



διά-λόγος Religioso: Religião Como alternativa ao mal-estar na Civilização

*Religious διά-λόγος:
Religion as an alternative to Civilization and its Discontents*

Claudio Miranda¹

Resumo

O presente artigo busca refletir sobre o mal-estar na civilização, conforme exposto por Freud em “*O Mal-estar na Civilização*”, e do ponto de vista da teologia cristã. Assumindo a religião como uma alternativa à sublimação desse mal-estar, e no contexto do diálogo inter-religioso, interroga se as diferentes tradições podem representar uma alternativa igualmente válida, perguntando ainda sobre critérios mínimos para que uma religião possa ser considerada verdadeira e boa.

Palavras-chave: Civilização, Diálogo, Freud, Mal-estar, Religião, Teologia.

Abstract

The present article is intended to reflect over the discomfort in civilization, according to what was explained by Freud in “*Civilization and its Discontents*”, and from the point of view of Christian Theology. Assuming religion as an alternative to sublimation of this discontentment, and in the context of the inter-religious dialogue, it questions if the different traditions can represent an alternative equally valid, even asking about minimal criteria so that a religion can be considered true and good.

Key-words: civilization, dialogue, Freud, discontent, religion, theology.

Desde que Freud publicou seu texto “*O mal-estar na civilização*” (1930), a temática do mal-estar humano vem ganhando importância e aumenta a cada dia os debatedores de Freud. De todas as disciplinas surgem reflexões com as suas especificações próprias. Desde a área médica, passando pela psicologia, que mantém uma grande afinidade com o tema, a filosofia e a sociologia, e chega também à teologia. É aqui que a temática encontra o seu específico nesta reflexão.

O autor fala desde o território da religião e da psicanálise. Território, às vezes tenso, em função do específico de cada uma das disciplinas. No entanto, não é o confronto

¹ Doutorando em Teologia, PUCRS. Bolsista da Capes. Email: pr.miranda2013@gmail.com

o que se busca nesta reflexão. Antes, procura-se nas *interfaces* entre as duas disciplinas aclarar e ampliar o debate, que aqui tem como catalisador o pluralismo e o diálogo inter-religioso. Partindo da exposição do tema segundo Freud, faz-se uma exposição do entendimento cristão sobre o tema. Em seguida, a religião é apresentada como uma alternativa à sublimação do mal-estar humano. Surge daí a questão sobre que, ou qual religião pode ser considerada como uma opção válida, e que critérios a se usar nesta avaliação.

O mal-estar na civilização, segundo Freud (1929-1930)

A propósito de seu texto *O futuro de uma ilusão*, Freud fora questionado se teria captado corretamente as origens da religiosidade. Em resposta, ele propõe um novo texto. Trata-se de *O mal-estar na civilização*. Este texto data de 1929-1930, tempo em que Freud já sentia os efeitos da enfermidade que lhe acarretara sérias limitações, conforme relata Peter Gay em seu livro *Freud: uma vida para o nosso tempo*.² Muito provavelmente o texto tenha sido afetado por suas circunstâncias pessoais, pois, nitidamente, ele encerra um tom pessimista. Apenas três anos se passaram desde a publicação de *O futuro de uma ilusão*, e Freud já não parece tão certo quanto à ciência trazer um futuro melhor do que a religião foi capaz de fazer pela humanidade.

Seu amigo, o romancista francês Romain Rolland, sugeriu a Freud que a origem da religiosidade está relacionada a “uma sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’, por assim dizer”. Algo como o sentimento de ser parte do todo e do universo.³ Freud argumenta que esse sentimento oceânico não é outra coisa senão a expressão da persistência do sentimento primário do ego, quando este ainda não havia se separado do mundo externo, concebendo tudo como parte de si mesmo. Esta é a condição natural a todos os bebês, antes de perceber que o seio da mãe é algo que não faz parte dele mesmo, visto não estar sempre disponível segundo a sua vontade. Em algumas pessoas, após o ego fazer a separação entre si e o mundo externo, persiste a sensação de estar ligado a tudo o mais, sentindo-se vinculado ao universo.⁴ No entanto, a origem da religiosidade se encontra naquilo que já afirmara em *O futuro de uma ilusão*: no sentimento de desamparo infantil. Freud afirma não ter qualquer dúvida quanto a esta questão: “A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do

² GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 500.

³ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 73.

⁴ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 77.

anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível... Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai”.⁵

Tomando como certa esta constatação, “a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil”.⁶ Os sistemas religiosos apresentam explicações sobre os enigmas do mundo, garantem que uma Providência irá cuidar de suas vidas, bem como recompensá-los numa existência futura. Essas promessas só podem ser cumpridas por uma providência que se apresente sob a figura de um pai engrandecido. Freud acha tudo isso pateticamente infantil, e não entende como as pessoas mesmo percebendo que este tipo de religião é insustentável, tentam defendê-la e são incapazes de superar essa visão de vida.

Freud admite que a religião cumpre uma função: oferecer ao homem um propósito à vida. A dureza da vida proporciona sofrimentos e decepções, e “a fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas”. Para enfrentar a dureza da existência, apela-se para o que ele chama de ‘construções auxiliares’: atribui-se as desgraças aos poderes supra-humanos; arranja-se satisfações substitutas, o que a psicanálise chama de sublimação; e apela-se para o uso de tóxicos, insensibilizando-se em relação à dor.⁷

Diante da pergunta pelo propósito da vida dos homens, o que eles desejam alcançar, Freud não tem dúvidas de que o que eles desejam seja ser feliz. Esse desejo deriva do programa do princípio do prazer, princípio que domina o aparelho psíquico do ser humano. No entanto, ele surpreende ao afirmar que mesmo assim, não há possibilidade alguma de que tal desejo seja realizado, ou que o programa do princípio do prazer venha a ser executado, e isto porque “todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘criação’.”⁸ O pai da psicanálise está convencido de que o ser humano está fadado ao descontentamento, e assim justifica o título de seu livro, pois crê que paira sobre a civilização certo mal-estar. Paira sobre a civilização uma ameaça que procede de três direções. De um lado, não pode livrar-se da dissolução e da decadência a que o corpo está condenado; de outro, é ameaçado pelas forças impiedosas do mundo

⁵ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 73.

⁵ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 80.

⁶ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 81.

⁷ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 83.

⁸ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 84.

externo; e, de forma ainda mais penosa, sofre com as desventuras dos relacionamentos pessoais.

Como o homem pode lidar com o mal-estar que paira sobre a civilização? Freud aponta a técnica do deslocamento da libido. Se lida com as forças dos instintos deslocando-as para outras atividades que ofereçam uma satisfação, ainda que mais branda, sublimando as forças instintivas. Freud recomenda a criação artística e a intelectual como as mais eficientes na sublimação: “Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual. Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós”.⁹

O religioso, de fato, é alguém que, não suportando a realidade, tenta recriar um outro mundo. Aqueles que assim procedem introduzem seus desejos de forma delirante na realidade e, assim, tentam obter felicidade e proteção pela reformulação delirante da realidade. Freud caracteriza as religiões como uma forma de delírio de massas desse tipo. Os indivíduos que dele participam jamais o reconhecem como tal.¹⁰

Quando considera os mecanismos que a civilização lança mão para lidar com a infelicidade, acusa a religião como algo que restringe o jogo da escolha, impondo seu próprio caminho a todos como forma de aquisição da felicidade. Para Freud, a religião torna-se culpada por “depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência”. E isto não é tudo: Freud entende que a religião arrasta o indivíduo a um infantilismo psicológico. A religião até consegue livrá-lo de uma neurose individual, mas não consegue cumprir a promessa da felicidade constante. Quando o crente se rende aos ‘desígnios inescrutáveis’ de Deus está admitindo que seu último consolo é a submissão incondicional¹¹, como a criança que se refugia na obediência ao pai.

Apesar das conquistas da ciência, Freud está incerto se isto fez a civilização mais feliz ou aumentou sua satisfação prazerosa. Ele está inclinado a aceitar que a ciência trouxe inúmeras facilidades ao homem de seu tempo, porém, ele não se sente confortável na civilização atual. Ou seja: carrega dentro de si um mal-estar que ele considera inerente à existência humana. Resta saber se os homens foram mais felizes em épocas anteriores.

Freud se mostra ambíguo, ao reconhecer que onde a religião se acha presente, ali florescerá um alto nível de civilização, e ao mesmo tempo indicar o absurdo dos

⁹ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 87.

¹⁰ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 89.

¹¹ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 92.

mandamentos do amor ao próximo e aos inimigos: justamente um dos preceitos mais presentes, não somente no cristianismo, mas nas religiões em geral.

O mal-estar na civilização é identificado com o sentimento de culpa. A vida civilizada exige que os instintos sejam reprimidos. Para o convívio social, o indivíduo necessariamente terá que desistir de desejos pessoais em nome do coletivo, e essa repressão gera um déficit de prazer. O princípio do prazer é substituído pelo princípio da realidade, tornando necessária a troca de uma porção de satisfação por segurança. Esse processo torna o ser humano um ser inibido, com sentimento de culpa por desejar o que deve ser inibido. E neste sentido, o sentimento de culpa é produto da civilização.

Freud reafirma uma teoria já insinuada em textos anteriores: a pulsão de morte, uma espécie de instinto de agressão e autodestruição, representado por *Thanatos*. É a contrapartida da pulsão de vida, representado por *Eros*. O mal-estar na civilização é gerado por este estado de conflito interno que habita o ser humano. Seu pessimismo deixa em suspenso quem vencerá esta batalha: *Eros* ou *Thanatos*.

O mal-estar na civilização do ponto de vista da teologia cristã

Depois de ser concedida a palavra a Freud, no sentido de que fosse exposta sua teoria quanto a origem do mal-estar humano, neste tópico, será considerado em poucos parágrafos, o que a teologia cristã tem a dizer sobre a origem do mal-estar na condição humana.

De fato, a teologia cristã não concebe o ser humano como mau em seu estado original. Partindo do relato da criação, a teologia sustenta que o homem foi, originalmente, criado bom. Independentemente da leitura que se faça do Gênesis, nada altera a realidade da afirmação divina quanto a satisfação com as suas criaturas: “E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom” (Gn 1,31). Está, pois, assegurado o ponto de vista do criador quanto a condição do homem enquanto criatura. Tudo o que depois disso se disser em relação a ele, deve ter lugar em algum momento depois da criação. É verdade que, quase em ato contínuo, o relato de Gênesis irá narrar o episódio que a teologia denomina de “a queda” da raça humana. Sem qualquer explicação quanto a introdução do mal no mundo criado, Gênesis 3 vai narrar a presença da serpente induzindo Eva à desobediência a Deus. Só se pode inferir que, entre o final do sexto dia da criação, em que Deus diz que tudo era muito bom e o início do capítulo 3, algo de consequências imponderáveis aconteceu, introduzindo o mal no mundo criado. É desde aí que nas Escrituras surgirá um ser, mais comumente chamado de Satanás, que será o protagonista do mal, promovendo-o sobre a face da terra.

Para a teologia este evento é de consequências universais. O primeiro casal, à toda humanidade batizou no pecado, pois a representava como cabeça federal da raça humana. Como consequência, doravante todo ser humano nasce abrigando essa inclinação que será conhecida como “pecado original”, que é corroborado por atitudes próprias de cada indivíduo, atestando que de fato é “filho de Adão”. Segundo as Escrituras está, pois, perpetuado o mal-estar na civilização humana. Não como algo congênito, mas como algo adquirido posteriormente, por uma ação do próprio homem.

Carece ser dito que o mal-estar, do ponto de vista cristão, decorre de um ato de desobediência da criatura para com o seu criador, que rompeu o perfeito relacionamento entre ambos, trazendo como consequência a alienação e uma profunda ambiguidade ao ser humano, ou seja: instalando o mal-estar na sua interioridade mais profunda. Neste sentido, o mal-estar tem uma origem religiosa. Também a reparação será feita mediante um ato religioso, o ato de se religar ao seu criador, mediante a redenção feita pelo salvador, Jesus Cristo. Sendo assim, a religião necessariamente exercerá um papel fundamental de mediação no processo de conduzir o ser humano a alcançar a paz com Deus. Diferente do que Freud propõe¹², a teologia cristã insiste em que nenhuma medida paliativa há que possa solucionar o mal-estar humano, senão a reconciliação com a fonte de seu ser.

O fato de Freud demonstrar má vontade em admitir que a religião pudesse ser um caminho de sublimação, ao lado de outros por ele indicado¹³, levou muitos de seus debatedores a protestar.

Droguett lembra que “é verdade que Freud fez descobrimentos que implicaram um radical questionamento no pensamento do ser humano; mas teve suas limitações devidas ao tempo, ao espaço e à sua própria problemática pessoal.” Sua crítica à religião permaneceria consistente se não extrapolasse o âmbito da psicanálise. “Porém, quando passa para o terreno metafísico ou filosófico, Freud sai de sua competência. Esta foi sua falha: querer passar para o terreno da reflexão teológico-metafísica, campo que não só desconhecia, mas que, enquanto psicanalista, não era de sua alçada”.¹⁴

Küng insinua que Freud desprezou a questão histórica, dando crédito à ‘hipóteses’ e “suposições”, e isto pelo fato de que já tinha uma teoria preestabelecida sobre a religião,

¹² FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.83.

¹³ FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 87

¹⁴ DROGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 85-86.

que só precisou comprovar com dados da psicanálise.¹⁵ Pfister, pastor que também era teólogo e sustentou uma interlocução amigável com Freud por mais de 30 anos, em sua crítica ao “*Futuro de uma ilusão*”, demonstra disposição de concordância com seu mestre, especialmente naquilo em que toda a teologia está de acordo: “Quando Freud acusa a religião de confusão alucinatória, sem dúvidas tem razão em relação a algumas, sim, a muitas de suas formas.” Mas, sente-se com liberdade para questioná-lo e indicar sua tendência generalizante: “No entanto, será que isto vale para todas as configurações da religiosidade? Não penso assim. Novamente parece que o grande mestre tem perante seus olhos formas bem definidas e as generaliza.”¹⁶

Morano, que analisou o significado de crer depois das descobertas freudianas, reclama o fato de Freud não ter incluído a religião como forma de sublimar o mal-estar da civilização, e atribui isto aos seus condicionantes epistemológicos:

Torna-se inevitável pensar que a dificuldade de conceder à experiência religiosa a possibilidade de sublimação, na mesma medida ou em medida semelhante a que concedeu à experiência artística e científica, é em grande parte fruto de seus preconceitos antirreligiosos. Os condicionantes de suas posições epistemológicas determinaram em grande medida que a religião fosse geralmente descartada no momento de decidir os valores culturais capazes de possibilitar a sublimação.¹⁷

Estes são uns poucos exemplos das objeções que se faz ao fato de Freud negar à religião a função de sublimação ao mal-estar na civilização. O máximo que Freud está disposto a conceder, é que a religião pode servir de conforto e construção paliativa, porém, sem conseguir oferecer a felicidade em caráter definitivo. Reconhece o valor da religião em fazer florescer um alto grau de cultura, mas arremata dizendo que no final das contas condena o ser humano a um infantilismo psicológico.

As diferentes tradições como alternativas ao mal-estar na civilização

Se é possível afirmar que a religião é uma alternativa válida ao mal-estar na civilização, se do ponto de vista cristão é válido afirmar que o mal-estar tem uma origem relacionada com a quebra do relacionamento original desejado por Deus ao criar o homem, e que esta condição pode ser alterada pela mediação da religião e todos os seus

¹⁵ KÜNG, H. *Freud e a questão da religião*. Campinas, SP: Versus, 2006, p. 38.

¹⁶ PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 34.

¹⁷ DOMINGUES MORANO, C. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 91.

recursos colocados à serviço da redenção humana, então se faz necessário perguntar que religião, ou quais religiões constituem esta alternativa. Somente o cristianismo, ou outras religiões se constituem mediações válidas? Todas as religiões, ou somente aquelas que obedecem a alguns critérios, considerados fundamentais no cristianismo? São suficientemente competentes em oferecer uma satisfação ao mal-estar humano, ou devem ser consideradas apenas preparatórias, com a função de conduzir as pessoas a encontrar o perfeito plano redentor, a realizar-se plenamente em Cristo e no cristianismo?

É perceptível que aqui se toca no âmago das questões relacionadas ao diálogo inter-religioso. Perguntando, inclusive, sobre questões tão fundamentais como exclusivismo, inclusivismo e pluralismo: questões de fundo para qualquer consideração sobre a validade das múltiplas religiões no jogo de oferta de espiritualidades variadas.

A partir do Concílio Vaticano II, uma nova situação se coloca à teologia. Com o maior reconhecimento das religiões não cristãs, jogou-se sobre a teologia a tarefa de refletir sobre a validade e o lugar das outras religiões no plano de redenção, à luz de uma realidade complexa e plural da sociedade moderna. Desde então é impossível fazer de conta que o cristianismo é o único representante das intenções de Deus na terra. Queiruga considera a exclusão de fiéis das religiões não cristãs, da revelação e salvação divinas, uma monstruosidade.¹⁸ É-lhe difícil compreender Deus se fazendo conhecer exclusivamente no cristianismo. Para ele, a revelação não pode se confinar apenas em uma tradição religiosa. Se fosse esse o caso ela seria fruto da “mesquinha divina”. De fato, os limites da revelação encontram-se na limitação humana, desproporcional ao mistério revelado.¹⁹

O entendimento de que Deus esteve agindo fora dos limites do cristianismo tem amplo reconhecimento na teologia da atualidade. No entanto, estamos longe de termos um consenso quanto a uma igualdade na validade da mediação entre as religiões. E isto, até porque as próprias religiões são muito diferentes entre si, e se encontram em estágios diferentes de desenvolvimento. Por isso, não se pode dizer que todas as religiões são iguais, e todas igualmente boas ou verdadeiras.

Dupuis lembra que a contribuição peculiar do papa João Paulo II para uma teologia das religiões, consiste na ênfase com que afirmava a presença operante do Espírito de Deus na vida religiosa dos não cristãos e em suas tradições religiosas. Reafirma no texto da encíclica *Redemptores missio*, que “a presença e a atividade do Espírito não atingem somente os indivíduos, mas a sociedade e a história, os povos, as

¹⁸ TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paullus, 1997, p. 9.

¹⁹ TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paullus, 1997, p. 12.

culturas, as religiões” (RM, n. 28).²⁰ Este reconhecimento arrasta a consequência de considerarmos que o Espírito, diferente do evento-Cristo, não é historicamente limitado em sua manifestação. A revelação de Deus em Cristo é historicamente situada, enquanto que a revelação realizada pelo Espírito é universal, por isso mesmo não limitada à religião cristã. Este alerta nos é oferecido sob o título de a ‘economia do Espírito’, segundo a qual,

diferentemente da economia do evento-Cristo, inevitavelmente limitado pela particularidade da história, a economia do Espírito não conhece limites de espaço e de tempo. Livre de todo vínculo, o espírito ‘sopra onde quer’ (Jo, 3,8). Ele sempre esteve universalmente presente na história humana e está ativo fora dos confins do rebanho cristão. (...) Que o Espírito Santo seja sempre e em toda parte o ponto de inserção de Deus toda vez que ele se revela e se comunica às pessoas é totalmente certo.²¹

Na aproximação com as outras religiões é preciso ter em mente que sempre haverá níveis diferentes nesse conagraçamento.

A prática ecumênica procura chegar a uma unidade de fé que possa ser base para a comunhão, respeitando, ao mesmo tempo, a diversidade de tradições e de ritos. Mas, tal unidade não se pode alcançar entre as diferentes religiões porque, apesar de pontos em comuns, permanecem diferenças essenciais de doutrina.²²

Questões como estas parecem se constituir em empecilho intransponível, especialmente, para uma aproximação que signifique comunhão de fé com religiões não cristãs. A consciência dessas diferenças levou a se cunhar dois conceitos: diálogo ecumênico, para designar a aproximação entre cristãos de diferentes tradições, e diálogo inter-religioso, reservado para a aproximação entre diferentes religiões ao redor do mundo.

Os documentos oficiais, ao mesmo tempo, incentivam e freiam um avanço em direção ao pluralismo religioso. Não sem razão, se postula uma posição de diálogo com uma posição doutrinária previamente bem definida. Tal atitude resguarda a questão da identidade religiosa, pois o que se deseja é o diálogo com a finalidade de conhecer, aprender e aproximar, e não a dissolução dos envolvidos. O diálogo genuíno requer uma clareza quanto a própria identidade, pois o melhor proveito dele se dá na diferença de

²⁰ DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 101.

²¹ DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 115-116.

²² FITZGERALD, M. L. A declaração Nostra Aetate: o respeito da Igreja pelos valores religiosos. *In: Revista de cultura Teológica* – v. 13 – n. 52 – Jul/Set 2005, p. 21.

identidade de cada religião. É no que cada uma tem de especificamente própria que pode ensinar e contribuir à outra.

Um documento paradigmático para o diálogo inter-religioso é a Declaração *Dominus Iesus*. Depois de argumentar o caráter definitivo da revelação de Deus em Jesus Cristo, a DI não deixa qualquer espaço para que a revelação de Deus precise ser complementada com a de qualquer outra religião, além de reafirmar “a subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo” (DI, n. 4): “É, por conseguinte, contrária à fé da Igreja a tese que defende o caráter limitado, incompleto e imperfeito da revelação de Jesus Cristo, que seria complementar da que é presente nas outras religiões” (DI, n.6). O documento explica o que entende em relação à verdade encontrada em outras religiões com a citação da *Fides et ratio* (nn. 31-32), ao dizer que “a crença nas outras religiões é o conjunto de experiência e pensamento, que constitui os tesouros humanos de sabedoria e de religiosidade, que o homem na sua procura da verdade ideou e pôs em prática em referência ao Divino e ao Absoluto” (DI, n. 7). A afirmação, neste contexto, parece deixar entender que a revelação, de fato, só pode ser encontrada no cristianismo, enquanto que, o que se tem em outras religiões, é o recolhimento humano de verdades reunidas a partir de experiências humanas com o divino. É possível entrever aqui uma relativização quanto a intervenção divina para fazer tais revelações, tornando-as apenas o esforço humano para captá-las e reuni-las na forma de sua religião. Neste sentido, só o cristianismo seria portador de verdadeira revelação feita por iniciativa divina, afirmação que poucos teólogos continuam dispostos a fazer depois do Concílio Vaticano II. Mesmo quando o documento reconhece “riquezas espirituais” presentes nas religiões, afirma que tais riquezas procedem do mistério de Cristo, de quem recebem “os elementos de bondade e de graça” (DI, n. 8).

O texto cuidadosa e modestamente inclusivista, parece bastante econômico em relação a tudo o que João Paulo II tem a dizer sobre as outras religiões. De acordo com uma atitude honesta em relação à teologia cristã, tanto católica quanto protestante, pode-se dizer que, na academia, já se ultrapassou a posição exclusivista, a qual pouquíssimos estudiosos seriam capazes de hoje desposar. Excetuando-se os poucos expoentes do pluralismo, que estão longe de se encontrar em maioria, a teologia se encontra em uma posição mais ou menos semelhante a encontrada na *Dominus Iesus*. Tal posição parece ser ainda o entrave à passagem ao pluralismo. De fato, o inclusivismo presente no cristianismo ainda é de grande má vontade em conceder uma validade salvífica a outras religiões. Quando o faz, só a concede pelo fato de essa pessoa não ter ouvido a mensagem cristã, e não por sua filiação à outra tradição. Ou seja: ele será salvo, ainda, por causa do cristianismo. Neste caso: por sua negligência em anunciar o evangelho, fazendo da

negligência cristã algo mais efetivo para a salvação do que os melhores benefícios da outra religião. No fundo, estamos entre um inclusivismo teórico e um exclusivismo funcional.

Dupuis, tendo por base o documento *Diálogo e anuncio* (1991), aponta um avanço pós-conciliar na teologia, no sentido de aproximar diálogo e evangelização, tornando o próprio diálogo parte da evangelização. Alerta, porém, para o cuidado em não tornar o diálogo uma intenção conversionista.²³ Ressalta, neste contexto, que o texto do referido documento, lembra que a partilha da experiência religiosa de oração e de contemplação, numa procura comum do Absoluto, é uma forma de diálogo e de partilhar com fiéis de outras tradições os valores do evangelho (n. 53, n.35). Neste sentido, “a Igreja procura descobrir os ‘germes do verbo’, ou ainda, ‘um raio daquela Verdade que ilumina a todos os homens’, que se encontram nas pessoas e nas tradições religiosas da humanidade (n. 56)”.²⁴ Dupuis discute o diálogo como oportunidade de enriquecimento mútuo. Esta abertura é levada, por alguns, ao ponto de tornar possível uma “dupla pertença”, como, por exemplo: ser cristão e hindu ao mesmo tempo.²⁵ No entanto, é preciso dizer que nem todo pluralista está disposto a dissolver a sua própria fé num caldo religioso, mais comum é que defendam a integridade de sua própria identidade religiosa, com um espírito aberto para reconhecer a validade da mediação das outras tradições.

É praticamente impossível, depois das balizes postas pelos documentos oficiais, e do caminho pavimentado por teólogos dedicados a pensar o diálogo inter-religioso, que as diferentes religiões não signifiquem uma alternativa ao mal-estar do homem contemporâneo. Os valores reconhecidos nas diferentes tradições cooperam para o bem-estar espiritual do ser humano. Reconhecendo, naturalmente, as grandes diferenças que prevalecem entre elas. Esta conclusão leva a outros questionamentos que serão levantados a seguir.

O humano como critério mínimo

Partindo da colocação do problema do mal-estar que paira sobre a civilização, conforme exposto por Freud, chegou-se a discussão sobre a religião como uma alternativa ao mal-estar. O passo seguinte levou a discussão ao diálogo inter-religioso, já que não se está mais no regime de crmandade, mas a civilização se encontra em uma realidade

²³ DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 204, p. 274-275.

²⁴ DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 204, p. 276.

²⁵ DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 204, p. 289-292.

pluralista, onde diferentes religiões, em diferentes culturas, concorrem no papel de significar a existência humana. As grandes diferenças entre as religiões tornam inevitável a pergunta sobre quais religiões podem ser vistas como válidas e capazes de oferecer uma satisfação ao mal-estar humano. Todas são igualmente válidas? Se não, quais os critérios que devem ser usados para definir a validade ou não, de uma determinada religião? Como, e com que autoridade se pode arbitrar sobre a espiritualidade da outra religião, sem que o critério não seja a sua própria, fazendo todas as demais inferiores à sua? Essas são questões sobre as quais algo deve ser dito.

Hans Küng busca estabelecer algo que pudesse estar acima das próprias religiões, algo como uma superestrutura, que pudesse ser reconhecido por todos como critério mínimo para julgar a validade de uma religião. Neste sentido se reveste de importância a pergunta pela verdade. Se, por um lado não se pode aquartelar-se no que ele chama de “a estratégia da fortaleza”, afirmando que somente a sua é a verdadeira, por outro lado, não se deve refugiar-se na “estratégia da harmonização”, postulando que todas as religiões são igualmente verdadeiras a seu modo. Na verdade, afirma Küng, “quem realmente conhece todas as religiões que concorrem entre si dificilmente afirmará que todas são iguais e que todas são igualmente verdadeiras”. E, por isso mesmo, “o sopão religioso não pode ser uma solução”.²⁶ Tudo deve começar pela autocrítica, reconhecendo em si mesmo possíveis erros, admitindo que “nem tudo é igualmente bom e verdadeiro”. Isto não significa que se deva deixar de criticar a outros, a crítica é necessária na averiguação da verdade.²⁷

Küng propõe o humano com critério fundamental. À pergunta sobre o que é uma religião boa ou verdadeira, a resposta deveria ser que bom é aquilo que promove a verdadeira humanidade, aquilo que promove o desenvolvimento da pessoa em todos os níveis. O referencial mínimo de uma espiritualidade válida como alternativa ao mal-estar na civilização deveria obedecer este critério: “a religião é boa e verdadeira na medida em que ela serve à humanidade, na medida em que, em suas doutrinas de fé, de ética, em seus ritos e instituições, ela promove a identidade humana, o sentido e sentimento de valor das pessoas”.²⁸

A proposição do humano como critério mínimo, como uma superestrutura acima de todas as religiões, tem a seu favor a remoção de discussões particularizando

²⁶ KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2003 pp. 111-113.

²⁷ KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2003 pp. 115-120.

²⁸ KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2003 p. 128.

especificidades próprias, dessa ou daquela religião, como aspecto mais ou menos importante ao classificar uma religião como boa e verdadeira.

Considerações finais

É preciso recolher um dado que fica visível, que tanto Freud quanto a religião cristã afirmam a presença de um mal-estar na civilização. Freud, enquanto não religioso, busca entender psicanaliticamente os processos que instalaram este mal-estar no interior do ser humano, a teologia cristã, afirma que a sua presença na existência humana é a consequência da maior tragédia existencial humana: sua “queda” pela desobediência a Deus, que arrastara sobre si aquilo que vai designar o “pecado original”. Partindo daí, chegou-se à religião como uma alternativa ao mal-estar humano.

A constatação de que vivemos em uma realidade plural, em que não é mais possível pensar que as revelações e os propósitos divinos com o ser humano possam se confinar em uma única tradição religiosa, conduz a reflexão à uma questão inevitável, que exige a consideração de quais religiões representariam tradições competentes como mediação no *religare* do homem com Deus. Esta reflexão não pode ser algo arbitrário, onde alguém simplesmente define quais elementos são determinantes. E, assim, chegou-se a questão dos critérios mínimos para que se considere uma religião boa e verdadeira.

Encerra-se a reflexão sobre a religião e o mal-estar na civilização com a consciência de que apenas se delineou uma linha de reflexão, sem, contudo, exaurir conteúdos das questões aqui meramente apontadas.

Referências

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

DOMINGUES MORANO, C. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.

DROGUETT, J. G. *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000.
DUPUIS, J. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

FITZGERALD, M. L. A declaração Nostra Aetate: o respeito da Igreja pelos valores religiosos. In: *Revista de cultura Teológica* – v. 13 – n. 52 – Jul/Set 2005, pp. 17-32.

FREUD, S. O mal-estar na civilização, (1929/1930). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.73-151.

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

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

KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PFISTER, O. A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRAČEK, K. H. K (ORG.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 17-56.

TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*. Trad. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1997.

Recebido em: 04/11/2019.

Aprovado em: 01/12/2019.