está espalhada por

---

<sup>243</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 73.

<sup>244</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 74

<sup>245</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, pp. 75-80

<sup>246</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 81.

uma variedade de textos já anteriormente escritos, o que nos leva a retroceder no tempo, tentando resgatar seu caminho neste tema que lhe foi tão caro.

Em *Totem e tabu*, Freud busca mostrar como o sentimento religioso se forma e como se desenvolve. Ele entende que tudo começou com o *Animismo*, o qual se valia da técnica da magia. A feitiçaria era reservada à manipulação demoníaca, enquanto a magia se estendia a pessoas e coisas da natureza. No princípio, é usada a mera imitação para se obter certo efeito, como imitar a chuva para atraí-la; a seguir, é acrescentado o elemento desejo. Parece que Freud entendia a inclusão do desejo como um processo no desenvolvimento do homem primitivo, de alguma forma relacionado à ilusão. Em textos posteriores, Freud vincula a religião ao desejo e à vontade, e seu conceito sobre religião será o de uma ilusão desejante. O argumento dirige-se a uma supervalorização do pensamento, das ideias sobre as coisas, gerando o que ele chama de *onipotência de pensamentos*, conceito que Freud liga ao “homem-Rato”, que sofria de neurose obsessiva.<sup>247</sup> Não é por acaso que ele vai ligar a religião à neurose obsessiva. Baseado neste entendimento, Freud defenderá uma fase *animista*, seguida por uma religiosa, seguida por uma científica. Na fase *animista*, a *onipotência de pensamentos* está ligada a si mesmo; na fase religiosa, aos deuses, aos quais se busca manipular segundo o desejo humano; na científica, não há lugar para a onipotência humana.<sup>248</sup>

Já se mencionou que Freud postula que o indivíduo repete a história da raça. Na teoria freudiana da cultura, a *ontogênese* reproduz os passos da *filogênese*. A criança repete de forma particular as etapas do desenvolvimento da espécie, tanto no plano biológico quanto cultural.<sup>249</sup> Nitidamente influenciado por Kant, em sua teoria dos três estados de desenvolvimento progressivo da humanidade, propõe a compreensão do desenvolvimento da visão humana do universo comparando-a com as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo, onde a fase *animista* corresponderia à fase *narcisista* do indivíduo, e isto tanto cronologicamente quanto

---

<sup>247</sup> Trata-se do pseudônimo de um paciente, cujo relato de seu caso clínico foi relatado e publicado por Freud (1909), em função de seu valor para o desenvolvimento de sua teoria.

<sup>248</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, pp. 95-98

<sup>249</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 179.

em seu conteúdo. A fase religiosa da civilização corresponderia à fase em que o indivíduo é exposto à escolha de objeto, e que é marcada pela ligação da criança com os pais. A fase científica, por outro lado, é identificada com a fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renunciando ao princípio do prazer, ajustando-se à realidade e dirigindo-se ao mundo externo em busca do objeto de seus desejos.<sup>250</sup> A civilização, de um modo geral, se encontra na segunda fase, mas encontra-se na iminência de fazer a virada para a terceira fase, como consequência das luzes da ciência. Em função da característica dominante da segunda fase, a religião é expressão dessa característica: da necessidade e desejo pelo pai.

Freud começou o importante ensaio IV, de *Totem e tabu*, reconhecendo que a psicanálise não atribui a origem da religião a uma única fonte, sendo tão complexa como é. Neste sentido, reconhece que somente com a contribuição de estudos interdisciplinares se poderá alcançar uma clarificação sobre sua origem. No entanto, espera que quando as descobertas dos diferentes campos de pesquisa forem sintetizadas, revelará a importância desempenhada pelos mecanismos discutidos em *Totem e tabu*, na gênese das religiões.<sup>251</sup>

Mas, a quais mecanismos se refere Freud? O que teria desempenhado papel importante na gênese da religião? Freud responde a estas perguntas de forma muito clara. Ele não hesita em insistir em que o resultado de sua investigação “mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de *Édipo*”.<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 100

<sup>251</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 109.

<sup>252</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 158.

## 2.2 Complexo de Édipo e ambivalência

Freud atrela a religião a toda ambivalência que, segundo ele, envolvia o parricídio primordial. Palmer descreve a ambivalência em relação ao pai como reação ao fato de que, de um lado, "o pai é o que se gostaria de ser"; por outro, "o pai impede que se tenha o que se gostaria de ter".<sup>253</sup> A ambivalência de sentimentos em relação ao pai morto estaria na base da origem da religião, pelo menos em *Totem e tabu*, onde o homem que Freud tem em mente é ainda o selvagem da horda primitiva. Para Freud, o *complexo de Édipo* é a repetição *ontogenética* da experiência *filogenética* do assassinato do pai primevo<sup>254</sup>: o indivíduo repetindo em sua própria história a história da raça. Mais tarde, em *O futuro de uma ilusão* (1927), o argumento ganha aplicações para o homem civilizado, e a origem da religião está no desamparo infantil. É preciso lembrar que Freud compara a psicologia do homem selvagem à psicologia neurótico/infantil, e neste caso não há contradição na sua argumentação: a ambivalência do selvagem de então corresponde ao desamparo do infante atual.

E, assim, a ambivalência do *totemismo* foi preservada na religião. "A religião *totêmica* não apenas compreendia expressões de remorso e tentativas de expiação, mas também servia como recordação do triunfo sobre o pai".<sup>255</sup> A instituição do banquete *totêmico*, como festival de rememoração, teria a função de apropriação dos atributos paternos, bem como de expiação pelo crime cometido. A religião *totêmica*, neste sentido, é produto direto do sentimento filial de culpa, uma tentativa de apaziguar o pai e mitigar o remorso dos filhos. Freud lembra que "o elemento filial também surge nos produtos posteriores da religião, frequentemente sob os mais estranhos disfarces e transformações",<sup>256</sup> numa clara menção à

---

<sup>253</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 60.

<sup>254</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 87.

<sup>255</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 148.

<sup>256</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 148.

comunhão eucarística cristã. Freud entende que todas as religiões posteriores são tentativas de resolver estes mesmos problemas. A variação corresponde apenas ao estágio de civilização e aos métodos adotados, mas sempre como reação ao grande acontecimento primordial da morte do pai primevo e, portanto, profundamente relacionado ao *complexo de Édipo*.

Para Freud, o pecado original só pode ter sido o homicídio do pai primevo. A lógica é que se Cristo redimiu a humanidade de um pecado que incluía todos os homens, pelo sacrifício de sua própria vida, então, este pecado só pode ter sido um homicídio. Como argumento que sustenta tal conclusão, é apontada a lei de talião, que estabelece que um homicídio só poderia ser expiado pela morte de outra vida. A conclusão à 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. “A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo”.<sup>257</sup>

### 2.3 A problemática do pai

Já muito cedo em suas reflexões, Freud intuiu que havia uma relação muito íntima entre o *complexo de Édipo* e a crença em Deus. Em 1910, ele ofereceu uma análise sobre Leonardo da Vinci, onde essa relação é retratada. Uma vez que Da Vinci escapou da influência direta de seu pai, na primeira infância, se sentirá livre para soltar-se das amarras do dogma religioso. Ele lembra que é frequente os jovens abandonarem suas crenças religiosas tão logo a autoridade do pai já não esteja presente. Isto lhe parece tornar óbvio que “as raízes da necessidade de religião se encontram no complexo parental”, e que do ponto de vista biológico, “o

---

<sup>257</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 156.

sentimento religioso origina-se na longa dependência e necessidade de ajuda da criança”, a qual diante do sentimento de impotência, frente às grandes forças da vida, “volta a sentir-se como na infância e procura então negar a sua própria independência, por meio de uma regressiva renovação das forças que a protegiam na infância”.<sup>258</sup>

Mas é em *Totem e tabu* (1913) que ele vai estabelecer esta relação na sua forma mais definitiva, da qual não mais se afastará, vindo apenas a complementá-la com novas argumentações. No final de sua vida, em *Moisés e o monoteísmo*, a mesma linha de argumentação permanece e é reafirmada. Freud está convicto de que o deus pessoal, de cada indivíduo “é formado à semelhança do pai”, e que, inclusive, a relação pessoal com o seu Deus depende de sua relação com seu próprio pai terreno. Portanto, Freud faz de Deus uma mera projeção do pai humano, um desenvolvimento cultural do conceito de paternidade. Uma de suas frases mais lapidares afirma que “no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado”.<sup>259</sup> Com certa ironia irá afirmar que não foi Deus que criou o homem à sua imagem e semelhança, mas, sim, que os homens o criaram à sua própria imagem e semelhança.

As consequências dessa afirmação é que Deus é pai, para os seres humanos, apenas na mesma medida em que, no *totemismo*, o animal totem era o ancestral da tribo. Toda realidade acerca de Deus é solapada, em função de uma mera realidade psíquica, e sua conclusão é que tudo deve se explicar no complexo de *Édipo*, tanto da civilização quanto do indivíduo. Freud reúne em torno de seu *mito científico* a explicação dos eventos fundamentais da civilização. Ele o concebia como o início de tantas coisas, como a sociedade, a religião, e a moral. A sociedade nasce sob o sentimento de melancolia: a melancolia do sentimento que tinham para com o pai. A *ontogênese* é moldada sob a *filogênese*: o indivíduo é filho da melancolia, da culpa *filogenética*. Ele não hesita em afirmar que o pai primevo é a

---

<sup>258</sup> FREUD, S. *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 112-113.

<sup>259</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 150.

origem da ideia de Deus, e que o próprio mandamento "não matarás" é a vontade do pai, o qual foi mascarado religiosamente e atribuído a Deus.<sup>260</sup>

Neste contexto, uma pergunta torna-se inevitável: como a ideia de pai evoluiu para a ideia de Deus? Voltemos a *Totem e tabu* para encontrarmos a resposta. Tudo começa com a ambivalência de sentimentos dos filhos, que amam ao pai por tudo o que representa, força, poder, autoridade; e, por outro lado, o odeiam por causa de sua tirania, que os privam de todos os benefícios que retinha para si mesmo. Essa ambivalência de sentimentos une os irmãos no crime, assassinando o pai tirano. Com o tempo, duas coisas aconteceram: o sentimento de culpa e uma nostalgia em relação ao pai. Nas palavras do próprio Freud, "o azedume contra o pai [...] tornou-se menor e a saudade dele aumentou".<sup>261</sup> A culpa e a saudade foram responsáveis por idealizar o pai, identificando-o com um animal admirado, cujas características são relacionadas ao pai. Este animal se tornou o *totem* da tribo, sendo respeitado por todos, cuja morte é proibida, só sendo permitida num ato ritual, quando todos participam e introjetam as características do pai/*totem* na celebração ritual do banquete *totêmico*, em rememoração ao grande pai/herói da tribo. Toda esta idealização do pai gerou uma predisposição nos filhos assassinos à obediência ao pai que, primeiro, volta como herói, engrandecido na memória do clã, em seguida, é elevado a deus, já que as memórias exaltadas do pai o elevam muito acima dos homens do clã.

Com o assassinato do pai e a ausência de um sucessor, a imagem do pai foi logo recolocada, na figura de um pai simbólico.<sup>262</sup> Aos que acham esse processo impossível de se operar, na prática, Freud lembra que frequentemente, na mitologia, os deuses estão relacionados com algum animal que lhe é consagrado, podendo assumir sua forma em certas ocasiões. Para ele, isso parece significar que o próprio deus era o animal *totêmico*, que se desenvolveu numa fase posterior do sentimento religioso. Além disso, argumenta que, aos primitivos, a diferença

---

<sup>260</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 52.

<sup>261</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 151.

<sup>262</sup> SENA, A.; BAR, C.; GOMES, M.G.; GUILHON, M e KUPFERBERG, M. O pai na psicanálise. *Primórdios* – CPRJ, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, pp. 91-116, 2000, p. 100.

entre homens e deuses é menor. Na mitologia, e mesmo nas grandes religiões mundiais, permanecem os ecos desse processo. A elevação de um homem a deus não é algo mais estranho do que a canonização de um santo católico, por exemplo.<sup>263</sup> Palmer resume este processo afirmando que "Deus pai tornou-se a reencarnação das relações que cada um de nós tem com seu pai e, além disso, com o pai ancestral da horda primitiva".<sup>264</sup>

## 2.4 A condição de desamparo humano

A condição humana é uma modalidade de existir na insegurança, no inesperado e no imprevisível. A aquisição da consciência fez do sujeito humano não apenas alguém que vivencia, mas alguém que pensa o medo, a insegurança, e se sabe correndo riscos, inclusive o de vir-a-não-ser, o mais temido de todos. Esse estado de insegurança instaura uma condição de desamparo na existência humana, como não pode ser encontrada em nenhuma outra forma de existir na natureza.

O termo *Hilflosigkeit* designa uma situação em que o sujeito se encontra sem ajuda – *Hilflos* = sem recursos, sem proteção, sem amparo. Portanto, desamparado: estado em que se encontra o recém-nascido.<sup>265</sup> A condição de um recém-nascido, em comparação aos demais animais, é de prematuridade, o que capitaliza enormemente sua condição de desamparo. Os perigos externos têm uma ameaça intensificada para ele. O desamparo humano é um duplo desamparo: (1) biológico, manifesto na dependência do outro. Enquanto o filhote de muitas espécies animais consegue andar e se alimentar por si mesmo, em algumas horas

---

<sup>263</sup> FREUD, S. Totem e tabu, p. 151.

<sup>264</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 60.

<sup>265</sup> Para maior compreensão do conceito, consultar verbete "Desamparo" em: LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, 2000, p. 110-111.



depois do nascimento, o bebê humano depende de cuidadores parentais por um longo tempo, até adquirir competência para sobreviver sozinho; (2) psíquico, revelado no medo de ser rejeitado e na necessidade de ser amado, que o acompanhará pelo resto de sua vida. Ele precisa da boa vontade de seus cuidadores, cujos afetos se tornam indispensáveis e, mesmo, uma questão de sobrevivência na infância.<sup>266</sup> Já se fez menção ao fato de não haver a noção de sujeito e objeto antes da divisão do ego, quando se adquire a noção de um mundo externo a si, e dos limites aos quais se está submetido. Em referência à percepção do exterior, pela perda do seio, Brasil reverbera a Freud ao dizer que o sujeito, numa atitude narcísica, está sempre envolvido na busca de um estado de “completude primordial”, cuja característica é se encontrar “fusionado com o mundo externo”, situação em que nada lhe faltaria. A perda do seio, então, marca “de forma problemática (traumática), essa relação com o fora”.<sup>267</sup>

Quanto ao desamparo humano, é preciso fazer distinção entre condição e situação de desamparo. O ser humano não apenas se encontra em situação de desamparo, como experiência fugaz, mas existe numa condição de desamparo. Birman fala do desamparo do sujeito como a principal fonte de mal-estar, e isto porque “é algo definitivo, para o qual não há cura”, sendo uma condição da subjetividade que “é insuperável, não sendo, pois, ultrapassada por nenhuma técnica adquirida”. Com palavras graves, fala do desamparo como algo que marca a subjetividade para sempre de forma “indelével e insofismável”, fazendo do sujeito humano alguém que “é desamparado por vocação, e não por acidente histórico-evolutivo”.<sup>268</sup> Assim, pois, o desamparo humano é uma condição originária.

---

<sup>266</sup> FREUD, S. *Inibições, sintomas e ansiedade*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 179.

<sup>267</sup> BRASIL, C.S.; SOUZA, E.L.A. Reflexões acerca do mal-estar de nosso tempo: algumas figurações da crueldade e notas sobre o ato utópico. *Mal-estar e subjetividade* – vol. XII – n. 3-4, – set/dez 2012, p. 691.

<sup>268</sup> BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, p. 37.

### 2.4.1 Desamparo e angústia

Isto posto, existe agora as condições de aproximar o conceito do desamparo ao de angústia, que é igualmente significativo no âmbito do pensamento freudiano. Rocha lembra que o conceito de desamparo está articulado no contexto dos conceitos fundamentais do Inconsciente e da Angústia Originária, e revela-se como uma experiência estruturante da subjetividade e da condição humana.<sup>269</sup> Igualmente ao desamparo, não se trata de angústia fugaz, mas, "[...] a angústia do desamparo torna-se a angústia típica da condição humana... marcada pelo limite do não-ser".<sup>270</sup>

No verbete do *Vocabulário da psicanálise*, Laplanche alista os diferentes tipos de angústia conforme Freud a concebia.<sup>271</sup> Rocha facilita nossa compreensão do conceito, esclarecendo os diferentes usos e combinações do termo “*Angst*”:

*Triebangst* – angústia pulsional, interna. É psíquica em sua natureza, uma vez que é gerada pelos movimentos das pulsões<sup>272</sup> internas. Freud a colocava em primeiro plano até 1926, quando alterou sua teoria;

*Urangst* – angústia originária, ligada ao trauma do nascimento, que se torna arquetípica;

---

<sup>269</sup> ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia: Para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. *Síntese*: Belo Horizonte, v. 26, n. 86, 1999, p. 33

<sup>270</sup> ROCHA, Z. *Desamparo e metapsicologia*: Para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana, p. 340

<sup>271</sup> LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, 2000, p. 26-27

<sup>272</sup> As pulsões podem ser entendidas como os resíduos animais não socializados no homem. Conceito muito próximo ao de instinto, se relaciona com inclinação, energia ou força que age internamente. É apresentado como sendo a fronteira do psiquismo e o somático. Para maiores esclarecimentos, ver LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*, p. 393.

Angústia/Sinal – defesa da angústia contra a *urangst*. É uma espécie de defesa natural, própria do organismo tentando enviar um sinal, uma reação ao perigo eminente;

*Realangst* – angústia real, que tem uma causa que representa um risco real, que não é apenas psíquica. Depois de 1926, Freud a coloca em primeiro plano, em lugar da *triebangst*, ou angústia pulsional.

Rocha postula que Freud, sem haver tirado todas as consequências disso, "descobriu uma angústia muito mais fundamental do que a angústia pulsional, e que ela está na origem do existir, da qual o desamparo é a experiência arquetípica".<sup>273</sup> A angústia do desamparo, pois, faz do ser humano um angustiado renitente, uma vez que não se trata apenas de desamparo da infância, mas algo reeditado em toda a existência.

#### 2.4.2 A criação dos deuses

De que maneira a condição de desamparo angustiante se relaciona com a religião? Freud relaciona isso diretamente com a origem e a manutenção do sentimento religioso no sujeito humano. Em *O futuro de uma ilusão*, sintetiza o processo empreendido na intenção de driblar o desamparo. A busca por proteção começa com a mãe, que satisfaz suas primeiras necessidades, transferindo-se ao pai, mais forte, temível e admirável. Ato contínuo, na vida adulta volta-se aos deuses, criação própria do adulto que permanece para sempre criança: dependente no desamparo existencial.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> ROCHA, Z. *Desamparo e metapsicologia*: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana, pp. 339,341

<sup>274</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, pp. 33-34.

Já se mencionou a afirmação freudiana de que Deus não passa de um pai glorificado do adulto. A angústia do desamparo existencial joga papel importante neste processo. Quando se alcança a maturidade se sabe que se tem mais poder do que se pensava na infância. No entanto, sabe também que, no confronto com o mundo, permanece uma criança, que não pode abrir mão da proteção de um pai. Por isso, exalta a imagem do pai, elevando-a à divindade. É a persistência do desamparo que sustenta a sua crença em Deus, que não por acaso é visto e chamado de pai.<sup>275</sup> No “Gênesis” de Freud, foram os homens que criaram Deus à sua imagem e semelhança.

Em *Totem e tabu* já se oferece a explicação de como o pai é elevado a deus, estabelecendo uma explicação *filogenética* para a religião. Mas, é em *O futuro de uma ilusão* que temos a explicação sobre como Freud vê o surgimento dos deuses e do sentimento religioso nas crenças do indivíduo. Em *O mal-estar na civilização*, ele reitera seu argumento, de que “A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível”, não somente isso, mas se sente impedido de pensar em outra necessidade da infância, que seja tão intensa quanto a da proteção de um pai. Seu argumento é resumido nas seguintes palavras: “A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil.”<sup>276</sup>

Desde *Totem e tabu* (1913), existe, no pensamento freudiano, uma proximidade entre as ideias de civilização e religião. Quando se chega em *O futuro de uma ilusão* (1927) e em *O mal-estar na civilização* (1930), a aproximação é tanta, que parecem tornarem-se sinônimas. No pensamento freudiano, a civilização acontece por causa das ameaças dos poderes da natureza. A reunião dos seres humanos e a criação da civilização se dá na busca por proteger-se contra a natureza, que se ergue inexorável contra eles. Seu argumento é de que, ao dotarmos a natureza de poderes sobrenaturais, atribuindo seus poderes a seres espirituais, aplicamos os métodos humanos para lidar com eles: conjuração,

---

<sup>275</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 199.

<sup>276</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 81

apaziguamento e suborno, para despojá-los de uma parte de seu poder (psicologizamos os poderes naturais, dando-lhes personalidades).

Para Freud, trata-se de uma reedição do processo infantil. Para fazermos justiça aos poderes superiores a nós, não os transformamos em pais, mas em deuses. Mesmo quando adquirimos o conhecimento dos fenômenos naturais, eles deixaram seus traços humanos, mas continuamos com o desamparo e o desejo pelos deuses.<sup>277</sup> Já se havia atribuído aos deuses a missão de coisas de tal importância, que já seria impossível abrir mão deles. A missão que demos aos deuses também é alistada em *O futuro de uma ilusão*: exorcizar os terrores da natureza; reconciliar os homens com a crueldade do Destino (*Moirá*); e recompensá-los pelos sofrimentos e privações. Quanto mais os deuses abandonam a natureza ao seu próprio curso, mais eles servem à sua terceira missão. Os seres humanos precisam deles como esperança de que, no final, serão recompensados por um poder benevolente.

Assim criou-se um propósito definido para a existência, que é dirigido pela Providência benevolente, que só aparentemente é severa. A própria morte não é vista como o fim, mas o começo de um novo tipo de existência, quando todo mal será punido e todo bem recompensado.

O monoteísmo judaico é a condensação dos deuses da antiguidade, que traz de volta o Pai e se torna o filho bem-amado: povo escolhido.<sup>278</sup>

Para Freud a religião só poderá arrogar-se de origem divina se aceitar a interpretação psicanalítica de Deus.<sup>279</sup> Deus é verdadeiro para o crente, mas apenas como realidade psíquica, como o pai exaltado, que toma conta da criança que cresceu, mas que não dá conta de lidar com o seu desamparo.

A propósito de *Moisés e o Monoteísmo*, há ali um aspecto muito particular. O texto parece nunca ter sido concluído, e parece ainda que o próprio Freud não chegara a ficar satisfeito com ele. Enfim, Cucci considera que Freud não conseguiu

---

<sup>277</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, pp. 25-27.

<sup>278</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, pp. 25-29.

<sup>279</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p.204.

articular *Moisés e o monoteísmo* com *O futuro de uma ilusão*. A razão seria que a história de Israel, com sua fidelidade ao seu Deus desmente a tese principal de *O futuro de uma ilusão*, que prevê o abandono da religião. Se a religião existe com a grande missão de proteger os homens dos poderes da natureza e das dificuldades da vida, parece que este não foi o caso de Yavé e Israel. No caso de Israel, ele se reconhece infiel, assume como sua a responsabilidade de seu desamparo, mas não abandona seu Deus.<sup>280</sup> Neste caso, o que parece se confirmar, é que os homens não conseguem mais viver sem os seus deuses, e que, conquanto a sensação de eternidade e de associação com o universo venham a se ligar à religião, ela não é suficientemente forte, ao ponto de substituir o objeto de culto do homem comum: um pai glorificado, que cuida dele e vai recompensá-lo na vida futura por seus sofrimentos.<sup>281</sup>

## 2.5 Religião e neurose

Uma das acusações mais raivosas contra Freud tem partido daqueles que creem, e tem sua motivação maior nas afirmações de Freud que colocam a religião lado a lado com as neuroses. Há razões para compreender que Freud estava convencido de que a religião estava para a sociedade, tanto quanto a neurose infantil estaria para o indivíduo. Mas essa relação não para aí, ele acreditava que da mesma forma como a neurose é superada na passagem da infância para a maturidade, assim a religião estaria fadada a ser superada pela ciência. Maciel argumenta que, em alguns momentos, ele assumia uma atitude na qual creditava à religião apenas a tarefa de ter conduzido a humanidade a um estágio primitivo e

---

<sup>280</sup> CUCCI, G. *Freud e Moisés*, p. 454

<sup>281</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 56.

infantil, estágio do qual a ciência a tiraria, conduzindo-a, finalmente, à desejada maturidade, sendo essa uma de suas principais tarefas.<sup>282</sup>

Freud teria, ainda, sido influenciado por Kant, em sua teoria dos três estados de desenvolvimento progressivo da humanidade. Cada indivíduo repetiria em sua própria história psíquica esses mesmos estágios. Na teoria de Freud, os estágios ficariam assim relacionados:

- O teológico ou fictício = o *animista*;
- O metafísico ou abstrato = o religioso;
- O positivo ou real = científico.

Tomando essa concepção como base para o estudo da religião, e como essas fases seriam excludentes, Freud tira a consequência de que, com o progresso da ciência, a religião, necessariamente, desapareceria.<sup>283</sup> Esta é a sua aposta em *O futuro de uma ilusão*.

Freud assevera que o *modus operandi* da psicanálise em sua pesquisa é buscar a origem, de onde determinada cultura surge, qual a sua causa. Seguindo esse procedimento, vê o adulto como oriundo da criança. Neuroses infantis são a permanência da criança no adulto. Ora, seguindo esse procedimento, há lógica em ligar a religião à neurose e à permanência de aspectos infantis no adulto.<sup>284</sup> E, assim, a religião é mero resquício da infantilidade, determinada a desaparecer mediante o crescimento e o surgimento da maturidade psíquica do indivíduo, e mediante o desenvolvimento da ciência, no caso da coletividade em geral. Esta tese é a base para sustentar que a *ontogênese* repete a *filogênese*. Freud reafirma, no pós-escrito, do caso Schreber, que nos sonhos e nas neuroses, "deparamos mais uma vez com a criança e as peculiaridades que caracterizam suas

---

<sup>282</sup> MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião*, p. 59.

<sup>283</sup> LIBÓRIO, A. L. *O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano*, pp. 152-153.

<sup>284</sup> FREUD, S. *O interesse científico da psicanálise – parte II*. In: Edição standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 218-219.

modalidades de pensamento e sua vida emocional... E deparamos, também, com o selvagem".<sup>285</sup>

Os textos freudianos estão cheios de pistas que, se ajuntadas, nos dão uma compreensão da sua lógica para relacionar neurose e religião. Em 1923, por exemplo, ele apresenta um texto intitulado *Uma neurose demoníaca do século XVII*. É o relato da análise de alguns quadros e relatos de um artista chamado Christoph Haizmann, que afirmava haver feito um pacto com o diabo. Freud arrisca uma explicação da figura diabólica à luz da psicanálise. O contexto privilegiado da explicação é, mais uma vez, o *complexo de Édipo*, onde o diabo figura como um substituto da figura paterna. A ambivalência de sentimentos joga aqui papel importante. Quando na infância, na trama de seu conflito edipiano, a criança nutre por seu pai amor e ódio concomitantemente: o pai é o protetor admirado, mas também é o empecilho para a posse exclusiva de seu objeto de amor. É parte de sua doutrina que as experiências infantis marcam definitiva e indelevelmente a organização psíquica do indivíduo, fazendo parte do sujeito para o resto da vida. "Sendo assim do mesmo modo que Deus é uma representação idealizada da figura do pai para o adulto, o diabo seria a representação do ódio infantil por esse mesmo pai."<sup>286</sup>

Mencionamos, anteriormente, a lógica de Freud. Ela é construída em harmonia com os seus conceitos fundamentais, valorizando algumas linhas mestras de sua teoria sobre a história psíquica do indivíduo e da raça. Uma destas, é o *complexo de Édipo*. Se a religião tem sua origem no *complexo de Édipo* da humanidade, considerando que o *complexo de Édipo* é 'o núcleo das neuroses', então há coerência conceitual, e não se pode admirar-se por ele ter feito a relação neurose/religião.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> FREUD, S. *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia paranóides)* – Pós-escrito. In: Edição standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 107-108.

<sup>286</sup> MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião*, p. 71-72.

<sup>287</sup> MACIEL, K.D.S.A.; ROCHA Z.J.B. Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas. *Psicologia, ciência e profissão*, v. 28, n. 4, p. 742-753, 2008. p. 747.



Mas é em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), que Freud trata diretamente deste tema. É também onde encontraremos sua argumentação devidamente exposta, e não meramente pistas. O artigo gira em torno de mostrar como os cerimoniais neuróticos e os rituais religiosos guardam uma semelhança e parecem se equivaler. Freud era da opinião de que as semelhanças não são superficiais, mas profundas, ao ponto de a compreensão da origem destes cerimoniais neuróticos poderem oferecer analogias sobre os processos psicológicos da vida religiosa.<sup>288</sup>

Freud chama atenção para a regularidade, a ordem, e a invariabilidade que certos atos de cerimoniais neuróticos são realizados. Tais atos se mostram sem sentido. O próprio neurótico não lhe atribui um sentido especial, mas ainda assim não consegue abandoná-los. Ao contrário, qualquer interrupção acaba exigindo reparar a omissão ou causando-lhe certa ansiedade.<sup>289</sup> O neurótico desconhece o motivo ou conteúdo do cerimonial, porque o ato obsessivo é expressão de motivos e ideias inconscientes. Nesse sentido parece afastar-se das práticas religiosas, mas Freud chama a atenção para o fato de que os piedosos também executam rituais de maneira inconsciente, sem ter presente o seu significado, que normalmente são simbólicos, só compreendidos plenamente pelos sacerdotes ou ministrantes.<sup>290</sup> Freud lembra que, mesmo no campo religioso, existe a tendência de transformar algo banal em algo fundamental. Com essa valorização, práticas triviais do ritual religioso ganham importância fundamental, assumindo o lugar dos conceitos. Esta é também a razão por que as religiões necessitam de reformas, “que visam restabelecer o equilíbrio original dos valores” e voltar ao seu significado inicial<sup>291</sup>.

Diferenças são também assinaladas entre os cerimoniais neuróticos e os atos sagrados. A questão do significado é a principal. Enquanto os cerimoniais neuróticos são sem significado, os atos sagrados são cheios de significados,

---

<sup>288</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 121.

<sup>289</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 122.

<sup>290</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 126.

<sup>291</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 130.

mesmo em suas minúcias. Outra diferença básica é o fato de que o cerimonial neurótico é eminentemente individual, excluindo a presença de terceiros, enquanto o ritual religioso é eminentemente público. No entanto, guardam muitas semelhanças. Freud enumera os escrúpulos de consciência quanto à negligência dos mesmos, a exclusão de todas as demais tarefas que poderiam causar interrupção, e o zelo pelas minúcias na execução dos mesmos; estes, igualmente observados em ambos.<sup>292</sup>

Estabelecido esses paralelos, Freud julga poder 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”. E, a semelhança principal reside no fato de que, em ambos os casos, está presente a renúncia em dar vazão aos instintos; a principal diferença, seria que, no caso das neuroses, a natureza desses instintos é exclusivamente sexual, enquanto na religião trata-se de instintos egoístas.<sup>293</sup> Esta tese é abandonada a partir de *Totem e tabu*, quando Freud sexualiza também a religião e, também ela, passa a ter um fundo baseado na sexualidade.

Freud encontra um ponto de semelhança, também, naquilo que pode ser chamado de sentimento de culpa. Há uma correspondência entre a culpa neurótica e a culpa de indivíduos religiosos, “o sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde à convicção dos indivíduos piedosos de serem, no íntimo, apenas miseráveis pecadores.”<sup>294</sup> Tanto a religião quanto a neurose estão igualmente baseados na supressão dos instintos. O piedoso luta com instintos sexuais e egoístas ao mesmo tempo, o que faz de sua tentação um processo constante e interminável, colocando-o sob uma ansiedade e temor da punição divina, muito mais constante do que a culpa neurótica. Como consequência, “as recaídas totais no pecado são mais comuns entre os indivíduos piedosos do que

---

<sup>292</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 123.

<sup>293</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 130.

<sup>294</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 127.

entre os neuróticos”, o que acaba por dar “origem a uma nova forma de atividade religiosa: atos de penitência, que têm seu correlato na neurose obsessiva”.<sup>295</sup>

A renúncia progressiva aos instintos é responsável pelo desenvolvimento da civilização humana. "Uma parcela dessa repressão instintual é efetuada por suas religiões ao exigirem do indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer instintual." E, um exemplo disso é a vingança, e tudo o que se pode chamar de “iniquidade” que, sendo abandonadas pelo indivíduo, podiam ser praticadas pelas divindades das religiões antigas.<sup>296</sup> Este processo todo é visto por Freud como profundamente neurotizante, uma vez que o desejado é sempre o proibido. Quando um prazer é sacrificado pela supressão de um instinto, ele se manifestará (retorno do reprimido) em forma de neurose, ganhando uma projeção muito acima do que significava antes de ser reprimido. Esta é a base da tentação e do sentimento de culpa correspondente, pois, na psicanálise, o desejar acarreta a mesma culpa do realizar.

## 2.6 A religião e o sentimento de culpa

Freud assume claramente que é sua intenção deixar entendido que considera “o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização”. Ele a considera responsável por grande parte do mal-estar na civilização, e que ainda pagamos caro, em termos de infelicitação, pelo acúmulo do sentimento de culpa.<sup>297</sup> As consequências de sua ação se ampliam, uma vez que a psicanálise descobriu ser ela universal, como consequência da ambivalência humana. Os homens abrigam um conflito interno referente aos dois principais instintos: de vida e de destruição. Tais conflitos geram

---

<sup>295</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 129.

<sup>296</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 130.

<sup>297</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 140.

alternâncias de sentimentos em relação a um mesmo objeto. Amor e ódio são os dois polos de sentimentos humanos ambivalentes de proteção e de destruição. A psicanálise descobriu, ainda, que a simples intenção tem o mesmo poder de gerar a culpa que a realização.<sup>298</sup>

A agressividade internalizada gera o que chamamos de consciência: uma moção interior que põe em tensão o ego e o superego, gerando o que chamamos de culpa. Através dela enfraquecemos o desejo de agressão.<sup>299</sup> Que a culpa tem conexão com a consciência, está claramente demonstrado no sentimento de remorso.<sup>300</sup> Mas, frequentemente, o sentimento de culpa é inconsciente, e aparece como mal-estar ou neuroses, é o retorno do reprimido ainda que inconsciente. Mais uma vez estamos às voltas com a renúncia à satisfação de desejos, bem como com os resultados dessa repressão. Bem cedo a criança já aprende a negociar desejos em troca de não desagradar o objeto de suas afeições. A culpa, portanto, é a tensão entre o ego e o superego severo. Nada explica o processo dizendo que o ego renuncia a satisfação em função do amor da autoridade internalizada, indo ao extremo da punição do ego por simplesmente haver desejado a satisfação. Aqui, a diferença entre pensar e realizar, desejar e fazer desaparece.<sup>301</sup> A punição pode ser tão severa, tanto para o realizado, quanto para o simplesmente desejado.

Em que reside a universalidade da culpa, segundo Freud? Em certo sentido, todo ser humano é culpado de possuir a mãe e matar o pai, com base no desejo. Freud sustenta a ideia de que, “de uma certa forma sabemos que matamos o pai, daí a culpa”. E isso porque “casar com a mãe e matar o pai é o desejo mais antigo da humanidade”, desejo que necessariamente tem-se que renunciar, para se entrar na civilização, na ética.<sup>302</sup> Não somente isto, mas estes sentimentos são ligados ao ato primevo do parricídio. Rocha ressalta que Freud acredita que o sentimento de culpa do homem primitivo (pelo parricídio), foi transmitido *filogeneticamente*. Essa

---

<sup>298</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 143.

<sup>299</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 129.

<sup>300</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 140.

<sup>301</sup> INADA, J.F. *Felicidade e mal-estar na civilização*, p. 81

<sup>302</sup> MENEZES, M.C.D. *Gênese da Religião Segundo Freud*, p. 87.

é a razão por que ele pode ser encontrado na psicogênese do monoteísmo judaico e no cristianismo, como resultado da culpa compulsiva pelo assassinato de Moisés e de Cristo (repetição do assassinato primitivo).<sup>303</sup>

Mas, de que forma isso se relaciona intimamente com a religião? Já se mencionou como Freud faz os elementos mais importantes da civilização remontarem ao suposto assassinato do pai primevo. A horda patriarcal, mediante o assassinato do pai/líder foi substituída pela horda fraterna, a qual se mantinha pela cumplicidade dos irmãos assassinos. “A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado”, já a moralidade baseava-se nas exigências para garantir a sobrevivência fraterna dessa nova sociedade e na penitência que o sentimento de culpa exigia.<sup>304</sup> Coerente com este fundamento de sua teoria, a religião *totêmica* tem sua origem no “sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai”. Neste sentido, a religião é filha da culpa, não somente em sua origem, mas também que “todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema”.<sup>305</sup> Também já se mencionou como o suposto assassinato de Moisés e de Cristo podem representar uma reedição da culpa compulsiva pelo assassinato do pai.

Freud faz, assim, uma ligação entre a culpa originária e sua reedição na religiosidade de cada indivíduo. No contexto da aproximação entre neuroses e religião, faz a afirmação de que o sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos tem sua direta correspondência na “convicção dos indivíduos piedosos de serem, no íntimo, apenas miseráveis pecadores”.<sup>306</sup> Lembrando que tanto o amor quanto o ódio ao pai, a ambivalência e a culpa são diretamente “apresentados como marcas da neurose obsessiva”.<sup>307</sup> A própria figura de Deus, como substituto

---

<sup>303</sup> ROCHA, Z. Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo. *Estudos da Religião*, v. 24, n. 38, p. 129-154, jan/jun 2010, p. 148.

<sup>304</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 174.

<sup>305</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 148.

<sup>306</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 127

<sup>307</sup> FRANCO, S.G. *Os escritos religiosos de Freud: uma introdução*, p. 65.

paterno, como ilusão criada pela nostalgia do pai, faz da devoção a Deus o resultado do sentimento de culpa pela conseqüente dívida para com o pai, reconhecida no desejo de morte pelo parricídio.<sup>308</sup> Enriquez fala da impossibilidade de o ser humano viver sem dívida e, conseqüentemente, sem culpa. Afirma que é por essa razão que os cristãos se obrigaram a reinventá-la sob o nome de pecado original. Não somente reinstauraram o sentimento de culpa, mas o dotaram de características pessoais, presente em todas as instâncias da vida, tornando os indivíduos culpados de tudo, inclusive das suas meras intenções. O resultado disso é que vivem diariamente a se acusar de más ações, perpetuando cada vez mais o sentimento de culpa, exigindo a introdução da ideia de confissão e penitência pela culpa permanente.<sup>309</sup>

Freud está consciente de que a culpa e o conseqüente sentimento de sentir-se pecador, especialmente no cristianismo, corresponde ao que ele chama de mal-estar. Ele expressa esse processo dizendo que a religião chama esse mal-estar de pecado, e promete redimir a humanidade deste sentimento. Isto é conseguido pelo sacrifício isolado de alguém que toma sobre si a culpa de todos. A ocasião em que esta culpa foi pela primeira vez adquirida é associada com o que é defendido em *Totem e tabu* (o assassinato do Pai primordial).<sup>310</sup> 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. O que acontece na comunhão cristã é mais ou menos o que acontecia no banquete *totêmico*: a comunhão e participação nas virtudes do pai morto, mas também o reconhecimento de que eram culpados de haver assassinado o pai, e nesse sentido, diz Freud: "A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo."<sup>311</sup>

---

<sup>308</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 12.

<sup>309</sup> ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*, p. 138.

<sup>310</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 141-142.

<sup>311</sup> FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 156.

## 2.7 A religião e a ilusão dos desejos

A religião como ilusão dos sentidos talvez seja uma das ideias freudianas que mais feriram as sensibilidades daqueles que creem. Segundo Morano, "o homem é um animal de realidades que, depois de Freud, é um animal de realidades condenado a padecer de ilusões".<sup>312</sup> O suprassumo do pensamento freudiano é que as necessidades e seu estado de desamparo fizeram dele um ser desejante, que, a partir de seus desejos, projeta a realidade de maneira fantasiosa e quase delirante, tornando-a mais próxima daquilo que deseja que fosse.

É fato que muitos posicionamentos teóricos na obra de Freud são anteriores e marginais à psicanálise, mas que vieram a condicionar sua posição antirreligiosa. Como exemplo, pode-se citar o tema da ilusão e o papel dos desejos humanos na gênese da religião, ideias anteriormente desenvolvidas por Feuerbach.<sup>313</sup> Portanto, o conceito de religião como ilusão não é de criação genuinamente freudiana. De fato, Freud, como homem de seu tempo, está ecoando a realidade das concepções da ciência, a qual considerava sem sentido toda linguagem que não estivesse associada com fatos empíricos. A conclusão a que se chega, portanto, é que a ilusão, pouco importando-se com a confirmação pelo real, constitui-se em mera "satisfação do desejo sem verificação pela realidade. Uma forma mitigada de delírio"<sup>314</sup>. E, assim, a psicanálise tomará como sua a tarefa de realizar "uma crítica contundente da ilusão humana, considerando-se que a ilusão do sujeito não se funda na lógica do entendimento, mas na lógica do desejo".<sup>315</sup>

O texto mais característico, onde Freud trata da religião como ilusão, é *O futuro de uma ilusão*, de 1927. Não temos nele um texto preocupado com as origens da fé. Neste caso, ele não tem um teor mais especificamente psicanalítico, como é

---

<sup>312</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 31.

<sup>313</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 89.

<sup>314</sup> FRANCO, S.G. *Os escritos religiosos de Freud: uma introdução*, p. 67

<sup>315</sup> BIRMAN, J. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 84.

o caso de *Totem e tabu* e outros textos que tratam do tema. O próprio Freud reconhecia que se tratava de um conteúdo de pouca fundamentação psicanalítica. O texto é um testemunho de suas “posições mais pessoais a respeito da crença religiosa. [...] O único argumento propriamente analítico é aquele derivado do conceito de ilusão”.<sup>316</sup>

Morano nos informa que os elementos mais importantes, que mais tarde irão caracterizar o conceito de ilusão, já estão postos no texto *Considerações da atualidade sobre a guerra e a morte*, de 1915. Tais elementos são caracterizados por uma busca de prazer que não leva em consideração as limitações da realidade. Nas palavras de Morano, “o preço que se paga é, enquanto ela está sendo experimentada, a insinceridade”, e o que se experimenta, no final é a decepção. Neste texto, a religião já aparece como garantia suprema de ilusões e, de forma especial, a “grande ilusão constituída pelo narcisismo humano: a imortalidade”.<sup>317</sup>

É importante saber qual a lógica freudiana ao ligar o conceito de ilusão à religião. Rocha argumenta que Freud entendia que foi a religião e a metafísica que forjaram na subjetividade humana a ilusão de que a terra é o centro do cosmos, e que o homem é o centro da vida e do psiquismo. Estas ilusões foram destruídas, sucessivamente, pela ciência, através de Copérnico, Darwin e o próprio Freud (heliocentrismo, evolução e psicanálise).<sup>318</sup> Se perguntarmos por que a religião deve ser considerada uma ilusão, Freud responderá que a razão principal é que ela se ocupa de coisas indemonstráveis, completamente inatingíveis pela experiência. Somado a isso, a sua única plausibilidade é a ligação com o forte desejo humano de alcançar resposta e conforto face à crueza da vida, e diante da inexorabilidade das forças da natureza. Freud chega mesmo a reconhecer a beleza e o modo ideal da crença religiosa, “mas a beleza da religião certamente não pertence à

---

<sup>316</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 131-132.

<sup>317</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p.83.

<sup>318</sup> ROCHA, Z. *Desamparo e metapsicologia: Para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana*, p. 332.



psicanálise"<sup>319</sup> Nas palavras de Cucci, apesar da beleza nela contida, aderi-la, contudo, exigiria um preço muito alto para o homem maduro, que significaria desviar o olhar de seus próprios problemas, tornando-se iludido e incapaz de enfrentá-los com realidade, ou seja: infantilizando-o<sup>320</sup>.

Para Freud, as ideias religiosas são ilusões, são realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade, cujo segredo de sua força reside na força desses desejos; é a *onipotência dos pensamentos* tentando fazer com que o desejado se realize. E, assim, Freud enuncia seu conceito dizendo que ilusão não é necessariamente um erro. O que caracteriza as ilusões é que derivam do desejo. A ilusão não dá valor à verificação. Freud reconhece que seria algo muito bom caso houvesse um Deus que significasse uma Providência Benevolente, mas desconfia do fato de que tudo isso corresponda exatamente àquilo que gostaríamos que fosse verdade.<sup>321</sup>

Morano reconhece que tudo é possível desde a fé religiosa. Inclusive se criar um mundo fabuloso, onde a mágica e a ilusão, como crença, se tornam a salvação na dureza da vida. O religioso, neste sentido, pode criar e viver em um mundo que não é este, mas um construído a partir de seus desejos, o que se configuraria em um autêntico delírio<sup>322</sup>, validando assim a tese de *O futuro de uma ilusão*. A religião inclui um sistema de ilusões pleno de desejos, juntamente com um repúdio da realidade beirando a um estado de confusão alucinatória. O religioso, por aceitar a neurose universal (a religião), acaba por evitar a neurose pessoal, o que significa um benefício momentâneo, mas um benefício adquirido mediante o preço de prendê-lo à infantilidade psicológica.<sup>323</sup> A própria figura de Deus é o substituto paterno, uma ilusão criada pela nostalgia do pai, transformando a devoção a Deus no resultado da culpa parricida, fazendo da religião um valor histórico mas não com

---

<sup>319</sup> FREUD, Ernest & MENG H. *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa/MG: Ultimato, 1998, Carta, n. 41, de 09/10/1918, p. 86.

<sup>320</sup> CUCCI, G. *Freud e Moisés*, p. 445.

<sup>321</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 40, 42.

<sup>322</sup> MORANO, C.D. *Ambivalência de la religion*. *Frontera*, n. 23, 2002, p. 6.

<sup>323</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 53-54.

um valor material.<sup>324</sup> Freud, partindo da afirmação de que a religião tem sua origem no desejo e, portanto, sem valor objetivo, estabelece distintas polarizações, quais sejam: de um lado, a religião e a ilusão, que tem como característica fundamental modelar a realidade de uma maneira delirante; de outro, a razão científica, que lida especificamente com a realidade mensurável.<sup>325</sup>

A religião é historicamente importante como criação cultural. Ela é o testemunho de um ato fundamental no processo de civilização (o parricídio), com valor simbólico sem, contudo, ser dotada de um valor real. A aposta freudiana pela ciência, ao invés da religião, se baseia neste fundamento. A ilusão religiosa depende de ser mantida ou tudo desmoronará; quanto à razão, mesmo que algo não se confirme, tudo permanece como está. Por outro lado, a ciência já deu provas de que não é uma ilusão. Ela é jovem, por isso ainda não nos deu muitas respostas, mas "ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar podemos conseguir em outro lugar".<sup>326</sup> Em contrapartida, a ilusão, muito embora não possa ser considerada uma fraude deliberada, se constitui em perigo, uma vez que coloca o indivíduo indiferente à realidade.

Apesar de Freud ser um racionalista, ele tem em consideração a força das ilusões. Como terapeuta, está consciente da realidade psíquica com que trabalha. Ele sabe que a realidade psíquica se sustenta na ilusão dos desejos individuais e coletivos, especialmente o desejo de ser amado e protegido, no que a religião tem sido amplamente bem-sucedida, já que oferece consolo através de um pai que ama e protege. Neste sentido Freud, ao ver um valor na ilusão religiosa, mostra-se infinitamente mais sensível do que Descartes, que defende o desprezo da ilusão por se confundir com fraude.<sup>327</sup> Freud sabe que não é viável destruir as crenças daqueles que precisam delas. Em *O mal-estar na civilização*, reconhece que a vida

---

<sup>324</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 12,14.

<sup>325</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na civilização". *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza. v. VIII, n. 2, pp. 453-473, jun 2008, p. 470.

<sup>326</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, pp. 63-64.

<sup>327</sup> MENEZES, M.C. *Gênese da Religião Segundo Freud*, pp. 22,112.

requer medidas paliativas; construções auxiliares a fim de suportá-la.<sup>328</sup> Algumas pessoas não saberiam viver sem elas, sentir-se-iam ainda mais desamparadas. O abandono das ilusões pressupõe e requer um crescimento e uma maturidade psicológicas que as tornarão capazes de sair para vida real, assumindo seu desamparo (o que Freud chama de “educação para a realidade”), sem contar com as ilusões, especialmente aquelas que, como a religião, restringe “o jogo da escolha” dos meios de satisfação ao prescrever um único meio a todos; deforma o quadro do mundo real de maneira delirante e, com isso, infantilizam o indivíduo, como faz a ilusão religiosa.<sup>329</sup> Entretanto, enquanto o indivíduo não alcançar tal crescimento e maturidade, Freud entende as medidas paliativas como algo necessário e até indispensável. Neste sentido, que “cultivemos nosso próprio jardim”.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 83.

<sup>329</sup> FREUD, S. *Atos obsessivos e práticas religiosas*, p. 92.

<sup>330</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 83.

### **PARTE III – MAL-ESTAR E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH**

## 1 O MAL-ESTAR HUMANO NA TEOLOGIA DA PAUL TILLICH

Na parte II desta tese, empreendeu-se uma investigação sobre o mal-estar e a religião no pensamento de Sigmund Freud. Na presente seção, será compreendido o mesmo percurso, tendo como ponto de partida o pensamento de Paul Tillich.

Em Tillich não é muito frequente o uso da expressão mal-estar, muito embora seja encontrada algumas vezes. Sua teologia filosófica foi profundamente influenciada pela terminologia da ontologia e, em especial, da filosofia existencialista. Pode-se dizer que a análise tillichiana, sobre a condição humana, é uma mistura de conceitos ainda metafísicos, em função de sua ontologia, e existencialistas em diálogo com a psicologia do profundo. Tillich falará o tempo todo do mal-estar humano, mas com uma terminologia existencial. “A condição humana, da qual surgem as questões existenciais, caracteriza-se por três conceitos: finitude, em relação ao ser essencial do ser humano como criatura; alienação, em relação ao ser essencial do ser humano no tempo e no espaço; e ambiguidade, em relação à participação humana na vida universal”.<sup>331</sup> Pieper parafraseia os três conceitos esclarecendo que, na finitude, o ser humano se sente ameaçado pelo não-ser; na alienação, o ser humano se sente separado do fundamento do seu ser; e, na ambiguidade, pergunta pela vida sem ambiguidades.<sup>332</sup> O próprio Tillich dirá que a doutrina de Deus e seus símbolos são a resposta às perguntas que surgem da finitude; a doutrina do Cristo e seus símbolos são a resposta às perguntas que surgem da alienação do ser humano; e as doutrinas do Espírito e seus símbolos, a

---

<sup>331</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p.723.

<sup>332</sup> PIEPER, F. Diálogos possíveis. As ambiguidades da vida em Paul Tillich e Ingmar Bergman. *Correlatio*, v. 16, n. 1 – junho de 2017, p. 262.

resposta às perguntas que surgem das ambiguidades humanas.<sup>333</sup> Alienação, finitude e ambiguidade são, pois, os termos que descrevem a condição de mal-estar humano na existência, segundo uma versão tillichiana que, algumas vezes, concorda e, outras tantas, discorda de Freud. É esta independência do pensamento tillichiano o que torna um possível diálogo com a psicanálise, no mínimo, instigante.

Seguindo seu método da Correlação, as perguntas são levantadas com a ajuda da análise da filosofia da existência, influenciado que foi por Schelling, Kierkegaard e Heidegger, enquanto as respostas são articuladas mediante aquilo que entende como sendo a correta articulação dos símbolos cristãos, expressos na revelação. Ao lado destes privilegiados conceitos, outros são listados como corolários para o entendimento da articulação que faz destes conceitos. Refere-se, aqui, à noção de queda, como transição da condição essencial para a existencial; à noção de símbolos, como a única linguagem competente para dizer algo sobre o incondicionado; e, a todo o seu entendimento sobre uma ontologia, onde se insere a discussão sobre o ser, bem como sua relação com o não-ser e o ser-em-si. Destaque-se, ainda, suas principais definições, as quais se tornaram bem conhecidas entre estudantes de teologia: Deus, fé e religião.

Em *A coragem de ser*, ao discorrer sobre a coragem no período moderno, observa que ela não pôde ser um simples otimismo, uma vez que teve que incorporar o que ele classificou como "uma profunda ansiedade de não-ser num universo sem limites", que não oferece uma "significação humanamente inteligível". Uma vez que a ansiedade existencial não pode ser removida, mas apenas incorporada na coragem de ser, emerge à superfície sempre que a coragem se vê enfraquecida<sup>334</sup>, fazendo do ser humano um ser vulnerável, que luta com um mal-estar, ao mesmo tempo invencível e incompreensível. Pois, de um lado, "o mundo da ansiedade é um mundo no qual as categorias, estruturas da realidade, perderam sua validade";<sup>335</sup> de outro, ele (o ser humano) precisa se tornar "o mais corajoso de

---

<sup>333</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 723.

<sup>334</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 77.

<sup>335</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 107.

todos os seres porque tem que vencer a angústia mais profunda”, representada pelo saber de que tem que morrer e a angústia que esse conhecimento gera.<sup>336</sup>

O mal-estar humano, na ótica de Tillich, se configura sob a perda da subjetividade e a falta de significado. Ele descreve esse processo se dando de tal forma que “o mundo de objetos criado-pelo-homem puxou para dentro de si aquele que o criou, e que agora perde a sua subjetividade nele. Ele sacrificou-se às suas próprias produções”.<sup>337</sup> Há uma causa conhecida por Tillich como responsável por desencadear esse processo. A saber: a perda de Deus. Este acontecimento tem data marcada, e pode ser identificado: “O acontecimento que serve de base à procura de significação e o desespero dele, no século XX, é a perda de Deus no século XIX”.<sup>338</sup> E o existencialismo é entendido por Tillich como a expressão desse sentimento de insignificância, onde o sujeito está à procura de si mesmo, de seu próprio eu. As angústias deste mal-estar foram exaustivamente refletidas por Heidegger em *Sein und Zeit*, onde “elabora, com cuidado, os conceitos de não-ser, finitude, ansiedade, inquietação, ter de morrer, culpa, consciência, eu, participação, e assim por diante”.<sup>339</sup> Mueller esclarece que “a filosofia não tem e nem terá uma função de esclarecer o real [...]. Sua função estaria em perceber a realidade com suas profundas ambiguidades e levar tal percepção aos seus limites, limites nos quais encontramos não resolução, mas, ou um desespero sartriano ou uma resignação heideggeriana”.<sup>340</sup> Estes, são os mesmos conceitos que permanecerão como fundamentais na reflexão de Tillich, mas com a preocupação de oferecer uma resposta à luz dos símbolos da revelação cristã, uma vez que, seguindo seu método da correlação, cabe à teologia oferecer as respostas às perguntas existenciais.

---

<sup>336</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 203.

<sup>337</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 102.

<sup>338</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 104.

<sup>339</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 108.

<sup>340</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 48.

## 1.1 Um pouco de ontologia para começar

A teologia de Paul Tillich se configura por um intenso diálogo com a psicologia do profundo. Esta é também a razão por que a ontologia é tão fundamental em seu pensamento. A ontologia como a busca por responder a pergunta, o que significa ser,<sup>341</sup> se torna importante no contexto de sua teologia. Ao refletir sobre a condição humana, esbarra frontalmente em conceitos como alienação, ambiguidade e finitude. Ao articular esses conceitos entre si, a pergunta pelo ser é inevitável. A rigor, esta discussão não pertence primeiramente à teologia. Sua arena de origem é a arena filosófica.<sup>342</sup> A pergunta pelo ser surge da descoberta da finitude, mediante o choque ontológico da possibilidade de não-ser. A preocupação última surge pelo confronto com a finitude na condição existencial.<sup>343</sup>

Ser tem as suas próprias implicações. Ser alguma coisa implica não ser outras tantas. No que diz respeito às relações espaço temporal de um ser, estar aqui e agora, implica não estar lá, nem depois. Em uma palavra, ser implica finitude. Ser alguma coisa implica não ser tudo o mais; é tornar-se parte em relação ao todo.<sup>344</sup> Além disso, ser implica um tempo antes de ser, e um tempo em que deixará de ser. Esta é a grande questão que envolve o ser: o não-ser. E esta é uma implicação inescapável, uma vez que a asseidade, ou o poder ou qualidade de ser

---

<sup>341</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard. *Correlatio*, v. 19, n. 1 – junho de 2020, p. 7.

<sup>342</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, p. 8.

<sup>343</sup> SOUZA, T.S.P. Concepção tillichiana de religião como dimensão da vida humana e sua condição de preocupação última. *Correlatio*, v. 11, n. 21 – junho de 2012 (pp. 105-119), p. 118.

<sup>344</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 198.



por si mesmo, sem depender de qualquer outra condição, é uma característica tão somente de Deus, o-ser-em-si, ou o fundamento do ser.<sup>345</sup>

Polaridade e ambiguidade são dois conceitos que se relacionam com a finitude do ser, em Tillich. Ele descreve o ser humano como um ser angustiado, duplamente ameaçado. De um lado, padece da angústia pela ameaça da solidão, da qual tenta livrar-se “refugiando-se na coletivização”; de outro, sente-se ameaçado pela coletivização, da qual tenta livrar-se “refugiando-se na solidão”. Pela perda de qualquer um dos dois pólos, deixará de existir.<sup>346</sup> Tillich fala da percepção de si como algo que acontece a partir do outro. Sei que sou quando me reconheço como um ser entre outros seres, ou quando me refúgio na coletividade; mas, também preciso me refugiar na solidão para me ver como um ser que, apesar de ser ao lado de outros, sou algo separado do outro. Aqui estamos falando da relação eu-tu.

Tão, ou mais importante que o conceito de ser em Tillich, é o conceito do não-ser. Mediante a recusa de alguns teóricos em admitir tal conceito, ele o descreve como uma dimensão inescapável. Ele está pronto a admitir que “por certo não-ser não é um conceito como os outros. É a negativa de todo conceito”; ainda assim se impõe, e “como tal ele é um conteúdo inevitável do pensamento, o mais importante após o ser-em-si”. Ele dirá que “ser ‘abarca’ ele próprio e o não-ser. O ser tem o não-ser ‘dentro’ de si mesmo, de modo que é eternamente presente e eternamente superado no processo da vida divina”.<sup>347</sup>

Higuet, comentando Tillich, lembra que a existência atual do ser humano está alienada de seu ser essencial, o que faz que todas as realizações, nas condições da existência, sejam marcadas pela ambiguidade; e, ainda, que haja sempre uma mistura de ser e não-ser, de sentido e não-sentido.<sup>348</sup> Tillich afirma que, “sob as condições de extravio do homem de si próprio”, sua condição é tal que

---

<sup>345</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 204.

<sup>346</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 207.

<sup>347</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 25.

<sup>348</sup> HIGUET, E.A. Meu itinerário com o pensamento de Paul Tillich. In: TODA, E.; SOUZA, V.C. (Orgs.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 21.

“mesmo naquilo que ele considera seu melhor feito o não-ser está presente e impede-o de ser perfeito. Uma incerteza profunda entre o bem e o mal impregna tudo o que ele faz, porque impregna seu ser pessoal como tal”. Ou seja, o não-ser se manifesta misturado com ser em sua autoafirmação espiritual.<sup>349</sup> A consciência da finitude une o ser com o não-ser como uma dialética inevitável. Para Tillich, a única forma de lidar com a finitude é através da coragem de assumi-la sobre si. Lidar com a finitude, o que significa superar o não-ser, só é possível pela acolhida do ter-que-morrer. Tillich se identifica com Kierkegaard com a descrição a respeito da morte. A morte seria o que está para além de toda cura possível; estar para além da capacidade do ser superar a sua dimensão de não-ser. É neste sentido que a coragem de ser precisa tornar-se também a coragem de não-ser.<sup>350</sup> Ser afagando o inescapável destino de não-ser, é o que Tillich chama de coragem ontológica de ser. Nem o próprio suicídio é uma saída para escapar da ansiedade de ter-que-morrer. Sobre isso ele afirma: "O suicídio pode libertar-nos da ansiedade do destino da morte – como os estoicos sabiam. Mas não pode libertar da ansiedade da culpa e condenação, como os cristãos sabem".<sup>351</sup> E, uma vez que a ansiedade da culpa e da condenação é uma das principais fontes da angústia de ter-que-morrer, resta ao ser tomar sobre si sua finitude, assumindo-a com a coragem de ser a despeito da ameaça do não-ser.

Referindo-se a Sócrates, afirma: "Mas ele torna claro que a coragem de morrer é a prova da coragem de ser. A autoafirmação que omite a incorporação da afirmação da própria morte dentro de si, tenta escapar à prova de coragem, o enfrentar o não-ser da maneira mais radical".<sup>352</sup> E, assim, o ato de tomar a morte sobre si é o grau mais radical de ser-em-si-mesmo.

---

<sup>349</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p.37,38.

<sup>350</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, p. 13.

<sup>351</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 40.

<sup>352</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 123.

## 1.2 A queda como transição

Em contraste com o que Freud pensava, Tillich reconhece uma condição de bondade essencial no ser humano. Requisitando a fórmula clássica da teologia, “*Esse qua esse bonum*” (O ser enquanto ser é bom), afirma que a teologia faz distinção entre a natureza humana essencial e a situação existencial.<sup>353</sup> Dessa forma, em seu sistema teológico, aquilo que se tem chamado de “queda”, se faz necessário para explicar a atual condição humana, muito diferente de como se descreve qual deve ter sido a condição humana “antes da queda”. Para Tillich, “a realidade/existência é desde sempre ‘queda da essência, não expressão da mesma’. Seu conceito de queda não parece limitar à existência humana, mas, como a tradição teológica clássica, se estende a todo o cosmos, a toda a realidade como nós a vemos”.<sup>354</sup> Ou seja: a queda é uma realidade e condição universal. Seu entendimento é de que “não existe uma queda individual”, e faz parte de “um destino universal”.<sup>355</sup> A queda deve ser vista em seu caráter universal e trágico. Se assim não fosse, se ela “se baseasse unicamente nas decisões responsáveis da pessoa individual, cada indivíduo poderia contradizer ou não contradizer sua natureza essencial”,<sup>356</sup> escapando da conseqüente alienação que afeta toda a criação, como resultado da mesma. Uma vez que o ser humano carrega (simbolicamente) em si a imagem de Deus, é o ser que tem a possibilidade de separar-se dele. Em suas palavras: “Só aquele que é a imagem de Deus tem o poder de separar-se de Deus. Sua grandeza é, ao mesmo tempo, sua fraqueza”.<sup>357</sup> Ele a afirma (a queda) como um fato que não pode ser demitologizado

---

<sup>353</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 168.

<sup>354</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 48.

<sup>355</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 327.

<sup>356</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 336.

<sup>357</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 328.

completamente, e não subscreve simplesmente a solução do idealismo, reduzindo a queda apenas à diferença entre o ideal e o real.<sup>358</sup>

Dizer isso, no entanto, não significa que Tillich se alinhe aos lugares comuns da teologia, no que refere à interpretação da doutrina da queda. Sempre atento aos desgastes da terminologia, “Tillich prefere chamá-la de forma mais neutra, como transição. E a ‘queda’ seria, antes, uma queda para o alto”.<sup>359</sup> Com esse entendimento se alinha muito mais com aqueles que defendem uma queda sem viés moralizante. Pode-se dizer que o ato de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal é muito mais uma escolha com consequências para o ser, do que um ato pecaminoso que carrega consigo a mácula da imoralidade, que influi no destino eterno do indivíduo em termos de céu ou inferno, como na teologia clássica. Tillich chamará esse processo de transição da essência para a existência. Claramente dialoga com os conceitos platônicos de essência e existência, bem como com o mito da queda transcendente das almas.

O ser humano é humano porque é o único ser que experimenta o que ele chamou de “a dimensão do espírito”. A dimensão do espírito é distinta da dimensão animal pelo poder de criação nela presente,<sup>360</sup> fazendo dele um animal de cultura. Tillich dirá, ainda, que “o ser humano pré-histórico é aquele ser orgânico com as pré-condições de efetivar as dimensões do espírito e da história, e que em seu desenvolvimento se move em direção à sua efetivação”.<sup>361</sup> Ele tenta traçar uma linha de raciocínio que evidência, nas lutas evolutivas, o predomínio do espírito sobre as demais dimensões da vida. Predomínio que passa pela aquisição da linguagem às mais elaboradas dinâmicas psicológicas que caracterizam o ser humano, como “o organismo em que a dimensão do espírito é dominante”.<sup>362</sup>

---

<sup>358</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 325.

<sup>359</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 82.

<sup>360</sup> BALEEIRO, C. Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich. *Correlatio*, v. 19, n. 1 – junho de 2020, p. 91.

<sup>361</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 744.

<sup>362</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 489.

Em Tillich, temos a ideia de potencialidade que se efetiva na existência. Este conceito se liga ao de arquétipo em Jung, podendo relacioná-los como aquilo que liga essência e existência, pensado como ontologia do ser, por Tillich.<sup>363</sup> Estados de potencialidade são representados por expressões como “Adão antes da queda”, e “natureza antes da maldição”. Para Tillich, estes são estados de potencialidade, não são estados efetivos. O único estado efetivo, historicamente realizado, como evento na história, é essa existência: o estado atual em que o ser humano se encontra com o conjunto do universo. Para Tillich, o estado de essência é “algo que não ocupa lugar algum, que é *ou topos* (utopia)”. Algo que carece de tempo, que precede a temporalidade, podendo-se, por isso, chamar de supra histórico.<sup>364</sup> Querendo deixar explícito seu entendimento sobre a totalidade da condição humana, afirma: “Não houve tempo algum em que isso fosse diferente. A noção de um momento no tempo em que o ser humano e a natureza passaram do bem para o mal é absurda e não tem fundamento nem na experiência nem na revelação”.<sup>365</sup>

Sumarizando o entendimento de Tillich sobre o conceito de queda, pode-se dizer que ele o entende como a transição do essencial para o existencial. Convém, ainda, dizer que a queda universal é a transição da bondade essencial para a alienação existencial. Para compreender melhor esses conceitos, é preciso compreender a maneira como ele interpreta a narrativa da criação e da queda, como encontrada em Gênesis. Tillich é claro em afirmar sua opção por interpretar a narrativa como símbolo. Naturalmente, ele entende a narrativa como símbolo nos termos do que esse conceito significa para ele. Sem tergiversar, defende que “com toda a clareza e sem ambiguidade, a teologia deve representar ‘a queda’ como um símbolo para a situação humana em todos os tempos e não como o relato de um evento que aconteceu muito tempo atrás”. Tillich usa o relato como referência à “transição da essência para a existência”.<sup>366</sup> Não é um relato de um evento

---

<sup>363</sup> PORTELA, B.D.O.S. A efetividade da vida e suas ambiguidades: alguns paralelos entre a teologia de Paul Tillich e a psicanálise de C. G. Jung. *Revista Transformar*. Itaperuna, 2016, p. 175.

<sup>364</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 328.

<sup>365</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 335.

<sup>366</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 324.

histórico, é o símbolo da revelação bíblica oferecido como explicação da transição do estado da essência para o estado da existência. Não é o relato de um evento que aconteceu em algum momento do tempo, porque Tillich considera que o estado de essência só existe como potencialidade. Ele dirá que “a transição da essência à existência é uma qualidade universal do ser finito. Não é um acontecimento do passado [...]. Ele estabelece as condições da existência temporal e espacial e se manifesta em toda pessoa individual quando acontece nela a transição da inocência sonhadora à efetivação e à culpa”. O relato bíblico apresenta como um acontecimento do passado (como é próprio dos relatos mitológicos), embora ocorra no passado, no presente e no futuro.<sup>367</sup> Este é um conceito que exige algum aprofundamento.

Tillich dirá que, tanto no mito quanto no dogma, a natureza essencial do ser humano é descrita como história de um tempo que pode ser chamado de idade de ouro, paradisíaca. Em termos psicológicos, este estado pode ser descrito como uma “inocência sonhadora”. Mas tal estado precede o que podemos chamar de existência efetiva, devendo ser atribuída como “algo que tem potencialidade, mas não efetividade”.<sup>368</sup> O destino é o pólo oposto de liberdade. Na inocência sonhadora, a liberdade e o destino estão em harmonia, no entanto, não efetivados.<sup>369</sup>

Na transição do estado de essência para o estado de existência, está em jogo o que Tillich chama de autoefetivação. Consiste na escolha que terá que fazer entre permanecer no estado de essência, ou se efetivar na existência. Esta escolha implica perda e aquisição de características próprias de cada estado. Aqui está em jogo a liberdade finita do ser humano, vivida como ameaça que irá se manifestar em forma de angústia. Para Tillich, uma dupla ameaça, que consiste na possibilidade de perder-se a si mesmo e as suas potencialidades mediante a não efetivação de si mesmo, e a possibilidade de perder-se a si mesmo mediante a efetivação de si mesmo. O grande dilema é que, para preservar sua inocência

---

<sup>367</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 331-332.

<sup>368</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 328.

<sup>369</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 330.

sonhadora, terá que renunciar a efetivação do ser, deixando de tornar efetiva as suas possibilidades; e, ao efetivar-se a si mesmo, perderá sua inocência através do conhecimento, do poder e da culpa, consequência inevitável do ato de efetivar-se entrando no estado de existência. O desfecho desse processo é descrito assim: “A angústia dessa situação é o estado de tentação. O ser humano se decide pela autoefetivação, produzindo, assim o fim da inocência sonhadora”,<sup>370</sup> bem como o início de uma existência angustiada pela consciência de sua finitude. Tillich fala de um estágio infantil, no qual se dá a bondade criada, a qual consiste na possibilidade e necessidade de se auto efetivar, alcançando sua independência, que inevitavelmente arrasta consigo a alienação como resultado dessa efetivação.<sup>371</sup>

Nesse entendimento, a autoefetivação, com as decorrentes consequências, é absolutamente necessária ao processo de crescimento da consciência humana, sob pena de o ser permanecer eternamente refém do estágio infantil. Essa é uma das razões para não se moralizar a “queda”, uma vez que ela é vista muito mais como uma “queda para cima”, no processo de crescimento do ser humano. Jung chamou o processo de desenvolvimento da individuação. É um processo de busca por sua totalidade psíquica, uma junção de fatores conscientes e inconscientes formando uma unidade interna na aquisição de uma personalidade cada vez mais ampla. Um tornar efetivo aquilo que estava potencialmente presente. Este processo, em seu todo, pode ser relacionado com o que Tillich chama de autointegração.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 331.

<sup>371</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 265.

<sup>372</sup> PORTELA, B.D.O.S. *A efetividade da vida e suas ambiguidades: alguns paralelos entre a Teologia Sistemática de Paul Tillich e a psicologia de C. G. Jung*, p. 180.

### 1.3 A alienação como condição

Alienação é um dos três mais importantes conceitos do pensamento de Tillich relacionado à condição humana, e que joga papel importante na compreensão do mal-estar humano. Para o autor, “o estado da existência é o estado de alienação”.<sup>373</sup> Alienação que opera em três direções: alienação do fundamento de seu ser, alienação dos outros seres, e alienação de si mesmo. As considerações a seguir tem como objetivo clarear o que isso significa, à luz do pensamento de Paul Tillich.

Tal estado se configurou pelo processo de transição do estado de essência ao estado de existência, discutido no tópico sobre a queda. Tal transição incorreu em culpa pessoal, gerada pelo uso de sua liberdade finita, na efetivação de suas potencialidades e a conseqüente perda da sua “inocência sonhadora”, o que engendrou a culpa pessoal como condição. Não somente isso, mas significou também tragédia universal. A alienação decorrente da efetivação de seu ser se constituiu em tragédia universal, no sentido de que essa se tornou uma condição inescapável, tornando-se destino para o ser humano, que não pode ser evitado por nenhum ser que exista, pois existir é existir alienado.<sup>374</sup> O ser só pode ser separado dos demais seres, condição em que deixa a totalidade para se tornar uma parte da realidade. Esta condição pode ser caracterizada como de existência angustiada. “Se a alienação se baseasse unicamente nas decisões responsáveis da pessoa individual, cada indivíduo poderia contradizer ou não contradizer sua natureza essencial”. Mas não é assim que a teologia cristã sempre entendeu as conseqüências da queda: “O cristianismo conhece a universalidade trágica da alienação existencial, e jamais poderá renunciar a este conhecimento”.<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 339.

<sup>374</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 339.

<sup>375</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 336.



O conceito “alienação” ganhou explicações diversas, praticamente, todas com matizes deterministas:

- Fisicamente – por um determinismo mecanicista;
- Biologicamente – por teorias da decadência do poder biológico da vida;
- Psicologicamente – como força compulsiva do inconsciente;
- Sociologicamente – como o resultado do domínio de classes;
- Culturalmente – como falta de adaptação educacional.

Todas essas explicações carecem da responsabilidade do indivíduo nos atos de alienação. Tillich defende que a teologia deve aceitar tais explicações, acrescentando a elas a responsabilidade da liberdade finita, que faz cada indivíduo responsável pelos seus atos, responsabilidade dentro dos limites do destino universal do ser humano como ser alienado.<sup>376</sup> Liberdade finita e destino universal foram exemplificados na obra *A coragem de ser*, pela representação nos quadros renascentistas, onde "o homem dirige a embarcação de sua vida, embora esta seja empurrada pelos ventos do destino em outro nível".<sup>377</sup>

A alienação, como conceito filosófico, tem sua origem em Hegel.<sup>378</sup> Muito embora não seja um termo bíblico, Tillich acha que ele está implícito em inúmeras descrições que a Bíblia faz sobre a condição humana. A alienação pode ser encontrada no símbolo da expulsão do paraíso, na consequente hostilidade que a desobediência causou entre o ser humano e a natureza. Pode-se encontrá-la “na hostilidade mortal de irmão contra irmão, na alienação de uma nação em relação a outra através da confusão das línguas”. No Novo Testamento, na descrição paulina do homem pervertendo a imagem do verdadeiro Deus, convertendo-o em mero ídolo, na luta do ser humano consigo mesmo em função dos seus desejos distorcidos. Ele dirá: “Em todas essas interpretações da condição humana, afirma-se implicitamente a alienação. Por isso, certamente não é

---

<sup>376</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, pp. 350,351.

<sup>377</sup> TILLICH, P. *A Coragem de Ser*, p. 122.

<sup>378</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 339.

antibíblico empregar o termo ‘alienação’ para descrever a situação existencial do ser humano”.<sup>379</sup>

### 1.3.1 Pecado e alienação

Em sua *Teologia Sistemática*, na terceira parte, *A existência e o Cristo*, Tillich relaciona o pecado à alienação: na quarta parte, *A vida e o Espírito*, ele relaciona o pecado com a noção de ambiguidade. Para Baleeiro, alienação não é sinônimo de pecado, mas ajuda a interpretar a ideia de pecado tão mal interpretada. "Pecado, como alienação, é o afastamento do ser humano daquilo a que pertence. Seja do seu próprio ser, seja de Deus"<sup>380</sup> e, ainda, de seu próprio mundo. Sendo esse o entendimento, Tillich propõe considerar o pecado desde a perspectiva da alienação, o que “implica uma reinterpretação do pecado a partir de um ponto de vista religioso”.<sup>381</sup> Tillich sempre insistiu em que o termo pecado fosse usado apenas no singular. Ele entende que Paulo fala dele como um poder quase pessoal, que de alguma forma rege o mundo, mas que tem sido usado de maneira imprópria pela igreja cristã, muito mais como desvio das leis morais, sentido que, segundo ele, deve ser evitado, bem como seu uso no plural. Contudo, Tillich não é a favor de abandonar o termo, pois ele conota algo que o termo alienação não faz: a responsabilidade pessoal do indivíduo.<sup>382</sup>

O que dizer quanto ao sentido de “original” e “hereditário”? Tillich entende que o termo "pecado original" talvez não seja indicado usá-lo tão

---

<sup>379</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 340.

<sup>380</sup> BALEEIRO, C. A noção de pecado como alienação em Paul Tillich – notas de leitura a partir do pensamento de Gianni Vattimo. *Correlatio*, n. 14 – dez. de 2008, p. 145.

<sup>381</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 340

<sup>382</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 340.

frequentemente.<sup>383</sup> Sugere que se abandone o sentido literalista de tais termos, que historicamente sempre se afirmou, e se adote o sentido de destino universal, de tragicidade do pecado gerando alienação, entendida como separação do ser de Deus.

### 1.3.2 Conceitos que descrevem a alienação humana

Tillich sugere que substituamos o termo “pecado original” por termos como concupiscência, vontade de poder e *hybris*, conceitos que todos podem entender na atualidade.<sup>384</sup> Ele entende que a designação “pecado original” ofende o entendimento humanista sobre a dignidade humana, tornando tal doutrina incompreensível ao ser humano contemporâneo que, de forma muito mais radical do que em qualquer outra época da existência, acentua a dignidade da vida em todos os seus aspectos.

Segundo Tillich, três conceitos descrevem a alienação humana: descrença, *hybris* e concupiscência.

O primeiro destes termos, descrença, não deve ser entendido como um mero não acreditar. Ele está muito mais próximo de algo como uma “não-fé”, se tal termo existisse. Com uma abrangência muito maior do que não aderir uma crença, ou não anuência a certas doutrinas, descrença, para o nosso autor, está ligado ao ato de afastar-se de Deus.<sup>385</sup> Para além de confissão ou negação doutrinária, é um estado em relação ao fundamento de seu ser.

*Hybris*, o segundo conceito que descreve a alienação humana, de alguma forma está relacionado ao alto grau de perfeição do ser humano. O ser humano,

---

<sup>383</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 268.

<sup>384</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 268.

<sup>385</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 341,342.

como a perfeição da criação, é o único ser que tem um eu e um mundo. Mas, justamente por causa desta perfeição, ele “é tentado a transformar-se existencialmente em centro de si mesmo e de seu mundo”. E, assim, sua grandeza se torna a sua fraqueza. É a descoberta de sua finitude e a consciência de sua infinitude potencial, que o faz chamar aos humanos de “mortais”, e aos deuses – “imagens divinas dos seres humanos” – de imortais, nos quais projeta sua infinitude potencial. O não reconhecimento de que, como humano, está excluído da infinitude dos deuses é o que pode levá-lo a incorrer em *hybris*: elevar-se a si mesmo acima dos limites de sua finitude. Tillich identifica o desenrolar desse processo na promessa da serpente, “como Deus sereis”, e na aceitação humana em desencadear esse processo. Pois, exatamente, a “*Hybris* é a auto elevação do ser humano à esfera do divino”. Não por acaso, na tragédia grega, a *hybris* é representada pelos heróis grandiosos, que detêm tanto o poder como o valor. Para nosso autor, “a grandeza, por sua dinâmica intrínseca, conduz à *hybris*”. Mas não se deve igualar *hybris* a orgulho, pois “o orgulho é uma qualidade moral oposta à humildade”, enquanto a *hybris* não é uma qualidade moral, uma vez que pode aparecer tanto numa atitude humilde quanto numa atitude orgulhosa.<sup>386</sup>

Concupiscência como desejo é o terceiro conceito que descreve a alienação humana. E este é um conceito importante no âmbito deste texto, uma vez que dialoga de forma especial com o pensamento psicanalítico. A alienação, separação do ser da totalidade da realidade, faz dele um ser em “pobreza” existencial. Essa pobreza se torna nele um impulso, um desejo para a busca da abundância ilimitada, mediante a união com tudo que se encontra separado de seu ser, no sentido de fazer tudo pertencer ao seu mundo. O termo clássico desse desejo é concupiscência, um “desejo ilimitado de atrair a realidade toda para o próprio eu”. É ilimitado, porque se expressa em todas as direções, incluindo a si mesmo e o seu mundo, a fome, o sexo, o conhecimento, a riqueza material, os valores espirituais e toda forma de poder.<sup>387</sup> Mas, sendo a essência do amor em todas as suas formas, especialmente Eros e ágape, reunir os separados, como explicar que o amor e a

---

<sup>386</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 344.

<sup>387</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 346.

concupiscência, que é uma expressão da alienação/separação, desejem as mesmas coisas? Não seria isso igualar a concupiscência ao amor? Tillich ressalva que nenhum desses desejos, em si, se constitui em concupiscência demoníaca, mas, sim, o desejo de “todo” poder, conhecimento, sexo e riqueza, como tentativa de reunir em si, e para si, todas as coisas.<sup>388</sup> Quando um ser deseja a união ao outro como posse e satisfação própria, isso é concupiscência ilimitada; quando ele deseja a união em prol do bem do outro, isto é amor que vence a alienação/separação.

É um erro identificar a concupiscência apenas com o desejo sexual, como historicamente se fez no cristianismo. Tal equívoco facilmente resvala para a tentação de considerar o pecado hereditário como algo “sexualmente transmissível”, se convertendo no que Tillich chamou de “a ambiguidade da atitude cristã frente ao sexo”.<sup>389</sup> Não por acaso, se cogita se “o ato de comer do fruto proibido” não seria uma figura para a descoberta da sexualidade. De certa forma, a teologia cristã ainda não deu uma resposta inequívoca, que fosse capaz de fechar esta questão, que, de uma vez por todas, desvinculasse a ideia do “fruto proibido” da sexualidade. No imaginário popular, tal relação permanece.

Falando do ilimitado desejo de conhecimento e do sexo, Tillich relaciona este termo teológico com dois outros em áreas distintas do conhecimento. A saber: a “libido” de Freud e a “vontade de poder” de Nietzsche.<sup>390</sup>

Tillich concorda com a análise freudiana, quanto a concupiscência nunca satisfeita se tornar a base da pulsão de morte: uma espécie de busca para retornar ao nível inferior de vida como fuga da dor do nível superior: “É a libido nunca satisfeita no ser humano, esteja ou não reprimida, que produz nele o desejo de desfazer-se de si mesmo como ser humano”. Mas Tillich sustenta que é só até aí que a teologia pode acompanhar Freud em sua interpretação da concupiscência. E isto porque Freud não compreendeu a natureza humana completamente. Ele teria considerado o ser humano apenas em sua condição existencial: “Freud não

---

<sup>388</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 347.

<sup>389</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 346.

<sup>390</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 347.

percebeu que sua descrição da natureza humana só é adequada ao ser humano em sua condição existencial, mas não em sua natureza essencial”. Libido infinita caracteriza apenas a condição existencial. Na condição essencial, a libido não é um desejo infinito de vincular tudo a si, mas um desejo de unir-se em benefício do outro. Libido assim configurada não é concupiscência, mas amor manifesto como Éros, philia e Ágape; libido como concupiscência é distorcida, busca o prazer e a satisfação através do outro, mas não deseja o outro. Quando se deseja a união com o outro para benefício dele, “esse desejo não é infinito, mas definido. Não é concupiscência, mas amor”.<sup>391</sup>

Outra variante que no estado de existência pode tornar-se uma distorção (ou concupiscência) é o conceito de “vontade de poder” de Nietzsche. Diferente de Freud, a libido humana foi, por ele, interpretada em termos de poder, ao invés de sexo. Tillich entende o conceito como “uma qualidade de tudo o que existe. Pertence à bondade criada e é um símbolo poderoso da autorrealização dinâmica que caracteriza a vida”. Mas, mesmo em relação a ela (a autoafirmação), é preciso fazer a diferença entre o que podemos chamar de autoafirmação essencial e o desejo existencial distorcido de poder ilimitado.<sup>392</sup>

Tillich sumariza dizendo que nem a libido, nem a vontade de poder, em si mesma, pode ser considerada concupiscência. Ambas se tornam expressão dela e da alienação quando não estão unidas ao amor, quando não têm um objeto definido.

---

<sup>391</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 348.

<sup>392</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 349.

### 1.3.3 Alienação como destino universal do homem

Na teologia, há a tendência de separar o “pecado original” dos pecados concretos cometidos pelos indivíduos em particular, e quase sempre moralizados. O pecado original é considerado o pecado de Adão, o ato que batizou toda a humanidade na alienação de Deus. Tillich considera um absurdo querer “derivar a condição humana de um ato completamente livre de Adão”. Segundo ele, seria atribuir-lhe liberdade sem destino, à semelhança do que fazem certas cristologias, atribuindo a Cristo “um destino sem liberdade”. O absurdo se encontra no fato de que “o primeiro desumaniza Adão, e o segundo desumaniza o Cristo”. Antes, o pecado deve ser entendido como destino universal: “Portanto, ninguém pode evitar o pecado; a alienação tem o caráter de destino humano universal”. Ele é um fato universal, antes mesmo que se torne um ato do indivíduo.<sup>393</sup>

“Devemos entender Adão como o ser humano essencial e como o símbolo da transição da essência à existência. O pecado original ou hereditário não é nem original nem hereditário; é o destino universal de alienação próprio de todo ser humano”. Deve, portanto, se entender que “é impossível separar o pecado como fato do pecado como ato”. Todo indivíduo experimenta sua participação na condição de alienação, o que acontece imediatamente após conhecer o sentimento da culpa. Ele é resultado da união entre alienação e liberdade, e faz parte do destino universal do ser humano.<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 350.

<sup>394</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 350.

### 1.3.4 O pecado como mal

Tillich aponta dois sentidos para o termo “mal”. Num sentido mais amplo, o negativo, a alienação e a destruição. Neste sentido, o pecado é tanto a causa do mal quanto o próprio mal em si; em sentido mais estrito, o mal é visto como a consequência do estado de pecado e alienação.<sup>395</sup> Aqui se encontra, em Tillich, o fundamento para afirmar o mal-estar humano como uma condição inescapável do ser humano em estado de existência.

A perda do eu é a primeira manifestação de destruição do pecado, e é o batismo humano na condição de mal-estar. A presença do pecado opera a desintegração do eu centrado, engendrando pulsões destrutivas que impossibilitam a manutenção do eu centrado. A cisão promovida pelo pecado faz o ser humano perder o seu eu e, conseqüentemente, o seu mundo, ao qual estava integrado, tornando-se um ser desintegrado. A perda do eu é a perda do centro determinante da pessoa, deixando de ser um todo com sentido. A expressão que descreve essa experiência é a sensação de se “quebrar em pedaços”, nada restando senão a sensação de vazio e de total irrealidade.<sup>396</sup>

O sofrimento destrutivo é próprio do estado de existência. No cristianismo, o sofrimento destrutivo não pode ser completamente vencido no tempo e no espaço. No cristianismo, o sofrimento precisa ser aceito com coragem última, acolhendo o que se poderia chamar de uma vitória sobre o sofrimento meramente fragmentária na existência.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 354.

<sup>396</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 355.

<sup>397</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 363.



### 1.3.5 Alienação e salvação

É possível, de alguma forma, vencer a alienação?

Paulo irá dizer que tudo o que não provém da fé (unidade com Deus) é pecado. Jesus dirá que todas as leis se resumem em amor, que é a reunião daquilo que está separado, o que significa vencer a alienação/separação.<sup>398</sup> Isto significa que, na fé e no amor, a alienação é vencida, uma vez que os separados se reuniram outra vez.

Tillich acusa Freud de haver confundido existência com essência. Enquanto a noção de libido, em Freud, é vista como insaciável e fazendo parte da essência, em Tillich, é comparada com a noção cristã de concupiscência, a qual pertence ao estado alienado do ser humano, portanto, não à sua natureza essencial.<sup>399</sup>

Fromm dedicou-se a aliar a teoria freudiana à análise marxista da sociedade. Para isso, debateu temas como fé, amor, consciência e ajuda. Fromm considerava a alienação uma condição temporária, superável por meios humanos, como a ciência psicológica e a organização política. Em seu modo de ver, a escolha de Adão devia ser entendida como escolha do indivíduo diante do bem e do mal, como nas Escrituras judaicas, e não como o dogma cristão: como desobediência, produto de uma natureza pecaminosa, ou seja, alienada.<sup>400</sup> Fromm critica o dualismo pulsional freudiano. Para ele, ao invés da pulsão de morte, condições desfavoráveis geram as “manifestações do mal”. Tillich acusa Fromm e Jung de terem perdido a profundidade de análise de Freud, ao rejeitarem a noção de pulsão de morte, perdendo a compreensão do irracional presente na noção de pulsão de morte e na

---

<sup>398</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 341.

<sup>399</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 72.

<sup>400</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 73.

literatura existencialista.<sup>401</sup> As consequências desse modo de pensar são que a alienação existencial se torna totalmente superável mediante a correção das condições da existência, nos moldes da doutrina marxista. O otimismo de Fromm não foi compartilhado nem por Freud nem por Tillich: para estes, o mal-estar é condição.

Contrariando seu principal parceiro de debate no grupo de Nova Iorque, Tillich (especialmente em sua Teologia Sistemática) advoga que o homem fora potencialmente bom somente na condição de “inocência sonhadora”, condição perdida no exercício de sua liberdade finita (processo de passagem da essência à existência). A partir daí, entrou na condição de alienação total que o separou de sua essência, e tal condição não pode ser superada por si mesma. Somente com a ajuda da Presença Espiritual é que pode superar, fragmentariamente, a condição de alienação.<sup>402</sup>

Insistentemente, Tillich afirma a tragicidade e finitude da natureza humana e sua relação com a fé e a transcendência. Ele condena aqueles (psicoterapeutas) que desejam curar ansiedade, alienação, culpa e insatisfação. Estas são estruturas existenciais e não podem ser curadas: são objetos de salvação. Salvação aponta para a busca de respostas incondicionais diante de sua condição existencial finita, dirigindo-se para a dimensão do último. Há uma identificação entre saúde/salvação. A saúde/salvação é a reconciliação do ser humano com o seu centro divino. É a unidade transcendente da vida, onde a ambiguidade é superada fragmentariamente na fé e no amor. Sem possibilidade de cura própria, o homem precisa, necessariamente, encontrar a sua preocupação última e incondicional.<sup>403</sup> Este processo está expresso na palavra “*Salvus* ou *Salus*”, significando curado, pleno em oposição a “desintegrado”. Tillich afirma que todo pensamento teológico genuíno deve incluir as três realidades da condição humana, descrita pela bondade

---

<sup>401</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 170.

<sup>402</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 74.

<sup>403</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 79.

essencial (1), abandonada mediante a efetivação das potencialidades do ser, o estado de alienação existencial (2), e o que ele chama de “a possibilidade de salto além da essência e da existência, capaz de superar a divisão” (3). Ele dirá que a natureza humana, tanto essencial como existencial, busca o “*télos*”, um alvo, um fim e uma realização da vida. Esta busca caracteriza o que se pode chamar de a sua natureza teleológica.<sup>404</sup>

Em Tillich, a salvação é cura e superação da alienação, e ela acontece na fé e no amor. Salvação, interpretada como cura, significa reunir aquilo que estava separado, superando a separação do ser humano e Deus. Salvação é a saída do antigo ser e a transferência para o Novo Ser, reunindo o ser ao ser-em-si.<sup>405</sup>

Tillich entende a centralidade da aceitação como caminho para a cura: "Os doentes precisam sentir que são aceitos", caso contrário não irá funcionar. Ser aceito abre o caminho para se aceitar. E, é no caminho da aceitação dos inaceitáveis que se torna possível a cura da doença/alienação, no amplo sentido de corpo, alma e espírito. A mensagem cristã deve apontar para a superação do conflito existencial e da alienação, e "Cristo é o lugar onde se manifesta completamente a Nova Realidade porque nele, em todos os momentos, a angústia da finitude e os conflitos existenciais são superados. É aí que está a sua divindade. [...] Cristo é poder curador que supera a alienação porque nunca foi alienado".<sup>406</sup>

À pergunta sobre como pode o ser vencer a alienação existencial, a resposta é: Jesus, ao vencê-la, tornou-se o Novo Ser que não tomou sua vitória somente para si, mas concedeu a possibilidade de experimentar o Novo Ser nele, conferindo a mesma possibilidade de vencer a alienação existencial pela coragem de ser de forma tão potente que vence o não-ser.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 168.

<sup>405</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, p. 24.

<sup>406</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 269,270.

<sup>407</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, p. 23.

Falando sobre a relevância e a legitimidade da mensagem evangélica hoje, sugere que a Igreja precisa participar das condições da existência, e isto de tal forma que seja capaz de oferecer respostas às verdadeiras perguntas que o ser humano, na condição de mal-estar, está fazendo. Segundo ele, a dificuldade que a mensagem cristã tem, hoje, com uma parcela significativa de sua audiência, é porque está oferecendo respostas a perguntas que ela nunca fez.<sup>408</sup> Tillich entende que a Igreja, que pretenda ser representante da potência do ser-em-si no mundo, deve encarnar o papel de mediadora da coragem de ser.<sup>409</sup>

#### 1.4 A ambiguidade como condição

Tillich, tendo sido influenciado pela reflexão levada a efeito pelos filósofos da filosofia da vida, em especial Nietzsche e Schelling, e um tanto dividido entre o pensamento essencialista e existencialista, desenvolve sua compreensão aproveitando aspectos de ambas as vertentes de pensamento. Ele mesmo dirá: “constantemente, eu tenho sido perguntado se sou um teólogo existencialista. Minha resposta é curta: meio a meio. Isso significa que para mim essencialismo e existencialismo se pertencem”.<sup>410</sup> Sua ontologia é o elemento que ainda o liga, de alguma forma, ao essencialismo. Por essa razão, é suspeito de ainda flertar com a metafísica. Quando fala de “vida”, está longe de um mero conceito biológico. Antes, pensa em vida como efetividade do ser, como efetivação do ser potencial.<sup>411</sup> Enfim: como ontologia.

---

<sup>408</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 263.

<sup>409</sup> TILLICH, P. *A Coragem de Ser*, p. 136.

<sup>410</sup> TILLICH, 1968, p. 541, apud PIEPER, F. *Diálogos possíveis*. As ambiguidades da vida em Paul Tillich e Ingmar Bergman. p. 264.

<sup>411</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 492.

Seu conceito de vida “íntegra as duas qualificações principais do ser”, que são o essencial e o existencial.<sup>412</sup> Em Tillich, há uma junção de elementos essenciais e existenciais para compor o que chama de vida. A vida essencial existe em potência; a existencial é aquela que se efetiva.<sup>413</sup>

O conceito de ambiguidade, muito provavelmente, ele o tenha encontrado em Kierkegaard, o qual teria inspirado filósofos da existência, como Heidegger e Sartre, que o relacionaram à situação existencial do ser humano.<sup>414</sup> Baleeiro, reverberando Tillich, afirma que “a vida é ambígua” exatamente porque contém elementos essenciais e existenciais. E ela se dá sob o risco da existência, se caracterizando pela instabilidade, incerteza e insegurança.<sup>415</sup> As condições da existência, pois, são de finitude, alienação e conflito.<sup>416</sup> Ora, isto significa simplesmente a presença do ambíguo na existência. E esta ambiguidade “surge como ambiguidade diante da impossibilidade de efetivação plena da essência nas condições da existência”. Desde sempre ela se origina de um conflito, e se configura como conflito, pela incapacidade de harmonizar eficazmente as diversas polaridades da existência. Pieper dirá que “a ambiguidade aparece porque se almeja algo que nunca se alcança. É no hiato entre esse desejar e o não alcançar que se instaura uma fissura, ou seja, a raiz das ambiguidades da vida”.<sup>417</sup>

Tillich mostrará como o ser humano enfrenta uma total desvantagem frente às ambiguidades da vida. Ao tentar efetivar-se a si mesmo, encontrará a ambiguidade permeando todos os processos:

- a) Na autointegração – ela se manifesta como ambiguidade da moral;
- b) Na autocriatividade – como ambiguidade da cultura;

---

<sup>412</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 475.

<sup>413</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, p. 89.

<sup>414</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, p. 88.

<sup>415</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, pp. 87,88.

<sup>416</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 476.

<sup>417</sup> PIEPER, F. *Diálogos possíveis*. As ambiguidades da vida em Paul Tillich e Ingmar Bergman, p. 265.

c) Na autotranscendência – como ambiguidade da religião.<sup>418</sup>

Ambiguidade é o conceito ontológico que permite a Tillich explicar a possibilidade do positivo e do negativo, do criativo e do destrutivo, bem como do sagrado e do profano, estabelecendo uma dialética constante na existência.<sup>419</sup> No ser humano, estão unidas as duas dimensões: essencial e existencial, e é desta dualidade que se estabelecem as ambiguidades da vida, como mistura dos elementos essenciais e existenciais. Esta é a razão de a vida ser tão cheia de ambiguidades.<sup>420</sup> Tillich dirá “todo o processo de vida apresenta a ambiguidade em que elementos positivos e negativos estão misturados de tal forma que é impossível separar o negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento”.<sup>421</sup> Para ele, a vida pessoal se dá na reunião entre as forças da centralidade essencial, de um lado, e das forças destrutivas da existência, de outro. E isto se dá de tal forma que “em momento algum do processo da vida pessoal uma destas forças é exclusivamente dominante”.<sup>422</sup> De maneira aparentemente contraditória, ele dirá que “a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua”.<sup>423</sup>

Um conceito apropriado por Tillich é a ideia de dualidade pulsional no ser humano. Este conceito aparece em Freud como instinto de vida e de morte. Em Tillich, aparece como ambivalência na experiência com a dor e o prazer. O ser humano experimenta a dor no prazer e prazer na dor, bem como sofre com a iminência da morte, ao mesmo tempo que pode desejá-la.<sup>424</sup> Até na experiência da dor e do prazer se verifica essa presença ambígua que a tudo relativiza, tornando

---

<sup>418</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, pp. 552,553.

<sup>419</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, pp. 10,11.

<sup>420</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, p. 10.

<sup>421</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 494.

<sup>422</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 503.

<sup>423</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 494.

<sup>424</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 72.

impossível a experiência de existir como satisfação plena. Toda satisfação aparecerá na existência misturada com insatisfação. A ironia é que até a dor pode ser percebida como prazer, na experiência perversa do masoquismo.

A pulsão da vida e a pulsão de morte permanecem presentes na experiência da fé. Talvez o traço mais marcante da ambiguidade na vida seja essa presença estranha da pulsão de morte ou destruição. Considerando o suicídio como uma expressão possível desta ambiguidade, Tillich dirá: “o suicídio efetiva um impulso latente em toda vida”. Seguindo Freud reconhece como expressão da ambiguidade na vida, a presença estranha de fantasias de suicídio convivendo com a luta desesperada pela superação da angústia de ter que morrer. E afirma: “Este é o motivo da presença de fantasias suicidas na maioria das pessoas e da relativa raridade de suicídios concretizados. O suicídio manifesta inequivocamente aquilo que, pela natureza da vida, deveria permanecer ambíguo”.<sup>425</sup> Não fosse a presença desse conflito constante, entre desejo de morrer e busca desesperada por viver, a cota de suicídios poderia ser infinitamente maior, em função da angústia existencial. Neste caso, a ambiguidade é um fator de equilíbrio para a existência, e um impedimento para que a situação existencial não acabe por inviabilizar a vida.

#### 1.4.1 Ambiguidade e religião

Nem a moral, nem a cultura, escapa das ambiguidades. Ao lado destas, está a religião. Vista como meio superior de transcendência, ainda assim está sujeita a ambiguidades. De fato, Tillich entende que tudo o que participa da existência fica sujeito a ambiguidades. Sobre a ambiguidade na religião, Tillich sustenta que ela “sempre se move entre os perigosos extremos da profanização e da demonização e que, em todo ato genuíno da vida religiosa, ambos estão presentes, aberta ou

---

<sup>425</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 517.

veladamente”.<sup>426</sup> Ela é descrita por ele como a mais elevada expressão de grandeza e dignidade da vida. Nela, a grandeza se torna santidade. A ambiguidade reside no fato de que também “é a mais radical refutação da grandeza e dignidade da vida; nela, o grande se torna profano, o santo mais dessacralizado”.<sup>427</sup>

Usando as polaridades sagrado e profano, mostra a ambígua possibilidade de reduzir o infinito a formas finitas, como no caso quando a religião, como preocupação última, é reduzida em instituição de meros ritos. Enquanto o profano é aquilo que está à porta do templo, que não adentra ao espaço sagrado, o sagrado é aquilo que está em todo lugar.<sup>428</sup> Neste sentido, não é o oposto do profano. Ambos permeiam toda a realidade: “onde está o sagrado também está o profano”.<sup>429</sup> Esta é a base para Tillich postular a possibilidade de transcendência, não apenas pela religião, mas também pela moral e a arte, como filhas da cultura. Numa consequência última do entendimento de Tillich, a cultura é religiosa, por isso, um meio através do qual se pode experienciar transcendência.

Este conceito fica ainda mais claro quando insere na discussão a ambiguidade presente na relação do divino e do demônico. Se na polaridade sagrado e profano o infinito corre o risco de ser reduzido a formas finitas, nas polaridades divino e demônico, o perigo é o inverso: transformar formas finitas em infinitas. Baleeiro explicita: “a ambiguidade do demônico tem um sentido próximo ao de idolatria”. Refere-se ele, à possibilidade de se colocar algo finito no lugar do infinito como, por exemplo, “a confusão entre um símbolo religioso e aquilo que ele simboliza”.<sup>430</sup> Quando o símbolo toma o lugar do simbolizado, aparece o demônico, transformando o símbolo em ídolo.

É interessante notar como Tillich fala acerca de anjos e demônios. Não fala deles como seres espirituais, como acontece na teologia clássica. Para ele, trata-

---

<sup>426</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 556.

<sup>427</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 555.

<sup>428</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, p. 98.

<sup>429</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 546.

<sup>430</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, p. 100.



se de poderes do ser, que, como toda a criação, agem de forma ambígua: “Anjos e demônios são nomes mitológicos para designar poderes construtivos e destrutivos do ser, poderes que se encontram ambigualmente entrelaçados e que se combatem mutuamente na mesma pessoa, no mesmo grupo social e na mesma situação histórica”.<sup>431</sup> Holanda esclarece que o demônico é conceituado por Tillich como a instituição do irracional na criação, de formas antagônicas ao incondicionado. É descrito como:

Uma força subjacente à vida, mais forte que a bondade do indivíduo e, para ele, pode ser evidenciada através da ideia de inconsciente freudiano ou pela luta de classes marxista. Diferentemente de uma abordagem mitológica do demônico, Tillich defende a existência de estruturas ambíguas-criativas em certo sentido, mas destrutivas em um sentido último – que tomam conta do ser humano e da sociedade e indicam para a impossibilidade de relacionamentos interpessoais e sociais totalmente harmônicos.<sup>432</sup>

No Tillich mais tardio, o sentido de demônico se torna eminentemente negativo, perdendo seu assento criativo, tornando-se aquilo que distorce o sagrado.<sup>433</sup> Reverberando Tillich: “O demoníaco é a ambiguidade no humano e sua capacidade para dividir, destruir, desentender, depreciar e terminar com o ato criativo da vida”.<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 335.

<sup>432</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 76.

<sup>433</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, p. 100.

<sup>434</sup> SOUZA, V.C. Uma reflexão sobre a história dos infernos em diálogo com o demoníaco em Paul Tillich. In: TODA, E.; SOUZA, V.C (Orgs.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 177.

#### 1.4.2 A pergunta pela vida sem ambiguidades

Religião é anseio de transcendência. Nela, o ser humano se volta para o que é último, em busca da vida sem ambiguidades. À pergunta sobre a possibilidade de vida sem ambiguidade, Tillich responde: “Vida sem ambiguidade é vida eterna”. Na verdade, Tillich alista Presença Espiritual, Reino de Deus e Vida Eterna, como os três símbolos oferecidos pela revelação cristã como resposta à pergunta pela vida sem ambiguidade.<sup>435</sup> A vida é ambígua, mas é possível transcender, sempre de forma fragmentária, para além das ambiguidades. O ser humano é incapaz de fazê-lo por si mesmo, pois esta é uma ação da Presença Espiritual. Pieper pergunta: “Como a Presença espiritual responde ao anseio pela vida sem ambiguidade?” Sua resposta, na mesma direção do que Tillich constantemente afirma, é que esta é uma experiência possível “quando a vida é elevada à unidade transcendente para além das ambiguidades”. Esta experiência não é localizada somente nas devoções cultuais, mas também em momentos quando “o Espírito aparece na comunidade espiritual, superando a cisão de um eu com outro eu”; também pode ser superada na cultura teônoma, onde “a cisão entre sujeito e objeto é conduzida à sua unidade”; e, por fim, quando “na religião a autotranscendência rumo à unidade no incondicional é realizada”. Pieper está reverberando o pensamento tillichiano, ao afirmar que “a distância entre existência e essência, ainda que rara e fragmentariamente, é apagada nas suas diversas direções”. Além disso, a própria vida é autotranscendente e se dirige para além de si, em busca do incondicionado.<sup>436</sup> Tal transcendência é obra da “Presença Espiritual, elevando o ser humano, através da fé e do amor, à unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade”. Mediante essa obra, ela “cria o Novo Ser para além do abismo entre essência e existência e, conseqüentemente, das ambiguidades da vida”.<sup>437</sup> Mueller

---

<sup>435</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 565.

<sup>436</sup> PIEPER, F. *Diálogos possíveis*. As ambiguidades da vida em Paul Tillich e Ingmar Bergman, p. 266.

<sup>437</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 592.

dirá que esta foi uma conquista daquele que se tornou o Novo Ser, o Cristo, em função de sua trajetória única na experiência humana: “ele percorre o caminho inverso da queda, a transição da essência para a existência: ele vence, na existência, as ambiguidades e contradições desta, unindo-a, com isso à essência da qual estava alienada”.<sup>438</sup>

#### 1.4.3 O amor em sua relação com as ambiguidades

Um dos temas de fundamental importância no pensamento de Paul Tillich, dentro daquilo que as ambiguidades representam na condição humana, é a maneira como ele articula o amor nesta conjuntura. O amor é um tópico de tratamento sofisticado dentro do sistema teológico tillichiano. Ele argumenta que o amor deve ser elevado à categoria de ontológico. O amor como emoção não poderia ser exigido, nem de nós mesmos, pois emoção não se exige. O amor como emoção tornaria incompreensível o grande mandamento, o qual perderia seu sentido. Qualquer criação, ou emoção forçada, seria algo artificial, relacionado muito mais com hostilidade e repressão do que a um sentimento real.<sup>439</sup> Então, é preciso entendê-lo como algo para além de uma mera emoção.

Falando da tríade Amor, poder e justiça, Tillich lhe atribui dignidade ontológica. E, antes que adquirissem tal dignidade, tinham significado mitológico. E afirma: “Esses termos foram deuses antes de se tornarem qualidades racionais do ser”:

DIKÉ – deusa da justiça;

LÓGOS – poder divino que mantém o mundo ativo;

---

<sup>438</sup> MUELLER, P. *Teologia sistemática*, p. 84.

<sup>439</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004, p. 18.

EROS – poder de união com o verdadeiro e o bom.<sup>440</sup>

Há um outro desdobramento nesta questão: além da dificuldade de se definir o amor como emoção, surge também a problemática de defini-lo como mandamento pois, para definir o amor como um mandamento, é preciso estar em um estado de alienação. Aquele que precisa de uma lei que lhe diga como agir e não agir já está alienado da fonte da lei que lhe exige obediência.<sup>441</sup> Não podendo, pois, defini-lo como emoção, e tampouco como mandamento, Tillich proporá o amor como o movimento em direção a outro ser. Sua definição de amor o apresentará como “o movimento da totalidade do ser em direção a outro ser para superar a separação existencial”. E complementa dizendo que é necessária a vontade de amar, sem a qual, “confiando somente na força da emoção, jamais pode alcançar a outra pessoa”.<sup>442</sup> Neste sentido, não se configura como uma emoção nem como mandamento, mas como o movimento natural da dinâmica da vida na busca por vencer a cisão, superando a alienação. O amor, sendo aquilo que une e vence a cisão, a separação, “tem sido cada vez mais reconhecido como a resposta à questão implícita em ansiedade e neurose”, como o elemento essencial na integração do indivíduo, especialmente na literatura psicoterapêutica recente.<sup>443</sup>

#### a) As muitas formas de amor

Tillich discorda da forma como se fala do amor, especialmente quando é apresentado diferentes tipos de amor. Ele acusa as principais correntes atuais das discussões sobre a natureza do amor de que estas “se enganaram na medida em

---

<sup>440</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 32.

<sup>441</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 342.

<sup>442</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 590.

<sup>443</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 33.

que consideraram as diferenças de qualidades como diferenças de gêneros”.<sup>444</sup> Ele vai afirmar categoricamente que “não há tipos, mas, sim, qualificações de amor, visto que diferentes qualidades estão presentes”,<sup>445</sup> mas não diferentes tipos de amor. Ele sabe muito bem que em grego existem muitos termos para designar o amor: como *philia* (amizade), *Éros* (aspiração ao valor), *epithymia* (desejo) e, finalmente, *Ágape*, que é criação do Espírito. Sabe, também, que existe um elo na identidade de todas estas designações, e este elo é o que justifica que todas sejam traduzidas por amor: o desejo de união daquilo que está separado – e este desejo é a dinâmica intrínseca da vida.<sup>446</sup> Mas estas designações não devem ser consideradas diferentes tipos de amor, e, sim, diferentes qualificações dele.

O termo *philia*, quando usado para amor, está relacionado ao “movimento do igual em direção à união com o igual”.<sup>447</sup> Desta forma, refere-se à amizade e à busca do bem entre iguais. É o amor que qualifica para as relações humanas mediante interesses comuns.

A designação *Éros* tem importância comum, tanto a Tillich quanto a Freud. *Éros* “caracteriza o movimento do que é inferior em poder e sentido na direção daquele que é superior, com a intenção de reunir o separado, e isso pressupõe a ideia de que existia uma união original”,<sup>448</sup> para a qual este movimento se orienta. A busca pela vida sem ambiguidades é resultado da inquietação geral pela ação de *Éros*, no sentido de juntar o cindido e unir os separados. Tillich fala do *Éros* como uma dinâmica interna, própria da vida, que incita o crescimento como o processo da autocriação da vida: “Este processo é a forma pela qual a vida cria a si mesma”. Ele sabe que este não é um processo genuinamente de produção humana, mas permeia a vida como sua própria dinâmica, responsável por

---

<sup>444</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich. *Correlatio*, V. 15, n. 1 – junho de 2016, p. 66.

<sup>445</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 19.

<sup>446</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 591.

<sup>447</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 284.

<sup>448</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, p. 56.

perpetuá-la: “Ela não cria a si mesma no sentido de uma criação original. A vida é dada a si mesma pela criatividade divina que transcende e embasa todos os processos da vida. Mas, sobre esta base, a vida cria a si mesma através da dinâmica do crescimento”.<sup>449</sup> Em função dessa qualidade de *Éros*, enquanto impulso ao *summum bonum*, Tillich o compara a Deus, no sentido de que conduz tudo ao *eschaton*, como a realização de “tudo em tudo”.<sup>450</sup>

A *epithymia* é a designação grega daquilo que em língua latina se designa libido. Libido é o amor em movimento daquele que está em necessidade e deseja, em direção do ser, ou objeto de desejo que pode satisfazer sua necessidade.<sup>451</sup> No entanto, *epithymia* ou libido, não goza de bom status como designação para o amor, e é mesmo considerada a mais baixa qualidade de amor, uma vez que é identificada com o desejo e a satisfação sexual.<sup>452</sup> Talvez tenha sido a ênfase freudiana na preponderância do papel da satisfação sexual que a tenha deixado malvista. Tillich insistirá que a compreensão freudiana descreve apenas a forma pervertida da libido, que teologicamente se chamará de concupiscência. Tal descrição só é adequada para a libido do homem em estado pervertido e auto alienado. Para ele, é um erro interpretar “libido ou *epithymia* como o esforço do prazer pelo prazer”.<sup>453</sup> É certo que a libido se tornou ambígua no estado de alienação humana. É certo, também, que, sob a tirania do princípio do prazer, ela tornou-se ilimitada, usando o outro não para reunir o separado, mas como ferramenta para a obtenção do prazer próprio.<sup>454</sup> No entanto, não precisa ser sempre assim. Buscando resgatar a dignidade de *epithymia*, argumenta que o *appetitus*, como o desejo de se satisfazer através da união com o outro é universal, podendo se manifestar no interesse genuíno de união pelo bem de outro ser, e não

---

<sup>449</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 511.

<sup>450</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 285.

<sup>451</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, p. 56.

<sup>452</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 37.

<sup>453</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, pp. 38-39.

<sup>454</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 113.

meramente como posse. Ele vai, ainda, mais longe, afirmando a presença de “um elemento de libido mesmo na amizade mais espiritualizada e no misticismo mais ascético. Um santo sem libido deveria deixar de ser uma criatura. Mas não existe tal santo”.<sup>455</sup>

Tillich postula que, tanto a *epithymia* quanto o *Éros*, alteram-se mediante sua submissão à maior expressão do amor: “*Ágape* eleva a libido na divina unidade de amor, poder e justiça”.<sup>456</sup> O mesmo se pode dizer de *Éros*, o qual, como força na criatividade cultural, “tem a grandeza de um poder divino-humano”. Entretanto, também *Éros* tornou-se ambíguo, como a libido,<sup>457</sup> ao ponto de ser “depreciado por aqueles teólogos que depreciam a cultura”.<sup>458</sup>

O *Ágape* “procura o outro em seu centro. *Ágape* vê o outro como Deus o vê”,<sup>459</sup> e é caracterizado como o símbolo fundamental do amor divino pelo homem. Já o amor humano por Deus é identificado basicamente com *Éros*, uma vez que implica movimento do inferior se dirigindo ao superior.<sup>460</sup>

## b) Amor sem ambiguidade

Será possível falar de amor sem ambiguidade? Morano escreveu um texto sobre *A Ambivalência da Religião*, onde afirma que as representações religiosas possuem um valor psíquico de primeira grandeza. De forma ambígua, delas podem despertar sentimentos e comportamentos radicalizados, cujo material psíquico

---

<sup>455</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 41.

<sup>456</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 113.

<sup>457</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 114.

<sup>458</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 39.

<sup>459</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 113.

<sup>460</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 286.

básico é o amor e o ódio. Dirá que nada desperta tanto amor e ódio num mesmo coração quanto a religião. A maneira como estas pulsões se articulam vai variar de pessoa para pessoa, mas elas vão estar presentes, os dois signos. Ignorá-los ou negá-los tornam-nos encobridores da realidade, nos levando a fazer a experiência religiosa como ilusão de puro amor e saudável intenção, separado de qualquer sentimento negativo, o que não corresponde à realidade.<sup>461</sup> Ele fala do amor como o lugar que guarda os maiores perigos na experiência religiosa: “O amor, sem embargo, é uma realidade ambígua como poucas. E poucos termos são tão equívocos como o amor. Em seu nome, se cometeram atropelos de todo tipo. Também em nome do amor cristão”.<sup>462</sup>

Naturalmente, Morano está falando do amor que traz as marcas da existência, produzido sob as contingências do existir. “Ágape é amor sem ambiguidade e, por isso, é impossível para o espírito humano em si”.<sup>463</sup> A dificuldade de Freud em aceitar o mandamento do amor ao próximo reside no fato de pensar em amor, não como *Ágape*: amor sem ambiguidades. A alienação fez do homem um ser cindido, cujas melhores produções carregam a marca da ambiguidade. E, como tudo que existe, o amor está sujeito à ambiguidade. Assim, o amor em sua essência pode ser entendido como incondicional, sem ambiguidade, mas em sua existência como condicional e sujeito à ambiguidade. Ele é sem ambiguidades, mas, como toda a criação do Espírito, permanece fragmentado no espaço e no tempo.<sup>464</sup>

Teologicamente, seria coerente falar de amor-próprio? Tillich entende que seria um ganho para a pureza semântica se o termo amor-próprio fosse substituído por autoafirmação ou autoaceitação.<sup>465</sup> Neste caso, se estaria falando da inquietação de *Éros*, no sentido da realização e da grandeza. Mas, “falar sobre

---

<sup>461</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*. *Frontera*, n. 23, 2002, pp. 2,3.

<sup>462</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, p. 6.

<sup>463</sup> TILLICH, P. *Teología sistemática*, p. 589.

<sup>464</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, pp. 69,70.

<sup>465</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 42.



amor egoísta seria tratar de uma ambiguidade".<sup>466</sup> De fato, todas as qualificações do amor precisam ser submetidas ao *Ágape*, e ele mesmo se torna incondicional na união com as outras qualificações do amor, de tal forma que se pode dizer que "*Ágape* sem *Éros* é uma sujeição a uma lei moral que está destituída de calor, de aspiração e de reconciliação", que é o que qualifica o *Éros*; e, por outro lado, "*Éros* sem *Ágape* se torna em desejo desenfreado, que não respeita o direito do outro de ser reconhecido como alguém que ama e vale a pena ser amado".<sup>467</sup> A própria vida moral é, para Tillich, "uma relação do *Éros* entre os seres humanos vivos, em um contexto existencial concreto, e não um conjunto de leis e princípios totalmente abstratos e desconexos da realidade". Quando o comportamento moral não transcende a mera observância de normas, ele se torna ambíguo. "Por isso o amor torna-se um critério decisivo de avaliação do comportamento moral e de toda realização autêntica da justiça".<sup>468</sup> O amor é o que transcende o mandamento. É só aí que ele é sem ambiguidade, quando, por amor, se faz o que o mandamento pediria, antes que ele o peça.

"O amor como reunião daqueles que estão separados não distorce nem destrói em sua união". O amor que tem como fonte o ser-em-si, isto é, Deus, "inclui a justiça que reconhece e preserva a liberdade e o caráter único do amado. Ele faz justiça ao ser humano ao mesmo tempo em que o conduz à plenitude. Não o força e nem o abandona; atrai-o e o seduz para a reunião".<sup>469</sup> Tudo isso acontece a partir da qualidade *Éros*. Vale ressaltar que "o indivíduo também anseia retornar à unidade à qual pertence e participa através de sua natureza ontológica. Este anseio por reunião é um elemento de todo amor, e experimentamos sua realização, por

---

<sup>466</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, p. 65.

<sup>467</sup> TILLICH, apud ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, p. 62.

<sup>468</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, p. 66.

<sup>469</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, pp. 286-287.

mais fragmentária que seja, como uma bênção”,<sup>470</sup> como transcendência, como um para além das ambiguidades. Devemos lembrar que, para Tillich, Espírito, amor e graça são expressão de uma só realidade, sendo o Espírito, o poder criativo; o amor, a sua criação; e a graça, a presença efetiva do amor no ser humano.<sup>471</sup> Tillich vai afirmar, ainda, que amor e fé são mutuamente interdependentes, não podendo existir um sem o outro. E isto porque, de um lado, “a fé sem amor é uma continuação da alienação e um ato ambíguo da autotranscendência religiosa”; de outro, “o amor sem a fé é uma reunião ambígua daquilo que está separado”.<sup>472</sup> Em todos os casos, o amor implica uma saída de si em direção à reunião com o outro; amor sem o outro é amor ambíguo. Neste sentido, amor-próprio, que exclui o outro, carrega em si as marcas da ambiguidade, e não possui as possibilidades da transcendência.

### 1.5 A finitude como condição

Finitude é outro dos três principais conceitos que perpassam todo o sistema teológico de Tillich. Junto com Alienação e Ambiguidade, ele molda toda a reflexão tillichiana. Finitude, em Tillich, não é uma consequência da transição da essência para a existência, mas é uma qualidade de sua natureza.<sup>473</sup> Desta forma, ela não é superada. Mesmo quando a alienação e a ambiguidade são fragmentariamente superadas, ela permanece. “A distância infinita entre Deus e o ser humano jamais é transposta”.<sup>474</sup> A infinitude é algo que se pode atribuir apenas ao fundamento do

---

<sup>470</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 284.

<sup>471</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich*, p. 70.

<sup>472</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 584.

<sup>473</sup> MUELLER, P. *Teologia sistemática*, p. 80.

<sup>474</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 682.

ser. O ser humano, ao vir-a-ser, se fragmenta na condição de um ser ao lado de outros, condição em que a infinitude é impossível. Se a finitude humana pudesse ser superada, ele deixaria de ser humano para se tornar divino. Tillich descreve tal tentativa como *hybris*, a tentativa do humano se elevar a divino. O ser humano está relacionado com o infinito, ao mesmo tempo que está excluído dele. A infinitude está relacionada com a liberdade infinita. Mas esta liberdade só se encontra em Deus. Enquanto Deus é liberdade infinita, a natureza é caracterizada pela necessidade e a contingencialidade; mesmo como ser livre, sua liberdade é uma liberdade finita.<sup>475</sup> A finitude é condição de tudo que se dá na existência, e a liberdade só existe dentro dos limites que são a condição para ela existir.<sup>476</sup>

Uma discussão importante é se a finitude é essencial ou existencial. Permanece uma diferença entre Tillich e Freud quanto à origem do sentimento de finitude no homem. Enquanto Freud atribui à sua essência, Tillich o atribui à sua existência. Freud interpretou a tendência que encontrou no homem para a insignificação, “como consequência da nunca cessante e nunca-satisfeita libido”, e a situou como residindo a natureza essencial do homem. Mas Tillich não está de acordo com isso. Para ele, “ela é só uma expressão de seu autoextravio existencial e da desintegração de sua vida espiritual na insignificação”.<sup>477</sup> De forma especial, está relacionada com a experiência de entrada no tempo. Ele dirá que “as categorias da experiência são categorias da finitude”, e que a “principal categoria da finitude é o tempo. Ser finito significa ser temporal”.<sup>478</sup> É preciso lembrar que, para Tillich, o estado de essência é uma potencialidade, é na existência que o ser se auto efetiva; só aí conhece sua finitude. Em estado essencial ela existe como potencial, mas não como efetividade. De fato, o ser só existe na distância abismal de Deus, o ser-em-si: o infinito. Para além do ser-em-si, todo ser, ao se autoefetivar, necessariamente, faz esta experiência na finitude.

---

<sup>475</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 327.

<sup>476</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, pp. 101-102.

<sup>477</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 37.

<sup>478</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 95.

Grande parte do mal-estar humano decorre da sua condição de finitude, somada ao conhecimento de tal condição. O ser humano, como único ser a experimentar a dimensão do espírito, conquistou para si a capacidade de refletir sobre si mesmo. Tal capacidade fez dele o único ser que se sabe finito, e se sabe mortal. Tillich afirma: “E essa consciência é a angústia”.<sup>479</sup> Quando discute sobre a presença do mal físico na existência, tenta fugir do lugar comum de colocá-lo como consequência do pecado, fazendo dele uma questão moral. Antes, insiste que “o mal físico é a implicação natural da finitude da criatura. O mal moral é a implicação trágica da liberdade da criatura”.<sup>480</sup>

#### 1.5.1 A finitude como a causa da angústia

O termo mal-estar não é tão frequente em Tillich. No entanto, fala de mal-estar o tempo todo. Em Tillich, mal-estar ganha o nome de angústia. Na verdade, os termos angústia e ansiedade são termos intercambiáveis na tradução portuguesa da obra de Tillich. Na sua *Teologia Sistemática*, os tradutores preferiram o termo angústia; em *A coragem de ser*, o termo ansiedade é usado preferencialmente. Nesta tese, ambos os termos são usados com o mesmo sentido.

“O homem como homem, em cada civilização, é ansiosamente certo da ameaça do não-ser e necessita coragem para afirmar-se a despeito dela”.<sup>481</sup> A finitude, como condição, acarreta numa existência angustiosa.

Tillich recebeu influências de Schelling e Kierkegaard. Tais influências se tornaram duradouras sobre ele. Kierkegaard discordou do ponto de vista socrático de que o ser humano fosse portador da verdade (virtude) em si. Este, muito mais

---

<sup>479</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 330.

<sup>480</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 274.

<sup>481</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 31.

pessimista do que Sócrates, enfatiza que o ser humano não está de posse da virtude, e só pode alcançá-la se lhe for concedida por um salvador. A angústia é para ele um problema latente, consequência de sua finitude representada pelo destino inescapável de "ter que morrer".<sup>482</sup>

Tillich propõe que cada período da história teve sua ansiedade e mal-estar característico. Assim: "ao final da civilização antiga a ansiedade ôntica é predominante, ao final da Idade Média a ansiedade moral, e ao final do período moderno a ansiedade espiritual".<sup>483</sup> Ser, é ser angustiado como consequência do sentimento de ser "descartável" (contingente), e este sentimento é a maior fonte de mal-estar. Tillich dirá que "o destino é a lei da contingência, e a ansiedade referente ao destino está baseada na certeza do ser finito, de não ter necessidade básica".<sup>484</sup> O destino certo da existência é a morte, e esta é a ansiedade mais básica, mais universal e inescapável. Todas as tentativas de negá-la são meras futilidades.

Tillich incorpora esta convicção e, sempre de novo, reitera que a finitude do ser humano é expressa pelo seu abandono à situação de "ter que morrer", decorrente de sua finitude. Nesta condição, sua angústia, gerada pela real possibilidade de não-ser, é representada pelo seu horror à morte, uma vez que a "angústia do não-ser está presente em tudo aquilo que é finito, podendo ser consciente ou inconsciente". Tillich sustenta que o homem, no presente estado de alienação, vivencia a angústia da morte de forma muito mais definitiva do que a angústia da aniquilação é capaz de fazer.<sup>485</sup> Seu medo fundamental de ter que morrer o mergulha numa angústia que é uma condição permanente em sua existência, já que viver significa estar frente a frente à possibilidade de morrer.

---

<sup>482</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard* p. 6.

<sup>483</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 41.

<sup>484</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 32.

<sup>485</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, pp. 360-361.

### a) A angústia e o medo

Segundo Tillich, foi uma conquista do século XX a redescoberta, pela filosofia existencial e a psicologia do profundo, que temor e angústia são dois conceitos radicalmente diferentes: “A angústia é ontológica; o medo é psicológico”.<sup>486</sup> Tillich está afinado com Freud ao referir-se sobre a diferença entre ansiedade e medo: a diferença reside no fato de o medo possuir um objeto definido, ao passo que a ansiedade não o possui. O medo pode ser mais paralisante do que a ansiedade, mas, na comparação com a mesma, ele pode ser mais facilmente combatido. Uma vez que tem um objeto definido, o mesmo pode ser enfrentado ou combatido, mediante uma ação consciente sobre ele. Mas isso é impossível com relação à ansiedade, porque ela não tem um objeto definido. Tem-se dito que o seu objeto é o “nada”, mas o nada é a negação de todo e qualquer objeto. A verdade é que não se pode lutar contra o que não existe, contra algo cuja causa não se conhece.<sup>487</sup> E, assim, o combate da ansiedade é impossível, porque ela é existencial. Neste sentido, o ansioso está “entregue” ao desamparo da ansiedade; sempre entregue ao sentimento de que não há o que fazer contra ela.

### b) A angústia de ter que morrer

O fato de que se sabe da fatalidade de ter-que-morrer faz com que todo ser humano experimente a angústia de dentro deste conhecimento. E, como todo ser humano se sabe mortal, esta angústia é presente em todos os momentos, mesmo que potencialmente. Esta onipresença da angústia é descrita como algo que

---

<sup>486</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 200.

<sup>487</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 26.

impregna a totalidade do ser: desde a alma, o corpo e a vida espiritual. Ela está presente como uma condição do caráter criado do ser, “sem ser consequências da alienação e do pecado”. Tillich reafirma: “ansiedade quanto à transitoriedade, quanto à nossa natureza ao aspecto negativo da temporalidade, está enraizada na estrutura do ser e não numa distorção dessa estrutura”.<sup>488</sup>

Frequentemente, o desespero tem sido nomeado e atribuído a um problema psicológico. Ele não pode ser negado como tal, mas ele é muito mais do que isso. Tillich fala dele como “a marca final da condição humana”, como “a linha limítrofe que o ser humano não pode ultrapassar”. Ele dirá que “no desespero, e não na morte, o ser humano chega ao fim de suas possibilidades”.<sup>489</sup> É o desespero de saber que terá que lidar com algo absolutamente desconhecido, e nada assusta mais do que os perigos desconhecidos.

### c) Ansiedade como possibilidade de não-ser

Qual seria a principal característica da finitude? Finitude é tudo o que inclui dentro de si o não-ser. Tillich caracteriza o “finito” como o ato de “carregar dentro de um ser o destino do não ser”. É finitude por encerrar dentro de si “um poder limitado de ser”, limite que é manifesto por um início e um fim, um não-ser-antes e um não-ser-depois.<sup>490</sup>

A ansiedade surge como a condição de estar consciente de um possível não-ser. Poder-se-ia conceituar a ansiedade como a consciência existencial do não-ser. A experiência da ansiedade é a experiência da finitude experimentada como nossa própria finitude. Esta experiência é natural do homem como homem e,

---

<sup>488</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 202.

<sup>489</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 368.

<sup>490</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*, p. 46.

possivelmente, de todos os seres vivos.<sup>491</sup> Tillich enumera três frentes com as quais o indivíduo terá que lidar, que representa três diferentes formas de ansiedade: a ansiedade do destino e da morte; a ansiedade do vazio e da perda de significado, que ele chamará de ansiedade da vacuidade; e a ansiedade da culpa, que é a ansiedade da condenação.<sup>492</sup>

A ansiedade pode ser desencadeada por uma variedade imensa de situações circunstanciais, mas a raiz do problema é sempre a mesma. Tillich dirá que a “ansiedade em sua nudez, é sempre a ansiedade do derradeiro não-ser”.<sup>493</sup> O não-ser é tão onipresente, que é capaz de produzir ansiedade mesmo quando não haja uma ameaça de morte imediata. Ele está por trás da vulnerabilidade em que se encontra o ser humano em função da frustração que sofre a sua potência de ser, manifesta tanto no corpo quanto na alma, ambos vítimas da fraqueza e das enfermidades.<sup>494</sup>

Tillich lembra que não é a morte ou a privação a coisa mais terrível, mas sim o medo da morte e da privação. O mais assustador na morte não é a morte em si, mas a máscara pintada com as cores de nosso medo. Quando essas máscaras são retiradas, o medo desaparece e a morte é vista como ela de fato é, e se torna muito menos assustadora. Tillich argumenta que, quando se encara o fato de que se está morrendo um pouco a cada dia, e que um pouco de nossa vida é retirada diariamente, a hora final perde seu horror, porque ela não traz a morte em si, mas tão somente completa este processo. Na verdade, os horrores da morte estão relacionados com o medo e a imaginação em torno dela, e estes desaparecem quando a máscara do medo é tirada.<sup>495</sup>

---

<sup>491</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 26.

<sup>492</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 30.

<sup>493</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 28.

<sup>494</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 33.

<sup>495</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 10.



#### d) Angústia existencial e angústia patológica

Uma vez que a angústia é estrutural, há um limite para a cura psicoterápica. Ela não pode remover a angústia ontológica, porque não é possível mudar a estrutura da finitude. Ela pode remover apenas as formas neuróticas e compulsivas da angústia, reduzindo a intensidade e a própria frequência dos temores, mas nunca os eliminar. Nas palavras de Tillich, “ela pode colocar a angústia em seu devido lugar”.<sup>496</sup> Coerente com o seu sistema de pensamento, defenderá que “a ansiedade básica, a ansiedade de um ser finito ante a ameaça do não-ser, não pode ser eliminada. Pertence à existência mesma”.<sup>497</sup>

Tillich aponta um estado de confusão na teoria psicoterapêutica sobre a ansiedade. Segundo ele, apesar de seus brilhantes discernimentos, ela foi incapaz de fazer uma clara distinção entre o que se pode chamar de a ansiedade patológica e a existencial. Alega, ainda, que essa tarefa não pode ser deixada apenas à análise da psicologia do profundo. Este é o campo da ontologia, e exige uma compreensão ontológica da natureza humana, para que o material encontrado pela psicologia seja devidamente articulado em uma teoria da ansiedade, que seja consistente.<sup>498</sup> Para essa tarefa, ele requisita a filosofia e a teologia, ao lado da psicoterapia, como as disciplinas competentes para a reflexão.

Sobre como lidar com a ansiedade, Tillich lembra que sendo ela existencial, não pode ser afastada. No entanto, ela inclina o indivíduo para a coragem de resistir ao desespero. É verdade que aquele que não consegue “tomar com coragem sua ansiedade sobre si próprio, pode obter êxito em evitar a situação extrema do desespero escapando para a neurose” uma vez que a “neurose é o meio de evitar o não-ser evitando ser”. Tillich assegura a presença de elementos neuróticos em todos os indivíduos, sendo que o que diferencia uma mente doente de uma sadia

---

<sup>496</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p.200, nota de rodapé nº 6.

<sup>497</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 29.

<sup>498</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 48.

é apenas uma diferença quantitativa.<sup>499</sup> É aqui que se identifica o campo da psicoterapia. No entanto, Tillich protesta contra a pretensão da psicoterapia em tomar a cura da ansiedade como uma tarefa exclusivamente sua, considerando toda ansiedade como patologia possível de ser curada, e negando-se a fazer diferença entre ansiedade existencial e patológica. Tillich reclama a necessidade de uma doutrina do homem à medicina.<sup>500</sup> Segundo ele, a psicoterapia tenta eliminar tanto a cura médica quanto a função terapêutica da “Presença Espiritual”. Além disso, afirma estar em condições de superar a situação existencial do ser humano – angústia, culpa, desespero, vazio etc. Isto só seria possível negando a condição existencial do ser humano. É preciso que se faça distinção entre a angústia existencial e a angústia neurótica. A existencial só pode ser superada pela Presença Espiritual, mediante a mediação sacerdotal, enquanto a neurótica deve ser tratada pelo médico ou pelo psicoterapeuta.<sup>501</sup> Por outro lado, quando um ministro religioso se nega a receber auxílio do médico e do psicoterapeuta, pode correr o risco de proteger e alimentar estados potencialmente neuróticos escondidos na experiência religiosa.

### 1.5.2 Coragem ontológica

Tillich fala de uma coragem ontológica que capacita o homem a afirmar o presente e enfrentar a angústia. Esta coragem é tão autêntica quanto a sua angústia.<sup>502</sup> “A coragem de ser é a coragem de afirmar a nossa própria natureza

---

<sup>499</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 49,50.

<sup>500</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 53,54.

<sup>501</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 720.

<sup>502</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 202.

por sobre o que é acidental em nós”.<sup>503</sup> Tillich diz do ser humano que “ele é o mais corajoso de todos os seres porque tem que vencer a angústia mais profunda”, representada pelo saber de que tem que morrer e a angústia que esse conhecimento gera.<sup>504</sup>

Examinando a coragem de ser do ponto de vista do estoicismo, considera que Freud tem seu lado estoico e, no contexto da discussão sobre o suicídio, Tillich anota que ambos, Freud e Sêneca, concordam que o “instinto de morte é o lado negativo dos sempre insatisfeitos esforços da libido”, que diante da frustração constante na aquisição da satisfação plena, pode optar por não continuar viver, como forma de evitar a angústia que se lhe apresenta mais forte do que a morte. Mas, mesmo nestes casos, em que “a recomendação estoica do suicídio dirige-se, não aos que foram vencidos pela vida, mas àqueles que dominaram a vida e são capazes, ao mesmo tempo, de viver e de morrer, e podem escolher livremente entre as duas alternativas”, por mais estoica que tal decisão seja, afirma: “a ansiedade ante o destino e a morte controla as vidas mesmo daqueles que perderam a vontade de viver”.<sup>505</sup> A fuga, ditada pelo medo da angústia da existência, contradiz aquilo que Tillich chama de coragem ontológica de ser. Por outro lado, reverberando Nietzsche, “aquele que vê o abismo com olhos de águia – aquele que com garras de águia agarra o abismo”, este é aquele que tem “a coragem de olhar para dentro do abismo do não-ser na completa solidão”, e ainda assim autoafirmar-se com todas as consequências de ser.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> TILLICH, P. *A Coragem de Ser*, p. 10.

<sup>504</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 203.

<sup>505</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 9.

<sup>506</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 22.

### 1.5.3 Jesus e a angústia

O conceito de Deus, para Tillich, passa pela afirmação de que "Deus é a resposta à questão implícita no ser".<sup>507</sup> Afirma também que é a centralidade da finitude do ser que acaba por conduzir à questão de Deus.<sup>508</sup> É a própria condição humana que o inclina ao incondicionado. Deus é a resposta cristã à finitude humana; Jesus, como o Cristo, é o símbolo cristão oferecido como resposta à superação da angústia em seu estado alienado. A infinitude humana não pode ser superada, uma vez que sempre haverá um abismo intransponível entre o ser e o ser-em-si. Mas a angústia que tal condição produz pode ser fragmentariamente superada.

Somente em Cristo, o "Novo Ser", pode-se superar a angústia de não-ser.<sup>509</sup> Tillich assegura que, no cristianismo, a imagem de Jesus como o Cristo é apresentada como uma vida humana na qual estão presentes todas as formas de angústia. Por outro lado, nele estão ausentes todas as formas de desespero. Na imagem de Jesus como o Cristo, apresentado pelo cristianismo, torna-se possível "distinguir a finitude 'essencial' da ruptura 'existencial', a angústia ontológica da angústia da culpa, que é desespero".<sup>510</sup>

É importante frisar que a experiência de Deus em Cristo não pode ser confundida com escapismo da condição existencial. Morano insiste em que Deus/Pai não pode tornar-se, para o crente, uma estratégia para livrar-se da finitude. Antes, a experiência da fé e confiança em Deus deve capacitá-lo a conquistar para si a finitude que lhe corresponde, sem fazer de Deus uma ilusão de infinitude para si; a encontrar a coragem de ser pela atitude de "assumir uma

---

<sup>507</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 173.

<sup>508</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 176.

<sup>509</sup> ABIJAUDI, A.Y.G. *A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard*, p. 7.

<sup>510</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 210.

maneira de se realizar na finitude e jamais se safar dela”. Morano acentua que crer em Deus é confessar que ele é pai da mesma forma que o foi para Jesus: sem libertá-lo da experiência da morte. E conclui: “Porque, se com o Deus Pai de Jesus confessamos o triunfo da vida sobre a morte, não será para outorgar a essa vida – a nossa – a categoria de ilimitada”.<sup>511</sup>

O que se deduz destas inserções é que a experiência com Deus Pai, mediada em Jesus como o Cristo, é a experiência de ser empoderado nele, como meio de vencer a angústia, tomando para si a finitude que lhe toca na coragem de ser, frente à ameaça do não-ser.

## 2 A RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH

Tillich é um teólogo sistemático, na acepção da palavra. Seus conceitos são interdependentes. Isto faz com que sua definição de religião precise ser entendida em conexão com sua definição de fé e de Deus. Ele rejeita a apresentação da religião como uma função do espírito humano, desenvolvida no século XIX, e sustenta que ela é uma dimensão da cultura. Como uma dimensão ou estado, não pode ser produzida. Especialmente em conexão com o conceito tillichiano de fé, percebe-se uma proximidade grande entre os dois conceitos. Enquanto a religião é preocupação última, a fé se relaciona com o estado de ser tomado por esta preocupação última, de ser apoderado pelo ser-em-si.<sup>512</sup>

Para Tillich, a religião é algo onipresente, e que não pode ser evitada. Muitas vezes suas raízes são recobertas e escondidas com cuidado, em profundidade ou superficialmente; outras vezes “é negada com paixão”. Mas, de fato, ela nunca está

---

<sup>511</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 335.

<sup>512</sup> GROSS, E. O conceito de fé em Paul Tillich. *Correlatio*, v. 12, n. 23 – junho de 2013, 2013, pp. 63,64.

completamente ausente, especialmente porque “tudo o que é participa do ser-em-si”.<sup>513</sup> As tentativas de dissolução da religião que surgiram como herança do pensamento iluminista não podem obter êxito, pois tocam apenas em suas manifestações na cultura, não em sua profundidade.<sup>514</sup>

Para Tillich, a religião é a mais importante dimensão do ser humano. Ela é a preocupação que torna todas as outras preocupações preliminares. Esta preocupação é tão importante, que seu nome predominante é Deus, deus ou deuses. Religião, como preocupação última, coloca piedoso e ateu no mesmo lugar. Qualquer reação, seja de afirmação quanto de negação à preocupação última, que aponta ao incondicional, será sempre uma atitude religiosa.<sup>515</sup>

Tillich afirma a religião como consequência da alienação do ser humano em relação ao fundamento de seu ser, como uma busca por retornar a ele. Se a religião é consequência da alienação, segue que na eternidade não haverá religião, uma vez que este retorno ao fundamento do ser já ocorreu, e "Deus é tudo em todos". Ou seja: "Transpôs-se o abismo entre o secular e o religioso".<sup>516</sup> A religião é o *religare*, mas na eternidade não haverá mais o que ligar, uma vez que tudo foi unido a Deus.

Teólogos consideram a religião como revelação divina; cientistas a consideram como um sistema de mudança psicológica e social. Ambos a descartam como dimensão e esfera da vida humana. Feuerbach é apontado como aquele que lançou bases para futuras críticas à religião, ao conceituá-la como mera projeção humana, transformando-a em antropologia.<sup>517</sup>

---

<sup>513</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 114.

<sup>514</sup> BALEEIRO, C. *Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich*, p. 99.

<sup>515</sup> SOUZA, T.S.P. *Concepção tillichiana de religião como dimensão da vida humana e sua condição de preocupação última*, p. 107.

<sup>516</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 830.

<sup>517</sup> SOUZA, T.S.P. *Concepção tillichiana de religião como dimensão da vida humana e sua condição de preocupação última*, pp. 111,112.

Eduardo Gross ressalta a relação do conceito de religião de Tillich com o conceito de Schleiermacher. Este (o conceito de Schleiermacher) é apontado como um conceito intimista, correspondendo à concepção moderna burguesa de vida descrito como "sentimento de dependência absoluta", que bem poderia ser traduzida por "sensação de dependência absoluta". Tillich, querendo distanciar-se, corrige a interpretação psicologizante de Schleiermacher, em função da compreensão de seu próprio conceito<sup>518</sup>. Para ele, quando se fala de religião, se está falando de um aspecto próprio do espírito humano. Neste sentido, ela é "a suprema qualidade do espírito humano e não simples efeito de condições psicológicas e sociológicas mutáveis."<sup>519</sup> Ele seguirá afirmando que "a religião não é mera função especial de nossa vida, mas a dimensão de profundidade presente em todas as funções".<sup>520</sup>

Com esse conceito, está garantido o lugar da religião na vida espiritual. Tillich nos conta que a religião empreendeu sua busca por uma função na vida espiritual humana. Sentindo-se sem lugar para si, buscou abrigo na moral, e não somente foi acolhida, como foi consumida por ela. A religião libertou-se da moral por tornar-se desnecessária quando se alcança um padrão ético de vida, e tende a ser silenciada. Então buscou impor-se como uma função cognitiva, através de um tipo especial de conhecimento, como imaginação mitológica e intuição mística. Mas, aquilo que se pode chamar de conhecimento puro, empoderado pelas conquistas do saber científico, logo a expulsou de seu domínio. Então refugiou-se na dimensão estética. Ao contrário de outras áreas da expressão espiritual, a arte a acolheu com alegria. E Tillich afirma que ela, não somente acolheu a religião como sua companheira especial na expressão espiritual, como afirmou que "arte é religião". Neste momento, a religião recuou, uma vez que ela não se entende apenas como uma expressão da vida, que a mostra senão como algo que a transforma. Contou ainda, para o seu recuo, o fato de que sempre há algo de irreal na arte. Finalmente, a religião voltou-se para algo que parecia seu lugar definitivo:

---

<sup>518</sup> GROSS, E. *O conceito de fé em Paul Tillich*, p. 10.

<sup>519</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 39,40.

<sup>520</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 42.

o sentimento. Afinal, trata-se de algo que acompanha todas as atividades humanas. No entanto, cedo percebe que, no campo do mero sentimento, perde sua seriedade, dissolvendo-se em mero subjetivismo, sem objeto definido e sem conteúdo supremo: seu destino certo seria a morte.<sup>521</sup>

Tillich sustenta sua compreensão de que isto era completamente desnecessário, que esta busca foi sem sentido, pois “sem lugar próprio, sem ter onde habitar, de repente a religião percebe que não precisa de nada disso”. E não precisa, porque, de repente, “dá-se conta de que já possui seu lugar próprio em todos os lugares, principalmente nas profundezas das funções da vida espiritual humana”. Não é necessário se buscar lugar na vida para algo que “não é mera função especial de nossa vida”, mas é algo que já faz parte da própria vida como a dimensão de profundidade em todas as suas funções, na totalidade do espírito humano.<sup>522</sup> Vida sem religião, se isso fosse algo possível, seria perceber a existência por uma visão bidimensional, sem a dimensão de profundidade.

Tillich afirma o sentido básico de religião como *ultimate concern*. Como preocupação suprema, se “manifesta em todas as funções criativas do espírito bem como na esfera moral na qualidade de seriedade incondicional que essa esfera exige”. Reiterando o caráter onipresente da religião, assegura a completa impossibilidade de rejeitá-la, uma vez que “quem rejeita a religião em nome da função moral do espírito humano, rejeita, na verdade, a religião em nome da religião”.<sup>523</sup> E não somente isso, mas também não se pode rejeitá-la “em nome da função cognitiva ou em nome da função estética do espírito”, pois isto ainda seria rejeitá-la em nome da própria religião. Nem mesmo se pode negá-la em nome da mais absoluta seriedade cognitiva, pois o ser humano se encontra em uma situação tal que “não se pode rejeitar a religião com seriedade plena, porque a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião.

---

<sup>521</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 42- 44.

<sup>522</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 42,44.

<sup>523</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 44.



A religião é substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos".<sup>524</sup>

Já se mencionou que os conceitos de fé e de Deus são interligados ao de religião. Unindo os três conceitos, chega-se à conclusão de que "religião significa preocupação suprema com aquilo que nos preocupa em última análise. Fé, então, é o estado em que somos tomados pela preocupação suprema, e Deus é seu nome e conteúdo".<sup>525</sup> De alguma forma, Tillich se aproxima do conceito junguiano sobre religião como algo inevitável. Este, seguindo a R. Otto, a definiu em termos de o *numinosum*, "um agente ou efeito dinâmico que não é causado por um ato arbitrário da vontade. Ao contrário, ele se apossa do sujeito humano, que é sempre antes uma vítima do que seu criador, e o controla".<sup>526</sup> Na experiência religiosa, o homem é tomado de forma incondicional pelo que é último.

## 2.1 Religião e linguagem

Higuet entende que Tillich teria encaminhado a teologia para uma nova linguagem, através da "dimensão da profundidade" ou "dimensão religiosa", da qual o homem da ciência técnica havia esquecido, deixando de dar respostas às perguntas fundamentais, como sobre o sentido de sua vida.<sup>527</sup> Segundo Baleeiro,

---

<sup>524</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 45.

<sup>525</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 81.

<sup>526</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 176.

<sup>527</sup> HIGUET, E.A. Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia. *Correlatio*, v. 13, n. 26 – dez. de 2014, p. 31.

Eliade entende a redescoberta do símbolo como superação do cientificismo e o retorno ao sagrado.<sup>528</sup>

É preciso dizer que linguagem alguma é competente para falar de Deus. Mesmo a teologia, enquanto discurso sobre Deus, precisa explicitar melhor o que significa um discurso sobre Deus. Tillich não aceita a afirmação de que Deus é o objeto da teologia. Isto, mais uma vez, seria fazer de Deus um objeto ao lado de outros. Ele defenderá que o objeto da teologia é a religião enquanto resposta de uma comunidade que confessa sua experiência de encontro com Deus, em consonância com suas fontes, com sua tradição, quanto com suas práticas.<sup>529</sup> Deus, propriamente dito, é indizível. Somente a experiência de Deus de uma comunidade crente, que professa seu encontro com ele, pode ser refletida. Esta é a razão da necessidade de se lançar mão à linguagem simbólica.

### 2.1.1 Religião e linguagem simbólica

De fato, a expressão simbólica é vista como a única capaz de traduzir a experiência religiosa. Só ela é competente para dar acesso às mais profundas e significativas realizações do espírito, no âmbito do sagrado e da realidade última.<sup>530</sup> Para Tillich, a linguagem conceitual tem seu limite na descrição do imanente. Neste sentido, a linguagem simbólica é superior à conceitual e descritiva, por sua capacidade de abrir níveis de compreensão do transcendente e expressar o

---

<sup>528</sup> BALEEIRO, C. A linguagem arriscada da fé: considerações sobre o símbolo religioso em Paul Tillich. *Correlatio*, V. 12, n.23 – junho de 2013, p. 45.

<sup>529</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 122.

<sup>530</sup> MUELLER, E.R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 129.

incondicional. A limitação da linguagem conceitual se dá pelo fato de que "a maior parte da vida fica de fora" do alcance dessa linguagem.<sup>531</sup>

O mito é o principal recurso que as culturas antigas usavam como linguagem para expressar o simbólico. Um grande equívoco foi cometido com esse recurso da representação simbólica. Com o predomínio da linguagem conceitual ele fora reputado como discurso menor, de baixa credibilidade, algo pertencente a um tempo desprovido de conhecimento e explicação científica. Hernandez se ressentia desse processo, e retrata o resultado a que se chegou. Segundo ele, no mito a pessoa tem a oportunidade de reconhecer aspectos de si mesmo. Mas, nos tempos contemporâneos, a sociedade, moldada pelo cacoete da cientificidade, sofre com a perda de sentido, se ressentida da "ausência de uma realidade mais ampla na qual todos estaríamos inseridos". Ele vai chamar esta realidade abrangente como o espaço onde "o sagrado nos oferece um sustento para todas as ambiguidades que contém nossa vida".<sup>532</sup> Hernandez dirá que, mesmo no cristianismo, mitologicamente mais econômico em relação ao politeísmo, "não se pode falar de Deus a não ser em termos míticos". E complementa argumentando que "o mito é, então, um conto sobre os deuses. Mas, em seu sentido mais estrito, o mito é uma categoria epistemológica e é a forma necessária da imaginação do sagrado".<sup>533</sup>

Tillich tem muito a dizer sobre o mito como recurso da representação do simbólico. Reverberando Tillich, Baleeiro dirá que quando atribuímos o mito à narrativa de histórias falsas, esvaziamos a Escritura de seu caráter incondicional; quando o atribuímos como um relato de fatos acontecidos em um momento do passado, tornamos sua mensagem idólatra. A alternativa é compreender o mito como "mito quebrado", como símbolo narrativo do incondicional.<sup>534</sup> Assim é que, quando se lança mão de narrativas míticas como as do Gênesis de maneira literal,

---

<sup>531</sup> BALEEIRO, C. *A linguagem arriscada da fé: considerações sobre o símbolo religioso em Paul Tillich*, p. 48.

<sup>532</sup> HERNANDEZ, J. *O lugar do sagrado na terapia*. São Paulo: Nascente/CPPC, 1986, p. 56.

<sup>533</sup> HERNANDEZ, J. *O lugar do sagrado na terapia*, p. 55.

<sup>534</sup> BALEEIRO, C. *A linguagem arriscada da fé: considerações sobre o símbolo religioso em Paul Tillich*, p. 56.

acaba por transformar a própria Escritura em ídolo. Quebrar o mito é para Tillich transformá-la (a narrativa) em símbolo. Adão, por exemplo, deve ser entendido “como o ser humano essencial e como o símbolo da transição da essência à existência.”<sup>535</sup>

Antes que se acuse Tillich de esvaziar os conteúdos da Escritura de realidade, convém lembrar que símbolos, para ele, não são meros sinais representativos de algo. Este é um conceito bastante conhecido e de fundamental importância no sistema de ideias de Tillich. Para ele, a linguagem simbólica supera em força a linguagem não-simbólica, razão por que nunca se deveria dizer “Apenas um símbolo”, mas, sim, “Nada menos do que um símbolo”.<sup>536</sup> Símbolo e sinal, por um lado são semelhantes, mas, por outro, se distanciam enormemente um do outro. Para ele, “a diferença entre eles é que os sinais não participam na realidade e no poder daquilo que indicam. Os símbolos, embora não sejam iguais ao que simbolizam, participam no seu poder e sentido”.<sup>537</sup> A cor verde e a vermelha nos semáforos são apenas sinais, visto que não participam daquilo que sinalizam; o pão e o vinho da eucaristia são símbolos, uma vez que participam do sagrado que simbolizam.

Por causa desta participação dos símbolos no sagrado que simbolizam, eles carregam em si o perigo e a tentação de serem demonizados. Tillich acautela-nos com a tendência de os símbolos tomarem o lugar do sagrado que representam. Quando assim acontece, transformam-se em ídolos: “sobre todas as atividades sacramentais da religião, com seus objetos sagrados, livros, doutrinas e ritos santos, paira o perigo da ‘demonização’. Tornam-se demoníacos quando são elevados ao status do sagrado imaginando-se incondicionais e absolutos”.<sup>538</sup> Em função deste perigo, Tillich lembra que “os símbolos religiosos são símbolos do sagrado”, que eles “participam na santidade do sagrado”, mas que “participação, no entanto, não é identificação: eles não são o sagrado. O transcendente absoluto

---

<sup>535</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 350.

<sup>536</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 33.

<sup>537</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 98.

<sup>538</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 104.

está além de todos os símbolos que o representam".<sup>539</sup> Ele lembra que "a religião é ambígua e todos os símbolos religiosos podem ser idolatrados, demonizados elevando-se acima das contingências, embora nada possa ser supremo a não ser o absoluto".<sup>540</sup>

Em função do que o símbolo é, Tillich dirá que é impossível criar, propositalmente, um símbolo. Eles nascem em função daquilo que representam, e não podem ser substituídos. Os símbolos morrem quando as realidades que eles representam deixam de existir. Um exemplo disso foi o símbolo de Maria que, no protestantismo, deixou de existir quando se passou a enfatizar uma relação direta com Deus sem sua mediação.<sup>541</sup>

No contexto da discussão sobre arte moderna, Tillich conceituará a religião como significando "ser tocado pelas questões últimas, ter levantado a pergunta acerca do 'ser ou não ser' em relação ao significado da própria existência e tendo símbolos pelos quais a questão é respondida. Este é o mais amplo e mais básico conceito de religião".<sup>542</sup>

Finalmente, poder-se-ia perguntar: Deus é um símbolo? Deus não é um símbolo, mas só podemos falar dele simbolicamente. É errado, e não faz sentido afirmar que Deus é um símbolo. Para tal afirmação, seguir-se-ia logicamente a pergunta: símbolo de quê? A resposta única seria: Deus é um símbolo de Deus. Talvez a única afirmação religiosa que não é simbólica seja a de que Deus é o ser-em-si. Esta afirmação não é simbólica porque não aponta para além de si.<sup>543</sup>

---

<sup>539</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 103.

<sup>540</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 110.

<sup>541</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 109.

<sup>542</sup> TILLICH, P. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 33.

<sup>543</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, pp. 41,42.

## 2.2 O conceito de Deus em Tillich

O Primeiro volume da Sistemática de Tillich, em sua Parte 2, é dedicado à Doutrina de Deus. Também aqui, a questão ontológica é predominante, especialmente no que diz respeito à clássica discussão, na teologia, sobre a existência de Deus. Serve-se aqui, mais uma vez, de sua sólida base filosófica.

A discussão sobre a existência de Deus só veio à emergência por se haver abandonado a noção de profundidade expressa nos símbolos. A consequência foi que o homem se perdeu na disputa da existência ou não existência de Deus. Disputa na qual ambos os lados estão errados, pela falsidade de tal questão, que só surge em razão do singular desprezo da dimensão de profundidade.<sup>544</sup> Já se mencionou que Tillich considera a religião como a dimensão de profundidade da cultura. Preocupado em superar um dualismo entre religião e cultura, conceitua a religião, enquanto preocupação suprema, como “a substância que dá sentido à cultura”. E, de outro lado, conceitua a cultura como “a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião”. A cultura é, portanto, a manifestação da religião, enquanto a religião é a substância daquilo que é manifesto. Ele expressa essa relação na fórmula: “religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião”.<sup>545</sup>

Sendo assim, a presença da religião está garantida onde houver produção de cultura. É por querer ignorar a inescapabilidade da religião na existência humana, que se levanta a questão da existência ou não existência de Deus. Questão que, no pensamento de Tillich, só é possível reduzindo Deus a um ser ao lado ou acima de outros seres, o que, por si só, solapa qualquer noção de absoluto e infinitude que lhe são atribuídas. E, se se conseguisse provar sua existência, seria a prova de um ser e não do Absoluto. Sumarizando a discussão, ele dirá: “Deus

---

<sup>544</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, p. 31.

<sup>545</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 83.

não existe. Ele é o ser-em-si para além da essência e existência. Assim, argumentar em favor da existência de Deus é o mesmo que negá-lo”.<sup>546</sup>

Para Tillich, o supranaturalismo caiu exatamente nesta armadilha, ao afirmar a existência de um mundo supranatural, ao lado ou acima do mundo natural. Para ele (o supranaturalismo), Deus ainda é um ser, mesmo sendo o ser supremo, mesmo que separado (ao lado ou acima) dos demais seres. O próprio teísmo teológico, na tentativa de provar a existência de Deus, o torna um ser ao lado ou acima dos outros. É preciso transcender o teísmo e a relação sujeito-objeto. Ele é transcendido pela "fé absoluta", que é coragem de ser que é dada pelo ser-em-si.<sup>547</sup> Higuét, reverberando Tillich sobre o Deus do teísmo, observa que um teísmo que separa Deus dos demais seres, colocando-o na posição de "Ser Supremo", transforma a infinitude de Deus em finitude. Um Deus que é um ente, ao lado ou acima de outros entes, é simplesmente um ídolo.<sup>548</sup>

Quando se entende o ser-em-si, ou o Deus acima de Deus em Tillich, todo argumento a favor da existência de Deus é uma negação a ele, é torná-lo um ser entre outros. Ele é o fundamento de tudo o que é.<sup>549</sup> Aqui, chegamos a uma das afirmações mais corajosas de Tillich, em relação à sua doutrina de Deus. O Deus acima de Deus de Tillich, escapa ao supranaturalismo, ao teísmo teológico e a toda sistematização. Tillich, dando razão a Nietzsche quando dizia que Deus tinha de ser morto, concorda que o Deus do teísmo, em todas as suas versões, deve ser morto. Somente o “Deus acima de Deus” pode ser a fonte da coragem de ser. Mesmo o Deus dos místicos escapa ao Deus acima de Deus, pois misticismo também deve ser transcendido a fim de alcançá-lo e isto porque tanto o Deus do misticismo quanto o do teísmo ainda é um ser”. Todas estas sistematizações, e

---

<sup>546</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 213.

<sup>547</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, pp. 32,34.

<sup>548</sup> HIGUET, E.A. Meu itinerário com o pensamento de Paul Tillich. In: TODA, E.; SOUZA, V.C. (Orgs.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 43.

<sup>549</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, p. 35.

inclusive o Deus da experiência mística, ainda faz de Deus um objeto, mas “o Deus acima do Deus do teísmo não é sujeito nem objeto”. Por isso, “quando se ora, é preciso ter a consciência de se falar com alguém com quem você não pode falar porque ele não é alguém [...] de dizer ‘tu’ a alguém que está mais próximo do Eu do que o próprio Eu. Cada um destes paradoxos conduz a consciência religiosa para um Deus acima do Deus do teísmo”.<sup>550</sup> Ele é Deus para além da própria ideia de Deus que se tem produzido, pois não pode ser aprisionado no interesse de nenhuma sistematização. Deus, como indizível, é aquele que “transcende o seu próprio nome”. Essa é a razão por que só a linguagem simbólica é capaz de dizer algo sobre ele, sendo ele o eternamente não objetificável.<sup>551</sup> Esbarra-se, outra vez, na impossibilidade da linguagem conceitual de representá-lo. “Deus é a resposta à pergunta implícita na finitude do ser humano; ele é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última”.<sup>552</sup> Ou seja, é experienciado na experiência da fé, e esta, segundo Higuét, “a fé absoluta, ou o estado de ser possuído pelo Deus além de Deus, é sem nome, sem igreja, sem culto e sem teologia”.<sup>553</sup> Aqui, outra vez, os conceitos de Deus e de fé em Tillich se tornam interdependentes.

### 2.2.1 O conceito de Deus pessoal

Tillich tem sido acusado de ter esvaziado o conceito de Deus, despersonalizando-o completamente. Etienne Higuét, talvez o mais importante intérprete de Tillich no Brasil, o reverbera dizendo que o símbolo do Deus pessoal

---

<sup>550</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 135.

<sup>551</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 33.

<sup>552</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 219.

<sup>553</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, p. 47.



deve ser mantido mesmo fazendo de Deus um ser entre seres. Deve ser mantido como metáfora do ser-em-si indescritível, pois não podemos falar de Deus à pessoa com símbolos menores do que ela mesma: "O que está abaixo do pessoal não poderá acabar com nossa angústia e com o nosso desespero. [...] O ser humano não pode estar ultimamente preocupado por algo que seja menos do que ele, por algo impessoal". De fato, a expressão "Deus pessoal" não descreve Deus como pessoa, mas significa que ele é o fundamento de tudo o que é pessoal. Deus tornou-se uma pessoa no séc. XIX, pela influência do conceito kantiano de personalidade moral. Antes disso, a teologia clássica usava o termo "persona".<sup>554</sup>

Etienne conclui que o Deus de Tillich não corresponde ao deus ontoteológico que Heidegger rejeitou: não é um ser, não é a causa *sui*, não é a causa do mundo. Só pode ser referido simbolicamente. Quando se fala de Deus, a única referência que não é simbólica é "o ser-em-si", pois não aponta para além de si mesma.<sup>555</sup> Em Tillich, Deus é o "poder de ser, o ser-em-si" e, como tal, "não pode ter nem princípio nem fim. Do contrário, ele teria surgido do não-ser".<sup>556</sup> Souza dirá que "Deus é o primeiro movimento em direção à concretude que está além do abismo das questões últimas".<sup>557</sup>

---

<sup>554</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, p. 40.

<sup>555</sup> HIGUET, E.A. *Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia*, p. 47.

<sup>556</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 198.

<sup>557</sup> SOUZA, V.C. A metáfora no nome de Deus: leituras em Paul Tillich e Paul Ricoeur. *Correlatio*, v. 13, n. 25 – junho de 2014, p. 119.

### 2.3 O conceito de fé em Tillich

Fé não é um fenômeno como outros tantos, mas é "a mais íntima preocupação na vida do homem como pessoa".<sup>558</sup> Talvez seja importante, de imediato, registrar aquela que é sua clássica definição de fé, aquela que sempre é referida quando se pensa em fé a partir do pensamento de Tillich: fé "é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente".<sup>559</sup>

A definição de fé de Tillich pode ser acusada, e tem sido, de ser uma definição demasiadamente subjetiva e psicológica. Isto é verdade, embora não tenha sido formulada para que assim fosse. Quando traduzida para o português este sentido se aprofunda, em função da conotação psicológica do termo preocupação. No entanto, a ênfase deve recair sobre o que é último em relação ao que é penúltimo e circunstancial.<sup>560</sup> Fé não se refere a uma atitude sentimental de preocupar-se, mas, sim, de que tal preocupação se relaciona às questões de fundamental importância na existência. É neste sentido que a fé é *ultimate concern*.

Tillich entendia que o termo fé havia perdido sua significação de tal forma que era o termo que mais necessitava uma reinterpretação.<sup>561</sup> Tillich é tão severo em sua opinião sobre a palavra fé, que assume as consequências daquilo que fizeram com a palavra, afirmando que: "Hoje a palavra 'fé' causa mais desorientação do que cura". Só não aceita seu abandono por não haver nenhum outro termo capaz de expressar a realidade por ela expressa. De fato, Tillich afirma ser impossível abandonar o termo "fé", por ele estar protegido por "uma poderosa

---

<sup>558</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 81.

<sup>559</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 5.

<sup>560</sup> GROSS, E. *O conceito de fé em Paul Tillich*, p. 9.

<sup>561</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 7.

tradição". Antes, a palavra deve ser "curada" (reinterpretada), para então poder significar o que deve significar.<sup>562</sup>

Para Tillich, Aquino separa *credere* e *intelligere*, fé de verdadeiro conhecimento, tornando-a um "conhecimento menor", por não ter contato com o seu objeto. Foi isto que começou a deterioração do termo fé, deixando o seu uso quase impossível, pois deixou de significar "a certeza das coisas que não se vê", para significar "crença com baixo teor de evidência".<sup>563</sup>

### 2.3.1 Fé e a psicologia analítica

Já no início de seu pequeno livro, *Dinâmica da fé*, Tillich põe a fé em diálogo com a psicologia analítica. Ele a retrata como algo que se dá entre as duas polaridades: ego e superego. A experiência da fé é o ato de ser tomado por uma preocupação externa que vem sobre o indivíduo da parte do Incondicionado. Essa preocupação, como algo vindo da parte de Deus, é interpretada como um superego religioso que age sobre o indivíduo. Do ponto de vista psicanalítico, esse superego religioso, quase sempre, é visto de maneira negativa pelo fato de que a ideia de Deus e a de pai se identificam, e a figura do pai/Deus é vista como o mais poderoso superego opressor sobre o indivíduo. Tillich se ressentia da interpretação freudiana, igualando a figura paterna ao superego. A razão desse ressentimento é que, para Freud, o pai é tirano. O pai que habita o escopo das articulações freudianas é o pai da horda primordial, o responsável pelo surgimento do complexo de Édipo na civilização. Quando a fé é posta em relação com esse pai/superego freudiano, passa a ser vista como inviável e opressora da existência, fruto da ação de um

---

<sup>562</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 5.

<sup>563</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 55.

superego religioso superpoderoso sobre o indivíduo.<sup>564</sup> Mas o homem crente, que experimenta Deus como pai, não o faz tendo como modelo o conceito freudiano de paternidade. Aqui, o conceito tillichiano de uma bondade essencial o coloca em vantagem sobre Freud. No conceito tillichiano de fé, não é o homem que escolhe em que vai depositar sua fé, não é o indivíduo que busca o amparo de um pai/Deus: ele é possuído por uma preocupação última. Em Tillich, fé não é uma decisão em favor de, é ser tomado por.

A outra polaridade se dá entre Inconsciente e Consciente. E isto porque fé e liberdade são atos da pessoa toda. Caso contrário, não é liberdade, pois esta é definida como a possibilidade de agir a partir do centro da pessoa; também não é fé, porque o que é determinado apenas por forças inconscientes não é fé, mas, sim, atos obsessivos.<sup>565</sup> Para Tillich, a fé é uma manifestação do homem todo, consciente e inconsciente, por isso nem sempre racional. Como tal, a fé não procede do ser humano, mas está no ser humano.<sup>566</sup> O conceito de inconsciente é considerado importante por Tillich, pois coloca em xeque a noção cartesiana de ser humano “pura consciência”. Isto faz pensar a fé para além do referencial do ser consciente: “fé como manifestação da pessoa integral não pode ser imaginada sem a atuação concomitante dos elementos inconscientes na estrutura da pessoa”.<sup>567</sup>

---

<sup>564</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 8.

<sup>565</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 8.

<sup>566</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 74.

<sup>567</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 72.

### 2.3.2 Fé e razão

Indo mais longe, Tillich colocará a fé acima da razão. A fé é um ato global da pessoa. Depois de estabelecer que o homem pode rejeitar ou ir além da razão, diferenciando do que acontece com a fé, afirma que esta transcende as operações racionais e inconscientes; a fé toma o indivíduo em uma atitude de preocupação suprema, e é, portanto, inescapável. No entanto, ela não é um ato de forças irracionais quaisquer e, também, não é um ato meramente do inconsciente; antes, ela é “um ato em que se transcendem tanto os elementos racionais como não-racionais da vivência humana”. De fato, ela engloba tanto um quanto o outro, fazendo da fé um evento abrangente na existência humana, que não é uma manifestação de uma parte de seu ser, mas um ato que envolve o ser por inteiro. Ele expressa isso dizendo que “sendo o ato global e mais íntimo da pessoa, a fé é a “extática”. Ela é mais do que o impulso do subconsciente irracional e, também, vai além das estruturas do consciente racional. Ela os transcende, mas não os destrói”.<sup>568</sup>

Como teólogo luterano, defenderá que “a fé não pode ser redutível a qualquer esquema racional. Tudo o que a razão discernir não é fé”. Somente a religião, como produto cultural, é discernível e passível de ser transformada pelo esforço da racionalidade. Já, “a fé é fruto da ação do Espírito Santo. É loucura para a sabedoria do mundo, como diz Paulo”. A religião enquanto manifestação exterior das preocupações últimas é um resultado do espírito e sabedoria humana. Neste sentido, “fé e religião são absolutamente distintas”.<sup>569</sup>

---

<sup>568</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 9.

<sup>569</sup> PAULY, E.L. *Psicanálise da igreja e da religião: o pastor e psicanalista Pfister: a alma da cura d'almas*, p. 162

### a) Conflito entre fé e razão

Tillich pertence ao grupo de estudiosos que entende que religião e ciência, questões de fé e de razão científica, devem permanecer cada qual em seu âmbito de atuação. Quando isso acontece, nenhum conflito intransponível haverá. Sempre que se chega a um abismo intransponível entre fé e razão, alguma dessas duas áreas avança para além de sua dimensão de atuação. Considerando sobre a verdade da fé e verdade científica, e os alegados conflitos entre ambas, assevera: “Na verdade, não se trata de um conflito entre fé e ciência, mas, sim, entre uma fé e uma ciência que esqueceram, ambas, a que dimensão pertencem” Ele continuará sustentando que “uma ciência que permanece ciência não pode contradizer a uma fé que permanece fé”.<sup>570</sup> De fato, se a ciência e a fé permanecerem cada uma em sua dimensão de conhecimento, não haverá conflito, porque a ciência só pode entrar em conflito com a ciência; a fé só pode entrar em conflito com a própria fé. Ele pondera o caso da psicologia, por exemplo: se ela rejeita o conceito de alma, nem por isso pode negá-la; se ela aceita tal dimensão humana, nem por isso pode confirmá-la. E isto, por uma simples razão: “A verdade sobre o destino eterno do homem se encontra numa outra dimensão que a verdade de conceitos psicológicos”,<sup>571</sup> numa dimensão que está fora da competência de tal ciência. Tillich argumenta que a teologia nem sequer chega a se perturbar com os ataques que a razão técnica possa levantar contra a mensagem cristã. Tais ataques, na verdade, não conseguem atingir o nível onde se encontra a religião. O máximo que consegue é atingir as superstições, mas não a fé.<sup>572</sup>

Freud não fora poupado de sua crítica de relações abusivas entre domínios diferentes de saberes. A propósito da relação entre psicologia profunda e fé, acusa Freud de haver trazido elementos naturalistas do século XIX, que não eram

---

<sup>570</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, pp.54,55.

<sup>571</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, pp.55,56.

<sup>572</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 88.

resultados de sua pesquisa científica, mas afirmações de fé, tanto quanto ideológicas, que ele usou para atacar outra fé. “Se, porém, acontecer que ele (o cientista), como Freud e alguns de seus discípulos, ataca convicções de fé de outros em nome da psicologia científica, então ele está misturando as dimensões”. Está, pois, justificada que tal fé se defenda de tais ataques.<sup>573</sup>

#### b) A fé requer a razão

Falando acerca do aspecto racional da fé, faz a seguinte afirmação: “somente um ser dotado de razão pode ser possuído por algo incondicional e distinguir preocupações últimas das provisórias. [...] Fé como estar possuído em última instância é razão extática”.<sup>574</sup>

Mas Tillich não fala da fé como experiência extática no sentido de violentar a razão, ou fora da razão, destituindo o indivíduo da mesma. Ao contrário, a razão é uma exigência da própria fé, pois “a experiência extática de uma preocupação última não destrói a estrutura da razão. Êxtase é razão realizada, e não razão quebrada”.<sup>575</sup> Na experiência extática da fé não se anula, mas se realiza a razão em seu grau máximo. Tillich sinaliza fazer diferença entre a natureza essencial da razão e a condição da mesma na existência.<sup>576</sup> A razão, ao participar na experiência extática da fé, experimenta a transcendência que a experiência da fé possibilita.

---

<sup>573</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 56.

<sup>574</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 51.

<sup>575</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 51.

<sup>576</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 94.

### c) Fé e cognição

Para Tillich, justamente por incluir, transcender, mas não destruir a razão, “todo ato de fé também contém um elemento cognitivo”.<sup>577</sup> A razão está presente, mas não acima do ato de fé. Razão é uma operação que envolve o consciente racional; a fé é um ato que envolve e ultrapassa as operações conscientes e inconscientes, racionais e irracionais.

Em geral, tem-se a tendência de ver o cético como alguém que tem má vontade quanto à verdade. Não é este o ponto de vista de Tillich. Considerando acerca da dúvida cética, defende que ela não significa ausência ou desprezo pela verdade. Irá afirmar que, “o cético que é realmente cético não vive sem fé, mesmo que essa fé não tenha conteúdo concreto”. E isto, simplesmente, porque o que ocupa o cético é ainda a preocupação com a verdade,<sup>578</sup> o que já denuncia a presença de fé, pois “a fé não pode existir sem a dúvida, nem a dúvida sem a fé”.<sup>579</sup>

Se, por um lado, a dúvida não pode ser identificada com falta de fé, por outro, a mera crença não deve ser identificada com fé, nem posta em oposição ao risco: ela é preocupação suprema.<sup>580</sup> Tillich refuta de forma veemente uma fé que seja um mero “dar crédito”. Tal fé é o que ele designa como “a distorção mais frequente da fé”. Ele não pode admitir que a fé seja igualada a simples aderência a algum objeto de conhecimento como algo plausível ou crível. Fazer da fé um simples dar crédito é “considerá-la como um conhecimento que apresenta menor grau de certeza do que o conhecimento científico”.<sup>581</sup>

---

<sup>577</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 9.

<sup>578</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, pp. 17,18.

<sup>579</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 25.

<sup>580</sup> BALEEIRO, C. *A linguagem arriscada da fé: considerações sobre o símbolo religioso em Paul Tillich*, p. 55.

<sup>581</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 24.



Por outro lado, a fé não pode ser tomada como saber científico. Uma hipótese que possui alto grau de probabilidade não é fé, mas crédito provisório. Confrontar fé com o saber científico é confundir fé com uma forma de saber com baixo grau de certeza, mas que é garantido pela autoridade que o atesta: a Escritura, a Igreja, o ministro, ou a própria ciência. Na verdade, a negação da fé, por vezes, pode tratar-se apenas de confronto de fé-contra-fé. Por exemplo: quando o saber científico se arroga verdade inquestionável por ser científico, neste momento ele já se tornou fé. É a fé científica contra a fé religiosa, mas ainda se trata de fé.<sup>582</sup>

Tillich refuta ainda o que considera outra forma de distorção: o considerar a fé como sentimento. Ele afirma: “Se a religião não é nada mais do que sentimento, ela é inofensiva. Chegaram então ao fim os antigos conflitos entre cultura e religião”. A cultura estará livre para ser dirigida pelo conhecimento científico, e para se desenvolver livremente pois, nesse caso, a religião, a fé como sentimento, não passa de mero “assunto particular do indivíduo e nada mais é do que um reflexo de sua vida emocional”.<sup>583</sup> Se o homem tem a capacidade de ser tomado mediante uma preocupação última, isto não significa meramente uma experiência sentimental, mas que em sua natureza ele “tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras”, em direção ao que é último.<sup>584</sup>

#### d) A fé e o ateísmo

Tillich define como diferença básica entre a verdade filosófica e a verdade de fé o fato de que a verdade filosófica usa conceitos e a fé usa símbolos.<sup>585</sup> De

---

<sup>582</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 26.

<sup>583</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 29.

<sup>584</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 10.

<sup>585</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 60.

fato, ele não entende que o fato de a fé ser expressa simbolicamente se constitua em desvantagem cognitiva em relação à forma conceitual. Para ele, esta é a forma ideal de expressão da fé: “Uma fé que entende seus símbolos literalmente é idolatria”. Por isso, considera que a forma ideal de tratar a narrativa bíblica é reconhecê-la como mito pois, ao assim fazer, se torna um "mito quebrado", e é transformado em símbolo, que para ele é a linguagem ideal da fé.<sup>586</sup>

A questão dos símbolos se torna muito importante porque, para Tillich, tudo o que toca o homem incondicionalmente só pode ser expresso simbolicamente.<sup>587</sup> Já se mencionaram as características fundamentais dos símbolos. No tocante à fé, o que mais importa é que eles são capazes de abrir níveis da realidade que, de outra forma, seriam inacessíveis. Também já se mencionou a vantagem que a linguagem simbólica carrega em relação à conceitual. Ela supera em força a linguagem não-simbólica, por isso, nunca se deveria dizer: "Apenas um símbolo", mas, sim, "Nada menos do que um símbolo".<sup>588</sup>

Lembrado isso, Tillich dirá que “o símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus”. E ele “está presente em todo ato de crer, mesmo quando esse ato de crer inclui a negação de Deus”. O autor, sistematicamente, fundamentará sua convicção de que o ateísmo é algo que não se sustenta, e isto porque não crer é uma decisão racional, mas fé está para além da racionalidade conceitual; é ser possuído pelo incondicional, cuja expressão é simbólica. Neste sentido, negar a Deus racionalmente é uma impossibilidade. E, “onde realmente existe o estar possuído incondicional, Deus só pode ser negado em nome de Deus”. E, “aquele que nega a Deus com paixão incondicional, afirma a Deus, porque ele manifesta algo incondicional”.<sup>589</sup> Aqui, talvez, resida a maior grandeza da definição de fé de Tillich: tornar irrelevante o discurso sobre crer em Deus ou não crer; ser crente ou incrêdo. Para Tillich, em última instância, o ateísmo é impossível, pois a

---

<sup>586</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 37.

<sup>587</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 30.

<sup>588</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 33.

<sup>589</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 33.

própria negação ateísta é uma afirmação de fé. Alguém só pode negar aquilo que o preocupa, e preocupação já é fé, ainda que sem poder reconhecê-la.

**PARTE IV – ATUALIZANDO O DEBATE ENTRE A TEOLOGIA E A  
PSICANÁLISE**

## 1 A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E PSICANÁLISE

A vida psíquica pode ser conceituada como as dimensões de nossa vida que nos são, ao mesmo tempo, desconhecidas, dificilmente acessíveis e, todavia, sumamente ativas. Will nos oferece a curiosa definição da psicanálise como “a ciência daquilo que não queremos saber”. E isto, porque se ocupa do inconsciente, que tem como característica a camuflagem do real. Ele dirá que “a superfície não constitui aquilo que é autêntico, as forças da vida psíquica operam do que é escondido”.<sup>590</sup> Ao entrar em contato com o que é mais recorrente na vida psíquica, especialmente na porção majoritária da existência inconsciente, o que esta poderosa ciência de análise do humano encontra é a recorrência de dois temas: a sexualidade e a religiosidade. Mas, estranhamente, a psicanálise não realizou a mesma relação com a religiosidade, como fez com a sexualidade. A religião tem sempre sido deixada de lado, vista com reservas.

Morano, referindo-se ao simpósio sobre psicanálise e religião, realizado pela Associação Psicanalítica Chilena, conjuntamente com a Universidade Católica do Chile, em 1995, refere-se ao que de principal se recolheu desse evento como a conclusão de que a psicanálise ainda não efetuou um exercício de boa vontade, com ouvidos para ouvir, numa escuta esmerada da experiência religiosa.<sup>591</sup> Reconhece-se que sem este, jamais poderá compreender justamente a experiência religiosa, a qual permanecerá como uma estranha à psicanálise, sumariamente reputada como neurose.

---

<sup>590</sup> WILL, H. O agulhão Freud. Crítica e superação da religião? *In: IHU ON-LINE*. Ed. 207 – São Leopoldo 04/12/2006, p. 18.

<sup>591</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister. São Paulo: Loyola, 2008, p. 204.

A relação entre religião e psicanálise sempre se deu no conflito. A tensão se estabeleceu de lado a lado. De início, poucos se aventuraram a apostar numa possível relação entre os dois saberes. Jogou aí um papel importante, tanto os conflitos já existentes entre religião e Iluminismo, quanto o conhecido posicionamento ateu do fundador da psicanálise. Nesse cenário, a presença do pastor reformado, Oskar Pfister, sempre pareceu uma presença alienígena, e tem rendido milhares de páginas na produção textual desta relação.

Grace pondera sobre a relação de Freud com a religião, afirmando que ela sempre foi configurada no sistema de pensamento freudiano como “patrimônio espiritual da cultura”. Como tal, ao lado da filosofia, da arte e da moral, a religião faz parte do conjunto de recursos desenvolvidos pela civilização, como dispositivo de proteção contra si mesma, uma vez que é atravessada pela tendência à destrutividade. O desenvolvimento espiritual do indivíduo precisou engendrar um sistema que garantisse sua autossobrevivência, mediante a renúncia à satisfação pulsional.<sup>592</sup> A religião, a filosofia e a arte seriam filhas deste processo, e nele se concede à religião apenas uma verdade histórica, como vindo a fazer parte da vida espiritual deste ser produtor de cultura, mas não uma verdade material.<sup>593</sup> É isto que sustenta a conceituação freudiana da religião como ilusão. Ela é apenas uma realidade psicológica que corresponde ao desejo do indivíduo.

Outra consequência dessa construção conceitual sobre a religião é que ela ficou despida de qualquer transcendência, e foi configurada como mais um produto da cultura. Desde já se percebe o quanto os conceitos de religião de Freud e Tillich se distanciam. Enquanto Freud diz: a cultura produz a religião, Tillich aponta em direção contrária. A arte, por exemplo, é uma busca pela transcendência. Quando o ser é tomado por uma preocupação última, responde através da busca pela transcendência. Em Tillich, religião e transcendência se equivalem, fazendo de toda manifestação cultural (a arte, por exemplo) uma experiência religiosa. Ela é *teônoma*. Neste sentido, diferentemente de Freud, em Tillich, a religião não pode ser colocada ao lado da arte como mais uma produção cultural. Ao contrário, toda

---

<sup>592</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 12.

<sup>593</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 14.

manifestação cultural tem na religião a sua noção de profundidade. A arte como uma expressão de uma experiência de transcendência é uma experiência religiosa. Neste sentido, a religião não é um produto da cultura, mas esta é produzida por aquela, sendo a dimensão de profundidade da mesma. Parece que esta é a tese ampla desenvolvida em sua obra *Teologia da cultura*.<sup>594</sup>

A crítica freudiana mais dura à religião contempla a acusação de ela ter falhado em reconciliar o homem com as renúncias pulsionais exigidas pela civilização, pois o mal-estar persiste. Além disso, Freud tem, contra a religião, a acusação de ela engendrar uma coerção precoce e nefasta da razão e da inteligência infantil, com o agravante de impor algo que ele define como um modelo único e restritivo de felicidade, colocando a religião, definitivamente, ao lado da repressão.<sup>595</sup>

De fato, Freud fala da religião de dois modos: ora afirmando que a religião é portadora de neurose, ora afirmando que ela se presta para proteger da neurose. Haveria uma contradição em Freud, ao falar dessa forma da religião? Não, em absoluto! Maciel esclarece que o que ocorre, é que a organização psíquica do indivíduo permite que a experiência religiosa seja em uma ou em outra direção. Isto equivale a dizer que não é a experiência religiosa em si que neurotiza, mas condições anteriores à experiência é que irão determinar em que direção ela irá operar. Um indivíduo com histórico neurótico ou psicótico poderá encontrar na religião as condições propícias para desenvolver a sua neurose ou psicose. Isto, porém, não significa que alguém, em outras condições psíquicas, não possa encontrar nela saídas emocionais equilibradas.<sup>596</sup>

A realidade dessa relação é que permanecem, ainda, muitos receios e sérios preconceitos. De um lado, a psicanálise é acusada de ser um instrumento de corrosão moral e desqualificação da fé; de outro, a religião é acusada como uma adversária da emancipação e autonomia humana. Drogueff dirá que aqui residem

---

<sup>594</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, et al.

<sup>595</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 13.

<sup>596</sup> MACIEL, K.D.S.A.; ROCHA, Z.D.J.B. *Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas*, p. 750.

os dois eixos em torno dos quais se articulam tanto o desprezo quanto a desconfiança que habitam essa relação.<sup>597</sup>

Uma pergunta que se faz é se a ciência é, de fato, inimiga da religião, e se ela deseja a sua extinção. Cientistas, como Dawkins e outros no meio científico, defendem a tese de que a religião é o grande mal da humanidade, e que deveria ser extinta pura e simplesmente. Entretanto, Freud, o ferrenho ateu, não chegaria a concordar com isso. Sabedor da importância das crenças religiosas para os que creem, admitia que era algo muito difícil substituir a fé por uma cultura completamente livre dela.<sup>598</sup> E, assim, em *O futuro de uma ilusão*, esperava que a religião em breve seria suplantada pela razão técnico-científica. Ele não somente elaborou uma teoria sobre a origem da religião, como também formulou uma teoria sobre o fim da mesma;<sup>599</sup> mas, em *O mal-estar na civilização*, confessa que a religião terá uma vida longa, em função da força que exerce sobre os indivíduos. Ele sabe que algumas pessoas não saberiam viver sem o amparo da fé religiosa. Portanto, a ciência, com seu avanço, nada poderá fazer contra ela e sua sobrevivência.

Souza compreende que toda a atmosfera construída por Freud, em torno da relação religião/psicanálise, encontra-se em aberto. Defende, ainda, que “o discurso freudiano não pode ser encarado mais como uma ofensa aos valores ético-morais das ideias religiosas”. Por esta razão, propõe uma análise sem profetismos a favor da ciência, e sem anátemas do lado da religião.<sup>600</sup>

---

<sup>597</sup> DROGUETT, J.G. diálogo epistolar – Freud e Pfister, correlato sensível de realidades ininteligíveis, pp.2001-208. In: WONDRACEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 206.

<sup>598</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura". *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. VIII, n. 2, jun 2008, p. 459.

<sup>599</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 109.

<sup>600</sup> SOUZA, A.R.L.D. A pertinência do discurso freudiano sobre o fenômeno religião. *Sacrilegens – Revista dos alunos do programa de pós-graduação em ciência da religião – UFJF, Juiz de Fora, MG*, v. 11, n. 2, p. 108-118, Jul/Dez 2014, p. 110.



Que a ciência continue ciência; que a religião continue sendo religião. Não é saudável a ânsia pelo mútuo reconhecimento baseado em concessões. Zilboorg considera que, toda vez que se procurou dar à teologia uma base científica, ou se procurou colocar a ciência em base teológica, o que se conseguiu foi contenda e perda de dignidade para ambas.<sup>601</sup> E arremata afirmando que o discurso freudiano é uma ameaça à religião, tanto quanto o heliocentrismo o foi.<sup>602</sup> Reconhece-se que a ciência, de maneira geral, e a psicanálise, de maneira especial, deva permanecer neutra quanto à religião, para levar adiante suas pesquisas. Neutralidade entendida como na expressão paradoxal de Vergote, segundo o qual ela é “a-tea, com a privativo, mas não é evidentemente antiteísta”.<sup>603</sup>

Sobre o ateísmo de Freud e na psicanálise, ainda haverá o que se dizer em outro momento. Agora, uma palavra será dita sobre qual seria o modelo ideal de relação entre a ciência e a religião ou com a teologia.

### 1.1 Modelo de relação entre ciência e religião

Dentro da psicanálise é visível a má vontade com tudo o que se relaciona à experiência religiosa. O discurso psicanalítico é um discurso que coloca o analisando no centro. Como a religião, tem no amor sua motivação maior na busca pela superação do mal-estar humano. Mas, algo não é bom só quando acontece no âmbito da psicanálise, e torna-se questionável quando acontece no âmbito do religioso, por exemplo. Jung questiona: "Qual o critério para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa *pístis* mera ilusão?" Ele irá

---

<sup>601</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 37.

<sup>602</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 162

<sup>603</sup> VERGOTE, A. *Psicologia religiosa*. Madri: Taurus, 1969, apud, FARIAS, A.L. *In: WONDRAČEK, K.H.K. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 103.

questionar se existe algo melhor e mais eficiente, no tocante às coisas últimas, do que aquilo que ajuda o indivíduo a viver melhor.<sup>604</sup> Se o que se pretende é oferecer a oportunidade de ajuda, no sentido de uma vida mais bela, mais plena e significativa, para quem quer que seja, e se alcança isso por meio de uma experiência religiosa, Jung assevera: "então podemos dizer com toda tranquilidade: Foi uma graça de Deus".<sup>605</sup>

Afirma-se que cientistas e defensores da religião se empenham em mostrar que os conflitos entre conceitos científicos e ideias religiosas são muito menores do que se pensava em anos anteriores (início do séc. XX). Mascarenhas argumenta que o próprio freudismo não apresenta hoje em dia sua fúria antirreligiosa. Segundo ele, já não estamos "às turras com os conflitos entre religião e ciência"; já não há euforia obscurantista e nem mesmo cientificista, como no passado, e conclui: "Para sermos científicos não precisamos cuspir em Deus ou blasfemar contra os santos".<sup>606</sup> No entanto, aconselha-se que a religião encontre seu lugar neste mundo científico, e que a sua preocupação deveria ser a felicidade espiritual do homem, ao invés de se preocupar com a plausibilidade de uma teoria da criação, por exemplo.<sup>607</sup>

A relação entre religião e os homens de ciência é bem retratada pelos resultados de uma pesquisa realizada por James de Luba. A pesquisa foi realizada originalmente em 1916, com questionário sobre "a fé dos cientistas num Deus que responde à prece e promete a imortalidade". O questionário foi submetido a mil cientistas, quatrocentos deles considerados "grandes cientistas". A pesquisa foi reeditada em 1933, 1996 e em 1998. A principal conclusão que ela trouxe, é que não houve grandes alterações quanto a crença ou descrença dos cientistas nestes

---

<sup>604</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 111.

<sup>605</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião* p. 112.

<sup>606</sup> MASCARENHAS, E. A minha geração e Deus. In: MOURA, J.C. (Org.). *Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 20.

<sup>607</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 86.

anos.<sup>608</sup> Ou seja, ao final do século XX, a maneira como a ciência encara a religião, praticamente não havia mudado, em relação àquela do início do século.

Também aqui no Brasil se buscou medir esta situação. Paiva levou a efeito uma pesquisa, entre docentes-pesquisadores da USP, sobre a rejeição ou aceitação da religião. Tais pesquisadores não opuseram o conhecimento científico à opção religiosa ou irreligiosa. Ele aponta como possível causa o fato de que talvez a religião não fizesse parte do universo mental do cientista, ou, talvez, porque julgassem que religião e ciência não estavam relacionadas entre si, mas pertenciam a âmbitos diferentes: a religião ao âmbito do "por que", e a ciência ao âmbito do "como". Paiva identifica os conflitos entre os pesquisadores, muito mais como conflitos humanos do que científico: "Os resultados, com efeito, deixaram claro que os cientistas não têm dificuldades em aceitar uma divindade impessoal e cósmica, dotada de sabedoria e poder e ordenadora do mundo. Uma boa parte deles rejeita, contudo, a ideia de um Deus/pai que estabelece a lei".<sup>609</sup>

Qual seria a maneira ideal de relação entre religião e ciência? Mudando um pouco a direção da pergunta, será que existe uma maneira que se mostra ideal para esta relação? Isto porque é preciso considerar se a manutenção da tensão e de uma mútua interpelação respeitosa não seria a coisa mais proveitosa para esta relação. De qualquer forma, esta relação vem sendo pensada, e proposições vêm sendo feitas como possibilidades de torná-la um processo menos atritado, e mais contributivo.

Paiva, reverberando o teólogo e físico Suíço, Ian Barbour (1990), menciona o que ele chama de as quatro maneiras de relacionar religião e ciência: o conflito, a independência, o diálogo e a integração. Como exemplo do modo de conflito, cita o materialismo científico e o literalismo bíblico. É óbvio que, ao se tomar como ponto de partida a realidade da matéria, ou os enunciados bíblicos literais, sem que se faça as devidas concessões quanto a gênero literário em que foram produzidos,

---

<sup>608</sup> PAIVA, G.J. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 15(3), 2002, p. 562-563.

<sup>609</sup> PAIVA, G.J. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento*, pp. 566, 567.

torna-se inevitável o conflito, pois há uma contradição óbvia nos dois pontos de partida.

O modo de independência é aquele que reconhece não haver acordo possível entre religião e ciência, em função dos métodos e da linguagem apropriada por cada uma destas áreas. A posição melhor explicitada desse modo de relação é aquela proposta pela Academia Nacional de Ciências, dos Estados Unidos, a qual propugna que religião e ciência se mantenham como dois reinos separados e mutuamente excludentes do pensamento humano, uma vez que a pretensão de uni-las num mesmo contexto, certamente, levará a mal-entendidos nos dois campos: tanto na teoria científica como na crença religiosa.<sup>610</sup> O próprio Zilboorg defende que ciência e religião não entrem uma no terreno da outra. Quando isso acontece, corre-se o risco de religiosos darem “respostas metafísicas ou teológicas às perguntas científicas”.<sup>611</sup> Alerta, ainda, que é preciso atentar para o fato de que, quando se chega ao fundo – limite – de uma disciplina, os cientistas parecem fazer perguntas metafísicas, mas, contraditoriamente, esperam encontrar para elas respostas não-metafísicas. Tal atitude é apontada como um medo dessas respostas, o que poderia configurar uma atitude defensiva na própria ciência.<sup>612</sup>

O modo do diálogo seria aquele que sustenta fronteiras limítrofes e interações indiretas entre religião e ciência, buscando uma articulação entre a teoria científica e a doutrina bíblica, tendo como exemplo o Big Bang e a Criação.

O modo de Integração é quando se coincidem os conteúdos numa interação direta entre religião e ciência. O exemplo suscitado aqui é o de *Teilhard de Chardin*, que integra o "princípio *antrópico*" com o seu conceito de "ponto *ômega*". Neste caso a reflexão caminha para se tornar uma "metafísica abrangente", que não é nem ciência nem teologia, mas um ponto de encontro para uma reflexão comum. Para esse modelo, a filosofia do processo, de *Whitehead*, é apontada como ponto de partida, por incluir noções de mudança, acaso, novidade, ordem, distinção e

---

<sup>610</sup> PAIVA, G.J. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento*, p. 564.

<sup>611</sup> ETIENNE, G. *Religious Wisdom and scientific knowledge*, p. 18. Apud ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 124.

<sup>612</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 165.

continuidade; onde Deus é a fonte da novidade e da ordem, e a criação, um processo longo e demorado. Barbour propõe levar a bíblia a sério, porém não literalmente. Ele acha possível aceitar a sua mensagem central, sem precisar aceitar a cosmologia pré-científica na qual seus autores se expressam, por exemplo.<sup>613</sup>

Em que pese todas as diferenças nos interesses que ocupam a ciência e a religião, há um consenso de que cientistas e teólogos compartilham de uma interface, que pode ser denominada “busca de sentido”, distinguindo apenas pelo fato de que a religião busca oferecer uma moldura abrangente de sentido, enquanto a ciência busca oferecer uma moldura abrangente de causalidade. Estas diferentes molduras estão hoje num empenho crescente de articulação acadêmica.<sup>614</sup>

## 1.2 Conflitos em torno da *Weltanschauung* religiosa e a psicanálise

O conflito entre a religião e a psicanálise se configura basicamente num conflito entre uma *Weltanschauung* religiosa e uma científica. *Weltanschauung* é um conceito alemão de difícil tradução. Talvez não haja, em nossa língua, uma palavra adequada para traduzi-la. Essa foi a razão pela qual na maioria dos idiomas se escolheu preservar a palavra original, oferecendo uma explicação do conceito. Em nossa língua, a melhor aproximação do sentido original seria visão de mundo, ou cosmovisão. Diferente de uma teoria, que dá conta de elucidar uma área do conhecimento, uma *Weltanschauung* tem a pretensão de cobrir o todo. Portanto trata-se de um sistema, ou uma lente pela qual se vê todas as coisas relacionadas ao mundo e à existência. Freud a explica como “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em

---

<sup>613</sup> PAIVA, G.J. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento*, p. 564.

<sup>614</sup> PAIVA, G.J. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento*, p. 565.

uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta".<sup>615</sup>

No que interessa a esta tese, a questão está sendo trazida porque, em última instância, na relação religião e psicanálise, o que está em jogo é o conflito entre uma *Weltanschauung* científica e uma religiosa. O motivo por que fé e razão, religião e ciência sempre são postas como pólos distintos é justamente porque ambas se propõem explicar toda a realidade, e que esta explicação tem pontos de partida radicalmente opostos. Do ponto de vista cientificista, é impossível a aquisição da verdade fora da pesquisa científica. Pode-se dizer que esta polarização deixa as coisas mais ou menos assim: de um lado a ciência se ocupa em encontrar a causalidade das coisas, e de outro, a religião busca oferecer sentidos para estas mesmas coisas.

Freud tratou da questão em uma conferência, que foi publicada em sua *Obras Completas*, com o título de *A questão de uma Weltanschauung*. Nela são exploradas a relação da psicanálise com a *Weltanschauung* científica, e a pretensão da religião de ser, ela mesma uma *Weltanschauung*. Pfister já havia observado, no âmbito da discussão sobre a psicanálise e religião, que ela não se constituía em visão de mundo, ao que Freud responde: "O senhor também tem razão em alertar que a análise não fornece uma visão de mundo. Mas ela não o necessita, pois repousa sobre a visão de mundo científica comum, com a qual a religião permanece incompatível".<sup>616</sup> Na mencionada conferência, Freud admite que a psicanálise, como uma ciência que se ocupa de apenas uma parte do conhecimento científico, não tem a possibilidade de oferecer uma *Weltanschauung*. No entanto, reclama o direito de a psicanálise se circunscrever dentro da *Weltanschauung* científica, pois fez a sua contribuição à ciência, ao ter estendido a pesquisa científica à área mental.<sup>617</sup>

A propósito do conflito entre a *Weltanschauung* científica e a religiosa, Freud reconhece claramente que há uma luta entre o espírito científico e a

---

<sup>615</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 193.

<sup>616</sup> FREUD, E.; MENG, H. (orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister*, pp. 170-171.

<sup>617</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 194.

*Weltanschauung* religiosa, e que ela ainda não havia chegado ao fim.<sup>618</sup> Ele enumera três possíveis adversárias que poderiam pensar disputar a posição da ciência: a arte, a filosofia e a religião. A arte, ele a considera que não representa nenhum perigo à ciência, pois não pretende ser nada além de uma ilusão; a filosofia não chega a se opor à ciência, comportando-se como ciência e trabalhando com os seus métodos. E, assim, “apenas a religião deve ser considerada seriamente como adversária”.<sup>619</sup> Esta declaração é importante, pois informa como Freud percebia a religião frente ao pensamento racional, fazendo dela não uma aliada, mas adversária.

A psicanálise se posiciona claramente como debaixo da *Weltanschauung* científica. No entanto, Freud afirma que ela já diverge muito da sua definição, o que pode parecer que ele se contradiz em alguma medida. Isto porque afirmara, em outro lugar, que a ciência era a única fonte que poderia nos dar respostas, e que seria um erro buscar em outra fonte aquilo que a ciência não pode nos dar.<sup>620</sup> Agora, manifesta uma insatisfação quanto a ser uma *Weltanschauung* pobre, pelos limites que impõe. De um lado, reclama que ela se limita ao que no presente é cognoscível, de ser incapaz de incluir outras fontes de conhecimento, rejeitando a revelação, a intuição e a adivinhação. Por causa disso, ele a qualifica como muito pobre, desprezando o intelecto humano, não incluindo a esperança e desconsiderando as necessidades da mente humana.<sup>621</sup> No entanto, é preciso perceber que Freud está tentando fazer a psicanálise reconhecida como ciência. E, uma vez que o seu objeto é o inconsciente, isto parece pouco científico para uma ciência positivista, que não vê aí um objeto passível de quantificação e mensuração. Freud não está atacando a *Weltanschauung* científica, está apenas defendendo o direito de a psicanálise dela participar, apesar de lidar com algo tão subjetivo como o inconsciente. É uma espécie de manifesto para que fosse reconhecida a cientificidade da investigação do inconsciente: “A psicanálise tem

---

<sup>618</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 205.

<sup>619</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 196.

<sup>620</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 64.

<sup>621</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 193, 194.

um direito especial de falar de uma *Weltanschauung* científica [...] Sua contribuição à ciência consiste justamente em ter estendido a pesquisa à área mental”.<sup>622</sup>

Freud não aceita que a religião e a ciência sejam vistas como dois campos diferentes de atividade mental, e que a ciência não deva interferir com a religião, deixando que cada um escolha em qual das duas depositará as suas crenças. Ao contrário, “a pesquisa considera como propriedade sua todas as esferas da atividade humana, e deve exercer uma crítica incessante se algum outro poder tenta arrebatá-lhe alguma parte”.<sup>623</sup> E, neste caso, só a religião é vista como verdadeira adversária. A filosofia não tem uma influência direta em muitas pessoas, apenas entre os intelectuais. Já a religião é um poder imenso, que tem a seu serviço as mais fortes emoções dos seres humanos. Ele lembra que, antes da ciência, ela assumia o seu lugar, oferecendo uma *Weltanschauung* autossuficiente, sem paralelos, e que persiste na atualidade.

É a natureza grandiosa da religião que faz dela a grande adversária da ciência. Isto é exemplificado pelo que ela se propõe fazer pelos seres humanos: de um lado, satisfaz a sede de conhecimento, ao dar-lhes informações sobre a origem do universo; de outro, acalma o medo que o homem sente em relação aos perigos e vicissitudes da vida, assegurando-lhes proteção e felicidade; e, finalmente, estabelece preceitos, proibições e restrições, mediante os quais se propõe dirigir-lhes seus pensamentos e ações.<sup>624</sup> Enfim, reitera suas teses sobre a origem da religiosidade, conforme apresentadas nos textos já examinados, e arremata: “A *Weltanschauung* religiosa é determinada pela situação de nossa infância”.<sup>625</sup>

Freud postula que a ciência passou a considerar a religião um assunto humano e a submetê-la a exame crítico, mediante o qual suas doutrinas se mostraram marcadas pela ignorância das épocas antigas, e os homens passaram a perceber que não parece ser verdade a existência de um Poder que vela pelo

---

<sup>622</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 194.

<sup>623</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 196.

<sup>624</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 196, 197.

<sup>625</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 200.



bem-estar dos homens com um zelo parental. Ao contrário, parece mesmo que os bons acabam sempre em prejuízo, e que as benesses ficam com os homens ardilosos e violentos, enquanto o piedoso fica de mãos vazias.<sup>626</sup>

Para a objeção de que a ciência não teria competência para investigar a religião, por ser a coisa mais elevada, preciosa e sublime produzida pelo espírito humano, e por causa de tudo que é capaz de oferecer para tornar a vida digna e tolerável ao ser humano, Freud oferece a resposta de que, “qualquer que seja seu valor e importância, ela não tem o direito, em nenhum sentido, de limitar o pensamento – não tem o direito, portanto, de se furtar à eventualidade de o pensamento tentar investigá-la”.<sup>627</sup> Ele entende que, uma vez que a religião oferece respostas às questões essenciais da existência, não se pode deixar de investigá-la. Seu argumento é que, especialmente nas coisas essenciais, é impossível pedir que se permita fugir às regras da realidade para se confiar à imaginação. É sua esperança que, para o futuro, se possa contar com o domínio do espírito científico sobre a vida mental,<sup>628</sup> muito embora saiba que a luta prossegue, uma vez que a religião não irá descansar enquanto a ciência tenta desacreditá-la. Afinal, a ciência também não pode oferecer consolo e alegria, dando-nos apenas fragmentos de supostas descobertas, com reduzido grau de certezas. Na verdade, tudo o que ela pode oferecer hoje tem a marca da provisoriedade, que amanhã será substituída por outra coisa, simplesmente para também ser superada depois. Freud tenta antecipar possíveis objeções, com a afirmação: “o último erro é, então, qualificado como verdade. E é por essa verdade que devemos sacrificar nosso bem máximo!”.<sup>629</sup> Como resposta quanto a isto, recorda que a ciência se desenvolveu tardiamente, não teve tempo ainda de oferecer todas as respostas que dela se espera. Mas a velocidade das descobertas deste último século aponta para um olhar com confiança para o futuro da ciência, que não cambaleia às cegas. Ele sustenta que as coisas não vão tão mal assim nos domínios da ciência, ela pode

---

<sup>626</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 202, 203.

<sup>627</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 206, 207.

<sup>628</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 2008.

<sup>629</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 209, 210.

melhorar, se corrigir, coisa que a religião não pode fazer, por apresentar-se como conhecimento acabado.<sup>630</sup> Com realismo, reconhece que a ciência caminha lenta por estar submetida à verdade e rejeitar as ilusões. Por fim, admite que todo aquele que estiver insatisfeito com as respostas que a ciência possa oferecer, esteja livre para procurar satisfação em outro lugar, pois a ciência não pode oferecer tal consolo às suas necessidades atuais.<sup>631</sup>

### 1.3 A objetividade científica em questão

É de extrema importância definir se há algo por natureza intransponível no diálogo entre fé e ciência. Historicamente tem-se afirmado um longo conflito entre a ciência empírico-formal e a fé religiosa. Conflitos representados por nomes como Galileu, Darwin e Hume. Pode-se ainda constatar uma remanescência de mentalidade positivista em contextos acadêmicos, que veem a relação sob a ótica do conflito, crendo que fora dos paradigmas da ciência reina o mito, a infantilidade cultural, a fantasia, a irracionalidade e o não-objetivo.<sup>632</sup>

Entretanto, o tempo é implacável, e nada escapa aos seus processos. A própria ciência está limitada ao tempo, sujeita à leitura que se faz de sua própria trajetória como promessa de salvação ao homem das luzes. E, assim, a crença no progresso ilimitado da humanidade, como resultado das ciências experimentais, começa a ruir. Contribui para isso a ambiguidade dos resultados do desenvolvimento em relação à guerra, ao agravamento dos conflitos sociais, gerando mais desigualdade. Não é segredo que uma grande parte da sociedade ocidental é vítima, ao invés de beneficiária, do progresso técnico-científico. Esse

---

<sup>630</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 210-212.

<sup>631</sup> FREUD, S. *Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung*, p. 220.

<sup>632</sup> SALLES, W. O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica. *Cadernos de Teologia Pública: WWW.unissinos.br/ihu*, ano III, n. 24, 2006, p. 10-11.

quadro de coisas põs a racionalidade técnico-científica ocidental sob suspeita.<sup>633</sup> Zilboorg, fazendo uma crítica severa aos avanços da ciência, insinua que ficamos em demasia lisonjeados com o nosso próprio progresso, e esquecemos o significado do bombardeiro e do tanque de guerra. Fazemos vistas grossas ao uso destrutivo que damos à nossa ciência, "afagamos as ilusões da boa vontade científica, ilusão de luz no meio das trevas".<sup>634</sup>

Aliás, é a própria objetividade científica que está sob suspeita. Sales aponta a ascensão da hermenêutica como evidência dessa suspeita. A posição central da objetividade concedida ao empirismo e à neutralidade do pesquisador tem sido fortemente questionada. Já não se pode pressupor a neutralidade da pesquisa ou do pesquisador, uma vez que o ato de pesquisar é um ato interpretativo.<sup>635</sup> De fato, parece ser impossível a objetividade absoluta, mesmo a um cientista. Fatalmente se carregará junto com todo juízo aquilo que se acredita. E isto de tal forma que "o incrédulo encontrará argumento científico contra a religião, argumentos tão suficientes e satisfatórios, como o crente os achará insuficientes e nada satisfatórios".<sup>636</sup>

A pesquisa científica é histórica e contextualmente situada, atendendo a interesses determinados. A própria escolha de um objeto e de um aparato teórico-metodológico de pesquisa já responde a um determinado condicionamento de interesses diversos. Isso significa dizer que é impossível uma ciência neutra, e que "toda ciência está a serviço de uma escala de valores", fazendo com que não possa existir pura neutralidade. Toda pesquisa, independentemente da objetividade que se pretenda ter, é realizada em um horizonte de interesses, o que faz com que conhecer seja interpretar.<sup>637</sup>

---

<sup>633</sup> SALLES, W. *O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica*, p. 11.

<sup>634</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 40.

<sup>635</sup> SALLES, W. *O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica*, p. 11.

<sup>636</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 98.

<sup>637</sup> SALLES, W. *O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica*, p. 21.

Outra tendência sempre presente, é que todo cientista acomoda suas descobertas, que sempre são, por natureza, fragmentárias, dentro de um arcabouço maior, como peças de um quebra-cabeça de alguma ideia universal. É a tendência de fazer de sua ciência, a ciência.<sup>638</sup> Todo conhecimento sente a necessidade de ter um sistema referencial que o organize, e a escolha desse sistema já revela a opção por uma escala de valores ideologicamente comprometida.<sup>639</sup>

Uma questão que faz sentido levantar é se a ciência se interessa genuinamente pela religião. Esta pergunta faz sentido porque, no momento em que a religião emerge como tópico de pesquisa no universo acadêmico, constata-se também que esse interesse se mostra um tanto antropofágico, no sentido de que as ciências humanas parecem interessadas apenas em alimentar-se da religião enquanto dado antropológico ou sociológico. Ela deixou de ser assunto propriamente teológico para ser dado ou expressão cultural humana: alienação, doença, projeção, degeneração fuga da realidade, fanatismo ou busca de sentido. Não é a religião em si que interessa, mas aquilo que ela é capaz de produzir como dado cultural, e o que ela pode revelar do contexto em que está inserida.<sup>640</sup>

#### 1.4 A mútua fecundação entre psicanálise e teologia

O que se pode dizer dos resultados parciais que este diálogo tem produzido? No âmbito da relação entre o cientificismo freudiano e a fé de Pfister, Morano analisa que a reação de Pfister foi positiva em relação à influência da ilustração sobre o cristianismo. Ela teria exercido uma influência saudável sobre a teologia.

---

<sup>638</sup> STERN, K. *The pillar of fire*. New York: Harcourt Brace, 1951, pp. 281-282, apud ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 116.

<sup>639</sup> SALLES, W. *O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica*, p. 21.

<sup>640</sup> SALLES, W. *O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica*, p. 9.

Para Pfister, a ilustração teria encarnado o ideal cristão de eliminar a angústia religiosa, e isto foi visto por ele como uma "cristianização" da fé religiosa.<sup>641</sup> Uma certa tensão pode ser positiva à religião, porque ela também está sujeita à arrogância de a tudo saber, e com isto querer se elevar acima da ciência. Seu conhecimento revelado não deve se constituir em soberba no diálogo com a razão. A religião não pode esconder-se atrás do seu esquema de "conhecimento acabado" daquilo que a ciência busca com esmero: origem do mundo, as causas do bem e do mal, do sofrimento dos inocentes, e existência de uma vida além morte... Tal pretensão de conhecimento constituir-se-ia em ilusão religiosa.<sup>642</sup> Morano, sempre equilibrado, afirma: "Crer não é saber. A crença, por mais que se instale originando uma convicção e segurança pessoal básica, se sabe a si mesma não confirmada e, portanto, sempre é consciente do fator subjetivo que a sustenta". Basta lembrar que tanto o santo, o profeta, o sacerdote, o reformador, o mestre, são todos figuras da fenomenologia religiosa que guardam conexão com as experiências primeiras (são fruto delas); tanto quanto o fanático, o falso profeta, o fundamentalista, o cruzado, o inquisidor e o colonizador religioso. Todos estão vinculados com a lei e o ideal ético, que sempre fez parte do ideal religioso,<sup>643</sup> o que nos lembra quão ambígua a religião pode ser. Convém lembrar o ressurgimento atual de fundamentalismos que, dramaticamente fanáticos, surgem no seio de grandes religiões do Ocidente, incluindo cristianismo. Sinais como estes deveriam situar-nos numa posição de alerta para os riscos que a experiência religiosa gerou, repetidamente na história.<sup>644</sup> Freud mesmo referiu-se à religião como uma força inestimável, que age poderosamente no psíquico. Por isso mesmo, para ele a religião era considerada a grande inimiga do labor científico, e isto porque não podia

---

<sup>641</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 101.

<sup>642</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, p. 7.

<sup>643</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, p. 10.

<sup>644</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, pp. 7-12.

ser facilmente derrotada.<sup>645</sup> Talvez seja por isso que ele, como um guardião do cientificismo, via tantas razões para combatê-la.

Ciência e religião continuam a ser um binômio conflituoso? Zilboorg sustenta que o conflito não está na ciência e na religião em si, senão que nos cientistas e religiosos, que arrogam conhecer o que de fato desconhecem, e que se encontram perdidos e confusos entre "o *correctorium* e o *correctorium*", consumidos por um intelectualismo imperialista.<sup>646</sup>

É preciso registrar que o fim do século trouxe um certo desencanto com o que se pode chamar de a falta de resposta da ciência frente às questões mais inquietantes para a humanidade. De outro lado, aparece também um certo entusiasmo com o aumento de departamentos de pesquisas nas universidades relacionadas, de alguma forma, com a questão religiosa.<sup>647</sup> É claro que o conflito permanece, e talvez sempre permanecerá. Mais importante são os esforços no sentido de diminuir estes conflitos a níveis toleráveis, o que certamente não se alcançará, simplesmente, evitando-o, mas no confronto sempre respeitoso, acolhendo os resultados dos estudos de ambos os lados.

De alguma forma, a fé parece sentir-se ressentida quando a ciência se propõe a investigá-la. Especialmente quando parte da psicanálise, por se saber, a priori, que Freud antagonizava com qualquer tipo de religião. P. Gay, a propósito de *O futuro de uma ilusão*, assevera que Freud, no seu secularismo intransigente, "negava às questões de fé qualquer estatuto privilegiado, qualquer pretensão a se eximir da análise. Freud não respeitava nenhum recinto sagrado, não via nenhum templo em que, como pesquisador, não pudesse entrar".<sup>648</sup> Ele se via afinado com o programa da ciência, de a tudo submeter ao seu crivo. Ele vai falar dele dizendo

---

<sup>645</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. *Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura"*, p. 471.

<sup>646</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, pp. 160-161.

<sup>647</sup> PAIVA, G.J. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento*, p. 561.

<sup>648</sup> GAY, P. *Uma vida para o nosso tempo*, p. 479.

que o espírito científico, diante das ideias religiosas, "se detém um instante, hesita, e finalmente, cruza-lhes também o limiar."<sup>649</sup>

Em nome do diálogo, a religião precisa aprender a superar o posicionamento pessoal de Freud, como fez Pfister, para dialogar com aquilo que nele é ciência. Afinal, seu posicionamento pessoal quanto à religião, é só mais um posicionamento entre tantos, que em si mesmo não significa prova a favor ou contra. Depois de assegurar que a ciência não prova a favor ou contra a existência de Deus, Zilboorg faz a declaração de que "não há razão para crer que a psicanálise, com ou sem Freud, haja descoberto um único fato novo, ou um método novo que lhe permitisse refutar, verificar, corroborar ou, de algum modo, determinar a existência ou a não-existência de Deus, por meios puramente psicanalíticos."<sup>650</sup> O próprio Freud afirmara: "A civilização não tem nada a temer dos que trabalham com o cérebro..."<sup>651</sup>

Deveria a religião temer o encontro com a psicanálise? Apresentaria ela alguma ameaça séria, da qual a religião precisaria tentar se proteger? Um diálogo sério, entre os dois lados, só se dará quando a religião deixar a posição defensiva, deixando de sentir-se ameaçada toda vez que algum ataque lhe for dirigido. Ao invés disso, a religião deve entrar decidida no diálogo, levando sua interpelação de forma digna, como alguém que não estremece cada vez que enfrenta uma ameaça. Caon, a propósito da franqueza entre Freud e Pfister, claramente retratada na troca de cartas entre ambos, pergunta/afirma se tal atitude poderia ser visto como um triunfo da humanidade, um elevar-se para além do teísmo e do ateísmo, com cada disciplina trazendo problemas e perguntas a outra, como efetivamente aconteceu entre Freud e Pfister.<sup>652</sup> De fato, historicamente, ninguém foi mais interpelada do que a religião, e a todas as interpelações sobreviveu, e passa bem. Tillich sustenta

---

<sup>649</sup> FREUD, S. O futuro de uma ilusão, p. 48.

<sup>650</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 70.

<sup>651</sup> FREUD, S. O futuro de uma ilusão, p. 48.

<sup>652</sup> CAON, J.L. Diálogos à beira do abismo entre Freud e Pfister: a propósito da correspondência entre Freud e Pfister. In: WONDRAČEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ Vozes, 2003, p. 234.

que, em absoluto, a religião nada deve temer, e que "a teologia não se perturba com os ataques que a razão técnica faz à mensagem cristã". Estes, em absoluto, não têm o poder de alcançar o nível em que a religião se encontra. No máximo, "eles podem destruir superstições, mas nem sequer tocam a fé".<sup>653</sup> E, quando destrói superstições, isto deve ser visto como um resultado positivo, um ato de coragem de quem não teme ir se livrando da obsolescência, para continuar relevante a cada nova geração, uma vez que sua essência, como disse Tillich, nem sequer é tocada. Fromm é da opinião de que as descobertas das ciências naturais contribuem para o sentimento religioso, tornando o homem mais autoconfiante e humilde. Diante da pergunta se a psicanálise representa ameaça à religião, responde que ela contribui para esse objetivo. Também as ciências sociais, ao contribuir com uma maior compreensão da natureza humana e das leis que governam a existência, contribuem para o desenvolvimento de uma atitude religiosa.<sup>654</sup> Parece que as ameaças a serem temidas procedem de outro lugar, que não da ciência. O autor afirma que "a alienação do homem, a indiferença a si próprio e aos outros, que tem raízes em toda a nossa cultura secular, são as verdadeiras ameaças à atitude religiosa, e não a psicologia, ou qualquer outra ciência".<sup>655</sup> Da mesma forma, Zilboorg entende que o conjunto de dados que a psicanálise recolheu é um importante acervo de conhecimentos, que por um lado não se deve negligenciar e, por outro, "ameaçam à religião tão pouco como o sistema copernicano". Tal conjunto de dados é valioso, mas não se relaciona diretamente com a fé religiosa, nem mesmo com o ateísmo. É um conjunto de saberes que, se verdadeiro, são perfeitamente aceitáveis, úteis e aproveitáveis à religião. Contudo, se se mostrar falso, não será do interesse de ninguém e, conseqüentemente, acabará por cair da "árvore do conhecimento".<sup>656</sup>

---

<sup>653</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 88.

<sup>654</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 81.

<sup>655</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 84.

<sup>656</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 162.



### 1.5 A abertura tillichiana ao diálogo

Em inúmeras passagens do texto tillichiano, ficou claro que o autor mantinha boa vontade quanto à manutenção do diálogo com a psicanálise. Reiteradas vezes afirmou os ganhos que a teologia teria nesse diálogo, e na disposição de deixar-se fecundar por ela: “A teologia tem recebido tremendo auxílio do existencialismo e da psicanálise [...] eles não precisam saber que deram tanta coisa boa à teologia. Mas os teólogos precisam saber disso”.<sup>657</sup> Tillich entendia que a teologia não poderia ignorar o que a psicologia profunda tinha a ensinar sobre a dinâmica da repressão, especialmente quando considera o processo do surgimento do Novo Ser.<sup>658</sup> Ele sabe dos perigos que rondam a religião, e como uma experiência de transformação religiosa pode ser adoecida. Levando isso em consideração, afirma: “Penso que hoje não é possível desenvolver uma doutrina cristã da pessoa sem utilizar o imenso material que a psicologia profunda trouxe à luz”.<sup>659</sup>

Segundo Tillich, a psicologia analítica contribuiu com a teologia ao mostrar as consequências de atitudes repressivas em práticas usadas no ascetismo romano e no moralismo protestante: “As consequências destrutivas desta repressão foram mostradas de forma muito convincente pela psicologia analítica e sua aplicação ao ser humano normal. Este foi um dos grandes serviços que ela prestou à teologia. Quando o teólogo tenta descrever o Novo Ser como processo, ele não pode ignorar as percepções da psicologia analítica no que diz respeito à psicodinâmica da repressão”.<sup>660</sup> Ele aponta o caso especial, onde a psicologia do profundo teria purificado a doutrina cristã. Refere-se ao conceito de santidade. Por muito tempo, a própria palavra “santo” esteve carregada de significado equivocado,

---

<sup>657</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 175.

<sup>658</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 683.

<sup>659</sup> TILLICH, P. *Autobiographisch Betrachtungen*, p. 74, apud WONDRACEK, K.H.K. A teologia de Tillich e a psicanálise. *Correlatio*, nº 6, Nov/2004 (pp. 104-12), p. 107.

<sup>660</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 683.

como abstinência da bebida, da dança, e outros atos moralizados e considerados pecaminosos. Tal significado se tornou moralmente vazio, e depois ridículo. E afirma que “é pelo menos em parte um mérito do movimento psicoterápico desde Freud ter ajudado as igrejas a se livrar desta imagem distorcida de santidade”.<sup>661</sup>

A teologia, como disciplina, não pode e não quer estar separada das correntes de pensamento que colocam o ser humano no centro de suas reflexões. Para isso, não se furta ao diálogo e à mútua interpelação. Tillich entendia a teologia, a psicanálise e o existencialismo do século XX, em íntima ligação,<sup>662</sup> e elegeu tais movimentos como parceiros no diálogo. Ele considerava que teologia e psicanálise são disciplinas que não andam separadas, mas se interpenetram.<sup>663</sup> Segundo o autor, os filósofos existencialistas prepararam o terreno para o que iria acontecer no século XX, através de suas análises da condição humana neste período. Freud as transformou em metodologia científica, com a descoberta do inconsciente.<sup>664</sup> Ele aponta como o existencialismo trata a questão do mal-estar ou o vazio e a falta de sentido. Começando com a experiência de finitude, a qual é traduzida em angústia, passando pela alienação da pessoa em relação ao ser e ao mundo; abrange ao perigo que a liberdade representa, e a ameaça do não-ser em todos os aspectos: desde a culpa até à morte. Essas são as questões que caracterizam a situação existencial e elas são as mesmas, tanto no existencialismo como na psicologia profunda. Para ele, a proximidade da situação existencial e ansiedade patológica é tanta, que há uma dificuldade em reconhecer quando se trata da situação humana universal de alienação e finitude, e quando se trata de doença psicossomática, usada como tentativa de fuga dessa situação de ansiedade. Em outras palavras: quando se trata de ansiedade existencial, e quando se trata de ansiedade neurótica.<sup>665</sup> Em função dessa proximidade, irá defender que o psicanalista e o ministro religioso deveriam atuar conjuntamente.

---

<sup>661</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 657.

<sup>662</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 162.

<sup>663</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 163.

<sup>664</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 166.

<sup>665</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 167.

Em sua pequena obra, *Dinâmica da fé*, Tillich tratou da cura pela fé. Entendendo a fé como dotada de poder de curar, pergunta pela relação que ela pode estabelecer com outras forças terapêuticas, pondo a fé em relação com disciplinas não religiosas.<sup>666</sup> Em um outro contexto, onde fazia uma discussão sobre a coragem de ser do ponto de vista dos reformadores, faz uma aproximação entre a experiência propugnada na teologia de Lutero e a experiência psicanalítica. Segundo ele, na teologia de Lutero, a experiência do perdão dos pecados não é uma mera afirmação abstrata, mas uma experiência fundamental de aceitação do perdão no encontro com Deus. É a autoafirmação a despeito da ansiedade, da culpa, e da condenação. Em outras palavras, é a experiência da graça como aceitação dos inaceitáveis. Tillich vê na comunhão da cura, na situação psicanalítica, uma experiência análoga, onde o paciente participa do poder de cura daquele que o acolhe, mediante a aceitação, embora ele se sinta inaceitável. Ele dirá que aquele que cura, nesta relação, está ali como representante do poder de aceitação e da autoafirmação. Certamente que a aceitação do inaceitável não significa negação da culpa. Antes é uma aceitação do paciente em comunhão “sem nada condenar e sem nada encobrir”. O autor considera que o período da reforma se caracteriza como aquele que experimentou a culpa e a condenação como a principal forma de ansiedade. E, afirmar-se ante esta ansiedade, exigia a coragem da confiança no perdão divino, enraizada na certeza experimentada no encontro pessoal com Deus. Esta certeza se baseia na aceitação dos inaceitáveis, mediante a graça de Deus, lugar onde a ansiedade da culpa e da condenação é vencida, mediante o aceitar-se como sendo aceito, a despeito de ser inaceitável.<sup>667</sup> Parece haver uma inconfundível interface entre esta teologia e o que a psicanálise veio a ensinar sobre a aceitação dos pacientes, vencendo os moralismos persistentes da era vitoriana, numa acolhida empática e não-moralizante.

No contexto do debate sobre revelação, Tillich irá afirmar que, tanto a ciência, a história, quanto a psicologia, são aliadas da teologia. Pois ambas protegem a revelação genuína das distorções supranaturalistas. Ele considera que

---

<sup>666</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 71.

<sup>667</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, pp. 119-121.

a revelação pertence a “uma dimensão da realidade para a qual tanto a análise científica quanto a histórica são inadequadas. A revelação é a manifestação da profundidade da razão e do fundamento do ser. [...] A razão recebe a revelação no êxtase e no milagre; mas a razão não é destruída pela revelação; assim como a revelação não é esvaziada pela razão”.<sup>668</sup> Dessa forma, elas deixam de se tornar adversárias para se tornarem aliadas da teologia. O conhecimento da revelação é de tal natureza, que o conhecimento histórico não pode invalidá-lo, nem confirmá-lo. Por esta razão, teólogos não precisam combater ou preferir estes ou aqueles resultados da pesquisa. Como não existe uma psicologia e uma historiografia, ou uma física revelada, os teólogos não precisam sentir-se na obrigação de proteger a revelação atacando, por razões teológicas, doutrinas freudianas como a repressão, a sublimação ou a libido, na intenção de defender o conhecimento revelado.<sup>669</sup>

É notável a leveza com que Tillich se dispunha a dialogar com os diferentes. Ele exorta os teólogos no sentido de não precisarem preferir Freud ou Jung, mas deixar a ciência seguir seu próprio caminho na pesquisa. Ele demonstra uma consciência bem resolvida como teólogo, que não precisa se armar em defesas contra outras áreas da pesquisa. Está certo de que nada que estes pesquisadores possam descobrir venha a pôr em perigo as verdades da revelação divina com que os teólogos trabalham. A abertura tillichiana ao diálogo pode ser bem exemplificada resgatando duas posturas suas, em relação a Jung e a Freud. Em seus escritos, encontram-se discordâncias relacionadas a ambos. No entanto, Tillich proferiu as últimas palavras no funeral de Jung; quanto a Freud, reclama a falta da profundidade dele em seus sucessores, desde Fromm e até ao próprio Jung, por haverem rejeitado sua teoria da pulsão de morte. É uma disposição ao diálogo intelectualmente respeitoso, mas sem subserviências ou complexos de inferioridade.

---

<sup>668</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 130.

<sup>669</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 142.

## 1.6 Interpelação ao conceito religioso freudiano

Freud não foi original em suas ideias sobre a religião. No geral, as ideias que servem de base para sua posição em relação à religião, já haviam sido adotadas por John Dewey.<sup>670</sup> Will observa que, em sua teoria da religião, Freud sempre se posicionou como um *outsider*, sempre olhando-a de fora. A contundência de sua crítica é tal, que afirma: “A unilateralidade de Freud é um agulhão que não deixa em paz, uma vez que punziu”. Para ele, desde Freud ficou evidente que “toda nuance da fé religiosa é, no mais profundo, mesclada com nossos pessoais desejos, angústias e conflitos, e é por eles plasmada”.<sup>671</sup>

Zirker observa que a crítica freudiana agride de maneira geral “a religião”, no singular. A razão para isto é que, de uma maneira ampla, todas as religiões pareciam a Freud um sistema não esclarecido de pensamento, além de ser para ele sinônimo de dependência infantil, que não pode ajudar o crente. Sua crítica mais dura à religião elenca três pontos básicos: 1) na religião os homens são mantidos na mais absoluta imaturidade; 2) religião é sinônimo de pensamento desejoso extremado; e, 3) é uma ordem cultural imposta que se equipara à uma enfermidade psíquica, que é sua forma de chamá-la de neurose.<sup>672</sup>

Morano considera que Freud tendia a considerar impossível a sublimação através da religião. Para ele, Freud sempre preferiu situar a religião ao lado do recalque, com a consequência de relacioná-la quase totalmente à neurose, ao invés de com a sublimação.<sup>673</sup> Para Freud, religião e neurose infantil são praticamente irmãs gêmeas. Somente apontava a diferença de que a religião se

---

<sup>670</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 19, nota de rodapé nº 11.

<sup>671</sup> WILL, H. *O agulhão de Freud. Crítica e superação da religião?*, p. 21.

<sup>672</sup> ZIRKER, H. A crítica de Freud à religião. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 207, 04 de dez 2006, pp. 3, 4.

<sup>673</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 120.

relaciona com a sociedade, uma vez que normalmente é coletiva; a neurose se relaciona com o indivíduo, sendo uma experiência muito mais solitária. Disso decorre sua conclusão de que, da mesma forma como a neurose é superada na passagem da infância para a maturidade, a religião seria superada mediante a ciência, como a expressão de maturidade civilizacional. Sendo essa a sua tese básica sobre a religião, assumia a crença de que a religião apenas colocou a humanidade em seu estágio primitivo e infantil. Agora, cabia à ciência a tarefa de conduzi-la para a tão sonhada maturidade civilizacional.<sup>674</sup>

Qual a razão para Freud apontar sua artilharia toda contra a religião? Por que viu na religião a verdadeira e mais perigosa adversária da psicanálise? De fato, a religião não representava simplesmente um outro campo, alheio à psicanálise. Ela representava um outro campo que, sendo oposto à psicanálise, se ocupava do mesmo objeto. Enquanto a religião olhava para o interior humano, e vislumbrava uma bondade essencial, um estado perdido, é verdade, pela queda, a psicanálise enxergou o que Morano nomeou de o rechaçado, o impuro, o pulsional e o temível que emanava do reino obscuro do inconsciente. Por trás do reino iluminado do religioso, o que a psicanálise encontrou foi algo como uma fuga desesperada, que usava a religião como maneira de afugentar o desejo obscuro, um caminho de evasão e defesa inconsciente. A conclusão que se retira disso é que a religião e a psicanálise sempre colidiriam e competiriam diante daquilo que encontrariam na interioridade de um indivíduo. Esta, portanto, precisava ser removida para ceder lugar a este novo campo que logrou acessar e compreender esse espaço sombrio no humano.<sup>675</sup> Freud considerava que o ser humano lança mão da religião, apenas por não ter aprendido a “entender-se razoavelmente com o seu mundo”. Por lhe faltar esta habilidade e necessitar de seguranças adicionais, se submete a proteções perigosas e duvidosas. Considerando o texto de 1907 (de Freud), a pessoa apela para os cerimoniais rituais com zelo para que a vida não seja perturbada. Mas Freud argumenta que, com isso, ela somente aumenta os

---

<sup>674</sup> MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades*, p. 59.

<sup>675</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 182.

escrúpulos, ao invés de encontrar a estabilidade psíquica; seus temores são acrescidos, ao invés de obter segurança. O que deveria acontecer, no entanto, era que a pessoa fosse capacitada a renunciar às ilusões, aceitando a verdade para, consistentemente, conquistar saúde mediante o crescimento espiritual.<sup>676</sup>

Aqui reside uma questão que parece não ter sido fechada na teoria freudiana: como Freud, com seu pessimismo e seu conceito negativo em relação à natureza do ser humano, podia acreditar que ele poderia contrariar sua natureza conservadora, que o impelia sempre a retornar ao estágio anterior, para seguir adiante na evolução? E, como não adivinhou que o ser humano poderia usar seu desenvolvimento também de forma negativa? Freud nem mesmo conseguia aceitar que o indivíduo deveria amar ao próximo, pois este certamente aproveitaria tal ocasião para tirar proveito do outro. Como crer que um ser assim seria capaz de evoluir para a maturidade espiritual?

Para Freud, religião era sinônimo de ilusão, de desejo delirante. Pfister não foi capaz de poupá-lo por estes conceitos, e dispara uma crítica certeira, acusando-o de apenas substituir a religião pela ciência numa, igualmente, ilusória esperança. Diante do otimismo com a ciência e a possibilidade de que isso também fosse uma ilusão, ele questiona se seria o caso de apenas trocar a ilusão religiosa pela científica, com a única garantia de que “uma com certeza nos faz de bobos e a outra talvez o faça”.<sup>677</sup>

---

<sup>676</sup> ZIRKER, H. *A crítica de Freud à religião*, p. 4.

<sup>677</sup> PFISTER, O. A ilusão de um futuro. In: WONDRAČEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 42.

## 1.7 O ateísmo de Freud em análise

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”.<sup>678</sup> Alguns estudiosos chegam a afirmar que o termo ateu não faz justiça a Freud. Em última análise ele é um humanista. Toda controvérsia com ele deveria ser concentrada muito mais na compreensão humana do que em sua não-crença em Deus.<sup>679</sup> A primeira questão que se levanta é: como é possível ser judeu, cuja identidade é entrelaçada a um entendimento religioso sobre suas origens e ser criado sem religião? Com relação à influência que as raízes judaicas poderiam ter exercido sobre Freud, Grace argumenta que “ele próprio definia-se como um judeu ateu. E, sobretudo, como já disse, ele é herdeiro das luzes, um homem universal. Sua relação com o judaísmo se dá por uma identificação às suas origens e à cultura judaica, não à mística ou à espiritualidade judaicas”.<sup>680</sup>

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.<sup>681</sup> Não se pode esquecer que Freud, ao ingressar na Faculdade de Medicina, fez passagem pela fisiologia, onde

---

<sup>678</sup> FREUD, S. *Discurso perante a sociedade dos B'NAI B'RITH*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 315.

<sup>679</sup> ZIRKER, H. *A crítica de Freud à religião*, p. 5.

<sup>680</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 13.

<sup>681</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*. Campinas, SP: Verus, 2006, p. 13-14



encontrou pessoas que respeitou por toda a vida e pôde adotá-los como modelos. Na doutrina materialista de Freud não cabia nada antes do ser, nada o precede. Na ontologia tillichiana, antes do ser, encontra-se o ser-em-si, ou o fundamento do ser, definido por ele como o fundamento de tudo o que é, e que torna possível o vir-a-ser. Na verdade, falta a Freud uma ontologia consistente. O próprio Pfister já lamentava o fato de Freud ter desprezado a filosofia, o que limitava seu entendimento em alguns aspectos. Pfister apostava que, se ele tivesse sido capaz de adotar uma reflexão filosófica mais profunda, certamente teria chegado a outras conclusões sobre religião. Tillich é convicto que o ser só pode criar histórias ou mitos sobre Deus; porém, nunca poderia ter criado a ideia de Deus.

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”,<sup>682</sup> Küng insiste que “o ateísmo pessoal de Freud não é original mas, sim, adquirido”.<sup>683</sup> 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 Philippon.<sup>684</sup> 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”.<sup>685</sup>

Wondracek sumariza os vários fatores condicionantes da questão religiosa e do ateísmo de Freud elencando-os como segue: “O ambiente familiar judaico, a

---

<sup>682</sup> JONES, E. Apud: KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 14.

<sup>683</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 112.

<sup>684</sup> Trata-se de uma edição bilingue, hebraico-alemão, produzida especialmente para os judeus emancipados do século XIX.

<sup>685</sup> PFRIMMER, T. *Freud, leitor da bíblia*, 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.

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 Philippon na tenra idade”.<sup>686</sup> Pensando ainda no impacto que a Bíblia deve ter causado em Freud, Rizzuto relata que em sua investigação ela foi surpreendida repetidas vezes, ora descobrindo em uma carta ao amigo Eduard Silberstein, quando ainda um adolescente, uma imitação do livro de Jó, em estilo e conteúdo, ora sendo surpreendida pela constatação de que a mobília de seu consultório reproduzia uma ilustração de sua Bíblia de Philippon. Estes dados curiosos são, para a autora, uma indicação do profundo impacto que a Bíblia causara em sua imaginação.<sup>687</sup>

Tais considerações têm levado muitos estudiosos de sua biografia a fazer uma afirmação curiosa: a de que, no fundo, Freud era religioso. É claro que, quem afirma isso, o faz levando em consideração o próprio princípio freudiano da repressão. Neste caso, ele mesmo era vítima desse princípio, havendo reprimido seu substrato religioso, maquiando-o com o ateísmo. É claro que uma afirmação como esta, de que Freud seria religioso, não encontra comprovação objetiva. No entanto, segundo o juízo de alguém que o conhecia bem, como Jung, podia-se observar em Freud “a irrupção de fatores religiosos inconscientes”.<sup>688</sup> Jung não é o único que questiona o seu ateísmo, como sendo a negação de vestígios religiosos reprimidos, mas que teriam se expressado, de forma involuntária, em várias atitudes que encobririam a religiosidade negada. Esta é também a tese da autora já citada, Ana Rizzuto, que, em seu livro *Por que Freud rejeitou a Deus? Uma interpretação psicodinâmica*, se esforça por sustentar que Freud teria recalcado

---

<sup>686</sup> WONDRAČEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião* – Oskar Pfister e autores contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 177,178.

<sup>687</sup> RIZZUTO, A. M. *Porque Freud rejeitou a Deus: uma interpretação psicodinâmica*, p. 13.

<sup>688</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 121.

sua religiosidade, e experimentado, em si mesmo, um dos conceitos mais fundamentais de sua teoria: o retorno do reprimido em várias formas.<sup>689</sup>

A despeito de toda essa discussão, esta tese trabalha com o consenso do ateísmo de Freud como uma realidade inegável, admitindo que o mesmo possa estar sujeito à análise quanto às suas origens. 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, acerca do qual ele recebera alguma ou até muita instrução. Ela aponta como razão para isso, a tese freudiana de que “a religião perpetua a ilusão infantil de estar protegido por um pai bondoso”, perpetuando a infantilidade. Por esta razão, esperava que os adultos maduros se libertassem do anseio da infância por esse pai. Rizzuto entende que Freud “considerava que a renúncia madura aos desejos infantis e o realismo prático eram razões suficientes para sua rejeição inflexível do Deus de seu pai”.<sup>690</sup> Some-se a isso, o dado de que a questão da paternidade era algo muito mal resolvido na história de vida de Freud. De certa forma, ele não tinha um bom conceito de seu próprio pai, tomando-o por um homem fraco, e talvez desprezível. Rizzuto tira disso consequências para os conceitos que Freud formaria em torno dos sentimentos religiosos: “Nenhum dos adultos com os quais Freud precisou contar foram capazes de oferecer-lhe proteção e segurança. Eles falharam com Freud de uma maneira ou de outra.” E, isto tornou-se razão suficiente para sentir “que tinha que tomar conta dele mesmo. Para ele, em suas palavras, ‘não há nenhuma Providência’ para prestar atenção nele”.<sup>691</sup> É preciso lembrar que, em sua teoria, mais especificamente no *Complexo de Édipo*, Deus é um substituto do Pai, uma “ilusão criada pela nostalgia do pai. A devoção a Deus, por sua vez, é fruto do sentimento de culpa e da consequente dívida ao pai que se instala pelo desejo de morte e pelo parricídio”.<sup>692</sup> Dessa forma, não é de admirar-se que ele tenha tentado livrar-se da ideia de um Deus/Pai. E Rizzuto arremata:

---

<sup>689</sup> RIZZUTO, A. M. *Porque Freud rejeitou a Deus: uma interpretação psicodinâmica, et al.*

<sup>690</sup> RIZZUTO, A. M. *Porque Freud rejeitou a Deus: uma interpretação psicodinâmica*, p. 14.

<sup>691</sup> RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou a Deus?* 2006, p. 16.

<sup>692</sup> BUCHARDT, G. *Freud e a abordagem racionalista das religiões*, p. 12.

“O que Freud não revela em detalhes pessoais a seus biógrafos a respeito de sua evolução religiosa apareceu em suas concepções teóricas sobre a formação e transformação da crença religiosa. Suas teorias sobre religião podem ser lidas como uma psicobiografia não propositada de sua transformação particular e impremeditada em 'um judeu sem Deus'”.<sup>693</sup>

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”.<sup>694</sup> 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*.<sup>695</sup>

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”.<sup>696</sup>

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

---

<sup>693</sup> RIZZUTO, A.M. *Porque Freud rejeitou a Deus: uma interpretação psicodinâmica*, p. 255.

<sup>694</sup> LIBÓRIO, L.A. *O desenraizamento religioso e o cientificismo como condicionantes catárticas do ateísmo freudiano*, p. 151.

<sup>695</sup> FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

<sup>696</sup> MASCARENHAS, E. *A minha geração e Deus*, pp. 15-16.

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”.<sup>697</sup> No entanto, o que soa estranho é que somente quando o assunto é religião estas características estão ausentes.

Para Drogue, 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.<sup>698</sup>

No entanto, há consenso de que a psicanálise não é ateuista 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 foi compartilhado por todos os seus amigos e discípulos, cujos corações e mentes vibravam pelas mesmas descobertas, e que compartilhavam convicções psicológicas com zelo quase religioso. Mesmo assim, muitos desses discípulos, que abraçaram com fervor o método psicanalítico, não assumiram seu ateísmo. Antes, o ateísmo freudiano permaneceu uma atitude pessoal, e que não necessariamente faz parte do edifício teórico da psicanálise.<sup>699</sup> 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

---

<sup>697</sup> FRANCO, S.G. *Os escritos religiosos de Freud: uma introdução*, pp. 64-65.

<sup>698</sup> DROGUETT, J.G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 91-92.

<sup>699</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 75.

típico é o de C. Jung. A diferença entre Jung e Freud, quanto à religião, está relacionada com a forma de aderência à ciência como explicação dos fenômenos. Jung teria adotado uma abordagem mais aberta, mais flexível, que sustentava que há mais no universo do que aquilo que o materialismo científico estaria disposto a admitir.<sup>700</sup> Isto equivale a dizer que Freud era um cientificista, que adere a ciência como a única fonte de conhecimento; já Jung, acolhendo a ciência como caminho de conhecer, aceita que o conhecimento possa vir de outras fontes que não a investigação científica.

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.<sup>701</sup> 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”.<sup>702</sup> 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”.<sup>703</sup> É razoável afirmar com Palmer que o ateísmo de Freud é de cunho intelectual.<sup>704</sup> Will defende que “sua teoria da

---

<sup>700</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p.121.

<sup>701</sup> MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 89.

<sup>702</sup> DROGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, pp. 87, 88.

<sup>703</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 64.

<sup>704</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 17.

religião não é, de fato, uma cisma pessoal”. Antes, é uma questão coerente em corajosa continuidade com sua abordagem psicanalítica.<sup>705</sup>

Pesa ainda sobre ele a acusação de que teria desprezado a questão histórica, dando crédito a ‘hipóteses’ e ‘suposições’, e isto pelo fato de que, quando elaborou sua teoria psicanalítica, já tinha uma teoria pré-estabelecida sobre a religião, a qual buscou comprovar com dados da história das religiões. E, mesmo antes de pesquisar seriamente sobre as origens primitivas da religião, como no artigo sobre Leonardo da Vinci, em 1910, antecipa o resultado das pesquisas com uma interpretação psicanalítica da religião.<sup>706</sup>

A despeito de tudo isso, 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 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 Deus,<sup>707</sup> 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”.<sup>708</sup>

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

---

<sup>705</sup> WILL, H. *O aguilhão de Freud*. Crítica e superação da religião? p. 18.

<sup>706</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 38.

<sup>707</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 76.

<sup>708</sup> VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 24.

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”.<sup>709</sup>

Faz todo sentido aqui os postulados tillichianos, de que, em última instância, o ateísmo não se sustenta. O autor é insistente em sustentar que só se pode negar a Deus em nome de Deus, e que a negação de Deus já é uma afirmação de fé em Deus. Seus conceitos de Deus, fé e religião invalidam qualquer discurso sobre crer ou não crer na existência de Deus. Deus, como resposta à pergunta sobre a finitude humana, já habita todo ser e tudo o que se torna e vem a ser, como o fundamento de tudo o que é. Esta é uma experiência que não é articulada pelo indivíduo. Ao contrário, ele é interpelado por ela. Não por acaso sua definição de fé é “estar possuído” pelo que é último.

## 2 ENCONTROS E DESENCONTROS

A relação religião/psicanálise sempre se deu de maneira conflituosa. Parece mesmo que somente Pfister conseguiu vê-la de forma entusiasmada. A religião sempre tem se mostrado insatisfeita com a surdez psicanalítica quanto a ela. É incompreensível a resistência psicanalítica em não fazer escuta dedicada à religiosidade. O estranhamento se dá pelo fato de que essa temática é apontada como a que mais aparece no encontro psicanalítico, ao lado da sexualidade. Há legitimidade na reivindicação para que se realize uma escuta esmerada da religiosidade que emerge no encontro psicanalítico. O analista deveria ser receptivo, e acolher qualquer questão que lhe seja trazida à clínica. Tal surdez tem levado à acusação de que a psicanálise, inexplicavelmente, tem reprimido a religião em sua escuta. Ancona-Lopez, fazendo uso de um esquema referenciado a

---

<sup>709</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, pp. 71,72.



Shafranske e Malony (1996), enumera quatro razões para a acolhida da religiosidade do paciente na clínica:

1. A relevância da religião na cultura e constituição do sujeito;
2. A incidência do fenômeno religioso na clínica;
3. A relação da religião com a saúde/patologia mental;
4. A consideração de valores religiosos na clínica por parte do paciente e do profissional.<sup>710</sup>

Fromm sustenta que a psicoterapia é um processo com a intenção de ajudar o paciente na reconquista de sua capacidade de amar. Como tal, se não conseguir alcançar este objetivo, "nada é realmente obtido, a não ser alterações superficiais".<sup>711</sup> O objetivo básico da psicanálise é auxiliar a distinguir entre o engano e a verdade; é a aplicação prática do axioma: "A verdade o libertará". Visto desta forma, tanto a psicanálise como a religião, são uma busca por orientar a vida ao amor ao próximo como a si mesmo. Neste sentido, se aproximam mediante a busca pela verdade e o amor. E, assim, a ideia de que religião e psicanálise são irreconciliáveis precisa ser melhor considerada.<sup>712</sup> É certo que o analista não é um teólogo (e que o teólogo não é um analista), mas como médico da alma, a preocupação de ambos coincide: a alma humana e a sua cura. Fromm reconhece que, por lidarem com o mesmo objeto, deveriam procurar conhecer o campo um do outro, e isto tanto na teoria como na prática.<sup>713</sup>

A resistência psicanalítica em acolher a religiosidade na clínica teria como fundamento a atitude de seu fundador, quanto à religião? Esta pergunta parece não se sustentar. Muito embora Freud se dissesse contrário à religião, em todas as suas formas e diluições, sua relação prolongada com o pastor Oskar Pfister parece

---

<sup>710</sup> ANCONA-LOPEZ, M. Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (orgs.). *Diante do mistério – psicologia e senso religioso*, Edições Loyola: São Paulo, 1999, p. 761.

<sup>711</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 71.

<sup>712</sup> DOYLE, I. Prefácio. In: FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. XVII.

<sup>713</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, pp. 8,9.

enviar outra mensagem. A correspondência que trocaram parece autorizar a dizer que Freud não evitou a questão. Antes, sustentou o conflito que acreditava existir entre as duas práticas: duvidava da permanência de Pfister em sua fé, por causa de sua relação com a psicanálise; admirava-se de ele ser bom analista, apesar de crente; mas, considerava que tais diferenças se constituíam apenas em uma “útil variação”.<sup>714</sup>

## 2.1 É possível um encontro amigável?

Diante da pergunta se é possível um encontro amigável entre religião e psicanálise, se encontrará diferentes percepções. Alguns pensam que a modernidade chegou acendendo a luz da razão humana e ofuscando "a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem" (Jo 1,9), mas que tal substituição se constituiu em algo trágico, uma vez que a pós-modernidade acabou por extinguir todas as luzes.<sup>715</sup> De outro lado, se menciona a percepção positiva de Pfister, em relação à ilustração, entendendo-a como uma influência saudável sobre a teologia, realizando o que ele chamou de uma "cristianização" da fé religiosa.<sup>716</sup> Tillich fala em “vencer as barreiras alienantes da fragmentação das diferentes ciências”. Ele referia-se a articulações entre teologia e outras ciências, buscando uma fecundação mútua entre os saberes, o que equivale a viabilizar um diálogo que seja benéfico a todos os dialogantes. Naturalmente, com tais objetivos, nenhum diálogo entre saberes se torna fácil. Trata-se de manter sua especificidade enquanto se dilata a si mesmo, permitindo-se fecundar por outros saberes. É neste contexto que

---

<sup>714</sup> FREUD, E.; MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud n. 3, de 20-02-1909, p. 28.

<sup>715</sup> SALLES, W. *O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica*, p. 8.

<sup>716</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 101.

se levanta a questão se é possível um encontro amigável entre fé e razão, entre religião e psicanálise.

Em Freud se identifica um discurso um tanto controverso. Encontramo-lo, por um lado, afirmando: “A ciência não pode dar respostas a muitas questões, mas é o único caminho que pode levar-nos ao conhecimento da realidade”. Aqui se verifica uma clara tomada de posição cientificista pelo autor. No entanto, esse discurso parece ser relativizado em apenas duas páginas adiante dessa mesma obra, onde ele dirá: “Da mesma forma que ninguém pode ser forçado a crer, ninguém pode ser forçado a descrever”;<sup>717</sup> e surpreende ao afirmar que “não poucas pessoas encontram sua única consolação nas doutrinas religiosas, e só conseguem suportar a vida com o auxílio delas”, e que a psicanálise é apenas um método. Como método pode ser usado para encontrar argumentos contra as verdades religiosas, tanto como para validar o valor da significação emocional das verdades religiosas.<sup>718</sup>

Num claro esforço por estabelecer a imparcialidade científica da psicanálise, em um verbete registra as seguintes palavras: “Ademais, é inteiramente anticientífico julgar a análise como calculada para solapar a religião, a autoridade e a moral”. Querendo garantir um lugar à psicanálise entre as ciências, afirma que “como todas as ciências, ela é inteiramente não tendenciosa e possui um único objetivo, ou seja, chegar a uma visão harmônica de uma parte da realidade”.<sup>719</sup> Talvez, o que de mais imparcial pode-se afirmar quanto ao posicionamento freudiano, é que ele, enquanto homem de ciência, queria permanecer imparcial quanto à relação ciência e fé, mas do ponto de vista pessoal via um abismo praticamente intransponível, que impossibilitava aliar as duas coisas. Isso fica visível quando ele defende a psicanálise como apenas um método, que pode ser usado por religiosos e ateus, ao mesmo tempo em que duvida que Pfister possa continuar crente, à medida que se comprometa cada vez mais com a psicanálise.

---

<sup>717</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, pp. 41,43.

<sup>718</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, pp. 45,46.

<sup>719</sup> FREUD, S. *Dois verbetes de enciclopédia* (1923-1922). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 305.

Que a presença de Pfister com sua fé na psicanálise causava questões, pode ser visto nos comentários de Freud com outros aliados. Para Jung, ele teria dito: “Não sei se, depois de tudo, ele poderá ainda conservar as suas crenças... está apenas no início de uma longa evolução e suas ‘más companhias’ não deixarão de ter consequências”.<sup>720</sup> Para Ferenczi, em relação ao entusiasmo de Pfister quanto ao que a psicanálise parecia oferecer à teologia, Freud afirma: “Ainda não suspeita que o pensamento analítico, levado às últimas consequências, faça tábula rasa da teologia. Logo perceberá isso”.<sup>721</sup>

Morano anota que a atuação de Pfister na psicanálise parece se constituir uma exceção, ou uma concessão em relação à sublimação. “Temos assim a impressão de que enquanto num plano teórico parecia evidente para Freud a impossibilidade da sublimação por via religiosa, essa perspectiva era obscurecida ao julgar e valorizar a atividade de Oskar Pfister e, provavelmente, por detrás dela, sua própria realidade pessoal”.<sup>722</sup> Talvez seja exatamente esta tensão permanente, entre um Freud ateu e um Pfister crente, que causa tanto fascínio aos investigadores sobre a mútua interpelação entre psicanálise e fé. O “abismo escancarado”, conquanto profundo, não é evitado.

Morano vai mais fundo em sua análise. Ele entende que Pfister se configurava como uma aposta no ar, e a predição de Freud, de que ele abandonaria as suas crenças à medida que se aprofundasse na psicanálise, frustrou o desejo de Freud ver o cumprimento de sua teoria, justamente em um de seus mais próximos colaboradores. Para Morano, a relação com o pastor Pfister teria desempenhado “um papel na ambivalência que seu amigo mobilizava nele”. Pfister teria representado para Freud a grande oportunidade para estabelecer um debate. Debate que ele mesmo tanto necessitava, “não apenas com a religião como, através dela, consigo mesmo”. No entanto, nada disso aconteceu: Pfister continuou

---

<sup>720</sup> Carta de Freud a Jung de 16 de maio de 1909, apud MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 124.

<sup>721</sup> Carta de Freud a Ferenczi de 2 de março de 1910, apud MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 124.

<sup>722</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável*, p. 121.

crente. De fato, nem Freud pediu batismo, nem Pfister se jogou do púlpito, e as diferenças se mantiveram apenas como “útil variação”. Já se insinuou que Pfister era como um espelho a refletir uma espécie de duplo freudiano-religioso-reprimido. Morano reconhece como tarefa difícil, mas necessária, que se estabeleça claramente a fronteira daquilo que, em Freud, falava como psicanalista, e “o que dizia como homem, filho de uma época e de uma biografia muito particular”.<sup>723</sup>

Seja como for, “o encontro promovido através desse desencontro é inigualável”. Ele se deu no confronto respeitoso, onde “as respostas de um campo tornam-se as perguntas do outro”, e esta dialética mobiliza ambas, teologia e psicanálise num “incansável esforço do pensamento humano por elaborar sempre de novo o que insiste na repetição da memória subjetiva e coletiva encarnada na cultura”. Esta reelaboração constante que um provoca no outro, leva o autor a levantar a questão quanto ao diálogo entre religião e psicanálise, se ele é “terminável ou interminável”, se ele é possível ou impossível.<sup>724</sup>

A relação do pastor Pfister com Freud e a psicanálise tem sido descrita como entusiasmada, ao ponto de não aprofundar a análise suficientemente. Sua reação entusiasmada, em função da luz que recebera vinda da psicanálise, fez com que perdesse a condição de análise em profundidade. Compreensivelmente, isto aconteceu também, em parte, por haver mantido uma postura demasiadamente conciliatória, em virtude da honra que devotava a Freud. Numa análise genial, Morano afirma que Pfister: “Dessa maneira, empenhava-se com toda a sua boa vontade, em batizar Freud, ainda que contra o desejo dele”. E arremata citando a carta de 29 de outubro de 1918, “O senhor não é ateu, pois quem vive para a verdade vive para Deus, e quem luta pela libertação do amor, segundo I João 4.16, permanece em Deus. [...] também diria do senhor: Jamais houve cristão melhor”.<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 183.

<sup>724</sup> ALBUQUERQUE, B.P.D. *Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: UERJ, 240 f, 2017, pp. 225, 226.

<sup>725</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 188, 190.

Naturalmente, não é este tipo de diálogo que se pretende, que paga a conta como um tributo à consideração que se cultiva em relação aos parceiros do diálogo; antes, o encontro que se deseja, e ao qual se possa chamar de amigável, deve suportar a verdade e a interpelação, sem arranhar a dignidade de ambos os lados. Aqui, a subserviência, de nenhum dos lados, deve ser desejável. Só poderá haver legítima fecundação, se ambos os lados estiverem cientes de sua dignidade própria enquanto saber. A religião precisa controlar seu complexo de menoridade frente a qualquer ciência, e assim trazer a sua problematização, bem como permitir ser problematizada sem sobressaltos. Aliás, colocando as coisas em seus devidos lugares, na relação religião e ciência, a posição de irmã mais nova está muito mais para a ciência, diante da qual a religião pode considerar-se uma anciã.

Se, por um lado, Morano se sente insatisfeito com o debate entre Pfister e Freud, por outro, reconhece os benefícios deste diálogo. Entre outros, “Obrigou Freud a pensar os limites que a psicanálise deveria respeitar e a identificar as diferenças entre suas próprias posições e as que eram exclusivamente derivadas da psicanálise”, e se essa, de fato exigia o abandono da religião.<sup>726</sup>

Morano encerra sua análise sobre a aproximação Freud/Pfister, dizendo: “As resistências e aproximações mútuas no diálogo psicanálise-fé posterior a Pfister e Freud seguiriam, por muito tempo ainda, os receios e desconfianças, e, paralelamente, o fascínio e a questão aberta teriam mais um longo caminho a percorrer. Ainda estamos nele”.<sup>727</sup>

Uma palavra será dita quanto à polarização fé e razão. Quando se afirma que a religião tem sua origem no desejo, e, portanto, sem valor objetivo, assume-se a existência de polarizações distintas, em que, de um lado, a religião e, portanto, a ilusão, molda a realidade de maneira delirante, e de outro, a razão e a ciência,

---

<sup>726</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 192.

<sup>727</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 192,193.

lidando com a realidade.<sup>728</sup> Por esta ótica, sempre parecerá que a polarização é intransponível. A questão sobre a qual se deve insistir é se é mesmo necessário que fé e razão estejam sempre polarizadas. Tillich é insistente em defender a impossibilidade de a razão chocar-se com a fé. Também já se observou que o homem precisa de ilusões no processo de amadurecimento, e que algo não é irreal simplesmente por ter sido desejado. Pfister interpela Freud, no sentido de que a ilusão pode conter muito de verdade. Conquanto Colombo não tenha chegado às Índias, outros o fizeram: "O genovês igualmente evoca que na ilusão pode estar investido muito raciocínio realista excelente".<sup>729</sup>

## 2.2 Que tipo de diálogo?

Talvez, a primeira coisa que deve ser dita, consista em deixar claro que um diálogo efetivo entre religião/teologia, Freud/psicanálise, não pode significar busca de legitimação do discurso próprio. Um diálogo digno deve partir de uma posição acima da necessidade de se legitimar. Precisa ser um exercício entre dois saberes que se sabem legítimos em seus próprios domínios. O problema de identidade precisa estar resolvido previamente, para não entrar no diálogo com alguma síndrome de menoridade intelectual. Não se trata de dar à teologia uma base científica, ou procurar colocar a ciência em base teológica. Sempre que se procurou assim fazer, o que se conseguiu foi contenda e perda de dignidade para ambas.<sup>730</sup>

Zilboorg observa que a religião, por causa da carga sentimental que a cerca, acaba por desencadear grande quantidade de agressividade quando sua verdade é posta em discussão. E isto em um grau maior do que qualquer outro poder

---

<sup>728</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. *Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura"*, p. 470.

<sup>729</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, p. 170.

<sup>730</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 37.

espiritual.<sup>731</sup> O autor acentua a recorrência de um certo medo envolvido quando estudamos antagonistas da religião, como Freud. Este medo envolve uma certa proteção a priori para não ser seduzido (e vir a concordar) pelas possíveis descobertas apresentadas pelo antirreligioso.<sup>732</sup> Com este sentimento de inferioridade mediando o diálogo, não há qualquer perspectiva de mútua fecundação.

A relação fé/psicanálise não pode se dar em uma condição servil. A fé não pode se deixar ser conduzida a prestar contas de si mesma perante o tribunal de outros saberes. Antes, deve prestar contas de si diante de si mesma e, dessa forma, enquanto se compreende melhor a si mesma, se dá a compreender a outros por sua própria iniciativa de elucidar-se a todo entendimento. Outrossim, ela mesma deve apresentar sua própria interrogação e suspeita, sem intimidar-se, à semelhança do que fez Pfister interpelando o próprio Freud.<sup>733</sup> É na dignidade de um discurso, onde se reconhece a pertinência do discurso do outro, que se pode mutuamente interpelar-se e fecundar-se com o saber do outro. Isto nunca se dará enquanto fé e psicanálise não se reconhecerem mutuamente como discursos pertinentes. A fé precisará reconhecer que Freud tem algo a dizer à uma fé que pode tornar-se adoecida, enquanto a psicanálise precisará abandonar o decreto peremptório de que toda manifestação de fé é, no fundo, neurótica. A fé espera da psicanálise algo que se pode nomear como uma escuta justa à experiência religiosa. E esta, parece que ainda não existiu, da parte da psicanálise. Já se referiu ao simpósio sobre psicanálise e religião, realizado pela Associação Psicanalítica Chilena, conjuntamente com a Universidade Católica do Chile, em 1995, onde o que de principal se recolheu foi a conclusão de que a psicanálise ainda não efetuou um exercício de boa vontade, com ouvidos para ouvir, numa escuta esmerada da

---

<sup>731</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 38.

<sup>732</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 185.

<sup>733</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 232, 233.



experiência religiosa.<sup>734</sup> Reconhece-se que, sem esta, ela jamais poderá compreender justamente a experiência religiosa, a qual permanecerá como uma estranha à psicanálise, sumariamente reputada como neurose.

Deve-se esperar, do diálogo entre religião e psicanálise, que ele se dê sem reducionismos e concordismos. A despeito dos bons resultados que se pode buscar em Pfister e Jung, permanece o fato de que nesta primeira fase não foi possível um diálogo justo e efetivo, que concedesse dignidade a ambas as partes. Parece mais justo dizer que o que houve foi uma tentativa marcada pelo reducionismo e o concordismo. Mais pareceu uma busca desesperada, pelos crentes, de que a fé fosse tolerada como algo possivelmente coexistente com a saúde espiritual, do que como uma experiência e um saber que carrega em si recursos que contribuam para a estabilidade e amadurecimento do indivíduo. Com esse espírito, um diálogo entre religião e psicanálise somente poderá conseguir um papel subalterno à religião, como algo que possa ser tolerado, e não como algo que tenha um papel importante a exercer na existência humana.

Já a segunda fase de analistas não foi tão severa em desqualificar a religião como sendo sempre manifestação neurótica. Um bom exemplo desta fase é Erich Fromm, especialmente em sua obra mais madura, onde faz distinção entre religião autoritária e humanista, reconhecendo vertentes positivas do fato religioso, e apontando nele possibilidades libertadoras.<sup>735</sup>

A pergunta sobre a possibilidade de um verdadeiro diálogo entre religião e psicanálise passa pela reflexão e a pergunta sobre que tipo de diálogo se deseja. Um verdadeiro diálogo pressupõe que ambas as partes se levem a sério. O mais próximo de algo assim se deu entre Freud e Pfister. Já se mencionou que Morano descreve a relação de Pfister com Freud e a psicanálise, como algo entusiasmado ao ponto de não aprofundar a análise suficientemente. Ele gostaria de ter visto em Pfister uma posição menos conciliatória e disposta à submissão, em função da consideração e admiração que mantinha por seu mestre. O pastor suíço teria ficado

---

<sup>734</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 204.

<sup>735</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 92.

demasiado entusiasmado com o que a psicanálise significou como achado, deixou-se cegar pela luz que recebera da psicanálise, sem captar o quanto ela questionava sua concepção prévia da vida de fé: especialmente quanto à questão da sexualidade e sua ideia final de *Eros*, que o próprio Freud unia a Platão e a Paulo. A superficialidade com que Pfister considerava a teoria psicanalítica foi reclamada pelo próprio Freud: “Como pode ocorrer ao senhor negar a decomposição da pulsão sexual em pulsões parciais, a qual a análise nos obriga diariamente? [...] me parece que o senhor quer a síntese sem a análise prévia” (carta de 9 de outubro de 1918). Morano analisa que Pfister fez vistas grossas ao fato de que, em última instância, o amor na psicanálise estava ligado com as raízes mais primitivas e profundas à agressividade, ao ódio e às pulsões de morte. Essa é a razão por que, para Freud, as forças obscuras da agressividade e de *Thánatos* sempre se ligavam com *Eros*. O bem e mal, na origem, são uma e a mesma coisa. Já se mencionou a carta de 29 de outubro de 1918, na qual Pfister, de maneira entusiasmada, faz de Freud um exemplo de cristão.<sup>736</sup> Não há dúvida de que há algo de louvável na atitude de Pfister, no que diz respeito à elegância, à educação e à consideração por aquele a quem considerava seu grande mestre. Mas tudo isso foi pago com o sacrifício da possibilidade de um diálogo mais digno, em posições de igualdade entre fé e psicanálise, o que ainda está por se fazer.

Se, por um lado, Morano se sente insatisfeito com o debate entre Pfister e Freud, por outro, reconhece os benefícios deste diálogo. Pfister foi claro em estabelecer limites à psicanálise, interpelando Freud e negando a ela a capacidade de oferecer uma *Weltanschauung*. Além disso, constrangeu Freud a pensar e expressar sobre o que era parte do edifício teórico e o que era posicionamento do Freud ateu, e que não exigia fosse defendido por todo e qualquer psicanalista.<sup>737</sup> Muito embora Freud tenha concedido sua concordância quanto ao ateísmo não ser parte da teoria, mas um posicionamento pessoal, essa não era bem a sua postura. Ao contrário, na mais das vezes, ele falava da religião de maneira bastante sumária,

---

<sup>736</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 189, 190.

<sup>737</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 192.

igualando suas posições às próprias de um pensamento verdadeiramente científico. Neste sentido, não fazia muita diferença entre o que pensava e o que era cientificamente correto. Mezan muito bem percebeu essa tendência nele. Citando uma fala de Freud, ironizando Jung por ser incapaz de enxergar o que não procedia de Kraepelin, uma autoridade em psiquiatria, ironiza Freud acusando-o de que este era incapaz de ver o que não procedia de Freud.<sup>738</sup>

Morano, num resumo do que tem sido o diálogo entre religião e psicanálise, que ele chama no título de sua obra de *um diálogo interminável*, prevê que a relação e o diálogo entre psicanálise e fé seria feito a longo prazo, e mediado por um misto de resistências e aproximações, fascínio, receios e desconfianças. É dessa forma que ele vai abrindo um novo caminho, sem previsão de chegar ao seu final. Ele se dá numa coexistência vigiada, ora consistindo em beliscões procedentes da teologia, ora consistindo em acusação de patogenia a ser combatida pelos psicanalistas.<sup>739</sup> Esta caracterização resume bem o processo, que parece ser o que mais convém: manter o diálogo, porém, sem que isso signifique qualquer subserviência entre as disciplinas. A expressão que mais exemplifica como esse diálogo deveria ser passa pela ideia de um “diálogo sem ter a perspectiva de uma síntese”.<sup>740</sup> Dispensar a necessidade de se alcançar uma síntese implica valorizar a provisoriade das conquistas nesse diálogo; é reconhecer que a tensão pode ser fecunda, e que no conflito também se avança e se aclara mutuamente.

---

<sup>738</sup> MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*, p. 317.

<sup>739</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 193.

<sup>740</sup> ALBUQUERQUE, B.P.D. *Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise*, p. 225.

### 2.3 Religião: saúde ou doença?

Em 1948, a OMS (*World Health Organization*) propõe como conceito de saúde, “o estado de completo bem-estar físico, mental e social e não meramente a ausência de enfermidade”. Mais recentemente (1999), o conceito ganhou uma redação mais abrangente, trazendo uma ampliação importante, quanto ao entendimento do que seja saúde: “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social e não meramente a ausência de enfermidade”. Esta ampliação vem sendo celebrada como o reconhecimento da importância de novos elementos no conceito do que seria funcionar de forma saudável na vida, mediante a inclusão “da dimensão espiritual, da religiosidade e das crenças pessoais”. É o reconhecimento da complexidade do que significa uma verdadeira e ambiciosa integração dos maiores problemas da humanidade, como bem-estar e qualidade de vida.<sup>741</sup> No mínimo, se pode dizer de tal conceito, que ele não apenas combate o mal-estar da civilização, senão que, também, promove o bem-estar.

A pergunta neste tópico é se a religião habita o reino da saúde ou o da doença. No prefácio à obra de Fromm, é dito que não é o ritual religioso que preocupa a psicanálise, mas, sim, a neurose obsessivo-compulsiva por trás dos rituais. Não é o aspecto saudável, mas o doentio, na religião, que se faz necessário mudar. Uma religião que concorre para a integridade, a afirmação pessoal, a independência e o desenvolvimento das habilidades humanas, não terá nada a temer da psicanálise.<sup>742</sup> Talvez o grande desafio da religião seja a necessidade de ultrapassar a discussão sobre a existência de Deus, tornando-se capaz de englobar também o problema do homem, tanto em suas relações consigo mesmo, quanto com os outros.<sup>743</sup> Fromm alista o que Freud sustentava como o objetivo do

---

<sup>741</sup> SOUSA, P.L.R.; OLIVEIRA, F.M. *Deus: representável? Irrepresentável?* Ensaio interdisciplinar sobre as representações de Deus na psicanálise e na teologia. *Revista Razão e Fé*, Pelotas, 1(1), junho/1999, p. 43.

<sup>742</sup> DOYLE, I. Prefácio. *In: FROMM, E. Psicanálise e religião*, p. XIV.

<sup>743</sup> DOYLE, I. Prefácio. *In: FROMM, E. Psicanálise e religião*, p. XVII.

desenvolvimento humano: conhecimento, amor fraternal, redução do sofrimento e independência com responsabilidade. Todos estes objetivos coincidem com o núcleo ético básico de todas as grandes religiões e os respectivos ensinamentos de seus fundadores.<sup>744</sup> A religião que tem esse núcleo básico em seu conjunto de formulações poderá conduzir seu fiel no sentido da integração e do desenvolvimento dos seus poderes racionais, ao invés de paralisá-los. Fromm dirá: “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”.<sup>745</sup>

Talvez devesse haver mais serenidade no indivíduo, quanto à sua experiência religiosa. Parece que há uma preocupação que haja um reconhecimento favorável, pelo outro, quanto à validade ou não de sua própria experiência religiosa. Jung entende que é indiferente o reconhecimento ou não, pelo outro: aquele que a tem, a possui como um tesouro inigualável, normalmente se tornando uma fonte de vida e beleza, que é capaz de conferir um novo brilho ao seu mundo pessoal.<sup>746</sup> O importante é ter a clareza que esta experiência contribua para o crescimento e maturidade espiritual. Em princípio, todo indivíduo deveria buscar naturalmente fazer o percurso do crescimento e desenvolvimento pessoal. Mas é bem conhecido aquilo que se costumou chamar de a “Síndrome de Peter Pan”, em que a pessoa se recusa a crescer.<sup>747</sup> O desejo de permanecer criança é próprio do ser imaturo. A experiência da maturidade exigiria dele a inquietação de tornar-se independente, assumir responsabilidade e tomar decisões, e principalmente abrir mão da proteção infantil.<sup>748</sup>

A razão pela qual Freud rejeita a religião como forma eficiente de sublimação é a acusação de que a religião restringe “o jogo da escolha” de meio de satisfação,

---

<sup>744</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, pp. 17, 18.

<sup>745</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 25.

<sup>746</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 111.

<sup>747</sup> Sobre esse tema, ver KILEY, D. *Síndrome de Peter Pan*. São Paulo: Melhoramentos, 1985.

<sup>748</sup> DOYLE, I. Prefácio. In: FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. XVI.

ao prescrever um único meio de sublimação a todos. Não somente isso, senão que deforma o quadro do mundo real de maneira delirante. Refere-se aqui, ao fato de acreditar que o religioso molda a realidade à semelhança de seu desejo pessoal. Com isso, ela até livra a pessoa de uma neurose individual (já que a religião é considerada por Freud uma neurose coletiva), porém a infantiliza no processo.<sup>749</sup> Esta forma de colocar as coisas se aproxima da bem conhecida conceituação marxiana da religião como narcose, fazendo dela o ópio do povo. Na colocação de Freud, ela até pode ter o mérito de livrar o indivíduo de uma neurose, o que não significa tanto um benefício, uma vez que ele considera a religião uma neurose coletiva. A mudança é uma mera mudança de *status*: de neurótico individual para neurótico coletivo. A pergunta que se faz é se tal afirmação faz justiça a toda manifestação religiosa. Devido à diversidade que a religião apresenta, não se pode negar que assim seja em muitos casos, mas seria um reducionismo intolerável para a ciência imaginar que assim fosse em todos os casos. Não se pode negar que religião e doença se conjugam com frequência. Fromm chega mesmo a dizer que, quando se estuda as neuroses, descobre-se que está investigando a religião, e que coube a Freud descobrir essa relação.<sup>750</sup> A questão é saber se religião e saúde se conjugam igualmente. Faz todo sentido perguntar se religião precisa, necessariamente, estar relacionada a manifestações adoecidas. Não há, absolutamente, a possibilidade de ela aparecer em um sujeito saudável e plenamente integrado? Essas são as questões que precisam ser articuladas no debate religião e psicanálise.

Referindo-se especificamente ao cristianismo, Schüller classifica como um contrassenso rotular de narcótica "a religião fundada por alguém que disse: não vim trazer a paz, mas a espada".<sup>751</sup> Se a religião é capaz de oferecer, exatamente, e eventualmente ainda mais, aquilo a que a psicanálise se propõe oferecer como ajuda ao indivíduo, não deveria ela gozar de credibilidade? Se o crente encontra maturidade e uma saudável autonomia que lhe permite viver mais criativamente,

---

<sup>749</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 92.

<sup>750</sup> FROMM, E. *Psicanálise e religião*, p. 26.

<sup>751</sup> SCHÜLER, D. *O futuro de um diálogo*, p. 14.

apoiando-se em sua fé em Deus, não é isso semelhante ao que acontece entre o paciente e o terapeuta? Qual a garantia de que um processo será doentio e não o outro? Seriam os terapeutas mais maduros e capazes de oferecer ajuda para lidar com o mal-estar, do que os ministros religiosos, por exemplo? O próprio Freud reconheceu que Pfister, na qualidade de analista crente, possuía uma vantagem em relação aos analistas ateus: a de conduzir o analisando a Deus. Jung dirá que se uma pessoa encontra a possibilidade de uma vida mais bela e digna através de sua fé em Deus, deveria se reconhecer que isso “foi uma graça de Deus”.<sup>752</sup> Contra Freud, a teologia cristã afirma a possibilidade de a experiência da fé em Deus promover saúde e integração ao indivíduo. Como prova disso pode-se reivindicar a biografia de homens religiosos, cuja história de equilíbrio e integração à vida são exemplos a serem citados. Isto não significa negar inumeráveis exemplos ao contrário disso. Convém lembrar que o fato de alguém se dizer religioso não implica automaticamente em saúde psíquica, mas isto somente no mesmo grau em que fazer análise também não implica.

### 2.3.1 Religião e disfunção cognitiva

Um dos motivos mais sensíveis, entre os desencontros da religião com a ciência, está a ascensão da razão como aferidora da cosmovisão atual. Do lado da teologia, viu-se a escalada velada e inconfessável da razão, elevando-se ao estatuto do sagrado, uma espécie de oráculo da modernidade. Neste sentido, ocupa hoje o lugar que, em outros momentos, pertencia à religião. Drogue, dirá que ela “converteu-se em oráculo ao qual há de se apelar, em todas as

---

<sup>752</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e religião*, p. 112.

circunstâncias que exigem a sorte da autoridade legítima, cujos poderosos principais agentes são hoje a ciência e a tecnologia”.<sup>753</sup>

Está claro que, enquanto os teístas consideram perfeitamente racional crer em Deus, os ateístas consideram irracional. Plantinga considera que esta discussão, em última análise, é uma discussão ontológica, teológica ou metafísica. Esta questão não pode ser resolvida a partir de considerações epistemológicas. O que se crê ser racional depende de sua antropologia filosófica, de sua visão sobre o que é racional ou irracional para os seres humanos, e essa visão vai determinar o que você achará natural, normal e saudável em relação à crença, e esta é uma questão ontológica ou teológica.

Trata-se de definir o que é um funcionamento adequado para o ser humano. Naturalmente, isso implica definir que tipo de ser é o homem, e qual seria o funcionamento apropriado para esse ser. Uma laranjeira está funcionando adequadamente quando produz laranjas, e uma vaca quando produz leite, pois esse é seu objetivo. Teístas e ateístas partem de pontos de vista diferentes do que seria adequado ou normal ao ser humano. Para o teísta, que se vê como criatura de Deus, o homem está funcionando corretamente quando reconhece Deus como existente e busca corresponder às finalidades para as quais acredita ter sido projetado. Neste sentido, crê estar funcionando cognitivamente saudável.<sup>754</sup>

A questão da racionalidade é central na discussão da plausibilidade da religião. Teísmo e ateísmo estão sempre em campos opostos nesta questão. Evidencialistas, como Locke e Hume, são o ponto de partida para sustentar que a religião é um absurdo, e que aos religiosos falta-lhe a racionalidade.<sup>755</sup> Quase de forma irônica, Plantinga acusa aos Evidencialistas de considerarem os teístas como alguém que sofre de alguma deficiência intelectual.

---

<sup>753</sup> DROGUETT, J.G. *Diálogo epistolar* – Freud e Pfister, correlato de realidades ininteligíveis, p. 207.

<sup>754</sup> PLANTINGA, A. *Teísmo, Ateísmo e Racionalidade*.

Site:[<https://www.cristaosnaciencia.org.br/content/uploads/Teismo-ateismo-e-racionalidade-Alvin-Plantinga.pdf>]. Acessado em 26/07/2020] 16:37h, p. 4

<sup>755</sup> PLANTINGA, A. *Teísmo, Ateísmo e Racionalidade*, p. 1.



Freud e Marx são colocados lado a lado. Marx considera a religião como o suspiro da criatura oprimida, como um ópio usado para enfrentar a condição servil em que o mundo pervertido a submeteu. Uma ilusão que exerce uma espécie de encanto, da qual necessariamente a pessoa precisa se libertar, o que significa necessidade de que a religião seja abolida. Plantinga protesta contra Marx e Freud, os quais estariam considerando o teísta como portador de uma disfunção e falta de saúde cognitiva. Para estes autores, o teísta acredita somente por estar, sob o poder da ilusão, numa condição neurótica pervertida. Ou seja: ele é insano, não é saudável em seu equipamento cognitivo, por isso não funciona apropriadamente. Caso funcionasse apropriadamente, "da forma que deveria funcionar, ele não deveria estar sob o encanto de tal ilusão".<sup>756</sup> No entanto, "o crente reverte Freud e Marx", pois o teísta não se vê como sofrendo de deficiência cognitiva, mas vê o ateu como alguém que está sofrendo de alguma ilusão, "de uma condição não natural, infeliz e desgraçada". Desta forma, o que os ateístas veem como doença é saúde, e o que veem como saúde é doença.<sup>757</sup>

Ademais, o ateísmo não está acima de qualquer suspeita. Gay nos informa que o próprio Freud suspeitava que o ateísmo também poderia se tornar ideológico como a religião, gerando algo como um ateísmo edipiano, pois estava sujeito a se assemelhar ao adolescente em revolta contra o pai, uma vez que "aqueles que brigam com Deus podem estar encenando na esfera religiosa a luta edipiana que não conseguiram vencer em casa".<sup>758</sup> O que Gay está sinalizando é que muito ateísmo pode não passar de uma transferência dos conflitos com o pai terreno para o Pai divino. Pfister já havia observado e sinalizado o mesmo, a partir do que lhe chegava à clínica. É um erro imaginar que teísmo carrega irremediavelmente consigo a doença, enquanto o ateísmo carrega a saúde emocional. Que garantia de saúde emocional existe fora da religião? Ateus também podem não ter elaborado seu complexo de Édipo. Pfister prontamente reconhece que muitas "representações de Deus e do além muitas vezes são pintadas com as cores da

---

<sup>756</sup> PLANTINGA, A. *Teísmo, Ateísmo e Racionalidade*, pp. 1-3.

<sup>757</sup> PLANTINGA, A. *Teísmo, Ateísmo e Racionalidade*, p. 4.

<sup>758</sup> GAY, P. *Uma vida para o nosso tempo*, p. 485.

paleta do desejo”, mas como analista, ele sabia muito bem, com que frequência, a descrença dos ateus "era uma camuflada eliminação do pai".<sup>759</sup>

Por outro lado, a própria ausência de religião pode neurotizar. Jung, sempre mais sensível à espiritualidade, afirma com grande ênfase que a ausência da religião é que é indicativo de doença. Ele postula que, quando o indivíduo não consegue articular imagens de Deus, adocece, neurotizando e ficando incapaz de equilíbrio e integração do inconsciente e o consciente.<sup>760</sup> Lembremos que ele é o teórico da integração.

### 2.3.2 A ambivalência da experiência religiosa

O ser humano, como ser que nasce prematuro, acaba permanecendo sob a influência parental por maior tempo. Este tempo acaba sendo decisivo como influência sobre sua futura experiência do sagrado. E isto de tal forma que as mesmas experiências primeiras que podem fundamentar abertura e crescimento para a religiosidade podem se converter em uma trama mortal para as representações do sagrado, vindo a fundamentar uma experiência regressiva, infantilizante e de resistência ao sagrado. Morano adverte que tudo é possível desde a fé religiosa. Inclusive se criar um mundo fabuloso, onde a mágica e a ilusão, como crença, se tornam a salvação na dureza da vida. O religioso, neste sentido, pode criar e viver em um mundo que não é este, mas um construído a partir de seus desejos, o que se configuraria em um autêntico delírio.<sup>761</sup> Neste caso, estaria validando as teses de *O futuro de uma ilusão*.

---

<sup>759</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, p. 27.

<sup>760</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 205.

<sup>761</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, p. 6.

No entanto, o discurso contra a ilusão tem sido relativizado, mediante a defesa da necessidade humana da ilusão. Winnicott, no contexto de sua teoria sobre "espaço transicional", afirma a necessidade da ilusão. Segundo ele, "realidade e ilusão não são termos contraditórios". Essa é, na verdade, a questão principal: os homens não podem ser homens sem ilusões. O tipo de ilusão que escolhermos – a ciência, a religião ou alguma outra coisa – revela nossa história pessoal e o espaço transicional que cada um de nós criou entre seus objetos e seu próprio ser a fim de encontrar "um lugar de descanso no qual viver".<sup>762</sup> A ilusão é necessária no processo de construção de um indivíduo, enquanto amadurece e enrijece para suportar as demandas da existência como um ser equilibrado. Ninguém aparece equilibrado na existência, antes, constrói seu equilíbrio por um processo que lança mão da ilusão como recurso neste jogo, como sugere o termo *illudere*.

A despeito disso, é preciso reconhecer a vocação ambivalente da religião, permanecendo sempre como possibilidade de se desviar da vereda saudável que se quer para a prática religiosa. Tal ambivalência pode ser percebida facilmente nos pares opostos que permeiam a experiência religiosa, e que inegavelmente estiveram historicamente presente na experiência cristã. Entre esses, pode-se nomear amor e ódio, expressão e repressão, confissão de fé *versus* blasfêmia, crença *versus* dúvida, misericórdia *versus* fogueira, e cruz *versus* espada. A presença da pulsão de vida e de morte são uma constante na experiência da fé, e dependem de como são articuladas por cada indivíduo. Estes diferentes pólos sempre estarão presentes. Negá-los ou ignorá-los equivaleria a estabelecer a ilusão da experiência religiosa como puro amor, cheia de intenções saudáveis. Nada estaria mais longe da realidade do que isto. Basta lançar um olhar para a história.<sup>763</sup>

A religião sempre permanecerá como um perigo iminente, em função de se apresentar como um terreno ambíguo o tempo todo. Não há segurança alguma que o crente esteja livre da possibilidade de adoecer; não há como repousar seguro

---

<sup>762</sup> RIZZUTO, A.M., apud PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 103.

<sup>763</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, p. 2.

sem a ameaça do adoecimento. A religião precisa fazer parte do processo de crescimento e desenvolvimento humano para se manter saudável. Também o amor, como núcleo mais expressivo da religião, está profundamente sujeito a ambiguidade. Morano o coloca como uma realidade ambígua como poucas, como um dos termos mais equívocos, podendo se tornar ilusório, possessivo, infantilizante e dominador. Em função disso, se faz necessário discernir o tipo de vínculo amoroso que circula pelos campos da religião, sob o perigo de neles se aninhar e camuflar o germe da violência e da destruição.<sup>764</sup>

Reverberando Freud em *O mal-estar na civilização*, Chaves e Nani requisitam o conceito freudiano de que a religião pode ser vista como um delírio em massa que pode livrar os indivíduos de uma neurose, para argumentar que, neste sentido, a religião ganha um sentido profilático, pois pouparia a muitos do sofrimento neurótico.<sup>765</sup> Isto é verdade do ponto de vista psicanalítico, porém deve-se ressaltar que isto não seria uma manifestação religiosa saudável, pois estaria operando mais dentro da ideia de uma narcose do que operando integração e maturidade, como uma religião saudável deveria fazer.

A religião pode, sim, se degenerar em doença. Um dos exemplos possíveis de uma religiosidade adoecida é quando elementos masoquistas estão presentes. Berger fala do masoquismo como meio de lidar com o sofrimento. Ele o justifica, dando um sentido ao sofrimento, usando-o como meio de transcendê-lo, tornando experiências como a morte não só suportáveis, como desejáveis. O homem, não sendo capaz de suportar a solidão e a falta de sentidos, usa a capitulação masoquista como forma de evasão, paradoxalmente encontrando um sentido na autoaniquilação.<sup>766</sup> Berger postula isso em sentido sociológico, mas, naturalmente, que isso também pode ganhar a sua versão religiosa. Aqui, teodiceias são construídas, no sentido de criar sentidos ao sofrimento, o que religiosamente pode

---

<sup>764</sup> MORANO, C.D. *La ambivalência de la religion*, p. 6.

<sup>765</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. *Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura"*, p. 469.

<sup>766</sup> BERGER, P.L. *O dosel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 83.

ser defendido como um sofrer segundo a vontade de Deus. Berger vai mais longe ao considerar que tais teodiceias justificam a pobreza da mesma forma que a riqueza, uma vez que sua função é oferecer significados.<sup>767</sup>

É possível que alguns caminhos de espiritualidade envolvam escolhas que podem não parecer saudáveis. Alguns escolhem caminhos de ascese envolvendo jejuns, vigílias, privações e sacrifícios como meio de elevação espiritual. Exercícios espirituais como estes, frequentemente são apontados como carregando algum grau de neurose, sendo adoecidos em sua origem. Zilboorg faz um importante arrazoado, sustentando que alguém pode viver o sofrimento inerente à vida, e ainda assim ser psicologicamente são. Inclusive, alguém pode fazer escolhas, livremente, que incluam sofrimento. Se tais escolhas forem conscientes, não poderão ser consideradas masoquismo. Toda escolha altruísta, por exemplo, inclui algum grau de sofrimento, nem por isso deve ser considerada masoquista. O masoquismo só se configura na presença de perversão, de alguma forma ligada à sexualidade.<sup>768</sup> Privações e sofrimentos fizeram parte, em algum grau, no caminho percorrido por todos os místicos, e daqueles que alcançaram as alturas de uma santidade especial. Sem dúvidas, tal caminho sempre se avizinhou com os perigos de uma religiosidade neurótica, mas muitas biografias apontam para a possibilidade de se manter na vereda da saúde, mesmo quando se vive a espiritualidade em suas últimas consequências.

---

<sup>767</sup> BERGER, P.L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 85, 87.

<sup>768</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, pp. 81, 82.

PARTE V – INTERPELAÇÕES E APONTAMENTOS PARA O DIÁLOGO  
ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE

## 1 O CRISTIANISMO E O DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE

Pensando nos conflitos que o cristianismo e a modernidade têm sustentado, em maior ou menor grau, é preciso reconhecer que, apesar deles, o cristianismo tem em suas matrizes os ingredientes e os recursos para o diálogo. Não há como negar que os grandes temas da modernidade são filhos gestados pelo cristianismo. Por todos os lugares onde vicejou o cristianismo, ampliou a liberdade para todos como ideal, e a ideia de um mundo para todos, onde homens e mulheres fossem livres. Afirmar isso parece paradoxal pelo fato de que, na história, muitas conquistas de liberdades religiosas, civis e políticas, tiveram que ser conquistadas justamente mediante a resistência ao alto clero. É verdade que a igreja, muitas vezes, demorou em reconhecer a paternidade de muitas destas lutas e as condenou, o que não significa que tenham sido gestadas fora dela. O próprio conceito de pessoa humana, que possibilitou pensar a felicidade do indivíduo, tem sua origem no âmbito cristão.<sup>769</sup> Discutindo a rejeição freudiana à filosofia, e acerca da religião, Pfister acusa: "Seu substitutivo para a religião é, na essência, o pensamento iluminista do século XVIII em nova e orgulhosa revificação". Posição caracterizada, citando Nietzsche, como algo "que sempre ainda é uma fé metafísica, sobre a qual repousa nossa fé na ciência", e prossegue afirmando "que também nós, descobridores de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tomamos fogo da fogueira acendida por uma fé de milhares de anos, aquela fé cristã que também foi de Platão, de que Deus é a verdade e que a verdade é divina".<sup>770</sup> O argumento de

---

<sup>769</sup> SOUZA, B.M.D.; MARTINO, L.M.S. (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 43, 44.

<sup>770</sup> FREUD, E. MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Pfister de 24\11\1927 – pp. 153,154.

Pfister é que não se pode negar uma fé que é a base dos próprios argumentos usados para negá-la.

As reservas procedem de ambos os lados. Em relação à psicanálise, por exemplo, a Igreja demonstrou desconfiança desde a sua gênese. Esta se ampliou ainda mais a partir da experiência polêmica de Guernavaca (México). Esta experiência marcou negativamente a relação entre psicanálise e Igreja. Lemerrier promoveu uma terapia de grupo para o seu mosteiro, e como consequência da análise, quarenta de seus monges abandonaram a vida religiosa. Como consequência, Paulo VI teria fechado o mosteiro, vindo a adotar uma atitude hostil para com a psicanálise. Morano menciona a afirmação do cardeal Felici de que “difícilmente poder-se-ia escusar de pecado mortal uma pessoa que consciente e livremente se submetesse a uma psicanálise”.<sup>771</sup>

Conflitos como esse tem levantado barreiras para o diálogo. No entanto, não se pode pensar que isso proceda unilateralmente da religião. A própria psicanálise dificulta ultrapassar as barreiras para o diálogo. Não se comete exagero quando se afirma que a psicanálise perpetuou uma atitude ateísta. Muito embora seu fundador tenha defendido sua vocação leiga, o ateísmo psicanalítico tem se afirmado na prática. É ponto pacífico entre psicanalistas que a religião (Deus e a alma) fique de fora do sistema da psicanálise, reputado a fantasias e neuroses coletivas, próprias do homem simples e sem os traquejos da boa formação intelectual.<sup>772</sup> Na obra *Freud e a questão da religião*, Küng defende e demonstra como os manuais de psicoterapia desprezam a religião como questão importante, muito embora seja, ao lado da sexualidade, a questão mais presente junto aos pacientes. Küng é insistente em sustentar uma repressão da religiosidade por parte da psicologia, da psiquiatria e da psicoterapia.<sup>773</sup>

---

<sup>771</sup> Cardeal Felici no verbete *Psicoanalisi do Dizionario de Teologia Morale* (Roma, 1954), apud MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 207.

<sup>772</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 131.

<sup>773</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, et al.



É verdade que a realidade neste início do século XXI é bem diferente. Hoje já não se está em lua de mel com a ciência, como nos dias de Freud. O entusiasmo com o cientificismo arrefeceu em muito. De certa forma, a ambivalência do progresso da ciência e tecnologia tem levado a questionamentos, fazendo perder a fé na ciência. O desenvolvimento tem escapado a todo controle, espalhando medo, e muitas vezes o terror, e isto em dimensões apocalípticas.<sup>774</sup>

A questão que tanto a filosofia da religião, quanto as ciências (cujo objeto de estudo é a psique) tem à sua frente é a indagação de se a religião é um mero produto dos desejos e necessidades humanas, uma vez que esta é a acusação mais frequente. Se este é o caso, outra pergunta se impõe: não é outra coisa senão projeção humana? E, se este é o caso em algumas situações, poder-se-ia concluir daí que sempre e somente seja projeção? Pfister interpela Freud quanto ao otimismo com a ciência e a possibilidade de que ela também se constitua em uma ilusão, o que faria da substituição de uma pela outra uma transação sem sentido: “Nesse caso, possivelmente apenas teríamos de trocar a ilusão religiosa pela científica? A diferença seria que uma com certeza nos faz de bobos e a outra talvez o faça?” Depois dessa ironia, arremata: “Em decorrência, ainda ficaríamos no estado de incerteza, e a última palavra pertenceria ao ceticismo.”<sup>775</sup> E Pfister continua interpelando: “Não será que, por trás da crença de Freud no triunfo final do intelecto, está o desejo, e que sua profecia do fim de uma ilusão engloba o surgimento de uma nova ilusão, a saber, a ilusão científica?”<sup>776</sup> O que Pfister questiona é que a ilusão pode habitar a seara da ciência, da mesma forma que habita a da religião.

O debate é importante, e deve ser feito na intenção de que o próprio cristianismo se aclare a si mesmo mediante tal exercício. Morano defende que esse processo seja de tal forma que a fé não seja “reduzida à condição de ré que servilmente tenha que prestar contas de si mesma perante algum novo tribunal”. De forma diversa, o que deve acontecer é que a fé se proponha a “prestar contas

---

<sup>774</sup> KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 71.

<sup>775</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, pp. 17-56.

<sup>776</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, pp. 17-56.

diante de si mesma e, dessa forma, capacitar-se para melhor compreender-se e, tal como pretende o seu próprio dinamismo, fazer-se entender pelos demais".<sup>777</sup>

O cristianismo não vê a religião como um ingrediente a mais que se acrescenta à existência, mas, sim, uma forma da vida humana. Zilles a descreve como "a interpretação de uma vivência humana, que pertence aos bens culturais como uma parte mais preciosa daquilo que o homem construiu na terra".<sup>778</sup> Considerá-la apenas como mais um artefato da infância civilizacional é negar a ela a importância que sempre manteve em todos os níveis do desenvolvimento humano. Basta apenas lembrar que, à medida que a civilização avança, cresce a demanda religiosa como resposta ao vazio de sentidos do homem tecnológico. A sociedade pluralista viu emergir uma crescente falta de sentidos nas coisas efêmeras da existência. Categorias como acaso, risco ou destino já não satisfazem na hora de interpretar as experiências mais significativas da existência. Nesta hora, o sujeito apela para a transcendência na esperança de significar a vida cotidiana.<sup>779</sup> Esta é a tese fundamental de Tillich, como decorrência inevitável da infinitude e desespero humanos. Para tanto, propõe Deus como resposta à pergunta suscitada pela finitude humana.

O próprio Freud admite que a psicanálise não contém mensagem de esperança. Sua ação é no sentido de que o ser humano assuma sobre si o seu mal-estar como decorrência de sua finitude, o que ele chamará de educação para a realidade. É preciso lembrar, no entanto, que alguns são incapazes de tomar sobre si tamanha realidade. Para esses, a única opção que lhes sobraria, neste caso, seria refugiar-se na depressão ou, então, na neurose da negação? Tillich se posiciona, em nome da doutrina cristã, propondo o Reino de Deus como superação

---

<sup>777</sup> MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, p. 232.

<sup>778</sup> ZILLES, U. A situação atual da filosofia da religião. *Revista Trimestral* -Porto Alegre – v. 36, n. 151, mar/2006, p. 243.

<sup>779</sup> , ZILLES, U. A situação atual da filosofia da religião. *Revista Trimestral* -Porto Alegre – v. 36, n. 151, mar/2006, p. 255.

das ambiguidades da vida. Neste sentido, pode-se apontar a rica esperança escatológica que permeia as doutrinas cristãs.

## 2 INTERPELAÇÕES ENTRE A TEOLOGIA E A PSICANÁLISE<sup>780</sup>

A tarefa da análise crítica, do ponto de vista teológico, das ideias religiosas de Freud pode contar com uma abundância de material, o suficiente para uma tese inteira sobre ela. No entanto, não será possível realizá-la em profundidade, uma vez que não há espaço suficiente para isso na estrutura desta tese. Por esta razão, o que se fará é considerar questões pontuais, que exemplificam as possibilidades dentro do diálogo entre teologia e psicanálise. E, assim, desejando delinear mais claramente onde estão os pontos de desacordos mais salientes neste diálogo, e a título de exemplos, esboçou-se algumas interpelações sobre as ideias religiosas de Freud, especialmente aquelas que não podem ficar sem uma resposta da teologia.

### 2.1 Quanto às bases

Para além de qualquer crítica à Freud, é preciso reconhecer a sua genialidade. Todas e quaisquer lacunas, possíveis contradições e questões não resolvidas, são perfeitamente compreensíveis levando em conta o seu pioneirismo. A psicanálise como disciplina por ele iniciada, precisaria ainda de tempo para ir se

---

<sup>780</sup> As mesmas questões foram discutidas em *Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e reconfiguração do religioso na contemporaneidade* (a partir da página 96), e encontra-se disponível no banco de teses e dissertações da PUC/RS. Aqui, a discussão foi ampliada e convenientemente reformulada para o atual propósito.

aperfeiçoando, corrigindo-se mediante o diálogo com outras disciplinas afins, como a teologia, por exemplo. Dito isso, é preciso dizer também que, quando o assunto é a religião, o próprio Freud não teve o cuidado de se prevenir quanto aos espaços deixados onde seus críticos pudessem criticá-lo. A religião, em Freud, ganhou um tratamento inusitado. Paira sobre ele a suspeita de haver teorizado sobre a religião de forma comprometida, muito mais guiado por intuições do que a partir de dados de pesquisa. Morano dirá que ele “frequentemente se precipitou, apresentando o que não era mais do que simples intuições como teses de caráter geral”,<sup>781</sup> comprometendo suas conclusões com estas atitudes.

Numa leitura crítica é preciso fazer o exercício de separar aquilo que procede da pesquisa psicanalítica, daquilo que Freud lançou mão de outras disciplinas. Quando se trata do uso de conhecimentos de outros domínios, Freud não foi cauteloso ao apropriar-se daquilo que lhe convinha. Toda pesquisa interdisciplinar lança mão de conhecimentos oriundos de outras disciplinas. Porém, Freud se aventurou em domínios que lhe faltava *expertise*, arbitrariamente manejou ideias segundo seus interesses.

A análise do tratamento da religião, na obra de Freud, é apontada por Morano como apresentando uma série de problemas irresolvidos, bem como inúmeras contradições. Um exemplo disso é a obra *Totem e tabu*. Ela apresenta falta de suficiente fundamentação, especialmente nas bases sociológicas e biológicas. O mito do assassinato do pai primevo é parte fundamental da obra, e parece que Freud tinha a intenção de sustentá-lo como um acontecimento histórico. Este teria acontecido no contexto da “horda primitiva”, cuja existência vem sendo cada vez mais contestada como insustentável. O “banquete totêmico” é um dos corolários do relato do assassinato do pai primevo, que era realizado no contexto do totemismo com todas as suas significações religiosas, conforme sustentadas por Robertson Smith. Também este, a sua recorrência vem sendo refutada, e reputada como de limitado número de exemplos. No que diz respeito à “herança dos caracteres adquiridos”, esta é hoje rejeitada pelos próprios psicanalistas, e não menos pela biologia contemporânea.

---

<sup>781</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 84.

Também em relação à obra *Moisés e o monoteísmo* podem ser levantadas inúmeras objeções. Ela não pode ser considerada, de maneira alguma, uma obra histórico-exegética. Seria muito mais honesto considerá-la um romance histórico, à maneira de ficção. A tentativa de provar a origem egípcia de Moisés, bem como do próprio monoteísmo judaico, o relato do assassinato de Moisés e a cronologia do Êxodo defendida na obra é algo que carece de fundamento. O tratamento que Freud dá à estas questões pode ser considerado um caso de menosprezo pela pesquisa especializada de disciplinas que se debruçam sobre estas questões em específico. Morano argumenta que a intenção de fazer de *Moisés e o monoteísmo* uma explicação histórica, não faz justiça ao prestígio de intelectual exigente de Freud.<sup>782</sup>

## 2.2 Quanto às generalizações

Para sobre Freud a crítica de que ele manifesta uma tendência às generalizações. Tal tendência aparece como um traço característico de seu gênio criativo. Na base de tal prática, encontra-se a crença de que o indivíduo repete a experiência da coletividade. O exemplo mais típico disso, pode ser visto em relação ao Complexo de Édipo. Cada indivíduo repete a experiência da horda primitiva, conforme narrada em seu mito científico. E, assim, temos o Complexo de Édipo coletivo, como um processo vivenciado pelos irmãos que assassinaram o pai, e temos o Complexo de Édipo do indivíduo, cada um repetindo esta experiência de forma privada, pelo menos de forma simbólica. A partir dos poucos relatos que evidenciam o sistema totêmico, Freud o generalizou, fazendo dele um estágio comum pelo qual todos os povos civilizados passaram em algum tempo. O banquete totêmico é um relato empolgante, e tem um forte apelo interpretativo, mas de pouquíssimas ocorrências. No entanto, Freud vai torná-lo frequente, fazendo

---

<sup>782</sup> MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, pp. 85-89.

parte de um estágio específico no processo civilizacional, mesmo sem comprovação científica, pois ele é necessário para dar consistência ao seu mito científico.

O diálogo entre teologia e psicanálise exige a consideração de tais generalizações. Elas acabam por tornar as barreiras intransponíveis, especialmente quando aplicadas a questões fundamentais à teologia. O maior exemplo surge quando se põe a questão mais básica à teologia: a questão sobre Deus. A generalização de que Deus é uma mera projeção do pai, fazendo da religião uma mera ilusão, aparece como uma generalização que põe todo indivíduo religioso debaixo de infantilidade emocional.

Não é preciso negar a influência que os mais famosos ateus, Feuerbach, Marx e Freud, trouxeram ao entendimento sobre religião e o conceito de Deus. É inegável que a religião tem se depurado mediante os questionamentos por eles levantados, e nisto prestaram um serviço útil à religião. Todavia, ainda que a religião, em alguns casos, tenha se tornado em ópio, não se pode dizer que sempre o seja; da mesma forma, muitas vezes ela se configura como mera ilusão, se apresenta como expressão de neuroses ou mera projeção, mas, generalizar que sempre seja isto é uma simplificação inaceitável. Pode-se argumentar ainda que, mesmo quando se projeta o pai da infância na ideia que se faz de Deus, isto não o torna inexistente. Kűng argumentará que o amante sempre projetará sobre o objeto de seu amor uma imagem idealizada, só percebida daquela forma por ele mesmo. No entanto, jamais se poderia dizer que o seu amado(a) não exista. No máximo se poderá dizer que ele(a) não existe da forma que ele o concebe e o imagina. Nas palavras de Kűng: “ao desejo de Deus – assim argumentamos também contra Feuerbach – pode perfeitamente corresponder um Deus real”.<sup>783</sup>

A teologia, lucidamente, precisa reconhecer que a experiência religiosa é um *locus* propício a processos adoecidos, e que há muitas pessoas adoecidas portadoras de experiências religiosas igualmente adoecidas. Mas a teologia também sabe do potencial da religião no sentido de estabilizar o indivíduo emocionalmente, contribuindo para a sua saúde e bem-estar. João Carlos Moura

---

<sup>783</sup> KűNG, H. *Freud e a questão da religião*, p. 66-67.

afirma que "Jung, sempre muito criativo, mostrou que a religião também pode ser estruturante".<sup>784</sup>

Esta discussão já teve seu lugar nos dias do próprio Freud. Pfister, que também era teólogo, desfrutou de uma posição privilegiada no diálogo religião e psicanálise, com o próprio Freud. Em resposta à *O futuro de uma ilusão*, Pfister se mostrou cordial e disposto à concordância em vários aspectos com seu mestre que tanto admirava. No entanto, lucidamente o interpela dizendo: "Quando Freud acusa a religião de confusão alucinatória, sem dúvidas tem razão em relação a algumas, sim, a muitas de suas formas." Mas, em seguida, não o poupa questionando e sinalizando sua tendência generalizante: "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".<sup>785</sup>

Alguns autores acham bastante irritante a tendência freudiana à generalização, indo facilmente do particular para o geral. Nisto, ele contrariou seu modo, usualmente preciso, de observar as coisas, tornando-se dogmático quando o tema era a religião. Conforme Zilboorg, "confundiu o conteúdo conceitual da religião com sua expressão ritualista, e seus elementos psicológicos com seus aspectos institucionais".<sup>786</sup> É este o caso em relação à acusação de que a religião está relacionada à neurose, acusação que é vista como mais um reducionismo freudiano. Antes de tudo, é preciso se perguntar que tipo de religião se tem em mente. Quando se considera os pensamentos freudianos quanto à religião, esta questão deve ser levantada: Que tipo de religião Freud tem em mente enquanto teoriza? Quando se examina a literatura freudiana chega-se à conclusão de que, segundo tudo indica, a concepção de religião que Freud adotou tenha sido adquirida através da escuta de seus pacientes. É preciso dizer que a religião que frequentou a clínica freudiana era, preponderantemente, uma religiosidade

---

<sup>784</sup> MOURA, J. C. *Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 28.

<sup>785</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro – um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud*, p. 34.

<sup>786</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 41.

neurótica.<sup>787</sup> Ora, isso equivale a dizer que Freud adquiriu uma concepção de religião a partir de um tipo de religião adoecida. É possível dizer, ainda, que Freud fez deste tipo de religião, a religião.

É verdade que a religião está sujeita à ambiguidades, e isto é admitido por Tillich o tempo todo. No entanto, isto acontece à religião na mesma medida que acontece à ciência. A religião sucumbiu à crueldade bárbara da mesma forma que a pesquisa e a criação artística sucumbiram às mais abomináveis deformações.<sup>788</sup> No entanto, a ciência não se torna má por causa de alguns maus usos de suas descobertas. Para Pfister, não é um fato comprovado que a religião gere compulsões neuróticas, mas ao contrário, a vida pré-religiosa cria as compulsões neuróticas, que só podem produzir concepções e rituais religiosos igualmente neuróticos.<sup>789</sup> Quanto à pergunta sobre se a presença da religião cria compulsões neuróticas, se as formações obsessivas estão sempre ligadas à religião, ele irá discordar afirmando que elaborações religiosas suspendem a obsessão. Foi neste contexto que Pfister lembrou-lhe que havia um outro tipo de religião mais asséptica: aquela em que ele mesmo fora criado. Ele irá lamentar que Freud não tenha sido capaz de apreciar as expressões mais sublimes da religião; está seguro de que isto foi assim, em função de que Freud esteve circundado por formas mais patológicas de religião, ao passo que ele conheceu versões mais sadias de religiosidade. Por ocasião da apresentação de sua crítica a *O futuro de uma Ilusão*, Pfister escreve a Freud: "A principal diferença entre nós reside provavelmente em que o senhor cresceu perto de formas patológicas de religião, as quais considera 'a religião', enquanto eu tive a sorte de poder dirigir-me a uma forma livre de religião".<sup>790</sup>

---

<sup>787</sup> CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. *Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura"*, p. 470.

<sup>788</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro – um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud*, p. 26.

<sup>789</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro – um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud* pp. 23-25.

<sup>790</sup> FREUD, E.; MENG, H. *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Pfister, de 20\02\1928, p. 162.



Ora, não se pode generalizar a religião a partir de conceitos formados da análise de pacientes eminentemente neuróticos. Há religiosos sadios, como o próprio Pfister, em quem a religião aparecerá de forma diversa. E Pfister não é o único indivíduo emocionalmente saudável, apesar de Peter Gay admitir que Pfister foi o único religioso “sadio” com quem Freud travou contato.<sup>791</sup> É um erro generalizar sobre religião mediante material encontrado em um grupo de saúde emocional comprometida. Schüller dirá que, sim, a violência lavra solta, mas “há abusos dentro e fora da religião, dentro e fora da psicanálise, dentro e fora do ateísmo”.<sup>792</sup> Sua pergunta, portanto, é como se poderia reduzir algo como o fenômeno religioso aos casos patológicos ocorridos dentro e fora da religião?<sup>793</sup>

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.<sup>794</sup> Morano reclama o fato de Freud não ter incluído a religião como forma de sublimar o mal-estar da civilização, e atribui isso aos seus condicionantes epistemológicos. Seus preconceitos antirreligiosos o impediram de conceder à experiência religiosa a possibilidade de sublimação em pé de igualdade à experiência artística e científica.<sup>795</sup>

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

---

<sup>791</sup> WONDRAČEK, K.H.K. Abismo escancarado ou útil variação. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 207, 04 de dez 2006, p. 9.

<sup>792</sup> SCHÜLER, D. *O futuro de um diálogo*, p. 12.

<sup>793</sup> SCHÜLER, D. *O futuro de um diálogo*, p. 15.

<sup>794</sup> Freud, S. *O mal-estar na civilização*, p. 87.

<sup>795</sup> MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*, p. 91.

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.<sup>796</sup> O ateísmo seria o resultado e a produção de um ser evoluído, que transicionou para a última etapa. A consequência disso é que quem permanece na religião é ainda um ser da segunda etapa na escala da evolução cultural. Ou seja: um ser atrasado no processo evolutivo. 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.<sup>797</sup> Pfister testemunha que frequentemente se encontra ateus “cuja descrença era uma camuflada eliminação do pai”,<sup>798</sup> 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 o ateísmo é sinônimo de maturidade é, no mínimo, desprezo por aquilo que a realidade pura e simples tem a revelar.

### 2.3 Outras questões

Além da crítica que se faz às bases científicas usadas, e às generalizações constantes, outras questões em torno dos conceitos freudianos afetam diretamente sua concepção sobre a religião, e estas também tem sido amplamente criticadas.

---

<sup>796</sup> DROGUETT, J.G. *Desejo de Deus: um diálogo entre a psicanálise e fé*, p. 88.

<sup>797</sup> DROGUETT, J.G. *Desejo de Deus: um diálogo entre a psicanálise e fé*, p. 30.

<sup>798</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, p. 27.

Para esta discussão propomos uma lista modesta, mas que bem representa as questões levantadas na crítica que se faz a Freud.

### 2.3.1 Religião como mera ilusão dos desejos

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.<sup>799</sup> 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.

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 e, então, cria para si um Deus onipotente e absoluto, capaz de bancar suas demandas impossíveis.

Morano<sup>800</sup> 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. Também, 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”

---

<sup>799</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 39.

<sup>800</sup> Cf. MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 131-139.

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. Em sua forma latina, *in+ludere*, significa “jogar dentro”. Assim, pois, ilusão é um jogo interno que o homem articula para viver melhor e enfrentar seus desafios e desamparo. De fato, ninguém vive sem ilusões.<sup>801</sup>

Um questionamento que se faz, e que torna incompreensível por parecer preconceito antirreligioso, é que somente a religião é punida com a perda da validade por oferecer satisfação aos desejos humanos. Se algo deixa de ser válido somente por oferecer satisfação, a lógica indicará que a própria ciência deveria ser punida igualmente. Birman, que é psicanalista, chega a afirmar que, se a afirmação freudiana de que a religião se configura em mera ilusão por afastar o indivíduo da realidade, pelo fato de oferecer exatamente a satisfação esperada aos desejos humanos, também a ciência devia ser desconsiderada, já que a medicina também promete cura, alimentando a ilusão e o desejo mais profundo do ser humano: a imortalidade.<sup>802</sup>

É sinal de saudável razão admitir a existência do elemento desejo na experiência religiosa. Mas, não é boa razão afirmar que simplesmente porque alguém desejou que Deus existisse, ele não exista. A existência de algo não depende de que ninguém tenha desejado que esse algo existisse. É perfeitamente

---

<sup>801</sup>SLAVUTZKY, A. A ilusão tem futuro. In: WONDRAK, K.H.K (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 112.

<sup>802</sup> BIRMAN, J. Desejo e promessa, encontro impossível: o discurso freudiano sobre religião, pp. 126-128. In: MOURA, J.C. (Org.). *Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, pp. 126-128.

razoável a teologia afirmar o desejo do homem por Deus, bem como a possibilidade da existência de Deus para corresponder a esse desejo.

### 2.3.2 Religião como mera realidade psíquica

Freud reconhece a religião como uma mera realidade psíquica, sem qualquer realidade objetiva. Tal percepção se torna necessária em função de outro conceito freudiano sobre religião: a religião como mera ilusão, com uma existência real apenas na subjetividade do indivíduo.

O que Freud responderia, se lhe fosse perguntado sobre a verdade da religião? Ele responderia que a religião é verdadeira enquanto realidade psicológica. Freud a entendia como dotada de uma imensa riqueza simbólica, e de um poderoso jogo pulsional, mas desprovida de realidade objetiva. A compreensão do ser humano como constituído meramente de corpo e aparelho psíquico não deixa lugar para qualquer transcendência, circunscrevendo a experiência religiosa à ordem de uma experiência subjetiva, com extrema importância psicológica para o indivíduo.<sup>803</sup> Esta é a razão por que ela devia ser levada à sério, mas não porque correspondesse a uma realidade objetiva.

Desde a teologia já se alerta contra o perigo de supervalorizar o sujeito da fé religiosa. Droguet aponta para o perigo de se acabar relegando a experiência religiosa à uma experiência subjetiva, negando-lhe “uma realidade objetiva e transcendente que caracteriza uma verdadeira experiência religiosa”, e assim se acabe caindo em um “subjetivismo religioso”, ou mero “psicologismo religioso”.<sup>804</sup> Com isto, a religião se torna algo valorizada somente pela função desempenhada. Na opinião de Freud, mal desempenhada, pois se resumiu apenas na tarefa de

---

<sup>803</sup> MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião*, p. 61.

<sup>804</sup> DROGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*, p. 28-29.

domar os instintos humanos no processo civilizacional, trazendo-o até sua atual condição, ponto de onde a ciência assumirá a tarefa de levá-lo à maturidade espiritual. Tal afirmação freudiana despertou a reação de Oskar Pfister. Ele protesta dizendo que a religião não apenas desempenhou o papel de “fornecer focinheiras ou algemas para as massas antissociais”, mas que ao contrário, cabe-lhe uma tarefa imensamente mais nobre: “desencadear as mais sublimes forças intelectuais e de caráter, fomentar as realizações mais elevadas na arte e na ciência”. Ao contrário do que afirmou Freud, 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”.<sup>805</sup> Para Pfister, a religião não tem apenas um papel na subjetividade dos indivíduos, mas, sim, um importante papel com visibilidade social, transcendendo em muito à mera subjetividade ou realidade psíquica. De fato, Pfister bem representa a teologia cristã, a qual afirma a verdadeira religião como se caracterizando por transcender convicções interiores, encarnando atitudes práticas com consequências concretas e palpáveis na existência humana. O que as Escrituras chamam de “a verdadeira religião”, não é nada menos do que uma expressão concreta na vida do “órfão” e da “viúva”.

### 2.3.3 Angústia neurótica confundida com a angústia existencial

Dirigindo-se diretamente a Freud, Tillich reclama que ele não fora claro sobre essa questão. Em outras questões, encontramos Tillich pronto a subscrever Freud. Mas, na questão da natureza humana, ele não teria conseguido distinguir a dimensão essencial da existencial. Esta é a sua crítica teológica básica a ele.<sup>806</sup> Em *O mal-estar na civilização*, ele teria sido coerente, fazendo um julgamento

---

<sup>805</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, p. 40.

<sup>806</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 168.

negativo do ser humano em sua alienação existencial. No entendimento de Tillich, Freud fora coerente concluindo a única coisa que podia: quando se olha o ser humano apenas em sua natureza existencial, é só isso que se vê em seu estado alienado. A menos que admitisse uma bondade essencial ao lado de seu estado existencial, essa era a única visão que poderia ter a respeito do ser humano.<sup>807</sup> Pode-se dizer que Freud fora coerente, porém estava equivocado.

Tillich interpela a psicoterapia de tentar eliminar tanto a cura médica quanto a função terapêutica da “Presença Espiritual”. Afirma estar em condições de superar a situação existencial do ser humano – angústia, culpa, desespero, vazio etc. Isto só seria possível negando a condição existencial do ser humano. Faz-se necessário distinguir a angústia existencial da angústia neurótica. A existencial só pode ser superada pela Presença Espiritual, pela mediação sacerdotal, enquanto a neurótica deve ser tratada pelo médico ou pelo psicoterapeuta. É verdade que é possível que uma mesma pessoa exerça ambas as formas de cura, mas ainda assim elas não são a mesma coisa. A função médica e a função sacerdotal devem ser distinguidas e não confundidas, nem mesmo uma deve ser substituída pela outra.<sup>808</sup> Ambos, médico e sacerdote, devem trabalhar pela autoafirmação humana, auxiliando as pessoas a atingirem a coragem de ser.<sup>809</sup>

Tillich protesta contra a pretensão da psicoterapia de tomar a cura da ansiedade como uma tarefa exclusivamente sua. Ela considera toda ansiedade como patologia, possível de ser curada, negando-se a fazer diferença entre ansiedade existencial e patológica. Ele entende que é necessário, e lança o desafio interpelando a psicologia para que faça uma revisão de sua noção de natureza humana para além do psicologismo e, também, para que entenda a pessoa que busca atendimento como alguém que possui uma preocupação última, com algo que é transcendente (*Teologia da cultura*). É uma questão de pressupostos ontológicos. Para ele, a doutrina do homem, que ele reclama e a psicoterapia necessita, só se poderá obter mediante a cooperação das disciplinas cujo objeto

---

<sup>807</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 169.

<sup>808</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 720.

<sup>809</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 57.

central é o homem, em especial a filosofia e a teologia. A necessidade de aliar a prática à uma ontologia exige que disciplinas diferentes se unam a disciplinas auxiliares. Para Tillich, há certa complementaridade entre psicoterapeuta e ministro religioso.<sup>810</sup> Quando um ministro religioso se nega a receber auxílio do médico e do psicoterapeuta, pode correr o risco de proteger e alimentar estados potencialmente neuróticos escondidos na experiência religiosa. Da mesma forma que a ansiedade existencial, em suas três formas principais não é assunto médico, a neurótica não é assunto para o sacerdote.<sup>811</sup>

As estruturas existenciais não podem ser curadas. Tillich aponta para a diferença entre doenças curáveis e pressupostos existenciais: Estes, “nem os freudianos nem os existencialistas podem curá-los”. Mas Tillich acusa que não é isso que acontece no *setting* analítico. Segundo ele, muitos analistas se esforçam no sentido de superar, por meio dos métodos da psicanálise, a negatividade, a angústia, a alienação, a culpa e a falta de sentido. Eles estariam dedicando-se à remoção de algo que, ao invés de ser sintoma, é uma categoria do ser.<sup>812</sup> A ansiedade existencial tem um caráter ontológico, não podendo ser afastada.<sup>813</sup> A razão para a atitude equivocada na psicanálise estaria no erro de não aceitar o caráter universal e existencial destes sentimentos. Tillich admoesta que é preciso ver esses sentimentos como sendo parte da condição humana, e não como enfermidades. Como condição existencial, eles nunca podem ser superados; curar as estruturas existenciais é uma tarefa impossível para quaisquer técnicas. E dispara: “São objetos de salvação”.<sup>814</sup>

---

<sup>810</sup> SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 80.

<sup>811</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, pp. 53,54.

<sup>812</sup> , SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. *As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia*, p. 80.

<sup>813</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 57.

<sup>814</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 172.



O existencialismo de Sartre também cometeu o mesmo erro de Freud, ao afirmar que a existência humana é sua essência. Diferem, apenas, que “com essa afirmação, não deixa nenhuma possibilidade para a cura nem para a salvação”.<sup>815</sup>

Além disso, Tillich entende que mesmo Freud, tendo sido coerente em alguns sentidos, não se manteve consistente em outros. Ele teria entrado em contradição, em relação às restrições que fazia à natureza humana, ao mesmo tempo que acreditava na possibilidade de cura. Este aspecto de sua teoria parece nunca ter se reconciliado.<sup>816</sup> Por exemplo, a tendência a retornar a estados anteriores, como defendido na teoria da pulsão de morte, parece inviabilizar qualquer avanço no sentido de equilíbrio (considerando a cura como alcançar uma maturidade emocional). Freud entendia o ser humano como “libido infinita” e, como tal, nunca poderá ser satisfeito. Isto, somado ao instinto de morte, resulta em um permanente desejo de auto extinção.<sup>817</sup> O seu pessimismo quanto ao ser humano parece incompatível com a possibilidade de cura mediante a terapia. Como curar um ser que, em sua estrutura básica, abriga um instinto que o tende à auto extinção, a sempre retornar aos estados inferiores?

### 3 ARTICULAÇÕES PARA UM DIÁLOGO EFETIVO

Um diálogo efetivo só se dá mediante a disposição mútua em ouvir e ser ouvido. De outra forma, o que se terá, será sempre um monólogo, onde mesmo que se emitam múltiplas vozes, só uma será ouvida: a sua própria. Isto é válido em qualquer área do conhecimento, e mais especialmente entre disciplinas que sustentam conceitos opostos sobre um mesmo objeto de conhecimento. Sendo

---

<sup>815</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 170.

<sup>816</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 170.

<sup>817</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 169.

este o caso entre teologia e psicanálise, já se percebe o tamanho dos desafios. Ainda assim, é preciso seguir abrindo picadas e removendo entulhos, na esperança de que pequenos consensos sejam alcançados, na expectativa de que ambas as disciplinas sejam fecundadas pela especificidade que cada uma tem a oferecer.

### 3.1 Articular teologia e psicanálise?

Quando se pensa em articular duas disciplinas, como a teologia e a psicanálise, de imediato se interpõe as barreiras que cercam tal empresa. As disciplinas costumam se pôr em defesa de sua jurisdição teórica, e do direito de falar em torno de um determinado objeto de pesquisa. A teologia se vê como uma disciplina privilegiada para falar em nome da religião; no caso da psicanálise, para falar da psicologia do profundo, ou daquilo que emerge do inconsciente. É fácil perceber como estes objetos de estudo se perpassam entre si.

Outra tendência, é ver a parte de verdade que lhe compete como “a verdade”, e não como uma parte do todo. Como na teologia, também na psicanálise existe um certo fundamentalismo. Segundo Birman, este permeia todas as escolas psicanalíticas.<sup>818</sup> Como todo fundamentalismo, o psicanalítico e o religioso tendem a encerrar toda a verdade em seus arraiais. Neste sentido, a outra é sempre a suspeita de ser espúria. Ainda assim, há um esforço para articular os dois campos de saberes. Para isso, tudo deve começar com o reconhecimento da legitimidade de cada uma falar de um mesmo objeto de pesquisa, mas desde a sua especificidade.

Lacan é da opinião de que “não há apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana”.<sup>819</sup> Assis vai além, afirmando que

---

<sup>818</sup> BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, p. 19.

<sup>819</sup> LACAN, J. *Nomes do pai*, p. 11.

aquilo que denominou de “a coisa freudiana” extrapolou o que se pode chamar de teoria, método e procedimento. O que teria acontecido, de fato, é que Freud teria fundado algo que se poderia chamar de uma “espiritualidade não-religiosa”.<sup>820</sup> Considerar a psicanálise como uma espécie de nova seita religiosa é mais frequente do que se imagina. Deixando de lado as comparações, que soam mais como críticas do que como comparações de fato,<sup>821</sup> há opiniões que justificam a tentativa de diálogo e articulação com a teologia. Pfister via na psicanálise uma aliada importante à religião. Além de não considerar o ateísmo freudiano parte da psicanálise, não o considerava ateísmo de fato. Pelas atitudes de seu mestre, fez dele um cristão sem sabê-lo que o era, elevando-o a servo de Deus: “considero o método psicanalítico criado pelo senhor um meio grandioso para depurar o desenvolvimento da religião”.<sup>822</sup>

---

<sup>820</sup> ASSIS, C.L.D. Psicanálise como espiritualidade não-religiosa: uma aproximação. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 2, jul/dez 2016, p. 372.

<sup>821</sup> ALBUQUERQUE, B.P.D. *Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: UERJ, 2017, p. 50). Albuquerque documenta o fato de que muitos autores consideraram que Freud acabou por fundar uma nova seita religiosa. Citando a crítica do principal biógrafo de Freud, registra: “trataram Freud como se ele fosse o sumo pontífice de sua fé, e suas palavras como inquestionáveis pronunciamentos papais” (GAY, P. *Uma vida para o nosso tempo*, p. 14.). Assim, afirma: “Existe a tentação de descrever Freud como o pontífice da psicanálise, o comitê formado ao seu redor por seus seguidores mais íntimos como o colégio dos cardeais, os princípios fundamentais da psicanálise como seus artigos de fé, as brigas de Freud com Jung e Adler como julgamentos de hereges, e os próprios desertores como apóstatas” (GAY, P. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 34). Também Neto registra o seguinte excerto: “Infelizmente, Freud e o movimento psicanalítico posterior sempre transitaram erratically na linha que divide a pesquisa científica da disseminação de doutrinas. Não é de balde que vários estudiosos encontram afinidades entre organizações psicanalíticas e os grupos religiosos. Em comum aparecem as cisões, as heresias, os anátemas, as referências aos textos sagrados, o vigor na divulgação da causa, a convicção do caráter absoluto das próprias doutrinas e até mesmo a preocupação com a demarcação de quem são os nossos e quem são os que estão contra nós” (NETO, J.L.F. Freud perante uma experiência religiosa: Interlocuções possíveis. In: WONDRACEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ, Vozes, 2003, p. 81).

<sup>822</sup> PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*, p. 18.

O discurso freudiano já pode ser considerado ambíguo neste contexto. De um lado, revela uma intenção por trás de seus escritos, segundo a qual ele estaria protegendo a psicanálise. "Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre a análise laica e a ilusão. Na primeira, quero proteger a análise dos médicos, na segunda, dos sacerdotes. Quero entregá-la a uma categoria que ainda não existe, uma categoria de cura de almas seculares, que não necessitam ser médicos e não podem ser sacerdotes".<sup>823</sup> A razão óbvia para protegê-la dos sacerdotes era que ele não a queria refém da religião ou, ainda, por acreditar que elas, por natureza, não se coadunam. De qualquer forma, parece que não gostaria de vê-la atrelada à religião: ele esforçou-se por fazê-la acontecer entre pessoas que não pertencessem à etnia judaica. Inclusive, alegrou-se que Jung não fosse judeu, cuja adesão salvou a psicanálise de se tornar uma propriedade judaica.<sup>824</sup> Em carta a Pfister, logo no início de sua correspondência (em fevereiro de 1909), podia reconhecer que este, como psicanalista, tinha uma vantagem por ser religioso, e assim poder encaminhar seus analisandos à sublimação religiosa: "O senhor, porém, tem a feliz possibilidade de conduzir para Deus, e de produzir num ponto o estado feliz de outrora, em que a fé religiosa sufocava as neuroses".<sup>825</sup> Anos mais tarde, reitera esta mesma ideia afirmando que "em termos terapêuticos, só posso invejá-lo quanto à possibilidade de sublimação em direção à religião", para logo em seguida afirmar: "Mas a beleza da religião certamente não pertence à psicanálise".<sup>826</sup>

Seu discurso segue ambíguo, deixando seu leitor confuso. Às vezes parece decidido que a psicanálise precisa ficar longe da religião, outras parece admitir que podem conviver, de alguma forma. Admirado por não haver percebido quão grande auxílio a psicanálise podia oferecer à cura d'alma, apressa-se em afirmar que ela

---

<sup>823</sup> FREUD, E.; MENG, H (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud, n. 88, de 25-11-1928, p. 167.

<sup>824</sup> JONES, E. *Vida e obra de Sigmund Freud*, p. 401.

<sup>825</sup> FREUD, E.: MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud n. 2, de 09-02-1909, p. 25.

<sup>826</sup> FREUD, E.: MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud n. 41, de 09-10-1918, p. 86.

não é religiosa, mas também não é antirreligiosa. É apenas um instrumento apartidário, e tanto o religioso quanto o laico poderiam servir-se dele, “desde que aconteça somente a serviço da libertação dos sofredores”.<sup>827</sup> Quando o assunto é a diferença de visão de mundo, Freud considera que “esta diferença somente pode ter a importância de uma útil variação”.<sup>828</sup> Nesta expressão pode-se situar uma abertura freudiana para o diálogo entre psicanálise e religião, onde ambas poderão ter algo a ganhar e enriquecer-se. Na carta de 16-10-1927, Freud informa Pfister sobre a edição de *O futuro de uma ilusão*. Em razão da reação favorável de Pfister, Freud declara: “Nós sabemos que, por caminhos diferentes, lutamos pelas mesmas coisas para os pobres homenzinhos”.<sup>829</sup>

É preciso dizer, contudo, que não se pode esperar que a articulação entre teologia e psicanálise seja tarefa fácil. Parece que uma banda de Freud, aquela dominada pelo seu cientificismo, exige um distanciamento teórico, mas a outra, posta em xeque pela atuação de Pfister, parece exigir dele alguma condescendência, que ele reluta em entregar. O diálogo entre Freud e Pfister é caracterizado como sendo um “diálogo à beira do abismo”; o labor intelectual de Tillich foi por ele caracterizado como um viver “na fronteira”. Todo diálogo chama os interlocutores a se desalojarem de suas confortáveis trincheiras mentais, a se exporem à uma mútua interpelação com outros saberes. É nessa condição desconfortável, à beira do abismo, neste habitar na fronteira, que se deve arriscar uma articulação entre estes dois saberes. É no desconforto destes lugares que Pfister ousou reconhecer que os teólogos tiveram dificuldades para uma recepção mais positiva da psicanálise, por haverem se envolvido demais no que ele chamou de uma “tola disputa por princípios, em vez de se preocuparem com o bem-estar

---

<sup>827</sup> FREUD, E.: MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud n. 2, de 09-02-1909 – pp. 25,26.

<sup>828</sup> FREUD, E.: MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud n. 3, de 09-02-1909 -p. 28.

<sup>829</sup>FREUD, E.: MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud n. 81, de 22-10-1927 – p. 150.

psíquico dos laicos – e o seu próprio”.<sup>830</sup> Ansaldi dirá que a teologia foi “capturada pelo narcisismo humano”, e isto fez do teólogo alguém arrogante, julgando deter um saber “já sabido”. Neste sentido a psicanálise pode contribuir para corrigir as possíveis “desviações” do evangelho.<sup>831</sup>

Tillich, que sempre defendeu que a teologia dialogasse com a cultura, reconheceu que “a teologia tem recebido tremendo auxílio do existencialismo e da psicanálise. [...] Eles não precisam saber que deram tanta coisa boa à teologia. Mas os teólogos precisam saber disso”.<sup>832</sup> Sua certeza de que a teologia devia articular-se com a psicanálise ficou registrada nestas palavras: “Penso que hoje não é possível desenvolver uma doutrina cristã da pessoa sem utilizar o imenso material que a psicologia do profundo trouxe à luz.”<sup>833</sup> A escolha desse teólogo para, nesta tese, dialogar de forma privilegiada com a psicanálise, não foi gratuita. Até o seu especial Método da Correlação, parece favorecer a interação. A psicanálise levanta a pergunta implícita na existência. A teologia tem a missão de mostrar, através dos símbolos religiosos, as respostas a essa questão. Tillich pode conceber isso, porque acredita que “não há existencialismo intrinsecamente teísta ou não-teísta, nem tampouco psicanálise ateia ou não. São apenas formas de análise da situação humana”.<sup>834</sup>

É de se perguntar: como Pfister “pôde conquistar a amizade sincera e até mesmo carinhosa do pessimista destruidor de ilusões que se vangloriava até mesmo de ser um judeu infiel”? E isto considerando que tinham histórias familiares, educação e convivência social absolutamente distantes entre si. Além disso, seus

---

<sup>830</sup>FREUD, E.: MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Pfister de 10-09-1926 – pp. 139,140.

<sup>831</sup> ANSALDI, J. Freud, Lutero e Lacan: esboço de um encontro. In: WONDRACEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ Vozes, 2003, p. 214.

<sup>832</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 175.

<sup>833</sup> TILLICH, P. *Autobiographisch*, p. 74, apud WONDRACEK, K.H.K. *A teologia de Tillich e a psicanálise*, p. 106.

<sup>834</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, pp. 174,175.

campos de pensamento eram, por si só, antagonistas nesta época, pois desde a ilustração, religião e ciência se encontravam em batalha frontal.<sup>835</sup> A relação de Freud e Pfister, que durou quase trinta anos, talvez seja a resposta às questões postas por Caon: “isso não é um triunfo da humanidade para além do teísmo ou do ateísmo? Não é o triunfo do discurso psicanalítico em ato de pesquisa?” E Caon segue questionando: “Há modelo melhor para pesquisadores de ponta em transdisciplinaridade, onde a tarefa de um é lançar problemas no campo de outro, já que é de problemas que vivem as pesquisas de ponta?” E, por fim, arremata: “O combate é a alma da interdisciplinaridade [...] A transdisciplinaridade, como a entendo, é a participação de um aprendente ou pesquisador levando problemas cruciais para o campo do outro”.<sup>836</sup>

Esta relação dialogante traz o ensino de que diálogo é diferente de pregação. Ele exige que religiosos e psicanalistas busquem outra forma de conexão. Quando se está assentado sobre a certeza de posse exclusiva da verdade, perde-se o interesse pelo diálogo e começa-se a pregar, buscando a conversão do interlocutor. Esta é a condição de alguém que “só almeja falar e só escuta o eco das próprias palavras”.<sup>837</sup> A articulação entre teologia e psicanálise precisa recusar a via da conversão da outra, e, na manutenção saudável de sua própria integridade como campo de saber, dar ouvidos aos ecos que vêm da outra. Mútua fecundação não é o mesmo que mútua destruição. É, antes, um encontro pela vida, que afirma a si mesma, enquanto gera o novo na existência. A teologia e a psicanálise encontram justificativa na possível riqueza que uma nova leitura pode gerar. Por estas possibilidades é que se deve buscar levar adiante a tarefa de “pensar sem tutelas institucionais”, acreditando que, sim, é possível articular a psicanálise e religião, “sem reduzi-las a práticas de submetimentos”.<sup>838</sup>

---

<sup>835</sup> MORANO, D.C. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável* – Sigmund Freud e Oskar Pfister, pp. 23,28.

<sup>836</sup> CAON, J.L. *Diálogos à beira do abismo entre Freud e Pfister: a propósito da correspondência entre Freud e Pfister*, pp. 234,235.

<sup>837</sup> NETO, J.L.F. *Freud perante uma experiência religiosa: interlocuções possíveis*, p. 84.

<sup>838</sup> NETO, J.L.F. *Freud perante uma experiência religiosa: interlocuções possíveis*, p. 83.

### 3.2 Pavimentando uma via comum de pesquisa

Talvez a relação de Freud e Pfister possa ser considerada um modelo inspirador, de duas mentes oriundas de domínios diferentes do conhecimento trabalhando juntas. Enquanto Freud podia reconhecer que, “por caminhos diferentes”, eles lutavam pelas mesmas coisas, Pfister postula que analistas e religiosos podem recorrer a “tropas auxiliares”, abrindo caminho para transitar em diferentes domínios de saberes. E isto podia ser assim, porque havia um objetivo comum: servir aos sofredores.<sup>839</sup>

Zilboorg acha que a conclusão de que a psicanálise é irreligiosa e os psicanalistas ateus é uma conclusão superficial. "As ideias de Freud sobre religião foram aceitas ou rejeitadas com excessiva pressa e sem crítica adequada".<sup>840</sup> O autor advoga que, tanto a religião quanto a psicanálise, trabalham pela busca da serenidade e o livrar-se do sentimento de culpa. É claro que, cada qual, irá empregar uma terminologia própria, mas que, no fim, opera com o mesmo princípio, e dão a ele o mesmo nome: o amor. As diferenças são pontuais, pois “uma vê, no amor, o meio de salvação, a outra vê nele o meio para a saúde”. Para o autor, não resta dúvidas de que este “seria um ponto de contato entre a religião e a psicologia clínica, como não tem havido em nenhuma outra ciência”.<sup>841</sup> Freud, e também Jung, foi defensor do "*Vis medicatrix naturae*" – o poder de cura da natureza, segundo o qual, o homem tem condições de curar-se a si mesmo, pela descoberta de sua vida inconsciente.<sup>842</sup> A psicoterapia tem todas as ferramentas para acessar esses recursos internos, próprios do indivíduo, por isso a importância do autoconhecimento como ferramenta de cura. Lembremos que a maior parte dos

---

<sup>839</sup> FREUD, E.; MENG, H. (orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Freud, n. 81, de 22-22-1927, p. 150.

<sup>840</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, pp. 30-31.

<sup>841</sup> ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*, p. 40.

<sup>842</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, p. 122.



sintomas de doenças provém das neuroses. Se esses recursos pudessem ser associados com aquilo que uma fé saudável representa na cura de um indivíduo, a terapia seria potencializada no sentido de aumentar exponencialmente sua eficácia.

Trabalhar em um projeto comum não significa que haja concordância em todo percurso. Significa, antes, que se assuma a disposição de ir vencendo os obstáculos epistemológicos e de método, com boa vontade intelectual. Nem mesmo significa sacrificar a autonomia de problematizar o outro entendimento. Pfister, por exemplo, defende a psicanálise como “método de cura de almas”, ao mesmo tempo que critica Freud de estreiteza teórico-metodológica, por este rejeitar a filosofia e uma “abordagem filosófico-religiosa mais elevada”, defendendo uma reflexão “transempírica”.<sup>843</sup> Este modelo de acolher a verdade do campo do outro, sem deixar de levar sua problematização ao outro, é uma atitude saudável, e de uma louvável integridade intelectual. O principal biógrafo de Freud reconheceu isso em Pfister, afirmando que ele deve ser considerado um amante da verdade. Alguém que, mesmo em contrastes com as ideias de Freud, diria: “É preferível ir ao inferno com a verdade que ao céu pelo preço de uma mentira”.<sup>844</sup>

Um dos autores brasileiros, que mais tem se esforçado para criar uma interface entre teologia e psicanálise, é Cleber L. de Assis. Segundo o autor, tornou-se necessário uma reflexão sobre a importância da religião em sua relação com a clínica, buscando um operar integralizador, respeitando o sujeito que sofre. Para tanto, faz-se necessária a construção de pontes teórico-epistemológicas e metodológicas entre estes dois campos discursivos, que cada vez mais se tocam.<sup>845</sup> Fazendo um trocadilho de termos, ele avalia que a teologia e a

---

<sup>843</sup> FREUD, E.; MENG, H. (orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Carta de Pfister, de 24-11-1927, pp. 153.

<sup>844</sup> GAY, P. Um judeu sem Deus, apud MORANO, C.D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*, p. 30.

<sup>845</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 102.

psicanálise vivem um “mal-estar na articulação”.<sup>846</sup> Apesar da relação conturbada que tem marcado a aproximação de ambas, ele entende que sua articulação contemporânea pode contribuir para práticas fecundas em torno da clínica psicopatológica.<sup>847</sup> O autor avança com uma proposta de criação de uma via comum de pesquisa, através de uma aproximação conceitual entre psicanálise e teologia, via proposta de trabalho interdisciplinar da psicopatologia fundamental. Algo que poderia se chamar teologia psicanalítica, ou psicanálise do sagrado.

Para tanto, exigir-se-á uma atitude de boa vontade intelectual de ambas as partes. A psicanálise tem o papel de “apontar componentes propriamente neuróticos da religião”, mas deve exercê-lo dentro do limite clínico, limitando-se a “investigar as representações religiosas, as práticas, os investimentos, as renúncias a ela associadas”,<sup>848</sup> sem se pronunciar sobre “o estatuto propriamente epistemológico da religião”, o que a tornaria “uma visão filosófica da realidade”.<sup>849</sup>

No campo da psicologia e psicanálise emerge a necessidade de alargamento teórico-conceitual, por causa das inquietações páticas na clínica e a dificuldade de articular o sagrado/fé, que faz parte da esfera pessoal, com a terapia/análise praticada no âmbito profissional. Na mesma linha da crítica de Morano e Küng, a psicanálise é exortada a não assumir uma posição de legitimadora de outros saberes, especialmente da teologia. Nem mesmo lhe cabe a tarefa de “pronunciar julgamentos fechados e definitivos sobre o sagrado... não deveria assumir um ‘estatuto’ de ‘visão de mundo’ (*Weltanschauung*), classificando a religião de *per se* como algo pejorativo”.<sup>850</sup>

---

<sup>846</sup> ASSIS, C.L.D. *As aproximações conceituais entre psicanálise e teologia cristã: contribuições para uma clínica do sagrado: Pesquisa de iniciação científica – PROBIC*, PUCMG, 2006, p. 23.

<sup>847</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 103.

<sup>848</sup> FRANCO, S.G. *Os escritos de Freud: uma introdução*, p. 69.

<sup>849</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 106.

<sup>850</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã* p. 114.

Na teologia, por outro lado, aponta-se a necessidade de uma nova hermenêutica, que supere o método histórico-crítico, em nome do suspiro e sofrimento humano, fazendo uso da metapsicologia freudiana. O perigo mais iminente a que os teólogos estão expostos é o de se encastelar no saber “revelado”, e acabar caindo na armadilha de se “autofundar” como saber privilegiado e absoluto. Tal atitude consistiria em idolatria ou pecado, em termos teológicos. Antes, deve “aceitar suas limitações (‘castração’ em termos psicanalíticos) diante da tentativa de abarcar o sagrado”.<sup>851</sup> Esta atitude significaria a compreensão de que precisa do auxílio que lhe possa vir de disciplinas auxiliares. Tillich fala da impossibilidade de “desenvolver uma doutrina cristã da pessoa sem utilizar o imenso material que a psicologia profunda trouxe à luz”.<sup>852</sup> A atitude que se espera da teologia é que ela venha a se humanizar mais (*Kenotizar-se*), e a “contextualizar-se com as contribuições da psicanálise, sobretudo quanto à dinâmica do funcionamento psíquico, no campo da sexualidade e das moções pulsionais”. Há a necessidade de “uma teologia da superação de dogmas e produções meramente institucionais”, que seja “contextualizada às grandes perguntas e problemas da contemporaneidade; uma teologia dialogal, desmistificadora e libertadora, inclusive de si mesma”.<sup>853</sup>

A proposta de articulação de uma via comum de pesquisa, entre teologia e psicanálise, fomenta a possibilidade de se valer de aportes epistemológicos e metodológicos de aproximação com o Paradigma da Complexidade, de Edgar Morin. Este, propõe uma forma de pensamento que se caracteriza pela dificuldade; rejeita as “separações absolutas” entre as disciplinas, prevê a coexistência de “ordem e desordem”. Contra o objeto fechado, a ciência se insurgiria com a noção de “sistema”, onde o conhecimento se daria de forma “desviante e complexa”. Morin fala da coexistência da racionalidade, do empírico e técnico, com a magia, o

---

<sup>851</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 113.

<sup>852</sup> TILLICH, P. *Autobiographisch Betrachtungen*, p. 74, apud WONDRAČEK, K. H. K. *A teologia de Tillich e a psicanálise*, p.107.

<sup>853</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 113.

mitológico e o simbólico no interior de nossa sociedade, o que acaba por promover uma “coexistência de conheceres”.<sup>854</sup> A elasticidade do modelo de Morin parece permitir que disciplinas, como a teologia e a psicanálise, possam coexistir como saberes autônomos, todavia, circundando um mesmo objeto de pesquisa.

Na tentativa de concretizar mais especificamente a proposta, alguns eixos norteadores para uma discussão são apontados. Trata-se de pares conceituais, retirados de ambos os campos de saber: *páthos* e *Hamarthia*, saúde e salvação. Estes pares conceituais deveriam ser abordados a partir de uma antropologia comum, “caída”, “passiva”, “pática” ou “pecaminosa”. A cura e o cuidado apareceriam aí como aspectos de um “*Continuum* saúde/salvação, num desvelar do humano integral, desde condições de doença, alienação, passividade e sofrimento, até ao vislumbrar de patamares elevados de autonomia, consciência de si e da alteridade, atividade e gozo da felicidade”.<sup>855</sup> Ao propor articular *Hamarthia* com *pathos*, naturalmente “não caberia falar de ‘pecado original’ ou buscar enumeração e qualificação de *pathos*/pecados, mas de abordá-lo como algo disseminado em todas as dimensões da vida, seja biopsicossocial, mas também espiritual e cósmico”.<sup>856</sup> Já se mencionou como Tillich propõe não falar de pecado no plural, mas tão somente no singular, e sem moralizá-lo. Ele deve apontar para o estado de alienação do homem, adquirido com a saída da condição de essência e entrada na condição de existência.

---

<sup>854</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 109.

<sup>855</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 112.

<sup>856</sup> ASSIS, C.L.D. *As aproximações conceituais entre psicanálise e teologia cristã: contribuições para uma clínica do sagrado*, p. 78.

### 3.3 Acolhendo o sagrado no encontro psicanalítico

Quando se pensa em articular teologia e psicanálise, uma questão que se coloca é sobre a resistência da psicanálise em acolher as manifestações do sagrado, manifestações essas trazidas para a clínica pelos analisandos. Já foi mencionada a conclusão a que se chegou no simpósio sobre psicanálise e religião, realizado pela Associação Psicanalítica Chilena, conjuntamente com a Universidade Católica do Chile, em 1995, de que esta continua devendo à religião uma escuta com boa vontade sobre a experiência religiosa. E assim, a acolhida do sagrado, no encontro psicanalítico, tem se tornado uma constante interpelação no diálogo entre a teologia e a psicanálise. Quando o sagrado é acolhido, a análise não se torna menos científica; mas, com certeza, a tornará mais integral e humana.<sup>857</sup> Carlos José Hernández é um psiquiatra argentino que desde muito cedo se tornou um entusiasta da leitura bíblica. Em sua obra *O lugar do sagrado na terapia*, contribui com preciosas intuições, que poderão nos guiar na reflexão deste tópico.

Segundo o autor, quando um paciente traz para a terapia um dado que ateste uma relação com o sagrado, a primeira atitude deve ser não fazer nada, a não ser anotar o dado como um dado importante sobre a pessoa, da mesma forma que faria com um dado sobre anemia, por exemplo. Negar e excluir tal dado como superstição, fanatismo, misticismo ou falta de cultura é uma atitude de quem atua sem compreender o discurso do paciente. Quando se recolhe o dado e se reconhece o sagrado no discurso do paciente, forma-se um parentesco radical, forma-se um destino comum entre as pessoas que participam do encontro terapêutico.<sup>858</sup> Afinal, o encontro psicanalítico pretende ser um peregrinar por um caminho comum entre analista e analisando. Toda pessoa tem um espaço sagrado, que compreende o mistério e é cheio de significados próprios. Nenhuma pessoa

---

<sup>857</sup> PADILHA, R. Prefácio. In: HERNANDEZ, C.J. *O Sagrado na terapia*, p. 5.

<sup>858</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 13.

pode ser redutível a uma série de problemas, cujas respostas correspondentes se encontram em uma página qualquer de algum manual de diagnósticos.<sup>859</sup>

A psicanálise e a religião têm em comum a valorização do simbólico. O mito é a estrutura primeira do pensamento. É a partir dele que se pode pensar. Ele é encontrado em todas as culturas porque, sem ele, não se teria chegado a pensar. Não haveria, portanto, civilização. Neste sentido, o mito é como uma iniciação ao sagrado, um legado das gerações anteriores que o indivíduo encontrará como um portal ao mistério. Tillich, em especial, tratou longamente a importância dos símbolos na teologia. Parece que, em relação às coisas últimas, o símbolo é a única linguagem competente para expressá-las. Hernandez concorda com Tillich, e acrescenta que o mito é o que ele chamaria de “um conto sobre os deuses. Mas, em seu sentido mais estrito, o mito é uma categoria epistemológica e é a forma necessária da imaginação do sagrado”.<sup>860</sup> Por esta razão, se torna tão fundamental como linguagem do sagrado. Do lado da psicanálise, Freud, como, de resto todo o movimento psicanalítico, valoriza a mitologia. Como exemplo, veja-se a forma metafórica como a teoria psicanalítica estabelece seus conceitos: complexo de Édipo, narcisismo, o uso do conceito de Éros, Ananke, Thánatos.

Na Parte II desta tese, ficou bastante claro que Freud considerava que a causa principal do mal-estar na civilização está relacionada com o Complexo de Édipo. É a morte do pai que torna o indivíduo um ser desamparado, e seu desamparo é a causa principal para buscar um deus que possa ampará-lo. Hernandez concorda que o desamparo seja a grande causa do mal-estar. Para ele, no entanto, este desamparo, responsável pela angústia primordial do ser humano, começa com a experiência do nascimento. Considerando o trauma do parto como causador de grande mal-estar, dirá que esta é uma experiência violenta, que grava, neste acontecimento fundador, um registro de perda da situação ideal, a situação uterina. Como tal, esta é a primeira experiência espiritual, e impregna um registro “existencial violento e trágico”. Com efeito, a expulsão do feto se dá como vivência da angústia, que gera a duradoura condição de vulnerabilidade do sujeito. Segundo

---

<sup>859</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 18.

<sup>860</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 55.

o autor, “qualquer adulto submetido a tais tensões, seguramente morreria”.<sup>861</sup> A separação e o abandono do pai/mãe começam nesta experiência, inaugurando uma existência angustiada, batizando o indivíduo no que Freud chama de *O mal-estar na civilização*. A consolidação da separação do pai/mãe se dá com a emancipação afetiva do sujeito.

Enfim, psicanálise e teologia concordam que, em algum ponto da existência, houve uma ruptura, em que o indivíduo se tornou órfão. Para a psicanálise, órfão psíquico; para a teologia, também espiritual. A psicanálise lança mão do Complexo de Édipo (um mito) para teorizar essa experiência de mal-estar mediante o desamparo; a teologia lança mão do relato da queda, com seu corolário do pecado original com a conseqüente separação do homem de seu criador, também considerado, por Tillich, um relato simbólico sobre a condição humana. Parece que há aqui pontos em comum que, se bem articulados, oferecerão uma excelente oportunidade de diálogo sobre a condição de mal-estar na existência.

Freud, identificado com a cultura judaica, pode ser considerado um homem do Antigo Testamento.<sup>862</sup> Suas decisões intelectuais foram condicionadas, em algum grau, por suas origens culturais. Como tal, não conseguiu ultrapassar o Complexo de Édipo. O Antigo Testamento encerra o homem na maldição. É somente o Novo Testamento que irá ultrapassá-lo. Mas Freud manteve um conceito negativo de Jesus e, assim, ficou preso ao Pai veterotestamentário. O cristianismo, como religião do Pai e do Filho, está um passo adiante do judaísmo. Hernandez chama a atenção para o fato de que “No Novo Testamento, aparecerá a nova cultura, em uma dimensão mais profunda: a relação filial entre o Pai e o Filho”. Chama a atenção que, nas Escrituras, a palavra Pai é mencionada mil quinhentas e sessenta vezes, ao passo que a palavra Filho é mencionada quatro mil quinhentas e setenta e nove vezes.<sup>863</sup> O Novo Testamento é a história da redenção pelo Filho, reconciliando os filhos com o Pai. Aqui, ele ultrapassa o Complexo de Édipo: toda a culpa é removida, e os filhos ganham uma nova identidade na relação

---

<sup>861</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, pp. 45-48.

<sup>862</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 196.

<sup>863</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 189.

com o Pai, mediado pelo Filho. A psicanálise ganharia imensamente em articular aquilo que a doutrina cristã da redenção pode oferecer na reconciliação do indivíduo com a existência, mediante o encontro reconciliador com o Pai. A própria psicanálise ensaia uma possível reconciliação dos filhos com o pai, quando estes o glorificam, elevando-o e identificando-o como totem do clã. Mas, aqui, a reconciliação não é uma verdadeira reconciliação: serve apenas como explicação de como a ideia de pai foi transfigurada para a ideia de deus.

A reconciliação em Cristo é o que falta ao Complexo de Édipo freudiano. Freud e Tillich estão de acordo em relação ao estado de alienação do ser humano. Mas, enquanto em Freud este estado não pode ser remediado, em Tillich, a alienação é transcendida quando este é possuído ou tomado por uma preocupação última, como obra da graça de Deus. A fatalidade da tragédia grega “opõe-se à esperança cristã”. Na revelação cristã do perdão e da graça divina “o futuro deixa, portanto, de ser fatal. Passamos do trágico ao fáustico”. A tragédia interior, depois de nos educar em relação à nossa finitude, o que Freud chamaria de educação para a realidade, dá lugar “à celebração do amor do Pai que se revela em Jesus Cristo. Ambos os momentos são parte da condição humana”. Hernández registra que, “a partir da análise psicodinâmica do mito de Édipo, houve uma mudança fundamental no pensamento ocidental por causa da intuição de Freud”. Mas, como leitor e crente convicto no valor das Escrituras cristãs, Hernandez acredita que o relato bíblico tem o potencial de dar uma nova dimensão na análise da condição do homem. Isto não significaria a criação de uma nova técnica psicoterapêutica cristã, mas permitir que a técnica existente interaja com o espaço sagrado existente no ser humano.<sup>864</sup> Afinal, ele considera que todo paciente com algum distúrbio psíquico é, de algum modo, o que ele chama de “um filho sem pai”.<sup>865</sup> Seria um ganho imenso se esses órfãos psíquicos pudessem experimentar a adoção espiritual, na experiência do encontro com a paternidade divina. Isso seria mais do que a psicanálise tem hoje a oferecer, seria um ultrapassamento da alienação do ser humano, um vencer a sua condição de ser fragmentado, numa experiência com

---

<sup>864</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 95.

<sup>865</sup> HERNÁNDEZ, J.C. *O sagrado na terapia*, p. 186.



o sagrado mediante a reconciliação com o Pai. Em uma palavra: o *religare*. E este, não como manifestação de imaturidade espiritual do sujeito, mas como elemento estruturador na maturidade espiritual do indivíduo. De acordo com Jung, “não é a presença da religião que é sintoma de neurose, mas sua ausência”. Este postulava que, quando não conseguimos articular imagens de Deus, adoecemos, neurotizamos. A noção do sagrado, que habita o seu inconsciente, faria falta ao consciente, deixando o indivíduo incapaz de equilíbrio e integração.<sup>866</sup>

### 3.4 Apontamentos de possíveis temas articuláveis

Quando se pensa em temas articuláveis entre si, na teologia e na psicanálise, talvez devesse se começar exatamente por aquilo que o título desta tese sugere: a questão do mal-estar na civilização, buscando alguma interface com aquilo que, do lado da religião, se poderia conversar com a psicanálise. Se, por um lado, a psicanálise identifica um certo estar-mal na existência humana, também a teologia já se pronunciou sobre isso. Desde o Gênesis ao Apocalipse, aparece o conflito descrito por Tillich como alienação e ambiguidade humana. A teologia clássica descreve o mesmo conflito, ao referir-se às trágicas consequências da queda e do pecado da raça humana. Alguns autores têm proposto que toda a história bíblica trata de uma “história da salvação”: um *télos* divino que conduz a história humana da queda à redenção final. De fato, o apóstolo Paulo, em sua carta aos Romanos, descreve, longamente, como o pecado instalou o mal-estar na história da humanidade, e como cada indivíduo, e também a natureza, vivem debaixo de um gemido, aguardando a redenção de todas as coisas. Todo o Novo Testamento é uma afirmação de que a obra de Cristo foi mais uma intervenção divina, no sentido de redimir o homem desta condição de mal-estar ou, se preferirmos: de pecaminosidade. Tillich nomeia isso como a experiência de

---

<sup>866</sup> PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*, pp. 122,205.

transcendência da alienação para o surgimento do novo ser, por meio do Cristo, o Novo Ser, ao ser possuído por uma preocupação última. Parece que se justificaria começar por aí.

Tillich, corajosamente, admitiu que a psicanálise ensinou a teologia a superar o moralismo. Como teólogo luterano, para quem a temática da graça é algo tão fundamental, reconhece que a teologia precisou aprender com o método psicanalítico o significado da graça. O método da escuta e da acolhida sem moralizar, ou escandalizar-se com o discurso do analisando, ensinou à teologia o sentido do perdão como aceitação dos inaceitáveis, e não meramente daqueles que se julgam ser pessoas de bem. Este aprendizado se manifesta especialmente na redescoberta do valor da confissão, que havia sido perdido no processo da reforma, e que foi especialmente readquirido, no surgimento do movimento de clínica e aconselhamento pastoral.<sup>867</sup> Ele caracteriza a graça como o favor divino em duas direções: na superação da culpa, ligada ao perdão dos pecados, que modernamente chamamos de "aceitação da aceitação quando nos descobrimos inaceitáveis"; e na vitória sobre a alienação (regeneração), que modernamente chamamos de "ingresso no novo ser". Foi exatamente aí que a psicoterapia fez a sua maior contribuição à teologia: nos ensinou a atuar por meio da graça na aceitação dos inaceitáveis. No entanto, Tillich registra o limite da psicoterapia, circunscrevendo, claramente, a área de atuação da religião: ela só pode atuar em certas dificuldades especiais, diante da ansiedade patológica, por exemplo. Quando se trata da ansiedade existencial, só a religião pode oferecer ajuda, uma vez que não é caso de cura, mas de salvação.<sup>868</sup> O próprio conceito de pecado precisou passar por uma revisão, pois havia se tornado ininteligível. O existencialismo e a psicologia do profundo contribuíram imensamente neste processo de ressignificar este conceito. Tillich, insistentemente, sustenta que ele não deve ser usado na forma plural. Como alienação universal e trágica, está baseada tanto na liberdade como no destino dos seres humanos. Como tal, está relacionado com a condição de separação de nosso ser essencial, e não em atos

---

<sup>867</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 174.

<sup>868</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 193.

moralmente condenáveis. Esta é a razão por que rejeita falar do pecado no plural.<sup>869</sup>

Mas as contribuições não precisam parar por aí. Reconhece-se, hoje, amplas áreas de atuação em que as disciplinas podem fecundar-se mutuamente; temas que se cruzam solicitando uma análise, que se poderia chamar de psicoteológica. São apontados aqui, não exaustivamente, mas a título de exemplo, alguns conceitos, numa e em outra disciplina, que se poderia buscar uma articulação mais aprofundada. Talvez alguns temas se mostrem inadequados para tal exercício, ou talvez alguém possa não enxergar nenhuma interface entre eles. Mas, o que fica como válido, é a coragem e a tentativa em cruzar os discursos, como forma de se obter uma maior riqueza na compreensão a partir de um olhar multi/inter/transdisciplinar. O autor desta tese vem praticando esse exercício (com alguns textos já publicados), e entende que os resultados são animadores. A experiência produziu alguns textos como *Uma abordagem psicoteológica da biografia de Pedro*; uma análise da Parábola do Fariseu e do Publicano, sob o título de *O flagrante das espiritualidades adoecidas*; uma análise da experiência de depressão do Profeta Elias, sob o título de *Crentes deprimidos: coisa do diabo ou pedagogia divina?* E, ainda, uma abordagem da história de José do Egito, sob o título de *Nos bastidores da casa de José*, onde se examina o relato bíblico da história do patriarca, usando esta abordagem psicoteológica. Tentativas como essas têm deixado a impressão de que a teologia tem muito a ganhar ao apropriar-se do discurso psicanalítico, como uma hermenêutica auxiliar, no sentido de produzir um discurso que seja mais palatável ao sujeito que vive o mal-estar na contemporaneidade. Drewermann, em 1996, já apontava que a interpretação histórico-crítico era insuficiente, e que se deveria utilizar as contribuições da metapsicologia freudiana.<sup>870</sup> Ficou bem assentada a convicção de Hernández, de que há um ganho imenso quando o terapeuta permite que o sagrado do paciente possa emergir na terapia.

---

<sup>869</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 173.

<sup>870</sup> DREWERMANN, 1996, apud ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 111.

Houve um tempo em que salvação significava, apenas, a salvação da alma do inferno. Até aí, os médicos não se importavam de entregar isso ao trabalho do sacerdote. A situação mudou quando as doenças mentais deixaram de ser possessões demoníacas. A psicoterapia teria surgido como uma tentativa de eliminar tanto a cura médica, quanto a função terapêutica pela ação divina. No caso da cura espiritual ou divina, tornou-se questão de princípio a sua eliminação.<sup>871</sup> Mas, não há nenhuma exigência que tal tensão tenha que ser sustentada. Tillich fala da cura pela fé como a entrega ao sagrado. Ao falar de salvação como cura, já não há lugar para o conflito entre medicina/psicologia e teologia.<sup>872</sup>

Tillich faz uma aproximação entre a experiência propugnada na teologia e a experiência psicanalítica. Segundo ele, a teologia deve atuar no sentido de despertar, no sujeito, a coragem de ser mediante a aceitação do perdão dos pecados. Esta, não significa mera afirmação abstrata, mas, sim, uma experiência fundamental no encontro com Deus. Em função da ansiedade, da culpa e da condenação, a pessoa precisa da autoafirmação de participação em algo que transcende o eu. Tillich vê essa experiência no encontro psicanalítico, onde o paciente, na comunhão da cura, “participa do poder de cura de quem o socorre”, mediante o qual é aceito, embora se sinta inaceitável. O terapeuta, neste caso, estaria ali como representante do poder de aceitação e da autoafirmação. Esta não seria uma experiência de negação da culpa, uma vez que ser aceito não é o mesmo que não ser culpado. Como Tillich esclarece: “ele aceita o paciente em sua comunhão, sem nada condenar e sem nada encobrir”.<sup>873</sup>

Dois conceitos que podem ser articulados são o de concupiscência e de libido. O conceito maior, que está por cima destes dois, é o amor. Segundo Tillich, a concupiscência, na teologia, é usada exatamente como Freud usou o conceito de libido. Da forma como ele a usou, equivale ao que Tillich denominou teologicamente de autoalienação existencial. Tillich entende que Freud deve ser criticado pela

---

<sup>871</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*, p. 720.

<sup>872</sup> ASSIS, C.L.D. *Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã*, p. 110.

<sup>873</sup> TILLICH, P. *A coragem de ser*, pp. 120-121.

teologia, pelo fato de que ele só conseguiu perceber o ser humano nesta condição de alienação.<sup>874</sup> No estado alienado, desejo é sempre concupiscência, sempre desvirtuado. Esta é a razão do profundo pessimismo de Freud, em relação à natureza humana. Se a psicanálise pudesse compreender a ontologia bíblica, isto alteraria sua compreensão da libido, pois vislumbraria um estado antes da alienação. Talvez essa seja a diferença no entendimento do conceito entre Freud, Jung e Tillich. Para Jung, libido é sinônimo de energia no sentido geral; para Freud, está profundamente relacionado ao *Éros*, por isso sua conexão indissolúvel com a sexualidade. Na relação com *Éros*, a libido é criativa e construtiva, mas precisa passar pela repressão dos instintos para poder atuar criativamente; pois, *epithymia*, quando não reprimida ou sublimada, é concupiscente. Marcuse defende que, se os instintos mais básicos do homem fossem deixados sem repressão, para atingir seus objetivos naturais, seriam completamente incompatíveis com qualquer associação ou preservação: “destruiriam até aquilo a que se unem ou em que se conjugam. O *Éros* incontrolado é tão funesto quanto à sua réplica fatal, o instinto de morte”.<sup>875</sup> A libido como desejo indefinido e insaciável (nesta forma ela é identificada como concupiscente por Tillich), acaba por se voltar contra o ser humano na forma de autodestruição (instinto de morte). Teologicamente, a concupiscência pode ser vencida mediante a união ao *Ágape* ou *Éros*, o tu além de si mesmo.<sup>876</sup> Neste sentido, Tillich ultrapassa Freud, e isto exatamente por causa do conceito bíblico do *Ágape*, que está para além do *Éros* e da *epithymia*: *Ágape* é o *Éros* freudiano em estado de transcendência, é o amor não alienado e não concupiscente. Sem dúvida, há aqui um campo fértil para diálogo entre teologia e psicanálise.

Outra sugestão para uma análise psicoteológica são os conceitos de ego e superego, naquilo que se relaciona com o conceito de pai. Freud tratou longamente da temática, mostrando como a autoridade age como um superego no indivíduo, condicionando as suas reações. Na teologia, é fácil perceber como este princípio

---

<sup>874</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 169.

<sup>875</sup> MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 33.

<sup>876</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*, p. 169.

opera poderosamente: as Escrituras, as doutrinas, a Igreja e, não menos, o conceito de Deus, figura que, por excelência, exerce um papel de superego, condicionando, de um modo geral, a vida dos que creem. É preciso lembrar que a ideia de pai e a de Deus, em Freud, se confundem. Aqui, parece que a discussão sobre a problemática do pai, no pensamento de Freud em confronto com o pensamento bíblico, seja definitiva. Tillich se ressentia da interpretação freudiana, igualando a figura paterna ao superego. E isto porque, para Freud, o pai é tirano. A grande questão é que o Deus da teologia cristã é o Deus Pai. Fé em Deus é crer que ele é Pai. Neste sentido, a fé identificada com o Deus/Pai cristão passa a ser vista como inviável e opressora da existência.<sup>877</sup>

Outra linha de uma possível articulação é entre o Complexo de Édipo e o Pecado Original. Com cautela, poderia se perguntar por uma interpretação do “mito científico”, de Freud, do ponto de vista da narrativa da queda e do pecado original. O próprio conceito de “Castração” poderia ser articulado com o reconhecimento do estado pecaminoso do homem, ou o desfiguramento da imagem de Deus no homem, esta ferida narcísica que o fez perder a onipotência/prepotência do desejo de ser como Deus: base do sentimento de finitude. A separação do ego, a distinção entre o eu e o tu, pode ser pensada em relação com a separação do homem e Deus, ou seja: o sentimento de fragmentação e extravio de seu criador. É possível traçar uma relação com o pecado original, cuja causa é colocada no desejo de independência e desobediência à vontade de Deus. O desejo do primeiro casal: “Como Deus sereis”, pode ser articulado com a união fraterna dos filhos que, no desejo de ocupar o seu lugar, assassinam o pai primordial, no “mito científico”. Freud já postulava que o pecado que Jesus estava redimindo só podia ser a culpa pelo crime do assassinato do pai primevo. Marcuse também liga a hipótese do parricídio da horda primordial, ao analisar a pré-história da humanidade, com o relato bíblico: “O ‘pecado original’ foi contra o homem – e não foi pecado, porque foi cometido contra um que era, ele próprio, culpado”.<sup>878</sup>

---

<sup>877</sup> TILLICH, P. *Dinâmica da fé*, p. 8.

<sup>878</sup> MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, p. 69.

Ainda, a propósito do relato de Gênesis 3, há uma semelhança enorme na descrição que Marcuse faz sobre a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade. Ele observa que este é o grande acontecimento traumático na história do desenvolvimento do ser humano: tanto do gênero (*filogênese*), como do indivíduo (*ontogênese*). Ou seja: é um acontecimento que é reeditado na história da espécie, e de cada indivíduo. Veja-se como o autor descreve as consequências desse processo: “sob o princípio da realidade, o ser humano desenvolve a função da razão: aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora”.<sup>879</sup> Parece impossível não ver um paralelo com o relato do Gênesis, sobre a queda. De alguma forma, a passagem do princípio do prazer para o de realidade operou as mesmas mudanças reveladas por Gênesis 3, como consequência da ocorrência trágica que, teologicamente, se situa como a passagem do estado de inocência para o de consciência.

O conceito de herança arcaica é rejeitado pela maioria dos estudiosos, e mesmo por psicanalistas posteriores. Ainda assim, Freud o utilizou, e parecia acreditar nele de forma segura. Aparentemente, ele não conseguia aceitar a tradição cultural como uma explicação satisfatória da transmissão de alguns caracteres. O conceito, por ele esboçado, parece incluir a crença de que estes caracteres eram incorporados na biologia do indivíduo, tornando um dado tanto *filogenético* quanto *ontogenético*. Ou seja, ele se tornava uma herança arcaica, trazida de eras passadas para a era presente. Sem entrar no mérito da cientificidade do conceito, ele faz parte da argumentação freudiana em um texto mais caracteristicamente psicanalítico. Obras como *Totem e tabu*, *Moisés e o monoteísmo*, são obras que não se pode ler procurando exatidão científica, mas de um ponto de vista psicanalítico, como uma metáfora. Lidos desta forma são, ainda, plenamente válidas.

---

<sup>879</sup> MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, pp. 35,36.

Tal ponderação tem em mente os primeiros capítulos de Gênesis. Afinal, esta é a forma na qual os teólogos leem o relato de Gênesis. Não se procura, nele, um fundamento histórico ou científico, mas um significado teológico a respeito da criação e da queda. A teologia nunca precisou da sanção da ciência para reconhecer o valor do relato de Gênesis. Antes, o usou para embasar conceitos doutrinários importantes. Tendo em mente o conceito freudiano de “Herança Arcaica”, caracterizado como modelo padronizado de responder ao estímulo, bem como a traços de memórias de experiências de gerações passadas, pergunta-se: não encontraria eco no conceito teológico de pecado original, este também transmitido de geração a geração? Haveria aí uma possibilidade de diálogo entre estes dois conceitos? No caso freudiano, o conceito é base para explicar o sentimento de culpa pelo assassinato do Pai Primevo, que chega a cada indivíduo, e é explicado com os conceitos de *Filogênese* e *Ontogênese*; no contexto bíblico, o pecado, igualmente, passou de geração em geração, desde o acontecimento de Gênesis 3. Da mesma forma, tornou-se uma herança que é disseminada, tanto na raça como no indivíduo, de tal maneira que cada nova geração, e cada indivíduo, já nasce carregando consigo tal culpa.

Os temas aqui indicados o foram apenas como forma de apontar possíveis interfaces entre as disciplinas. Todos precisariam de uma investigação mais fundamentada: são representativos, e não exaustivos. Eles servem, no entanto, para mostrar como os dois discursos se cruzam, e como eles poderiam se fecundar mutuamente, produzindo um ganho de abordagem a ambas. Outras questões poderiam ser incluídas, em grande número. Apenas como provocação, o conceito de mal-estar, em Freud, poderia ser pensado em conexão com o conceito de demônico, em Tillich; Freud afirma a existência de uma natureza “inconquistável” em nossa constituição psíquica. Parece que isso seria articulável com a afirmação onde Paulo nomeia uma inclinação ou pendor de morte que nos habita, prendendo-nos numa condição da qual afirma: “miserável homem que sou!”. Poderia se relacionar, ainda, o conceito de religião com o de totem, o de moral com o de tabu. A lista poderia seguir, mas não é necessário. O debate, em si, permanece como uma tarefa a ser feita. Aqui se pretendeu, apenas, a provocação e alguns apontamentos para o mesmo.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falando agora em primeira pessoa, devo dizer que chego aqui com a sensação de que aquilo que se poderia dizer em caráter conclusivo sobre a temática trabalhada já foi dito nas partes IV e V do texto. Depois de deixar Freud e Tillich falar do que tinham a dizer sobre o mal-estar e a religião, procurei provocar duas atitudes: de um lado, que se interpelassem mutuamente, acreditando que, no aprofundamento dos abismos existentes, cada disciplina se enxergasse e se aclarasse a si mesma. A interpelação, o confronto duro e o acirramento do debate revelarão o que psicanálise e teologia têm a aprender e a oferecer à fecundidade deste diálogo. Enquanto a teologia precisa ser admoestada a não permanecer encastelada em seu saber revelado, fechando os olhos à proliferação das neuroses em nome da religião, a psicanálise precisa ser admoestada a não reprimir expressões do sagrado que emergem no encontro psicanalítico. Por outro lado, através dos apontamentos oferecidos, acredito haver deixado claro as possibilidades de o quanto pode ser fecundo o diálogo. A riqueza da temática comum à psicanálise e à teologia, daquilo que emerge do inconsciente e da experiência religiosa, tem um potencial para o conhecimento como nenhum outro campo da pesquisa teria, na compreensão do mal-estar do sujeito contemporâneo. Concluo acreditando que esta tese deu conta de atualizar e aprofundar este diálogo, e guardo a expectativa de que também meus leitores assim pensem.

Contudo, devo ainda dizer algumas palavras. Tomando por empréstimo as palavras de Paul Tillich, por ocasião da conclusão de sua principal obra, *Teologia sistemática*, é hora de o autor reconhecer e aceitar sua finitude frente aos desafios

dos complexos temas a que se propôs refletir. Especialmente, é hora de reconhecer “o caráter inconcluso do concluído”.<sup>880</sup>

Há quatro anos, divisei a linha do horizonte a ser alcançada no topo da montanha, à qual me encaminhei vacilante. O acidentado e íngreme caminho exigiu que o percurso fosse feito lentamente. Ainda assim, sabia estar me encaminhando para o que havia eleito como o ponto de chegada. Hoje, quatro anos depois, me encontro no ponto onde antes era só um sonho que levaria alguns anos para se alcançar. Certamente, me encontro feliz e recompensado pelo caminho percorrido. O esforço empreendido e as energias gastas só valorizam a conquista e os novos cenários vislumbrados.

É verdade que a chegada revelou uma mudança de cenário: o que encontrei não foi a linha do horizonte que há quatro anos ali se encontrava. Antes, fiz a descoberta de que ela se mudara para a montanha vizinha. Numa operação fugidia, ela se afastava de mim enquanto eu caminhava em sua direção. O horizonte se ampliou, tomou distância e se pôs longínquo a me provocar novos percursos. E, daqui, acenando de longe, me censuro por não ter me antecipado que a pesquisa não se conclui, que o conhecimento não se alcança de maneira final.

Hoje, estou certo de que *Religião e mal-estar a partir do pensamento de Freud e de Tillich: interpelações e apontamentos na atualização do diálogo entre a teologia e a psicanálise*, está sendo entregue para a avaliação de meus leitores numa condição que permanece inconclusa. Há um momento em que é necessário deixar o texto ir, e repousar na modéstia imposta pela pesquisa acadêmica, de que ela não faz outra coisa, senão modestamente empurrar a cerca da investigação um pouquinho adiante. A pesquisa nunca se conclui, e essa temática permanece a exigir novos enfoques, novos olhares e, quem sabe, outros pressupostos que possam levá-la a outras direções. O diálogo precisa continuar, e se ampliar. Há outras obras, há outros autores que ainda não foram lidos. Há, também, outros tópicos que não foram desbravados. Há, inclusive, outras trilhas pelas quais se pode subir a mesma montanha. Esta, foi apenas o caminho escolhido por este autor.

---

880 TILLICH, P. Teologia sistemática, 467.

Em meu percurso, busquei zelosamente retratar o que julguei ser o pensamento próprio de Freud e Tillich sobre o mal-estar e a religião. Desejei colocá-los para conversar entre si, mediados pelos autores que se ocuparam em criticá-los e a reverberar seus pensamentos, na intenção de ampliar o diálogo entre teologia e psicanálise. Também apontei alguns temas que poderiam ser testados em um estudo conjunto, mediante uma articulação entre os dois saberes. O futuro da pesquisa exigiria que tais percursos fossem empreendidos. Idealmente, que fossem realizados a várias mãos, com diferentes olhares, acolhendo diferentes bagagens acadêmicas.

O recorte é necessário, o limite do que é possível incluir em uma tese de doutorado é implacável, e não pode ser transgredido. Em minha própria pesquisa, foi posto de lado um conjunto considerável de dados, que reclama um reaproveitamento e uma reflexão sobre o mal-estar no período depois de Freud. O agravamento do mal-estar na condição do sujeito pós-moderno, bem como o aumento e as reconfigurações da oferta religiosa contemporânea, comporta uma análise mais profunda, que inclua, diretamente, as outras disciplinas sociais e humanas. Enfim, a linha do horizonte mudou para bem longe do ponto inicial. Minha expectativa é que novos percursos sejam iniciados, que o interesse pela temática não morra comigo, mas, sim, que um número sempre maior de pesquisadores venha a enriquecer a pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ABIJAUDI, A.Y.G. A coragem de ser e a angústia de não-ser: Paul Tillich em diálogo com Sören Kierkegaard. *Correlatio*, v. 19, n. 1 – junho de 2020 (pp 5-27), 2020.

\_\_\_\_\_. Sem ambiguidade: o amor como princípio ético e fundamento ontológico em Paul Tillich. *Correlatio*, V. 15, n. 1 – junho de 2016, pp. 55-72.

ALBUQUERQUE, B. P. D. *Sigmund Freud e Oskar Pfister: um diálogo sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: UERJ, 240 f, 2017.

ANCONA-LOPEZ, M. Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. *In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (orgs.). Diante do mistério – psicologia e senso religioso*, Edições Loyola: São Paulo, 1999.

ASSIS, C.L.D. *As aproximações conceituais entre psicanálise e teologia cristã: contribuições para uma clínica do sagrado*. Pesquisa de iniciação científica – PROBIC, PUCMG, 2006.

\_\_\_\_\_. Teologia de psicanálise: proposta de campo de pesquisa a partir da psicanálise e teologia cristã. *Revista Caminhando*, v. 19, n. 2, pp. 101-116, jul/dez 2014.

BALEEIRO, C. A noção de pecado como alienação em Paul Tillich -notas de leitura a partir do pensamento de Gianni Vattimo. *Correlatio*, n. 14 – dez. de 2008, pp. 144-152.

\_\_\_\_\_. Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich. *Correlatio*, v. 19, n. 1 – junho de 2020, pp. 87-104.

BAUMAN, Z. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

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

BIRMAN, J. Desejo e promessa, encontro impossível: o discurso freudiano sobre religião. *In: MOURA, J.C. Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. pp. 116-143.

\_\_\_\_\_. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

BRASIL, C.S.; SOUSA, E.L.A.D. Reflexões acerca do mal-estar de nosso tempo: algumas figurações da crueldade e notas sobre o ato utópico. *Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. XII, n. 3-4, pp. 683-702, set/dez 2012.

BUCHARDT, G. Freud e a abordagem racionalista das religiões. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 207, pp. 12-21, 04 de dez 2006.

CALVANI, C. E. Vida e obra de Paul Tillich a partir de seu contexto. *In: TODA, E., SOUZA, V.C (Orgs.). Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018.

CAON, J.L. Diálogos à beira do abismo entre Freud e Pfister: a propósito da correspondência entre Freud e Pfister. *In: WONDRACEK, K.H.K. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ Vozes, 2003, pp. 229-241.

CARVALHAES, C. Uma crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich. *Correlatio*, n. 3, pp. 87-112, 2003.

CAUSSE, J.D. A crítica freudiana do amor cristão. *In: WONDRACEK, K.H.K. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ Vozes, 2003, pp. 86-93.

CHAVES, W.C.; NANI, R.H.G. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura". *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. VIII, n. 2, pp. 453-473, jun 2008.

COSTA, E. J. *Ratio et fides* no pensamento de Sigmund Freud. *Fides reformata*, v. XI, n. 2, pp. 51-72, 2006.

CUCCI, G.S.J. Freud e Moisés. *Cultura e fé*, v. 32, n. 127, pp. 443-455.

DOURLEY, J. P. Tillich em diálogo com a psicologia. *Bulletin of the North American Paul Tillich Society*, XXXXIII, inverno 2007. pp. 14-19.

DOYLE, I. Prefácio. In: FROMM, E. *Psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1956.

DROGUETT, J.G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. Diálogo epistolar – Freud e Pfister, correlato sensível de realidades ininteligíveis. In: WONDRACEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, pp. 201-208.

DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo I, v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ENRIQUEZ, E. *Da hora ao estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FARIAS, A.L. O materialismo na psicologia e na psicanálise – opção metodológica ou doutrinária? In: WONDRACEK, K.H.K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, pp. 94-210.

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

FRANCO, S. G. Os escritos de Freud: uma introdução. In: WONDRACEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. pp. 59-72.

FREUD, E.; MENG, H. (orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 1998.

FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein* (Org. Walter Boehlich). Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Conferência XXXV – A questão de uma Weltanschauung (1932). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. Dois verbetes de enciclopédia (1923-1922). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Estudos sobre a histeria (1893-1895). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Inibições, sintomas e ansiedade (1926). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância (1910). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Moisés e o monoteísmo (1939). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna (1908). *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia paranóides) – Pós-escrito (1911). *In: Edição standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão (1926). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. O interesse científico da psicanálise – parte II (1913). In: *Edição standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. O Moisés de Michelangelo (1914). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Por que a guerra? (Einstein e Freud), (carta a Freud em 30\07\1932). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Totem e tabu (1913). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FROMM, E. *Psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1956.

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

GAY, P. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

\_\_\_\_\_. *Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GROSS, E. O conceito de fé em Paul Tillich. *Correlatio*, v. 12, n. 23 – junho de 2013, 2013, pp. 7-26.



HENRIQUEZ, E. *Da horda ao estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

HERNANDES, C. J. *O sagrado na terapia*. São Paulo: CPPC, 1986.

HIGUET, E.A. Falar de Deus no limite dos tempos: A contribuição de Paul Tillich à superação do teísmo na modernidade tardia. *Correlatio*, v. 13, n. 26 – dez. de 2014, pp. 29-50.

\_\_\_\_\_. Meu itinerário com o pensamento de Paul Tillich. In: TODA, E.; SOUZA, V.C. (Orgs.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, pp.17-56.

INADA, J.F. Felicidade e mal-estar na civilização. *Revista Digital AdVerbum*, v. 6, n. 1, pp. 74-88, jan/jun 2011.

JONES, E. *Vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

JUNG, C.G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.

KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*. Campinas, SP: Verus, 2006.

LACAN, J. *Nomes do pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEMERCIER, G. *Psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977.

LIBÂNIO, J.B. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectiva Teológica*, n. 34, pp. 63-88, 2002.

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

LIMA, C.M.A.R. Inteligência artificial e religião: ciberespaços para o sagrado. In: LAIN, V. (Org.). *Mosaico religioso: faces do sagrado*, pp. 69,71

MACIEL, K.D.S.A. *O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades*. Departamento de psicologia, Universidade Católica de Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, 110 f., 2007.

\_\_\_\_\_ ; ROCHA, Z.D.J.B. Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas. *Psicologia, ciência e profissão*, v. 28, n. 4, pp. 742-753, 2008.

MARCUSE, H. *Eros e a civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MASCARENHAS, E. A minha geração e Deus. *In: MOURA, J.C. (Org.). Hélio Pellegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

MAY, R. *O homem em busca de si mesmo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

MENEZES, M.C.D. *Gênese da religião segundo Freud*. Goiânia, GO: Departamento de filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás – Mestrado de Ciências da Religião, 178 f., 2003.

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MIRANDA, C. *Freud e o retorno do sagrado: A sobrevivência e reconfiguração do religioso na contemporaneidade*. Porto Alegre/RS: Programa de pós-graduação em teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Dissertação de Mestrado, 113 f., 2012.

MORANO, C.D. La ambivalência de la religion. *Frontera*, n. 23, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável – Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2008.

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

MOURA, J.C. *Hélio Pelegrino: A-Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

MUELLER, E.R., BEIMS, R.W. (Orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

NETO, J.L.F. Freud perante uma experiência religiosa: Interlocuções possíveis. *In: WONDRACEK, K.H.K. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2003, pp. 73-85.

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

PADILHA, R. Prefácio. *In: HERNANDEZ, C.J. O Sagrado na terapia*. São Paulo: CPPC, 1986.

PAIVA, G.J. Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(3), 2002, pp.561-567.

PALMER, M. *Freud e Jung: sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PAULY, E.L. Psicanálise da igreja e da religião: o pastor e psicanalista Pfister: a alma da cura d'almas. *In: WONDRACEK, K.H.K (Org.). O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PFISTER, O. A ilusão de um futuro – um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. *In: WONDRACEK, K. H. K. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 17.

PIEPER, F. Diálogos possíveis. As ambiguidades da vida em Paul Tillich e Ingmar Bergman. *Correlatio*, v. 16, n. 1 – junho de 2017, pp. 259-289.

PIKAZA, X. Resenha do livro “A cisão do criado. Criação, liberdade e queda no pensamento de Paul Tillich”, de Pedro Castelão. Disponível em: <<<https://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/505911-acisaodocriadocriacaoliberdadeequedanope>>>, acessado em 06/09/2022).

PINHEIRO, J. Prefácio. *in: TILLICH, P. Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

PLANTINGA, A. *Teísmo, Ateísmo e Racionalidade*. Disponível em:[<https://www.cristaosnaciencia.org.br/content/uploads/Teismo-ateismo-e-racionalidade-Alvin-Plantinga.pdf>]. Acessado em 26/07/2020] 16:37h.

PORTELA, B.D.O.S. A efetividade da vida e suas ambiguidades: alguns paralelos entre a teologia de Paul Tillich e a psicanálise de C. G. Jung. *Revista Transformar*, Itaperuna, 2016, pp. 170-184.

PORTELLA, R. A religião na sociedade secularizada: urdindo tramas de um debate. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, MG, v. 11, n. 1 e 2, pp. 33-53.

RIZZUTO, A.M. *Por que Freud rejeitou a Deus? Uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. Por que Freud rejeitou a Deus? *In: IHU ON-LINE*. Ed. 207 – São Leopoldo 04/12/2006, pp. 15-16.

ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia: Para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. *Síntese*: Belo Horizonte, v. 26, n. 86, 1999, pp.331-246.

\_\_\_\_\_. *Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo*.

ROOS, J. A relação entre a teologia e a filosofia no pensamento de Paul Tillich. *In: MUELLER, E. R.; BEIMS, R.W. (Orgs.). Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, pp. 145-159.

ROSA, B.P.G.D.; WINOGRAD, M. sobre o mal-estar hoje: Do cérebro à pulsão de morte. *Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. XII, n. 1-2, pp. 46-80, mar/jun 2013.

SALLES, W. O estudo teológico da religião: uma aproximação hermenêutica. *Cadernos de Teologia Pública: WWW. unissinos.br/ihu*, ano III, n. 24, 2006.

SENA, A.; BAR, C.; GOMES, M.G.; GUILHON, M e KUPFERBERG, M. O pai na psicanálise. *Primórdios – CPRJ*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, pp. 91-116, 2000.

SCHÜLER, D. O futuro de um diálogo. *In: WONDRACEK, KHK. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2003, pp. 11-16.

SILVA, G.V.; HOLANDA, A.F. As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia. *Memorandum*, n. 18, p. 68-83, abril 2010.

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: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. pp. 11-18.

SONODA, K.C.L. Atualidade e produção de mal-estar. *Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. XIII, n. 3-4, pp. 643-664, set/dez 2013.

SOUZA, A.R.L.D. A pertinência do discurso freudiano sobre o fenômeno religião. *Sacrilegens – Revista dos alunos do programa de pós-graduação em ciência da religião – UFJF*, Juiz de Fora, MG, v. 11, n. 2, pp. 108-118, jul/dez 2014.

SOUZA, P.L.R.; OLIVEIRA, F.M.D. Deus representável? Irrepresentável? Ensaio interdisciplinar sobre as representações de Deus na psicanálise e na teologia. *Revista Razão e Fé*, Pelotas, RS, v. 1(1), pp. 27-47, junho 1999.

SOUZA, T.S.P. Concepção tillichiana de religião como dimensão da vida humana e sua condição de preocupação última. *Correlatio*, v. 11, n. 21 – junho de 2012, pp. 105-119.

SOUZA, V.C. A metáfora no nome de Deus: leituras em Paul Tillich e Paul Ricoeur. *Correlatio*, v. 13, n. 25 – junho de 2014, pp. 117-129.

\_\_\_\_\_. Uma reflexão sobre a história dos infernos em diálogo com o demoníaco em Paul Tillich. *In: TODA, E., SOUZA, V.C (Orgs.). Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018.

TILLICH, P. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967.

\_\_\_\_\_. *A dinâmica da fé*. 7ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

\_\_\_\_\_. *Amor, poder e justiça*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *No limite*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. *Teologia da cultura*. São Paulo: fonte editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

\_\_\_\_\_. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

TODA, E. Prefácio. *In: TODA, E., SOUZA, V.C. (Orgs.). Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018

TRIAS, E. Pensar a religião. *In: JACQUES DERRIDA, G. V. A religião: O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, pp. 109-124.

VALLE, E. R. religião e espiritualidade: um olhar psicológico. *In: AMATUZZI, M. (Org.). Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

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

WILL, H. O agulhão Freud. Crítica e superação da religião? *IHU ON-LINE*. Ed. 207 – São Leopoldo 04/12/2006, pp. 17-21.

WONDRACEK, K.H.K. Abismo escancarado ou útil variação. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 207, pp. 7-10, 04 de dez 2006.

\_\_\_\_\_. A teologia de Tillich e a psicanálise. *Correlatio*, n. 6, pp. 104-120, novembro 2004.

\_\_\_\_\_. Entre o desamparo humano e o amparo divino: um caso clínico numa ótica interdisciplinar. *CBP – Círculo brasileiro de psicanálise*. Disponível em: [www.cbp.org.br/rev2808.htm](http://www.cbp.org.br/rev2808.htm). Acesso em: 06 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. (org.). *O futuro e a ilusão – um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

ZAHER, L.J.A. Uma abordagem linguageira do mal-estar. *Revista Psicologia e saúde*, v. 10, n. 1, pp. 1-12, jan/abr 2018.

ZILBOORG, G. *Psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

ZILLES, U. A situação atual da filosofia da religião. *Revista Trimestral -Porto Alegre* – v. 36, n. 151, pp. 239-271, mar/2006.

ZIRKER, H. A crítica de Freud à religião. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 207, pp. 3-6, 04 de dez 2006.



